



Oriente/Occidente: un'unità culturale non (più) percepita

Giovanni M. D'Erme

Esiste, nel campo cognitivo, qualche cosa di peggiore di un concetto totalmente sbagliato? Ritengo di sì: è il concetto parzialmente sbagliato. Il primo, infatti, ha più probabilità di veder posta in luce la propria insussistenza, mentre il secondo vive più a lungo, perché nelle sue pieghe si annidano dubbi non chiariti e quindi non pienamente percepiti, domande inesprese e quindi eluse, fraintendimenti prossimi alla “mezza verità”, che generano titubanze paralizzanti. Questa risultante e perniciosa neghittosità del pensiero impedisce di attribuire alle pur esistenti – e sempre preziose – contraddizioni la perturbante forza creativa dell'ambiguità, e porta invece a conferire loro la quietistica immobilità dell'equivoco. Non diversa da questa è la condizione in cui di solito ci muoviamo quando tentiamo di esprimere l'idea di Europa facendo uso di parametri geografici e culturali assolutamente insoddisfacenti e spesso erratici, sull'onda di una tradizione ormai ben consolidata di sostanziale e quasi programmatico rifiuto di riconoscere gli apporti altrui a molti aspetti della nostra civiltà. Forse l'unica “intrusione” generalmente ammessa è quella del Cristianesimo, ma in questo caso entrano in gioco criteri d'identità assolutamente diversi.

Tornando alla sempre ostica nozione d'Europa, si direbbe che la pianta della confusione concettuale di cui si parla sia germogliata nel terreno di un'errata prospettiva geografica, anche se poi il suo stelo e il suo fogliame si nutrono pure dell'aria e dell'acqua dell'ideologia. Il fittone di questa rapa mentale è molto più profondo e antico del resto del suo apparato radicale e sta nella particolare conformazione del



nostro "continente". A occidente esso è dotato di una maestosa e indiscutibile demarcazione: la sconfinata distesa dei flutti oceanici. A oriente, invece, il *limes* si fa indeciso, sfuma spesso nell'inconsistente oppure si ispessisce nella robusta corposità di intere, vaste regioni di transizione che in nulla somigliano a una linea confinaria. Solo un popolo eminentemente municipalistico quale fu quello greco poté elevare alla rilevanza di marca sacrale e davvero discriminante un trascurabile e breve braccio d'acqua, ben più esiguo delle distese pelagiche cui i suoi marinai erano pur avvezzi. Lo spirito irrimediabilmente localistico e tendenzialmente xenofobo dei Greci occidentali li indusse a non esitare quando amputarono idealmente da sé i Greci orientali, pur appropriandosi, in modo altrettanto esclusivo che spregiudicato, dei frutti maturati in altri giardini. Dopo la distruzione di Atene e la rivincita di Salamina, l'Ellade "genuina" si restrinse in sostanza all'Attica e al Peloponneso, sia pur con estese appendici epirote, tessale e insulari, ma già la Macedonia era sentita estranea. I Greci occidentali dimenticarono così i molti debiti culturali contratti con i propri vicini e soprattutto quello, oltremodo rilevante, della nascita di coerenti attività critiche e teoretiche nel campo della speculazione filosofica e della riflessione storica. Questi esercizi del pensiero, in verità (e va ricordato), presero prime forme coerenti in una regione "extra-europea": mi riferisco alla Ionia – sita al di là del venerabile rigagnolo dell'Ellesponto – regione che per sangue e per lingua fu anche greca, certo, ma non solo tale. All'epoca del ripudio, oltre a contare al proprio interno altre importanti e predominanti presenze, essa era pure, e soprattutto, inserita in un *milieu* politicamente e culturalmente non greco: quello composito e vivace, cosmopolitico e ibridato, percorso da multiformi e creative correnti ideali, del gigantesco Impero Achemenide, nel quale essa era una piccola provincia, la Yaunâ, e del quale anche i suoi abitanti grecofoni – come Eraclito o Erodoto, per esempio – erano cittadini¹. E ancora di

