
RECENSIONI

Filologia biblica

GIOVANNI GARBINI, *Il vangelo aramaico di Matteo e altri saggi* (Studi biblici, 188), Paideia-Claudiana, Torino 2017, pp. 312.

Ho scelto di recensire questo libro spinto dalla stima per l'autore e, soprattutto, dall'argomento proposto dal titolo. Mi sono occupato per la prima volta di uno studio di Giovanni Garbini (1931-2017) negli anni '70, quando – dopo la laurea in Letteratura cristiana antica – mi stavo specializzando in filologia neotestamentaria sotto la guida di Giovanni Rinaldi, con il quale collaboravo anche in qualità di segretario di redazione della rivista «Bibbia e Oriente» da lui fondata e diretta. Di quegli anni ricordo due suoi articoli illuminanti: *La tomba di Rachele ed ebr. *bērâ “ora doppia di cammino”* e *L'iscrizione fenicia di Kilamuwa e il verbo škr in semitico nordoccidentale* (pubblicati rispettivamente in BeO 19/2 e 19/3-4[1977], pp. 45-48 e 113-118), che denotavano una non comune conoscenza delle lingue semitiche, ma anche delle tecniche interpretative dell'epigrafia antica. Il primo titolo importante di Garbini era stato *L'aramaico antico*, in «Atti dell'Accademia dei Lincei. Memorie. Classe di scienze morali, storiche e filologiche» s. VIII, 7/5(1956), pp. 240-283, rielaborazione della tesi di laurea discussa nel 1954 e primo di una lunga serie di studi e interventi sulla lingua parlata da Gesù. Se digitiamo Giovanni Garbini, l'opac.sbn.it elenca, infatti, 127 titoli di cui, dopo l'indispensabile verifica, ca. 110 relativi alla sua intensa attività di studioso, che si conclude appunto nel 2017 con il volume qui recensito. Dall'analisi di queste schede bibliografiche, emergono quelle degli undici libri presenti nel catalogo Paideia, ma anche quelle di gran parte dei suoi sempre apprezzati contributi a volumi miscelanei, raccolte di Atti di convegni e *Festschriften* per amici e colleghi (che costituiscono solo una parte dei suoi innumerevoli articoli). A poco più di un anno dalla morte dell'autore, avvenuta il 2 gennaio 2017 «qualche mese dopo aver riveduto le bozze di questo volume e averle licenziate per la stampa» (p. 12), intendo con questo scritto anche onorarne la memoria, cercando di valorizzare l'ultima – solo in ordine temporale, ma non per importanza – delle sue direttrici di ricerca.

Il volume contiene 16 saggi di filologia biblica, 4 dei quali inediti: *I guardiani dell'Eden* (cap. 2), *Gionata e i «giorni di Gabaa»* (cap. 7), *Sobna, soprintendente del tempio, e il suo sigillo* (cap. 14) e *Il vangelo aramaico di Matteo* (cap. 16), che – per la sua importanza – dà anche il titolo all'intera pubblicazione (d'ora in poi Garb. 2017). In tutta autonomia e citando pochi libri (quelli che evidentemente l'autore ritiene indispensabili) Garbini affronta le varie tematiche scrivendo saggi di piacevole lettura, che hanno il pregio di fare sempre il punto della situazione e di apportare qualche novità utile al progresso degli studi biblici. Ad esempio, nel cap. 11, *La «casa di David»* (che amplia una memoria presentata nel febbraio del 1994 all'Accademia dei Lincei), pone in discussione una scoperta archeologica dell'anno precedente e – attraverso un'approfondita indagine epigrafica, storico-linguistica e di comparazione lessicale – giunge a dimostrare che l'iscrizione ara-

maica di Tel Dan pubblicata con enfasi nel 1993 sull'«Israel Exploration Journal» è un falso generato con tutta probabilità dalla frustrazione per il fatto che «nelle ventisei campagne di scavo [scil. precedenti] non si era trovata nessuna iscrizione, tranne una brevissima bilingue greco-aramaica» (p. 176). Lasciando al lettore il piacere dell'approccio diretto al saggio sulla “scoperta” di Tel Dan, ritengo utile qui riportare un passaggio della breve Premessa: «Quello che io considero un arricchimento delle conoscenze sull'Israele antico non ha però trovato una buona accoglienza nell'ambiente dei biblisti e degli storici di Israele, ai quali interessa non la validità o meno dei metodi seguiti per giungere a determinate conclusioni, ma soltanto il tenore di queste: considerate accettabili se confermano i dati biblici, rifiutate o ignorate se ciò non avviene»; il che crea un «clima di sostanziale fondamentalismo» (p. 12) del tutto inutile al progresso scientifico.

Il minuto, diuturno confronto con i testi antichi letti nella loro lingua originale è l'unico itinerario percorribile per chi desidera giungere a risultati tangibili: è questo, infatti, l'aspetto metodologico più condivisibile che emerge dagli scritti di Giovanni Garbini. Più di una volta mi è stato detto che i miei tentativi filologici si dimostravano pressoché inutili di fronte alle istanze che provenivano dall'utilizzo liturgico e catechetico dei testi biblici da parte della Chiesa moderna. L'affermazione più inquietante fu quella di un teologo che alla fine degli anni '90, con una *pointe* di sadismo, mi disse che il *Vangelo di Marco* va letto in traduzione come se fosse un'opera teatrale, esclusivamente con gli occhi della fede e a prescindere dall'ingombro delle varie teorie sulla formazione dei testi evangelici e dall'inutile confronto con il testo greco: quello che conta è il messaggio e l'empatia trasmessa da un testo immediatamente comprensibile, e dunque alla portata di ogni utilizzatore moderno (anche di bassa cultura religiosa). Quello che conta sarebbero dunque (solo) le traduzioni che – di ritocco in ritocco, di parafrasi in parafrasi – generano un indubbio aumento delle vendite, ma poca chiarezza e addirittura dubbio nei credenti. Ed è sorprendente constatare che paradossalmente, dopo il Concilio Vaticano II e dopo *Nostra Aetate* (1965), siano anche al giorno d'oggi meno apprezzati gli studi che applicano quel metodo storico-critico che prima era invece non solo consentito, ma anche valorizzato in molti ambienti ufficiali.

Garbini si era già occupato di Gesù di Nazaret nelle 160 pp. di *Vita e mito di Gesù* (Paideia, Brescia 2015; d'ora in poi Garb. 2015), ma il motivo della mia attenzione per lo scritto sul *Vangelo aramaico di Matteo* (Garb. 2017, pp. 261-306) deriva dal fatto che, trattandosi di una tematica vicina ai miei campi d'indagine, provo interesse per la metodologia del suo autore e, in particolare, per il suo approccio agli apocrifi. La “forma” è quella dell'*excursus* o, forse meglio, della *retractatio* di un aspetto strategico della pubblicazione del 2015, dove Garbini aveva utilizzato «i più antichi scritti cristiani [...] senza averli sottoposti preliminarmente ad una analisi critica dal punto di vista filologico» (Garb. 2017, p. 261).

L'esistenza documentata da vari scrittori cristiani dei primi secoli di un vangelo aramaico di Matteo, che precede ed è fonte di quello canonico (Garb. 2015, pp. 142-144) – un vangelo di cui abbiamo perso quasi ogni traccia e del cui contenuto ci si può fare un'idea scorrendo, ad esempio, i *Frammenti di vangeli*

perduti proposti in tr. it. da Luigi Moraldi nel vol. I degli *Apocrifi del Nuovo Testamento* da lui curati (Utet, Torino 1971, pp. 371-386, in part. pp. 378-379), o in un'altra pubblicazione consimile – è dunque il punto di partenza dell'indagine sui testi aramaici che precedono il primo vangelo canonico. Un'indagine che si basa su due presupposti: (1) «Sono dati ormai accettati, anche se non da tutti ammessi, che la successione cronologica dei sinottici è Marco-Luca-Matteo, che Luca ha utilizzato Marco e che Matteo ha tenuto presenti Marco e Luca» e (2) «Il Vangelo aramaico di Matteo è stato talvolta identificato con la supposta “fonte” (“Quelle”) Q che ha un ruolo importante nel cosiddetto “problema sinottico”; non è tuttavia necessario ricorrere a fantomatiche fonti (care alla critica biblica tedesca) per affermare cose ovvie ed evidenti...» (Garb. 2017, p. 261, note 3 e 4), e procede (3) esaminando i passi del *Vangelo di Marco* in cui viene utilizzato il Matteo aramaico; in effetti, «il primo evangelista di lingua greca è quello che riporta il maggior numero di parole ed espressioni aramaiche, che dovevano conferire al suo racconto un aspetto di maggiore veridicità» (p. 266; cfr. p. 298).