¹ Sulle somiglianze intercorrenti, per esempio, tra quanto esprimono gli aforismi eraclitei e certi modi di pensare dell'Iran antico, cfr. D'Erme 2002: 177-205.

origine mazdeo-zoroastriana o comunque iranica, furono pure altre conseguenti concezioni, come quella del mondo delle idee o la teoria dell'anima, recepite e poi sviluppate e diffuse dalla mente acuta e dall'efficace prosa di Platone, o le convinzioni relative all'immortalità dell'anima, alla resurrezione della carne, al profetismo e al messianismo che tanto informarono di sé l'intero mondo teologico delle cosiddette religioni abramiche, così presiedendo alla nascita dei monoteismi. Che un'area di condivisa civiltà si sia estesa per lungo tempo al di là degli insignificanti Dardanelli e almeno fino al fiume Indo è fatto abbastanza percepibile se si guarda alla storia del pensiero e delle idee piuttosto che alle etnie e ai conflitti politici. Non si tratta certo di una novità, eppure talvolta si ha ancora la netta impressione che il nome Europa venga usato, in forza di una convenzione un po' miope e semplicistica, per designare non la totalità, ma solo il segmento più occidentale e recente di un'assai più vasta e più antica comunità culturale.

La cosa, forse, non avrebbe poi grande importanza se non avesse causato e non causasse ancora equivoci ermeneutici che vanno considerati come vere e proprie catastrofi, in quanto coloro che si chiedono la ragione di eventi non immediatamente chiari e spiegabili sono sviati e ingannati dall'autorevolezza che non di rado viene riconosciuta a chi si fonda su luoghi comuni per formulare ipotesi totalmente erranee.

Uno di questi deprecabili casi si verificò nel 1939, quando lo svizzero protestante francofono, Denis de Rougemont, pubblicò un libro, *L'amour et l'Occident*, che creò qualche subbuglio tra i romanisti. Nel nostro Paese esso divenne più noto nel 1977, quando ne apparve una traduzione italiana proposta all'attenzione del grande pubblico dall'impegnata e autorevole prefazione di Armanda Guiducci².

L'improvviso fiorire della poesia provenzale ha sempre proposto numerosi interrogativi e non sorprende che esso abbia stimolato la curiosità di de Rougemont, il quale, certamente influenzato dalle

² Rougemont 1977.

argomentazioni di Jeanroy³ sulla poesia trobadorica – a loro volta ispirate a un positivismo forse troppo scolastico – si chiese: «Dove proviene questa nuova concezione dell'amore "perpetuamente insoddisfatto", e questa lode entusiasta e lamentosa d'"una bella che dice sempre di no"? E donde questo lirismo sapiente che a un tratto sorge per esprimere la nuova passione?». Si tratta di domande pertinenti e acute cui, però, lo studioso svizzero fornisce risposte che vanno ritenute assolutamente insoddisfacenti. Anche gli accenni da lui fatti a certe somiglianze rilevabili tra la poesia cortese romanza, da un lato, e l'eroticismo e i fermenti speculativi di ambito islamico e indù, dall'altro, sarebbero potuti risultare assai fecondi se fossero riusciti a superare lo stadio della pura ostentazione erudita, e a trasformarsi in reali stimoli alla riflessione. Va aggiunto, anzi, che nella pur sontuosa bibliografia annessa al volume, spiccano assenze notevoli, come quelle di von Hammer-Purgstall e di Goethe, che ben altra e lucida sensibilità mostrarono verso i fenomeni culturali 'altri'. Non migliori risultati fornisce il suo lungo e minuzioso esame della poesia italiana da Chiaro Davanzati a Francesco Petrarca, passando da Jacopo da Lentini a Guido Guinizelli, a Dante Alighieri. Tutti quei testi sono visti e giudicati sotto l'impulso di un'ossessione o, se si vuole, di un preconcetto confessionale: guardando con occhi rigorosamente protestanti e puritani a eventi letterari svoltisi molto prima che il Protestantesimo nascesse, de Rougemont trasforma un'avventura universale dell'uomo (sulla quale torneremo) in una vicenda provinciale intessuta dei peccatucci teologico-coniugali di un'Europa un po' pruriginosa, oltretutto mai storicamente configuratasi nelle forme da lui immaginate. Nel suo zelo devoto, egli scorge la fonte di quanto depreca nell'eresia delle eresie medioevali, quella dei Catari, che avrebbe, secondo lui, infettato l'intero Medioevo e l'intera società occidentale. Si direbbe che egli non si renda conto di applicare sbrigative etichette di eresia ad atteggiamenti che possono rivestire un diverso significato e rivelarsi alla fine più affluenti che diramazioni dell'alveo principale del fiume del pensiero, porsi cioè come

³ Jeanroy 1934.

affermazione della necessità che fede e ragione restino distinte anche se destinate a sfociare nello stesso mare. Ma è soprattutto il modo artefatto del suo argomentare che colpisce perché, attribuendo all'intera comunità catara le vocazioni dei soli suoi capi spirituali, egli svolge una sorta di distorto sillogismo: a) i Catari aspirano alla castità; b) la castità è fomite di avversione per il matrimonio; c) la crisi del matrimonio genera la pernicioso pratica dell'adulterio. E sarebbe proprio questa ansia adulterina, come si ricorderà, a generare tanto l'«amore perennemente insoddisfatto» di cui de Rougemont si chiedeva l'origine, quanto la necessaria presenza d'«una bella che dice sempre no».

Per essere equanimi va subito aggiunto che non solo in ambito protestante si generarono mostri concettuali, perché anche nell'area cattolica si sono manifestate tentazioni altrettanto singolari, se non più, come quella che vorrebbe vedere nella *belle dame sans merci* un'ipostasi della Vergine Maria, una sorta di icona sconscrata, seppur sempre irraggiungibile, cui poter volgere liberamente l'empito del proprio amore terreno che rischierebbe altrimenti di apparire empio e blasfemo. In tutta franchezza, mi riesce molto difficile vedere nella dolente Madre di Dio una figura capace di ispirare le ardenti frasi d'amore rivolte alla *belle dame sans merci* dai trovatori di Provenza e dai nostri poeti medioevali, o associarle la spietatezza che motiva le espressioni di scorata delusione dei rimatori suddetti.

L'irraggiungibilità della Dama ha altre ragioni d'essere, non colte e non afferrabili dalle due bizzarre teorie appena esaminate e che si sono per brevità definite "protestante" e "cattolica". Il difetto di ambedue è lo stesso: l'incapacità di formulare quell'universale avventura cui sopra si è accennato e che qui possiamo meglio definire come "avventura d'amore", se non in termini puramente erotici e "realistici", anche se più o meno sublimati nelle intenzioni. Ad ambedue sfugge la possibilità che la passione cantata nella poesia di cui si parla possa essere solo una metafora dietro la quale ben altro si cela, e vale a dire l'ansia di conoscenza dell'uomo, e che l'uso simbolico dell'apparato amoroso e del suo linguaggio permetta di ottenere vari utili effetti. L'insuperabile e spietata elusività della Dama ben esprime,

infatti, la perenne e dolorosa tensione verso il sapere e le connesse gratificazioni e delusioni o, in altri termini, il concetto squisitamente gnostico, ma pure autenticamente moderno, che un sapere definitivo è improponibile e inconcepibile, perché lo stesso progredire verso l'obiettivo fornisce al Viandante strumenti gnoseologici sempre diversi e più efficaci che non possono non sospingere sempre più avanti l'inafferrabile orizzonte della Conoscenza. Per parte loro, il linguaggio amoroso e la frequente ineffabilità dei sentimenti dai quali sgorga si fanno simbolo delle forme del messaggio gnostico, mai esplicite e dirette, ma basate sull'allusione e sullo stimolo, eminentemente maieutiche e antiautoritarie. In quest'ultima circostanza trova origine e motivazione, poi, un'altra finalità dell'uso di quel linguaggio, perché esso si dimostra capace di porre un difensivo velo mimetico di fronte agli intrusivi occhi del potere, di qualsiasi tipo esso sia, sempre potenzialmente ostile verso processi conoscitivi che sfuggano alla sua tutela e al suo controllo. Tutela e controllo, *il va sans dire*, che trasformano la gnosi in catechesi e l'apprendimento in indottrinamento.