Pur lasciando ai lettori interessati il compito di ripercorrere l'intero ragionamento di Garbini, tento di riassumerne le linee portanti: (1) dal confronto tra i passi “aramaici” di Marco e i paralleli di Luca e Matteo emergono i diversi livelli di utilizzazione di questo testo più antico, che ha talora il pregio di essere assai vicino agli *ipsissima verba* di Gesù; (2) le non molte aperture sul *Vangelo di Giovanni* aiutano a precisare qualche situazione o uso lessicale che risulta poco comprensibile attraverso la sola lettura dei sinottici; (3) vengono analizzate le modalità dell'impiego di Isaia e di altri passi provenienti dalle Scritture ebraiche, il che avviene in continuità con una consolidata linea di «trasmissione della Bibbia ebraica» che presenta interventi che hanno «lo scopo di adattare i testi più antichi a una nuova realtà religiosa oppure di attenuare particolari o riferimenti sgraditi agli scribi che copiavano il testo» (*ibidem*); (4) l'analisi segue lo svolgimento degli avvenimenti dalla Galilea a Gerusalemme ma, per quanto riguarda gli ultimi capitoli approfondisce esclusivamente «il nome “Golgota”» e «le parole che Gesù avrebbe pronunciato un istante prima di morire [...]: “Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato” [Mc 11, 34; Mt 25,46]» (*ibi*, pp. 291-296); (5) le parabole «dell'amministratore disonesto ma previdente e quella del ricco epulone» (Lc 16, 1-9.19-31) hanno un «carattere alquanto anomalo e poco “evangelico”», ma dovrebbero provenire dal vangelo aramaico, pur rimanendo un mistero il motivo che ha spinto l'evangelista a inserirle nella sua narrazione (*ibi*, pp. 296-297).

Seguono le conclusioni di Garbini (pp. 298-306), tra le quali meritano una particolare attenzione: (1) la conferma dell'«esistenza di un vangelo in lingua aramaica» e della «sua utilizzazione da parte di altri scrittori» e il fatto che esso è divenuto «il modello a cui si sono ispirati i sinottici, e specialmente Marco» (p. 299); (2) il trattamento delle citazioni bibliche offre notizie interessanti sugli atteggiamenti messianici di Gesù; (3) le molte incongruenze presenti in Marco e in Luca (per lo meno i «due atteggiamenti del tutto inconciliabili tra loro» che caratterizzano la figura di Gesù da loro delineata, p. 303, e la facilità con cui si individua la loro fonte aramaica, p. 305) vengono meno in Matteo che «non lascia

trapelare nulla in proposito» (*ibidem*); (4) l'attribuzione a Matteo – già autore del vangelo aramaico e del «terzo sinottico (considerato primo dalla chiesa)» – del *Vangelo degli Ebrei* (di cui ci restano invero solo pochi frammenti) dimostrano che questo nuovo testo evangelico «fu scritto, probabilmente, in polemica con i sinottici e gli *Atti degli apostoli*, che sostenevano il primato di Pietro e l'importanza di Paolo; cose che comportavano automaticamente la messa in ombra di Giacomo, fratello di Gesù, il quale fu il primo capo della chiesa di Gerusalemme» (pp. 305-306).

Garbini non dà risposte al quesito se il Matteo aramaico fosse una raccolta di *logia* o un testo elaborato già secondo la “forma” di una narrazione evangelica, ma indica con sufficiente chiarezza due aspetti fondamentali dei vangeli scritti dopo la fine del giudeocristianesimo: lo spostarsi progressivamente a Roma del centro della cristianità e il fatto – spesso poco sottolineato – che i sinottici, ma anche altri scritti evangelici, furono composti per sostituire i precedenti (è noto, ad esempio, che il *Diatessaron* di Taziano, un’“armonia evangelica” composta nel 170 ca. a partire dai quattro testi canonici divenne il vangelo ufficiale della chiesa siriana).

Tutto questo mi spinge a formulare alcune necessarie osservazioni conclusive, a margine (ma non solo) di Garb. 2015 e 2017: (1) si dovrà superare la tradizionale divisione tra Antico e Nuovo Testamento propria della *Vulgata*, impiegando come titoli dei libri biblici solo quelli davvero esistenti, cioè *Bibbia ebraica* (in quanto *TaNāK*, acronimo di *Torah Nevi'im Ketuvim*), *Settanta* e *Nuovo Testamento*; in particolare, *Vetus Testamentum* va abbandonato in quanto designa solo la prima parte della *Vulgata* e non trova riscontro negli originali ebraici, né è sostituibile con Primo Testamento, come proposto anni fa da alcuni biblisti tedeschi; al riguardo, Garbini dà l'impressione di considerare una letteratura unica, come dimostrano anche gli accurati *Indici dei passi discussi* posti alla fine di entrambe le opere; (2) è tuttavia spiacevole notare che anche uno studioso della sua esperienza non utilizzi il tetragramma YHWH, ma scriva il nome divino vocalizzandolo – il che non impedisce certo il ragionamento scientifico, ma offende gli ebrei e infastidisce i lettori più attenti; siamo qui di fronte, infatti, a un dettaglio tutt'altro che secondario come dimostra, ad esempio, l'*Appello per il nome divino*, sottoscritto nel 1996 da eminenti personalità e studiosi del mondo biblico, per il quale si rimanda al *Vademecum per il lettore della Bibbia* (II ed. riv. e ampliata a cura di P. Capelli e G. Menestrina, Morcelliana, Brescia 2017, cap. x, *I nomi di Dio*, in part. pp. 242-243); (3) non si può più fare a meno della letteratura apocriфа, che va conosciuta a fondo per il suo valore storico e, spesso, anche letterario (e a costo di sembrare ripetitivo, riaffermo che non si può scrivere una biografia di Gesù o un libro sulla sua infanzia senza mai citare un vangelo apocriφο; cfr. G. Menestrina, rec. a *Vangelo siriano dell'infanzia. Un apocriφο dei primi secoli*, a cura di G. Santambrogio, in «Humanitas» 72/3[2017], pp. 492-494, in part. p. 494); quando a vent'anni di distanza dalla I ed. si è trattato di rinnovare il *Vademecum per il lettore della Bibbia*, Piero Capelli non ha avuto alcuna esitazione ad accettare la mia proposta di aggiungere due nuovi capitoli, il XIV sulla *Letteratura non canonica* (Paolo Sacchi e Claudio Gianotto, per gli

apocrifi, e Corrado Martone, per Qumran) e il xv sul *Gesù storico* (ancora C. Gianotto); ma anche Enrico Norelli ha profondamente rinnovato i capitoli iniziali della II ed. della *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina* (di prossima pubblicazione presso Morcelliana), di cui è coautore con Claudio Moreeschini; (4) il *background* semitico dei Vangeli, ma anche degli scritti paolini e di molti altri testi dei primi due secoli della nostra era, va valorizzato il più possibile per meglio inquadrare, assieme alla messa a punto del loro *Sitz im Leben*, molte situazioni evangeliche e degli altri scritti neotestamentari; (5) il *Vangelo (copto) di Tommaso*, in particolare da quando Kurt Aland lo ha “sdoganato” – ponendo su tre colonne le traduzioni latina, tedesca e inglese in apertura delle *Appendices* della sua *Synopsis quattuor Evangeliorum* (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1963¹, 1996¹⁵, ora anche con l’originale copto) e citandolo di volta in volta subito sotto i testi in sinossi – in certi ambienti del mondo protestante, ma non solo, è considerato alla stregua di un “quinto vangelo” che testimonia una fase molto antica della trasmissione delle parole di Gesù di Nazaret, importante forse ancor di più di *Q*, la *Logienquelle* ricostruita solo in parte con grande fatica e con qualche rischio da alcuni esponenti della filologia neotestamentaria.

E qui termino invitando i semitisti, i biblisti e gli storici dell’Antichità ad occuparsi non solo a fine carriera (come fece Garbini) del Gesù storico e delle relative problematiche. Ho sempre in mente la prefazione all’ed. it. del *Jesus* di David Flusser (Morcelliana, Brescia 1997; ed. orig. Rowohlt, Reinbek b. Hamburg 1968), in cui Martin Cunz tra l’altro scrive: «Ciò che sta a cuore a Flusser non è tanto riportare Gesù di Nazaret in seno all’ebraismo come scrive Shalom Ben-Chorin, quanto piuttosto il ritorno dell’ebraismo nel pensiero cristiano e nella coscienza cristiana. L’eroe principale di questo ritorno dev’essere secondo Flusser l’ebreo Gesù di Nazaret». Per quanto sia stato scritto già molto sull’argomento, abbiamo davanti a noi ancora un lungo percorso da compiere...

Giovanni Menestrina

Storia antica

MICHAEL SCOTT, *Mondi antichi. Una storia epica d’Oriente e d’Occidente*, tr. it. di Bianca Bertola, Bollati Boringhieri, Torino 2017, pp. 443.