Questa riformulazione della fattispecie poetica la rende applicabile a universi più ampi e, in verità, sarebbe bastato gettare un'occhiata più attenta e rispettosa al di là degli angusti confini della Cristianità medioevale per notare somiglianze tanto nette da impedire la formulazione di ipotesi tanto ingenua e autoreferenziali come quelle su viste. Il terreno, in verità, è già stato sondato qua e là da altri studiosi⁴, ma in modo non sistematico. A questo insieme di studi un

⁴ Lungo – e anche superfluo, in questa sede – sarebbe un organico esame dei contributi pertinenti. Voglio però rendere omaggio, ricordandola, all'intensa opera di Aurelio Roncaglia, che più volte rivolse il suo sguardo attento alle vicende letterarie della Spagna musulmana. Da non romanista, mi sia concesso menzionare, per certe sue idee, un articolo di Maria Rosa Menocal (1981). Un cenno merita pure l'interesse più volte mostrato da studiosi occidentali per il c.d. "amore udhrita" – così chiamato dalla tribù di appartenenza del suo più illustre esponente, lo yemenita Jamil (m. 701) – che canta una passione struggente, vissuta nell'isolamento del deserto. In questo genere poetico si notano molti elementi osservabili pure nei poeti medioevali

po' episodici, seppur pregevoli, intendo qui aggiungere, spero utilmente, per provare ad annodare qualche altra maglia dell'indubbia rete di collegamenti, le risultanze di un mio lavoro, durato vari anni e solo recentemente conclusosi. Intendo riferirmi alla traduzione dei 495 *ghazal* contenuti nell'edizione più diffusa del *Canzoniere* del poeta persiano Shamsō'l-Din Mohammad di Shirâz, detto Hâfez⁵, morto nel 1390. L'epoca in cui costui visse, la seconda metà del XIV secolo della nostra era, sembrerebbe forse tarda e tale da renderlo inadatto a una comparazione ma, poiché non v'è alcun dubbio che egli nulla sapesse di poesia europea medioevale e poiché egli può essere considerato l'erede principe e il sommo perfezionatore dell'intero retaggio lirico del mondo musulmano, ritengo invece che proprio quella divaricazione temporale, unita alla distanza geografica, ne faccia un valido e non sospetto termine di paragone ai nostri fini. Il confronto qui proposto non potrà che essere piuttosto circoscritto, ma risulterà degno di essere preso in qualche considerazione.

Credo che il modo più economico di procedere sia quello di isolare alcuni temi caratteristici del poetare di Hâfez⁶ e di controllare se esistano loro riscontri nella nostra poesia medioevale. Nessuno si sorprenderà di sentirmi affermare che uno dei poli principali del mondo poetico di Hâfez è costituito proprio dalla frequentissima presenza di un'interlocutrice le cui fattezze ricordano da presso quelle della nostra *belle dame sans merci*. Citerò solo alcuni dei moltissimi versi in cui ella appare:

europei: l'amore senza speranza, la presenza di malevoli diffamatori, l'agire di un amichevole confidente dei segreti, il finto interesse per un'altra donna a fini di mascheramento difensivo; però l'integerrima castità del cantore assume spesso le sembianze di una sorta di desiderio di mistica macerazione edificante e non suona, come dovrebbe, quale affermazione dell'impossibilità di conquistare una Verità definitiva.

⁵ Hâfez di Širâz 2004-2008.

⁶ Tali temi, ovviamente, nella ricchissima letteratura persiana d'epoca islamica non possono dirsi peculiarità esclusiva del poeta di cui si parla, ma egli li trattò forse più compiutamente e più felicemente, dal particolare punto di vista che qui si è scelto di assumere.

La tua ciocca trascina via il mio cuore, senza tante storie; chi può mai discutere con quella ciocca rubacuori? (LIX, 6)⁷

Perché, anima mia, il tuo cuore di pietra fracassa il mio debole cuore, fragile come un cristallo? (XCVII, 6)

Se verso lacrime dagli occhi nel separarmi da te, ingiungimi pure: «Versa sangue dal fegato, senza cercar pretesti!» (XXXVIII, 7)

Che vuoi che importi, alla vezzosa adagiata sul regale ermellino, che l'estraneo abbia per giaciglio rovi e per cuscino pietre? (XIV, 3).

Questa scena poetica centrale si arricchisce poi di altre notazioni. Una di esse è una situazione di apparente contraddittorietà:

Sta in pace l'animo mio con una pacificatrice del cuore che di colpo mi strappò dal cuore la pace. (VIII, 7);

un'altra, e ce lo aspettavamo, è la fuggevolezza e l'incostanza della Bella:

La scorsa notte, mentre se ne andava, le dissi: «O idolo, tieni fede al patto!». Mi rispose: «Ti sbagli, o esimio; nel nostro patto non c'è la fedeltà». (LXIX, 8)

mentre lo sventurato amante accetta di buon grado le proprie vicissitudini:

Cento lodi a quel nero occhio che fa prodigi nell'uccidere gli amanti! (LV, 4)

⁷ Le indicazioni si riferiscono ai numeri d'ordine delle Canzoni nella mia già citata traduzione.

Non si giunge al piacere senza soffrire. Sì, l'antico patto fu stretto nel segno della calamità. (XXV, 5)

Io affido a Dio te che ti nascondi ai miei occhi. M'hai bruciato l'anima ma io t'amo con tutto il cuore. (XCI, 1).

Un'altra peculiarità della scena d'amore è la sua esposizione al pericolo di divenire di pubblico dominio, così causando disdoro e pericolo:

O mio Dio, o nobili amici, il cuore mi sfugge di mano. Ahimè! Il riposto segreto sarà svelato! (V, !);

Le lacrime buttarono in mare la saggezza e la pazienza di Hâfez. Che fare? La vampa del dolore d'amore non si può nascondere. (LXXXI, 8)

disdoro e pericolo che sono scongiurati se la rivelazione avviene in un ambiente protetto:

Il segreto che non raccontammo né racconteremo allo straniero lo confidiamo all'amico che è custode dei nostri segreti. (XL, 4)

oppure in un momento propizio:

Il giardino ha riacquistato il fulgore del tempo di giovinezza e il messaggio della rosa giunge al melodioso usignolo. (IX, 1)

perché sempre incombente è il pericolo di essere esposti alle mene dei maldicenti, contro i quali si scagliano conseguenti invettive:

Vattene e pensa ai difetti tuoi, tu che sempre ammonisci! A chi mai nocquero un po' di vino e una dolce e bella compagna? (CXIII, 5)

Taci, o Hâfez, e custodisci queste finezze simili a oro rosso,
perché il falsario della città s'è fatto cambiavalute. (XLIV, 7).

Ora, leggendo le liriche medioevali d'Europa non è affatto difficile imbattersi nelle medesime situazioni poetiche. Anzi, si dà il caso che tutte quelle sinora menzionate, e tolte da varie *Canzoni* di Hâfez, figurino in un unico componimento d'Occidente (e non solo in esso, naturalmente). Mi riferisco a una famosissima poesia di Arnaut Daniel⁸ nella quale la *belle dame sans merci* ci si presenta già nei due versi iniziali:

1. Anc ieu non l'aic, mas ella m'a
2. Totz temps en son poder, Amors,

e subito dopo viene asserita la piena accettazione della dolorosa condizione d'amante:

1. C'om no·is deffen qui ben ama
2. C'Amors comanda
3. C'om la serva e la blanda
4. Per qu'ieu n'aten
5. Soffren,
6. Bona partida
7. Quand m'er escarida

e verso la fine si legge:

61. Ren no·il demanda
62. Mos cors, ni no·il fai ganda,
63. Ans, franchamen,
64. Li·m ren:
65. Doncs, si m'oblida,
66. Mercés es perida.