Lo studio della storia antica è spesso caratterizzato da rigidi confini spaziali: tanto nelle scuole quanto nelle università ci si sofferma soprattutto sulla storia greca e romana, magari con qualche cenno ai popoli che nel corso dei secoli entrano a far parte dell’ecumene greco-latino, come i Cartaginesi, i Celti o gli Etruschi, trascurando invece in modo pressoché completo la civiltà indiana e quella cinese. Il libro di Michael Scott, pubblicato per la prima volta da Hutchinson (Londra 2016) con il titolo di *Ancient Worlds. An Epic History of East and West*, tenta di colmare questa lacuna e di offrire una panoramica, necessariamente sintetica, dei diversi “mondi” dell’antichità, tanto a Oriente quanto a Occidente.

L'Introduzione invita a rivalutare il concetto di "mondo antico", solitamente associato alle regioni affacciate al Mediterraneo, abitate da popolazioni che avevano fatto propria la cultura greca o latina. Tale approccio impedisce di riconoscere le numerose interconnessioni esistenti tra la civiltà ellenico-latina e quella persiana, indiana e cinese. Mercanti e ambasciatori attraversavano abitualmente quei confini che oggi separano in modo inesorabile i diversi settori delle discipline storiche, perciò bisognerebbe incominciare a parlare di "mondi antichi", al plurale.

La parte prima del volume si concentra sul VI secolo a.C. ed esamina le principali trasformazioni politico-istituzionali in atto in Grecia, a Roma e in Cina. Dopo una sintesi della storia ateniese da Solone al 508 a.C., l'autore si sofferma sulle riforme di Clistene, per poi passare a Roma, dove nel 510/509 a.C. ci fu il passaggio dalla monarchia alla repubblica. Aspre guerre con i popoli vicini e accesi contrasti sociali caratterizzarono i primi decenni della Repubblica e spinsero i Romani a inviare una legazione in Grecia per studiare le istituzioni delle *poleis*, che fornirono spunti fondamentali per la redazione delle Leggi delle XII Tavole. Passando alla Cina del VI secolo a.C., l'autore traccia un rapido profilo biografico di Confucio e descrive la coeva situazione politica: la Cina era suddivisa in numerosi regni in lotta tra loro, dotati di una complessa burocrazia basata sul merito individuale.

La parte seconda si concentra sul III-II secolo a.C. e prende in esame le strategie militari adottate da Roma, dal mondo greco e dai Cinesi. Nel Mediterraneo Occidentale il III secolo a.C. fu testimone dello scontro tra Roma e Cartagine, mentre in Oriente erano in corso annosi conflitti tra i regni ellenistici, che consentirono alla Battriana di conquistare una precaria autonomia. La decadenza della dinastia Maurya permise un'ulteriore espansione greca in India, che coincise, in Cina, con l'ascesa del Regno di Qin a potenza egemone sotto a Qin Shi Huangdi. Mentre l'avanzata di Annibale metteva a dura prova Roma e induceva Filippo V di Macedonia ad allearsi con Cartagine, l'imperatore cinese aveva ormai sconfitto tutti i suoi antagonisti e si accingeva a dare uniformità legislativa e amministrativa al suo regno. Nel frattempo Antioco III riaffermò la sua autorità sulle satrapie orientali, riportando la Battriana sotto l'egemonia seleucide. In Cina l'avvento della dinastia Han portò all'adozione del Confucianesimo come filosofia di governo, ma le incursioni dei nomadi Xiongnu diedero avvio a una migrazione di popoli destinata a destabilizzare sia la Cina sia la Battriana. Intanto Roma, sconfitto Annibale, estese la propria influenza anche sul Mediterraneo orientale. Si era ormai creata un'interconnessione stabile tra Oriente e Occidente, fondata su scambi commerciali e culturali che dalla Cina giungevano fino a Roma.

La parte terza esamina le innovazioni religiose che si affermarono tra IV e V secolo. Mentre in Occidente il Cristianesimo diventava la religione ufficiale dell'Impero Romano e del Regno d'Armenia, in India si affermava la dinastia Gupta, che favorì un'interpretazione meno rigida della divisione in caste e promosse soprattutto il culto di due divinità, Shiva e Visnu. In Cina, invece, al Confucianesimo si affiancò il Buddhismo, che fece proseliti soprattutto nella città imperiale. All'inizio del IV secolo le tribù Xiongnu devastarono la Cina settentrionale, mettendo in

crisi i regni nati in seguito alla fine della dinastia Han. In Armenia e nell'Impero il Cristianesimo divenne ben presto uno strumento nelle mani dei sovrani per dare maggiore coesione ai territori da loro governati, ma le frequenti dispute dottrinali misero a repentaglio questo traguardo. In India i Gupta promossero il recupero di antichi rituali vedici e assegnarono cospicue proprietà terriere ai bramini al fine di rafforzare la propria legittimità. Nella Cina settentrionale il Buddhismo si diffuse soprattutto tra le tribù nomadi, spesso presentando elementi di sincretismo con le tradizioni confuciane. Nell'arco di pochi decenni in Occidente il Cristianesimo divenne l'unica *religio licita*, mentre in India i Gupta, pur favorendo i culti indù, si mostrarono rispettosi nei confronti dei monaci buddhisti, che si affermarono anche in Cina, dove però furono criticati per il loro numero eccessivo e per la loro scarsa utilità sociale. Nel 381, l'anno dopo l'Editto di Tessalonica, Xiaowu divenne il primo imperatore cinese a professare apertamente il Buddhismo, seguito, nell'arco di pochi decenni, da buona parte dell'aristocrazia.

Nella conclusione l'autore osserva che l'analisi comparata della società romana, greca, indiana e cinese rivela la crescente interconnessione del mondo antico. Tanto i sistemi di governo quanto le tecniche militari e le pratiche religiose conobbero una continua evoluzione, spesso influenzata da quanto accadeva nelle regioni vicine. La globalizzazione non è pertanto un fenomeno unicamente moderno, ma ha radici già nel mondo classico. Si tratta inoltre di un processo non lineare: le interconnessioni possono facilmente venire meno. Concludono il volume una bibliografia suddivisa per capitoli e un indice dei nomi.

Scott padroneggia in modo ammirevole tanto la storia greca e romana quanto quella indiana e cinese e riesce a offrire un quadro d'insieme chiaro e convincente. Nel volume, tuttavia, si riscontra qualche occasionale imprecisione. Per il saccheggio gallico di Roma Scott offre la datazione del 390 a.C. (p. 71), mentre nella storiografia più recente si preferisce il 387/386 a.C., che sarebbe stato opportuno menzionare almeno in nota. La carta che illustra le campagne di Annibale (pp. 160-161) colloca erroneamente la battaglia del Lago Trasimeno in un luogo imprecisato non lontano da Bologna, tra il Po e l'Appennino Tosco-Emiliano. Nel descrivere il funzionamento della Tetrarchia, inoltre, il testo cita «due imperatori principali (*augusti*) e due subordinati (*caesari*)» (p. 241), mentre si sarebbe dovuto scrivere *caesares*, come avviene nell'edizione inglese (p. 225). Infine l'imperatore Wuzong della dinastia cinese Tang non regnò intorno alla metà del XIX secolo (p. 364), bensì verso la metà del IX secolo, come correttamente indicato nell'edizione inglese (p. 344). Si tratta, comunque, di minuzie, spesso non imputabili all'autore.

Il volume di Michael Scott, ben argomentato e scorrevole, ha il pregio di indurre tanto gli addetti ai lavori quanto i lettori colti a riconsiderare le tradizionali partizioni della storia antica, che risente di un'impostazione eccessivamente incentrata sul "mondo" greco-romano. Questa sintetica panoramica comparativa della civiltà romana, greca, indiana e cinese aiuta a identificare analogie e differenze nei processi di lunga durata che plasmarono l'antichità, permettendo così di apprezzare meglio le peculiarità di ciascuna cultura e di ciascun momento storico.

Marco Cristini

EVA CANTARELLA, *Come uccidere il padre. Genitori e figli da Roma a oggi*, Feltrinelli, Milano 2017, pp. 139.

L'autrice, che ci ha da molto tempo abituati all'acuta lettura delle fonti giuridiche del mondo classico, nel presente saggio sviluppa con l'abituale perizia il complesso tema del rapporto padri-figli nella Roma antica. Anticipato da *I supplizi capitali. Origine e funzioni delle pene di morte in Grecia e a Roma* (Rizzoli, Milano 2005; nuova ed. Feltrinelli, Milano 2011) e da *Non sei più mio padre. Il conflitto tra genitori e figli nel mondo antico* (Feltrinelli, Milano 2015; i due testi sono citati più volte in nota), l'attuale saggio scandaglia le inquietanti sfaccettature dell'autorità del *pater familias*, così come tramandano gli antichi miti, le XII Tavole, le orazioni ciceroniane, i trattati dei giureconsulti, le ordinanze imperiali, i codici (compreso il *Codex giustiniano*), le storie di Tito Livio e altre fonti antiche. Su queste basi vediamo strutturarsi, dunque, la famiglia patriarcale romana, un mondo che oggi appare del tutto estraneo alla nostra cultura e alla nostra sensibilità, educata ai valori della famiglia mononucleare e affettiva.

I piccolissimi mutamenti avvenuti nel diritto familiare e nella cultura sociale durante i dieci secoli della storia romana sono esaminati da Cantarella nei capitoli (più due appendici) del testo, nella seguente sequenza: *I sessantenni giù dal ponte. Breve preistoria della rottamazione; Orgoglio romano: nessuno come noi; La famiglia: un'istituzione naturale?; Il nome familiare: un'avvertenza semantica; I diritti dei padri; I diritti sul corpo; I diritti sulla vita personale e affettiva; I problemi e le paure dei figli; La gestione del patrimonio familiare; Gli escamotage del sistema giudiziario; Il terrore della diseredazione; L'ultimo rischio: un'adozione imprevista; Punti di vista: quale famiglia?; La riconversione della figura paterna; La commedia e la satira: Plauto, Terenzio e Giovenale; La retorica. E ancora Piccola parentesi antropologica; La crisi del padre padrone; L'influsso cristiano; Metamorfosi interne dell'etica pagana; Conseguenze legislative; Dalla parte dei padri; I timori dei padri: un problema antichissimo; Divagazione sentimentale; La relatività dei sentimenti; Quale amore?; La lunga durata del diritto romano; Dalla critica illuminista alla Rivoluzione francese e alla legislazione napoleonica; Regole e comportamenti: l'osservanza e lo scarto; La riforma del 1975 e le nuove famiglie.*

L'autrice approfondisce le dinamiche del conflitto tra padri e figli (maschi) e, individua le ragioni per cui esso abbia travalicato i limiti "generazionali" fin dai tempi della Roma regia e sia arrivato fino all'età moderna, seppur con profonde varianti. Molto brevemente: a Roma il parricidio divenne una "soluzione" del problema della «soggezione al padre» tanto da costituire una vera e propria realtà sociale «documentata con impressionante frequenza da una serie di fonti, ivi comprese, significativamente, quelle giuridiche: a partire dalle cosiddette "leggi regie", attribuite ai primi più o meno leggendari sette re, passando – alla metà del V secolo a.C. – alle XII Tavole, per arrivare nei primi decenni del VI secolo d.C. alla grande codificazione di Giustiniano» (p. 11). Paul Veyne, uno tra i più accreditati storici viventi dell'antichità, sostiene questa tesi e scrive che a Roma,

il parricidio fu «una vera e propria nevrosi nazionale. Non solo e non tanto per la diffusione di questo crimine, ma anche – e forse soprattutto – per lo stato d’ansia determinato nei figli dagli inconvenienti legati alla straordinaria forza e alla lunga durata dei poteri paterni». Infatti, i padri, che vivevano a lungo (cioè superavano i sessant’anni di età), tenevano strettamente nelle loro mani il potere e le risorse economiche di tutta famiglia (allargata a quella dei figli, dei consanguinei e dei servi), costringendo i figli, seppur già avanti negli anni ma non ancora *sui iuris*, a ricorrere per le necessità proprie (e della loro famiglia) agli strozzini, che applicavano tassi di interessi altissimi e li pressavano per la restituzione del debito. La situazione si aggravava quando i figli, diventati maggiorenni, ma non «titolari di diritto privato», acquisivano la capacità nel campo del diritto pubblico e potevano gestire cariche statali di altissimo livello. L’anomalia provocò naturalmente conflitti violentissimi, come racconta Valerio Massimo, prodigo nelle sue storie di padri che vendono i figli, li umiliano, li picchiano a sangue e li uccidono impunemente. E lo stesso giurista Gaio (II secolo d.C.) avalla tanta violenza paterna quando scrive: «Non esistono altri uomini che abbiano sui propri figli un potere come quello che noi abbiamo sui nostri».

Esemplare fu il caso di abuso di potere subito da Caio Flaminio (Valerio Massimo, *Detti e fatti memorabili* V 4,5) – quando, come tribuno, aveva promulgato una legge agraria nonostante l’opposizione del Senato, senza arrendersi di fronte alle intimidazioni e senza farsi spaventare dalla minaccia, che contro di lui venisse addirittura arruolato un esercito. Nel culmine della lotta, però, il padre, da semplice cittadino, mentre il figlio stava riferendo sulla legge, lo afferrò, inducendolo a scendere dai rostri e ad abbandonare l’assemblea, «senza che una sola voce si levasse a protestare» (p. 19).

Quanto grande e temibile fu l’autorità del *pater familias* sulle donne della famiglia? Le fonti citate da Cantarella provano che il *pater* le governò con “mano pesante” (si ricordi anche che il diritto di controllo assoluto fu condiviso con il genero e con i figli maschi). Tecnicamente la facoltà di agire contro le mogli e le figlie si chiamò *manus* e Canterella dà ampia dimostrazione dell’arbitrarietà dell’uso nel capitolo intitolato *Le colpe femminili*. Leggiamo un estratto: «È quasi superfluo dirlo: la causa della morte delle donne, intesa come pena, era legata a eventuali comportamenti sessuali considerati illeciti. [...] In aggiunta a questo comportamento (spesso genericamente indicato come *adulterium*), per alcuni secoli venne punito con la morte anche l’aver bevuto vino». Tanta durezza era giustificata dal fatto che il vino, facendo perdere il controllo, poteva rendere le donne inclini agli amori (e alla procreazione di figli illegittimi). Ancora una volta l’esempio è tratto da Valerio Massimo, il quale racconta di un cavaliere di nome Ignazio Mecennio che, avendo visto «la moglie bere vino, la “uccise a bastonate”, e questo non solo non suscitò accuse, ma nemmeno gli procurò biasimo, perché tutti giudicarono che ella avesse pagato il fio della violazione della sobrietà nella misura più esemplare».

Le donne punite con maggiore severità furono però le Vestali, poiché venivano condannate a essere sepolte vive per ogni mancanza ai propri doveri sacer-

dotati. Livio e altri scrittori tramandano che questo luttuoso evento si presentò più volte nella storia di Roma: la prima a scendere nella camera della morte fu una certa Pinaria, che visse durante il regno di Tarquinio Prisco; poi fu la volta di Oppia-Opimia, uccisa nel 483; stessa sorte toccò a Orbinia nel 472. Nel 420 Postumia fu accusata dal «pontefice Minucio di aver indossato abiti a colori vistosi e di aver tenuto un comportamento scherzoso (due segni evidenti della sua mancanza di castità)»; fortunatamente la sentenza fu favorevole a Postumia, che riuscì a salvarsi. Nel 337 subì la pena capitale Minucia; nel 273 Sestilia; nel 266 Capparonia. Nel 214-213 furono messe a morte Emilia, Licinia e Marcia; nel 230 ebbe identica sorte una certa Tucci; altre morti avvennero nel 91 d.C. sotto Domiziano, nel 213 sotto Caracalla e perfino in un anno non precisato del IV secolo d.C. (cioè già in epoca cristiana).

Un breve accenno merita anche la violenza del *pater familias* esercitata sulla servitù. Su questi infelici il *dominus* agì senza alcuna pietà, autorizzato dalla *dominica potestas* (e qui non dobbiamo dimenticarci che *dominus* significa “padrone (di casa)”, “proprietario”), diritto che rimase in vigore anche in epoca cristiana, per cui giustamente Canterella scrive: «Liberi o schiavi che fossero, i componenti del gruppo erano sottoposti a un potere che definire molto forte è a dir poco eufemistico».

Dato che nelle opere di molti autori romani si legge frequentemente di casi di abuso di potere da parte del *pater familias*, e considerando che l'autoritarismo (e il maschilismo) non solo condizionò tutti i rapporti familiari, ma fu la componente costitutiva dell'autorità della classe senatoria, è inevitabile convincersi che gli episodi tramandati siano solo la punta di un iceberg di grandissime dimensioni, impossibile da scandagliare completamente.

Giulia Carazzali

Filosofia

MONIKA SURMA-GAWŁOWSKA - ANDRZEJ ZAWADZKI (eds.), *Myśl mocna, myśl słaba. Hermeneutyka włoska od połowy XX wieku. Antologia tekstów*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2015, pp. 272.

Con il titolo *Pensiero forte, pensiero debole*, due studiosi dell'Università di Cracovia hanno raccolto e tradotto un corpo di testi di “ermeneutica italiana a partire dalla metà del Novecento”, come recita il sottotitolo.

Nella lucida *Prefazione*, Zawadzki chiarisce i criteri, temporali e tematici, della raccolta. I punti di partenza cronologici sono individuati, alla metà del secolo scorso, da un lato in Emilio Betti, uno dei principali esponenti, a livello internazionale, del pensiero ermeneutico di tipo metodologico e, dall'altro lato, in Luigi Pareyson, anch'egli di caratura internazionale ma interessato, invece, a un'ermeneutica di tipo ontologico: Zawadzki parla rispettivamente di un'accezione “stretta” e di una accezione “larga” di ermeneutica.