⁸ Lavaud 1973: 36-42.

La natura contraddittoria della ricompensa che spetta all'amante
così viene descritta

8. E fai·m irat, let, savi, fol
-
58. Cella que·m da joi e·l mi tol
59. Qu'er sui letz, er m'o trastorna
60. Car a son vol me liama

mentre del palesamento dei segreti si dice:

34. Fols es qui per parlar en va
35. Quier cum sos jois sia dolors !
-
49. Qu'enquera·m sent de la flama
50. D'amor, qui·m manda
51. Que mon cor non espanda
-
54. Puous vei per crida
55. Maint'amor delida.

Quanto, poi, agli ipocriti e ai maldicenti, Arnaut così si esprime:

36. Car lausengier, cui Deus afol,
37. Non ant jes langueta adorna;
38. L'us conseilla e l'autre brama
39. Per que·is desmanda
40. Amors tals fora granda.
41. Mas ieu m·deffen,
42. Feignen,
43. De lor brugida.

Non è poco. In un solo componimento di un poeta occitano sentiamo risuonare tutta una serie di temi e motivi che possiamo ritrovare in varie *Canzoni* di Hâfez ma che sono comuni, come già accennato, pure a tutta la letteratura sapienziale musulmana e

persiana⁹. Però, altre osservazioni possono essere fatte, che collegano il discorso a un più ampio campo comparativo.

Guardiamo, per esempio, a *La Vita Nuova* di Dante Alighieri (d'ora in poi VN) dalla quale (VN III, 9) non casualmente Henry Corbin, il grande studioso della spiritualità di Persia, ha tratto l'eloquente termine di "fedele d'amore": talvolta vi troviamo semplici espressioni come «la secretissima camera dello core» (VN II, 4) o «la mia camera, là ov'io potea lamentarmi senza essere udito» (VN XII, 2) che ricordano analoghe espressioni del poeta persiano ma sono ancora troppo generiche, forse; e altre volte vi rinveniamo temi comuni pure a Arnaut Daniel, come l'accettazione di un ruolo subordinato nel rapporto d'amore (VN II, 7), il tentativo di dissimulare il sentimento d'amore e il suo inevitabile manifestarsi (VN IV), come pure la presenza di malevoli invidiosi (*ibid.*). Però ve ne sono altre che non figurano nel componimento occitano sopra esaminato, ma connettono Dante a Hâfez. Una è la visione del sé come impedimento sulla Via della Cerca; se nella VN Amore afferma: «Fili mi, tempus est ut pretermictantur simulacra nostra» (VN XII, 3) Hâfez asserisce: «Non v'è ostacolo tra amante e amata; sei tu stesso il velo, o Hâfez: togliti di mezzo» (CCLXVI, 8). Potrebbe sembrare un'immagine ancora generica, per quanto già sicuramente accomunante, ma v'è qualche altra più circostanziata espressione a collegare i due poeti. Infatti, Hâfez recita: «Io t'ho mostrato il centro dell'amore. Non fare sbagli, veh? Altrimenti ti accorgerai di stare fuori del cerchio» (CDLVIII, 4) quasi parafrasando, se ciò fosse verosimile, quanto Dante aveva fatto dire ad Amore: «Ego tamquam centrum circuli, cui simili modo se habent circumferentie partes; tu autem non sic» (VN XII, 4). Questa raffigurazione dell'ambito d'amore come un cerchio discriminante è troppo precisa e singolare per essere frutto di pura casualità; sembra piuttosto l'eco di convenzioni retoriche comuni.