Il passo di Betti riportato dall'antologia è tratto dal libro che scrisse direttamente in tedesco, nel 1962, *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*. Di contro all'appena uscito *Verità e metodo* di Gadamer, con grande precocità, Betti rimarca la differenza tra "significato" storico di un oggetto da interpretare e la sua "significatività" per il presente: il compito dell'ermeneutica si deve strettamente attenere solo al primo, non al secondo, che riguarda altre discipline, dalla dogmatica giuridica, all'estetica, alla filosofia della religione, alla teologia eccetera. Il soggetto interpretante, nell'ermeneutica, dev'essere dunque a stretto servizio dell'oggetto storico da interpretare, nella sua alterità, mentre mescolare all'interpretazione del significato la significatività per il presente del soggetto interpretante significherebbe aprire la strada a un pericoloso arbitrio soggettivistico.

Pareyson considera, invece, estrinseco il rapporto di soggetto e oggetto, che ridurrebbe l'interpretazione a un procedimento meramente tecnico. Nel saggio proposto dall'antologia, tratto da *Verità e interpretazione* del 1973, prendendo come riferimento esemplare l'interpretazione musicale, l'autore ritiene, infatti, che un'opera non esista come un oggetto indipendente dalle innumerevoli interpretazioni che la concretizzano, per quanto non si esaurisca in nessuna di esse e rimanga quindi sempre "ulteriore" rispetto a ciascuna. Questa riformulazione del problema dell'oggettualità si inquadra in un'impostazione della questione ontologica, per cui l'essere non può mai venire conosciuto in modo meramente tecnico e impersonale, bensì può soltanto venire interpretato in modo esistenziale. Se, dunque, la verità dell'essere si concretizza solo nelle interpretazioni storico-esistenziali di essa, ogni interpretazione è verace, però, solo nel riferirsi all'ulteriorità dell'essere, che non si esaurisce in alcuna di esse. In questo caso, Pareyson parla di interpretazione "rivelativa", mentre se una visione storica intende esprimersi solo se stessa, senza riferimento all'essere ulteriore, si scade in quella che egli definisce mera "ideologia".

L'allievo di Pareyson Gianni Vattimo, d'altro lato, radicalizzando l'approccio anti-metodologico e anti-oggettivante di Gadamer, di cui tradusse *Verità e metodo*, giunge a mettere in discussione le medesime premesse ontologico-veritative sia di Gadamer stesso, sia di Pareyson. Le differenze "forti" tra interpretando e interpretante, tra verità e interpretazione sono così "indebolite" in una sorta di fusione o indistinzione, che risente molto della *Nietzsche-Renaissance*, non certo solo italiana, della fine degli anni '70 e degli anni '80. Leggendo i molti brani di Vattimo riportati dall'antologia, subito dopo quelli di Betti e di Pareyson, non si può, peraltro, fare a meno di notare un certo paradosso stilistico: al posto della cauta riflessione critica, che caratterizzava comunque le posizioni "forti" sulla verità ermeneutica, pur tra loro diverse, tanto di Betti, quanto di Pareyson, in Vattimo emerge invece spesso un piglio discorsivo "militante" – "forte" si potrebbe dire –, tendenzialmente aggressivo, sulla scia di Nietzsche, contro ogni concezione tradizionale di verità, di tipo scientifico o religioso o politico.

Anche in ragione di questo stile marcato, del resto, la prospettiva di Vattimo ottenne molta visibilità, pure in ambito extra-accademico, e intercettò, almeno in parte, la contemporanea crisi dello storicismo "gramsciano" che era stato per

alcuni decenni in Italia, ben al di là dell'università, la posizione culturale egemone, la quale era riuscita a sua volta a raccogliere precedentemente l'eredità dello storicismo idealistico gentiliano e crociano; e sarebbe riduttivo restringere queste vicende culturali in un senso meramente "provinciale": lo storicismo neo-idealistico di Croce e di Gentile si era svolto in una coeva crisi del positivismo che non era certo solo italiana; lo storicismo neo-marxistico di Gramsci ebbe successo, anche fuori del nostro Paese, in un contesto di generale ridiscussione degli assetti sociali classisti tradizionali; analogamente, quello che si potrebbe chiamare lo storicismo ermeneutico, post-moderno e neo-nietzscheano di Vattimo si diffuse anche all'estero, come sottolinea più volte Zawadzki, nell'ambito di un movimento internazionale di crisi delle posizioni "forti", strutturaliste o neo-marxiste.

Lo stesso andamento polemico, se era stato, almeno in una certa misura, causa della visibilità della posizione di Vattimo non poteva, d'altra parte, non alimentare, come del resto è successo all'intero movimento post-moderno e "neo-nietzscheano", forti resistenze e ripercussioni critiche che ne hanno col tempo ridimensionato la portata. Lo stesso Vattimo ha parlato successivamente di "sbornia ideal-ermeneutica-nichilista" e ha sviluppato, ricostruisce Zawadzki, in modo differenziato le proprie posizioni, passando dal "pensiero debole" al "pensiero dei deboli". Se, negli anni '80, al centro della sua attenzione erano tematiche neo-nietzscheane di critica a qualunque concezione di verità, negli ultimi anni Vattimo ha declinato, cioè, il proprio pensiero "debole" soprattutto in direzione di una critica politica ed emancipatoria contro la reificazione e l'oggettualizzazione neo-capitalistica (così per esempio nel libro scritto con S. Zubala, *Comunismo ermeneutico* del 2014, di cui l'antologia polacca riporta un brano).

Molto polemico contro ogni posizione "debolista" è diventato invece nel tempo l'ex-allievo di Vattimo Maurizio Ferraris, il quale giunge a sostenere che proprio per difendere, anche in senso politico, il carattere critico-emancipatorio del pensare occorre mantenere e rimarcare i limiti che l'oggettualità "reale" oppone al pensare stesso, all'agire e all'interpretare. L'antologia riporta così la disputa che Vattimo e il suo ex-allievo ebbero su «Repubblica» nel 2011, in cui il nodo del contendere fu proprio l'eredità del pensiero critico ed emancipatorio. Di fronte a costoro, un altro allievo di Pareyson, Giuseppe Riconda, ricordato anch'esso da Zawadzki, tende, al contrario, a sottolineare i limiti del pensiero critico di matrice illuminista e sviluppa, invece, del maestro, i rapporti dell'interpretazione con l'ontologia trascendente, che è l'unica, a suo avviso, a permettere di non precipitare nel "debolismo". Vicino per certi aspetti a Riconda, continua Zawadzki, è Gaspare Mura: di quest'ultimo, noto in Polonia anche grazie al suo allievo I.W. Korzeniowski, l'antologia riporta un brano dall'*Introduzione all'ermeneutica veritativa* (2005), in cui si difende una connessione tra un'ermeneutica metodologicamente "forte", nell'accertamento veritativo, da un lato, e un'altrettanto "forte" ontologia trascendente, di tradizione cattolica, dall'altro.

Gli sviluppi dei rapporti pareysoniani tra ermeneutica e ontologia hanno portato così, conclude Zawadzki nella *Prefazione*, a tre diversi esiti: quello "debolista" di Vattimo in cui ontologia e ermeneutica si fondono a vicenda; quello di

Ferraris in cui invece si differenziano di nuovo nettamente (ritornando, dunque, chiosa Zawadzki, a un'accezione "stretta" dell'ermeneutica); quello di Riconda, in cui si mantengono in un rapporto reciproco, non però di fusione, bensì di tensione, sottolineando, soprattutto, di Pareyson, le connessioni con l'ontologia cattolica tradizionale.

Come si vede, dunque, la ricostruzione di questo libro polacco si sofferma soprattutto sulle vicende della scuola di Pareyson. Essa non è stata, beninteso, l'unica scuola ermeneutica italiana dal secondo Novecento a oggi (pensiamo, ad esempio, restando su un'area "esistenziale", agli sviluppi promossi dal genovese Caracciolo, dal napoletano Piovani, dal pisano Sainati), ma è stata certo una delle più diversificate negli esiti e, come si è detto, una delle più visibili in ambito extra-accademico e internazionale (non dimentichiamo, fra l'altro, che proviene da Pareyson anche Umberto Eco). Da questo punto di vista, lo scambio bilaterale che opera questa antologia è utile certo alla cultura traduttrice, che importa nuovi testi nel proprio dibattito, ma può essere utile anche alla cultura tradotta: uno sguardo da lontano permette, infatti, di sottrarre le discussioni che descrive agli aspetti più polemici e personalizzanti, pressoché inevitabili in ogni prospettiva spazio-temporale interna, per concentrarsi invece in modo più mirato e distaccato sui nodi propriamente teoretici. È importante, anche, a mio avviso, che permangano occasioni di scambio non solo schiacciate sull'inglese come unica lingua filosofica veicolare: può essere impoverente, infatti, a lungo andare, livellare completamente il pluralismo anche linguistico, con le diverse e complesse storie che ogni lingua porta con sé, non solo, per dirla con Pareyson, sul piano meramente "espressivo", ma anche in quello "rivelativo".

Omar Brino

Studi asiatici

SANJAY SUBRAHMANYAM, *Europe's India. World, People, Empires, 1500-1800*, Harvard University Press, Cambridge MA-London 2017, pp. xvii+394.

L'immagine che l'India offre oggi agli studiosi e ai curiosi occidentali è estremamente complessa perché si innesta su millenni di storia e di civiltà che si sono incontrate e scontrate, ignorate e conosciute in modi e secondo paradigmi estremamente diversi tra loro. Attualmente l'India è uno dei grandi protagonisti dell'economia mondiale, nonché la più grande democrazia del mondo per peso demografico: questo ruolo si è aggiunto all'idea che dell'India si è cristallizzata nei secoli passati, paese dall'esotismo misterioso e dal proliferare di religiosità.

Nel mondo antico le relazioni tra il subcontinente e il mondo occidentale datano alla celebre spedizione di Alessandro Magno: in quell'occasione le civiltà sviluppatasi in territorio indiano vennero improvvisamente e repentinamente proiettate nel mondo greco e poi in quello romano. Un incontro potente e foriero di conseguenze sul piano storico, politico, economico, artistico e non solo. Fu l'ini-

zio di una vicenda dalle sfumature particolari che, a partire dall'evento militare e di conquista, si diffusero dando origine a realtà nuove: il fenomeno più noto è quello dell'arte che venne chiamata "greco-buddhista", ma è indubbio che tutta la civiltà e la storia della penisola indiana e dell'ampio retroterra centro-asiatico ne risentirono in maniera ampia e diffusa.

Con la fine dell'Impero Romano in Occidente le relazioni tra Europa e India non si interruppero, ma certamente conobbero una stagione diversa, più in sordina, e i fili che avevano intrecciato i successori di Alessandro Magno si fecero più rari e più radi, anche a causa delle vicende proprie del mondo mediorientale, con l'avvento dell'Islam da una parte, e del mondo asiatico, con gli sconvolgimenti politici in Cina e i movimenti migratori in Asia centrale, dall'altra.

È con l'epoca delle scoperte geografiche che India ed Europa si incontrano di nuovo in modo diffuso, un incontro che si tinge di conquiste coloniali e di prerogative commerciali: l'India, con gran parte dell'Asia, diventa nel giro di tre secoli un serbatoio straordinario di ricchezze e materie prime per l'Europa. Eppure la civiltà indiana continua a esercitare un fascino e un ascendente potente sui conquistatori: la nascita degli imperi coloniali è certamente un evento di deprecabile sfruttamento, eppure contribuisce in modo straordinario allo studio e alla conoscenza delle culture asiatiche in Europa e nel mondo.

La curiosità linguistica e le relazioni in ambito religioso cominciano da subito, come raccontano le opere di un Ludovico di Varthema, di un Pietro della Valle o di un Huyghen van Lischoten. Col tempo i colonizzatori non saccheggeranno solo materie prime e reperti, ma attingeranno a piene mani alla cultura del subcontinente, con studi linguistici, storico-artistici e religiosi.

Questo continuo "andata e ritorno" di suggestioni, notizie, testi, filosofie e pratiche ha determinato un singolare, quanto fondamentale, processo di costruzione delle reciproche identità. Inconsciamente l'Europa accoglieva immagini e suggestioni del subcontinente, determinando, allo stesso tempo, un modello con cui gli stessi asiatici dovettero in qualche modo fare i conti nel plasmare l'idea di se stessi. Allo stesso tempo l'India offriva ai viaggiatori e ai conquistatori europei un quadro ben preciso che, una volta filtrato dai resoconti e dalle impressioni di quei pionieri, contribuiva al rilancio di certi stereotipi.

Solo nel Novecento questo modo di accostarsi all'India diventa oggetto di dibattito specifico: perché ovviamente l'immagine che l'India offre di se stessa e il modello che gli europei e gli occidentali in genere si costruiscono del cosiddetto Oriente risente di una pluralità di fattori che, nella lunga e complessa vicenda dell'incontro e dello scambio tra i due mondi, hanno determinato fenomeni intricati e complessi. Siamo ormai abituati ai "Buddha sopra i comodini" e ai tanti richiami ai diversi aspetti delle culture orientali e indiane: lo *yoga* in tutte le sue sfumature, il *tantra* inteso come panacea per i disturbi sessuali, le tecniche di medicina ayurvedica e poi il colorato mondo di Bollywood con le sue danze e i suoi esagerati personaggi. Viviamo dunque un'epoca in cui l'India ha esportato in Europa tanto quanto l'Europa ha condizionato la storia dell'India: e le visioni che un mondo ha dell'altro hanno finito per plasmare, nella società della globa-

lizzazione, i reciproci modi di intendere se stessi, di percepirsi e di vedersi. La pietra miliare del processo di autoriflessione su tutto ciò è senza dubbio l'opera di Edward Said, *Orientalism*, pubblicata nel 1978, con la quale si è aperto un dibattito che ancora oggi è vivo e frizzante: la lettura proposta da Said trovò poi applicazione al mondo propriamente indiano con *Colonialism and Its Forms of Knowledge. The British in India* di Bernard Cohn (1996) e con *Imagining India* di Ronald Inden (1990).

A queste dinamiche, e proprio partendo dall'imprescindibile testo di Said, si rivolge Sanjay Subrahmanyam nel suo testo *Europe's India* che già nell'estrema sintesi del titolo fissa l'oggetto, dinamico e complesso, del suo studio. Un testo che l'autore stesso definisce però "a post Saïdian book" perché vuole andare ben oltre il dibattito e le polemiche incentrate sulle tesi di *Orientalism*.

Subrahmanyam è docente di Scienze Sociali all'Università della California e nel suo testo affronta la questione dei rapporti tra India ed Europa da un punto di vista ben specifico. È infatti un'indagine limitata, si fa per dire, ai secoli che vanno dal XVI al XIX e sfrutta un'angolazione di osservazione originale. Per indagare sui rapporti tra i due mondi si serve di visioni e resoconti individuali: sono i racconti di singoli personaggi, pionieri del rapporto con una civiltà "altra", che hanno determinato alcuni degli stereotipi ancora oggi presenti, condizionando ciò che del subcontinente venne poi diffuso e percepito in Europa.

Subrahmanyam rifiuta però la dicotomia tra un'autentica rappresentazione dell'India e il patrimonio fantasioso frutto di esotismo orientalista: non esiste un'immagine autentica dell'India contrapposta a una favola intrisa di orientalismo. L'India è l'insieme delle immagini che essa stessa ha impresso nelle menti dei viaggiatori che la visitarono e allo stesso tempo è anche ciò che risulta dallo specifico approccio di ognuno alla civiltà che andava a esplorare: in un'epoca in cui la conoscenza diretta era privilegio di pochi è importante rivolgersi proprio ai testimoni diretti di questo evento. Conoscere questi personaggi vuol dire comprendere quale immagine hanno accolto e nello stesso tempo come essi, con il loro bagaglio personale e culturale, l'hanno rielaborata.

Si parte con i dati offerti dai viaggi di una serie di viaggiatori francesi alla corte dei Mughal, *in primis* François Bernier, originale figura di viaggiatore e fisico che fu al servizio prima di Dara Shikoh, primogenito di Shah Jahan, e poi dell'imperatore Aurangzeb. Le diverse situazioni esaminate consentono a Subrahmanyam di sottolineare i ruoli occupati dagli europei in India, in una finestra temporale abbastanza circoscritta.

Si passa poi a considerare la progressiva penetrazione europea nell'entroterra a partire dal XVI secolo, periodo in cui sono i portoghesi a giocare il ruolo fondamentale. Il confronto con l'immenso e sconosciuto subcontinente è sia di stampo letterario, attraverso le cronache di personaggi quali João de Barros, sia di impronta etnografica. La condizione di missionari finisce per influenzare entrambi gli approcci. Alla fine del XVI secolo è possibile notare come certe modalità di comprensione si siano cristallizzate: da una parte la natura tirannica e dispotica dei Mughal nel nord, dall'altra le società più mobili e permeabili del Deccan.

Tra il Settecento e l'Ottocento Subrahmanyam esamina alcuni testi che presentano la religiosità degli *hindū* come una *gentile religion*, ovviamente in contrapposizione al granitico Islam: la stessa idea di una religione comune e unica, rubricata sotto il termine di "induismo", risale proprio a questo periodo. Si trasmette in Europa l'idea di un sistema organizzato, unitario e rigoroso che solo in tempi recenti è stata smontata e revisionata.

Fondamentale nella ricerca di Subrahmanyam è stata la figura di James Fraser, avventuriero che soggiornò per lungo tempo in India e, dopo essere entrato in contatto con alcuni maestri indiani, poté accedere a specifici *iter* iniziatici. Altro personaggio di straordinario interesse è poi Antoine-Louis-Henri Polier che, per primo, portò in Europa un'estesa versione dei Veda: è in questo periodo, seconda metà del XVIII secolo, che si definisce anche una sorta di identità europea contrapposta al mondo "altro" dell'India e dell'Asia in generale. Protagonisti come il portoghese Dom Antonio José de Noronha, il francese Charles de Bussy e lo scozzese Alexander Walker, nonché lo stesso Polier, marcano il passaggio a quella che Subrahmanyam definisce una *colonial knowledge*.

Ne risultano così tre grandi costruzioni intellettuali: la prima è di tipo cumulativo e si determina progressivamente da un allargamento degli orizzonti di conoscenza; una conoscenza che va sempre più in profondità a mano a mano che il tempo passa e che i singoli protagonisti di questo incontro tra Oriente e Occidente si dedicano al confronto con il mondo in cui si trovano.

La seconda modalità conoscitiva è quella che passa da iniziali pregiudizi a una visione, per così dire, più "onesta": l'avvento dell'Illuminismo ha giocato in questo senso un ruolo indubbiamente importante perché ha posto le basi per un accostamento alle civiltà dell'India meno influenzato dalla visione religiosa cristiana. Certamente lo spirito di tolleranza che pervase la cultura illuministica ha reso più facile un rapporto sereno con le dinamiche culturali indiane e non solo. Non è un caso che proprio nel Settecento cominciarono le prime traduzioni di opere indiane nelle lingue europee (ad esempio le *Upaniṣad*): la *curiositas* intellettuale illuministica portò a una visione certamente più aperta del mondo orientale.

La terza traiettoria conoscitiva si discosta invece dalle prime due per posizionarsi in un territorio di *cultural incommensurability*, fatto di incomprensioni e travisamenti.

Queste dinamiche sono ben individuabili nelle opere e nelle vicende che ebbero come protagonisti i personaggi scelti da Subrahmanyam. Tutte sono però da rigettare: le prime due perché frutto di una teleologia e la terza per il substrato fondamentalmente a-storico. Subrahmanyam indica dunque come necessario e imprescindibile uno sguardo preciso e attento al contesto. Senza questo sguardo è impossibile cogliere la complessità della costruzione culturale che sta alla base delle relazioni tra Europa e India e si cade nelle limitate prospettive che sono tipiche di *Orientalism*, ma anche di molti che lo hanno criticato.

L'arrivo dei portoghesi in India nel XV secolo ha aperto una stagione tutta nuova di rapporti tra Oriente e Occidente: immancabilmente però questo scambio è costituito da uomini con storie tutte diverse. Sono queste le traiettorie che Su-

brahmanyam indaga: la contrapposizione tra un'India reale e l'India degli orientalisti non ha ragione di esistere perché la conoscenza si genera all'interno di contesti che non possono essere trascurati e sono costituiti da persone, fatti e mentalità che occorre indagare attentamente.

La lunga vicenda dei rapporti tra India ed Europa in età moderna non può tenere conto per esempio di fenomeni specifici, di fatti circoscritti eppure importantissimi, come ad esempio l'assedio dei Mughal all'insediamento portoghese di Hughli (Porto Pequeno) nel 1632: la stessa idea di "europei" deve fare i conti con questi avvenimenti e si tratta di un aspetto fondamentale nella comprensione delle dinamiche relazionali tra i due continenti. La descrizione degli "europei", intesi come gruppo più o meno omogeneo, è possibile solo dopo questo periodo perché solo a seguito di questo fatto ci si rivolge agli europei come comunità ben caratterizzata. Altrettanto interessante è notare come gli europei vengono presentati nell'opera *Viśvaguṇādarśacampū* di Venkatadhvarin nel XVII secolo: essi sono definiti "unni", tracciando così un interessante parallelo con quei lontani invasori della penisola indiana.

Limitate e scarse sono le notizie dell'Europa da parte di viaggiatori indiani: la prima testimonianza "oculare" sugli europei nel mondo indo-persiano è databile infatti al 1750, situazione decisamente asimmetrica, soprattutto se pensiamo alle descrizioni del mondo indiano seguite all'avventura di Alessandro Magno e, poi, ai molti resoconti di viaggio degli esploratori d'epoca moderna. Se è vero che già Vasco da Gama portò in Portogallo degli indiani, come testimoniato dal sacerdote Joseph de Cranganore, è altrettanto vero che nessun visitatore indiano in Occidente riportò alcuna notizia del suo viaggio, almeno fino alla fine del XVII secolo. Solo dal Seicento in poi un'idea di Europa si fece strada in India, un'idea vaga e incerta, quella dei *firangīs*, termine con il quale veniva tradotto in India "franco/francese", ma che di fatto serviva a identificare tutti gli europei in genere.

Dal XVII secolo comunque aumentarono in maniera esponenziale coloro che visitarono l'India e ne scrissero e l'indagine diventa dunque un seguire i molti fili che si intrecciano nella costruzione di un'autentica matassa: nonostante questo, alcuni luoghi comuni ben radicati non scomparvero mai del tutto. E sicuramente ancor oggi noi risentiamo di come l'India è stata raccontata e rappresentata da Vasco da Gama in poi: ma il testo di Subrahmanyam non pretende di giudicare quanto correttamente sono stati posti i rapporti tra le due culture e nemmeno di ripristinare una pretesa "indianità" contaminata dalle visioni che gli europei ebbero e hanno dell'India.

È tuttavia doveroso e possibile rendere le sfumature di una questione complessa, nel tentativo di accostarsi a una conoscenza più aderente a quelle che furono la storia e la vicenda dell'incontro tra due continenti. Incontri che sono al centro dell'indagine di Subrahmanyam, perché essi sono costituiti dai protagonisti che vissero in pieno le fondamenta sulle quali è stata costruita un'immagine, una prospettiva, un canovaccio utilizzati per formare il *pattern* in cui ancor oggi ci muoviamo quando parliamo e scriviamo di Oriente e Occidente, di India ed Europa.

Pietro Chierichetti

Letteratura italiana

LUIGI PIRANDELLO, *I vecchi e i giovani*. Edizione 1913 (Oscar moderni), Mondadori, Milano 2018, pp. LX-464.

«Non è una grande annata, quella del 1913, per il romanzo italiano con l'eccezione luminosa di *Canne al vento*»: così Aldo Maria Morace, introducendo la sua filologicamente esemplare e ricca di innovativi esiti critici edizione del romanzo di Luigi Pirandello, *I vecchi e i giovani*, perlustra un quadro «non entusiasmante, quando non deprimente». Stampata da Treves in quell'anno, l'opera è ampiamente storicizzata dal critico che ne pedina, iniziando dai primi progetti, il «concreocere» dell'impianto, fino all'apice di un lungo itinerario compositivo «sfibrante, penosamente interrotto e ripreso più di una volta», compiuto dall'autore a partire dal 1894. Il testo qui pubblicato, sottoposto a un criterio conservativo per lasciare inalterata l'«*allure* linguistica e stilistica» (si registrano in particolare l'ammodernamento del sistema degli accenti e gli episodici interventi nella virgolatura e nella chiusura interpuntiva dei titoli di paragrafi), è preferito a quello, diffuso, del 1931, che non rappresenta uno stadio più evoluto, ma quello omologato alla «cesura profonda impressa dalla prima guerra mondiale e dal fascismo in Pirandello». Edificio letterario amplissimo, per la complessità dei piani, la folla dei personaggi e le contrastanti onde delle passioni, questo «lavoro capitale» travalica la tecnica *umoristica* propria dell'autore e si innesta nel vasto disegno-specchio di una tragedia storica ed esistenziale. Eccentrico rispetto all'aria che si respirava nella società italiana «pervasiva della retorica nazionalistica e imperialistica dell'avvenuta conquista libica», il romanzo esprime uno spirito corrosivamente critico «nel primo mezzo secolo (quasi) di dis-unità italiana». Certo, «fuori di chiave», in netta antitesi alla «foga» fogazzariana e dannunziana, diligente nelle preferenze del pubblico, e di dimensione fluviale, tanto da «rivaleggiare», come leggiamo nel completo saggio di Morace, con il maestoso *I Vicerè* di De Roberto, il libro non è stato accolto con favore neppure dalla critica. Identica fredda distanza verrà riservata all'edizione del 1931, in un clima «fagocitato» dal teatro pirandelliano.

Polverizzato il notarile, meccanico metodo editoriale di tanta, purtroppo, diffusa e asfittica filologia, la presente edizione (da leggersi come la *princeps*) verticalizza quella scintilla ecdotica che, illuminando tutte le lezioni testuali, gli snodi delle vicende, le membrature espressive, invetrati nella stratificazione dei loro livelli originari, ne provoca un'emersione clamorosa, calcolandone – in una serrata discussione delle varianti – la nuova sfera di influssi e lo slancio proteso a distendere la rielaborata materia nel circolare, trascinante impulso della pagina narrativa. Il romanzo può esprimere allora tutta la sua potenzialità poetica e strutturale, le più segrete insorgenze delle sue ragioni ideologiche, le connessioni sottotraccia che lo impongono sulla narrativa coeva. Dalla tecnica raffinata di «luce obliqua» con la quale vengono visualizzati certi personaggi, al giudizio sulla religione, prospettata come oppio dei popoli; dal pulsare della Storia, colto

come «eco riflessa», alla dolcezza contrappuntistica del paesaggio; dalla pittura «parodisticamente cervanteschiana» di talune figure alla concentrazione di altre serrate nella «legnosità della marionetta», lo sguardo penetrante dello studioso spazia per ogni latitudine del romanzo, si sofferma su ogni tassello dell'imponente affresco, non tralasciando le pulsioni economiche e l'«intreccio squallido» nel quale si dibatte la lotta elettorale nella cittadina-universo. L'attenzione parte dall'*ouverture* che rileva senza intervalli il notevole coefficiente letterario: uno stadio introduttivo raggiunto, viene sottolineato, «mediante una sapiente, meditata e più volte rielaborata orchestrazione» che metaforizza e irradia per tutto il primo capitolo-rapsodia, con una «raffinata propagazione musicale», le linee guida di questo romanzo delle «masse contadine affamate», nei cui meandri germinano le matrici del liberismo radicale e del meridionalismo democratico, nonché occhieggianti impronte di una «precisa dimensione autobiografica». L'individuazione di quell'«astratta crudeltà del cielo» che sembra premere sulla dissoluzione della storia consente di sventagliare un arco amplificato di riflessioni, sia tematiche sia stilistiche e compositive, attraverso l'orientamento del punto di vista dello scrittore nel quadrante più consono, dove si dispiega una «spirale proliferante di ambiguità». Si tratta di una conquista interpretativa essenziale per la corretta acquisizione del sottinteso «contrappunto» alle sollecitazioni della più povera microcronaca, la quale dà via libera alla piena intelligenza dell'umorismo, tanto scolasticamente volgarizzato pure dai più avveduti lettori, e così poco compreso nella sua intrinseca immalinconita natura e nella vocazione a corrodere il «minimalismo annichilente e parolaio» di ogni vuota ideologia. Da qui la proposta di una stesura che sgombri il campo da tante ombre e posizioni interpretative sclerotizzate e fraintendimenti: la mappatura di molti dati significativi, verificati anche sull'analisi cogente della *Traccia di lavoro* custodita nella Houghton Library (che ospita pure il posteriore *Taccuino di Harvard*, pubblicato da Mondadori nel 2003, per cura di Ombretta Frau e Cristina Gragnani). Vero progetto di romanzo, la *Traccia*, utile «scaletta narrativa», con la sua «serie scheletrica ma già assestata di appunti», conferma la funzione esercitata da quel palinsesto che deve essere ritenuto il poemetto *Pier Gudrò* (che innesterà la «metafora ossessiva» delle medaglie conquistate nelle battaglie risorgimentali) nella genesi di *I vecchi e i giovani* – titolo originario: *Il vecchio* – e ben definisce, nella mente dell'autore, l'armonica conclusione del libro nell'ambientazione siciliana: non compare nella *Traccia* alcun cenno alla «organizzazione e gestione della protesta sociale» da parte dei Fasci e dei “fascianti”.

Ne sortisce un racconto *sociale* che in tale accezione può anche essere *provinciale* (per dirla, precisa Morace, con Alvaro), concentrandosi nella provincia l'intera vita nazionale e anche culturale, come si staglia, secondo l'analisi stringente delle varie fasi elaborative, nei tanti movimenti dei personaggi e – qui si afferma un affondo di estrema valenza tra le conquiste dello studioso – negli oggetti-*coagulo* di una vibrante forza simbolica. Visi reali si muovono su una scacchiera di allusioni, nella «vigna [...] vendemmiata» della vita. Censite pure le sfuggenti sfumature e le «differenziazioni» da quello che sarà l'ordito definitivo,

si passa all'indagine del *Taccuino* (da situarsi cronologicamente sul «crinale del passaggio al secolo XX: tutto di ambientazione siciliana»), denso di riferimenti, note, abbozzi di personaggi, e di affinità con la novella *Punto segreto* (1903), la quale darà vita all'«intero primo capitolo della seconda parte di *I vecchi e i giovani*». Sequenze e segmenti di scrittura di questo antigrafo e, in particolare, uno dei «tasselli decisivi del romanzo», risultano trapiantati – naturalmente in modo più «accomodato e calibrato» –, conservando la «progressione originaria» e soprattutto l'«abilità virtuosistica» dell'autore. Intanto, l'accidentato itinerario di stesura (incrociato con quello di *Suo marito*, romanzo «umoristico e drammatico insieme», e rallentato dagli interessi accademici dell'autore, chiamato, dal 1897, a insegnare al Magistero femminile di Roma), perviene finalmente, ma non ultimato nell'elaborazione, all'approdo, in puntate, sulla «Rassegna contemporanea», tra il gennaio e il novembre del 1909. Esaustivo e illuminante, lo studio del passaggio da questa prima stazione alla definitiva in volume del 1913 interessa la *Nota filologica* mediante cui il curatore mette a fuoco una gamma di variazioni e di innesti. E mentre focalizza la travolgente tavola delle correzioni, non perde mai il contatto con il filo rosso del racconto. Le isole lessicali, i sintagmi, i riflessi, la bussola della pagina si eclissano o si trasformano quasi in un gioco illusionistico nel quale, però, non esiste l'inganno, bensì il lavoro, la nuova ideazione dell'autore, la sua audacia, il duello ingaggiato con la propria ineludibile insoddisfazione d'artista, l'attraversamento di stagioni diverse della politica nazionale. Ed ecco il nuovo «ritmo impresso alla voce narrante, che tende a dare una rimodulazione unitaria e distesa a ciò che prima era franto in una moltitudine di capoversi non di rado uniperiodali, che imprimevano stacchi forti e ravvicinati»; ecco la «fruizione di ogni aspetto – anche minimo – offerto dall'intreccio in funzione della simbolizzazione del racconto» (si pensi ai motivi del silenzio e della morte, del «vuoto sospeso in un'agnizione negativa» e dell'«assurdità delle recite quotidiane»). E, continuando, si annoverano l'inserimento, di vasta portata, di pagine sulle condizioni dell'industria zolfiera che coglie le «cause strutturali della crisi dell'industria estrattiva» («Là dove ci sarebbe dovuto essere il dominio della vita, era invece il regno della morte, emblematicamente identificato in Girgenti», *incapsulata* nell'accidia) e la «costellazione fittissima di microvarianti tese a immettere, in uno studiato sistema lenticolare, «mutamenti interpuntivi, ripensamenti lessicali e riformulazioni periodali», e la rivisitazione rigorosa di «ogni aspetto della tipologia stilistica». Di profondo valore è la sottolineatura della maggiore incidenza, nella *princeps*, del motivo sociale rispetto a quella nella stesura in rivista: motivo che ora assume una marcata consapevolezza ideologica e documentaria «essendo stato rimeditato e riscritto nel periodo giolittiano». Di contro, ancora, alle «punte cronachistiche e grezze» della denuncia meridionalistica si sostituisce la rappresentazione più tagliente del «disgusto per le brutalità perpetrate contro le masse popolari, per il sormontare degli scandali bancari e per la prassi iugulatoria della politica governativa». Alla tipologia della mano correttoria dell'edizione del 1931 sono infine affidate le puntuali osservazioni dello studioso riguardanti l'accorpamento in un unico capoverso

di sei esistenti nella stesura del 1913; l'adozione di un sistema di virgolatura meno scandito, anche attraverso il «ricorso al polisindeto»; la regolarizzazione delle maiuscole e altre sistemazioni che rivestono un carattere micrometrico in un codice di ammodernamento linguistico e stilistico. Va altresì segnalato che non difettano ritorni e insistenze su grafie puristiche e arcaicizzanti, mentre, sul versante più strettamente narrativo e politico, si riscontrano qualche pennellata «umoristica», i ritocchi ad alcuni personaggi, i tracciati espuntivi che riscrivono il nuovo rapporto dell'autore con la Storia, l'attenuazione della «violenza» della sua «carica polemica», il «riflusso antiproletario, la «cesura» ideologica con il «riformista illuminato che egli era stato agli inizi del secolo XX».

Giuseppe Amoroso