Questa sensazione si rafforza quando ci imbattiamo in altre innegabili somiglianze. Poco sopra si è accennato alla natura allusiva e

⁹ Sull'argomento può leggersi il mio contributo in Panaino - Zipoli (eds.) 2006: 41-48.

indiretta dell'insegnamento gnostico, centrato sull'induzione nell'allievo di autonome capacità reattive di fronte all'oggetto del conoscere. A questo riguardo va menzionata la propensione di Hâfez ad avvalersi della ricorrente metafora della "voce" degli strumenti musicali, fortemente stimolante ma traducibile solo nelle "parole" che vi riconosce l'ascoltatore: nessun interprete è ammesso tra la fonte e la foce del suono. Ecco alcuni dei versi composti in proposito dal poeta persiano:

Dov'è il menestrello? Voglio affidare all'opera della cetra e del liuto e alla voce del flauto quanto ho colto della devozione e della dottrina; (CCCLI, 2)

Non ti dirò con chi sedere e che cosa bere: lo saprai da solo se sarai sagace e sapiente.
L'arpa con le sue note ti dà il medesimo ammonimento, ma il sermone ti sarà utile solo quando tu ne sarai all'altezza; (CDLVI, 2-3)

Ritrai la lingua un momento, o Hâfez, e sta' a sentire dal flauto quel che dice chi non ha la lingua. (CDXXXI, 9)

Quest'ultimo verso è indubbiamente collegato ai già rilevati aspetti maieutici del messaggio gnostico, ma apre pure altre prospettive. L'ineffabilità del sapere esoterico risuonava già in Marcabru quando diceva:

Per savi·l tenc ses doptanssa
Cel qui de mon chant devina
So que ciascus declina
Si cum la razos despleia,
Qu'ieu mezeis sui en erranssa
D'eslarzir paraul'escura¹⁰.

¹⁰ Così citato in Errante 1949: 189. Le argomentazioni di fondo su cui l'opera si poggia mi trovano, ovviamente, in forte disaccordo.

Si tratta di un'affermazione interessante perché sembra chiarire come l'iniziazione gnostica fosse tutt'altro che predicazione e indottrinamento, bensì frutto di uno sforzo individuale e personale, seppur agevolato dalle sollecitazioni di un maestro che mai però si mutavano in precetto. Le altre prospettive richiamate poco sopra, però, sono perfino più notevoli e hanno un sapore più moderno, in quanto coinvolgono atteggiamenti e sensibilità individuali. Citerò un paio di versi la cui somiglianza è rimarchevole e che mi sembrano puntare ambedue in questa direzione. Se Dante aveva detto:

Amore ... cominciò a prendere sopra di me tanta sicurtade e tanta signoria per la virtù che li dava la mia immaginazione. (VN II, 7)

Hâfez dal canto suo enunciò:

Non di per sé letifico fu il rosaio della tua bellezza: fummo noi a farlo oggetto dell'effluvio delle nostre aspirazioni. (CCCLXIX, 5)

e ancora:

Nessuno sguardo mai ti vedrà qual sei; ognuno ti percepirà nei limiti in cui sa conoscere. (CCC, 8)

così ponendoci di nuovo di fronte a una similarità che sarebbe illusorio affidare alle pure leggi della casualità, visto il forte accento posto, in ambo le opere, su problemi non banali connessi alla psicologia e alla soggettività della percezione.

Un'esplorazione più sistematica del nostro Stil Novo darebbe sicuramente altri frutti, ma già ora qualche prima somma si può tirare dal discorso: è innegabile che esistano tra i due mondi poetici (e, anzi, più generalmente, letterari) del Medio Evo d'Oriente e d'Occidente analogie e affinità che giustificano il parlare di indiscutibili, seppur neglette, comunanze. Questi significativi punti di consonanza possono essere sottovalutati e distorti solo se l'osservatore pone indebitamente

L'accento su circostanze la cui presunta importanza fu e resta sempre maggiore di quella effettiva, come è per le fedi religiose, per esempio, delle quali spesso può dirsi che assumano reale rilievo solo quando si fanno pretesto di non sempre pertinenti finalità. Abbiamo già visto i danni esiziali di un approccio confessionale e autoreferenziale alla comprensione della poesia occitana, che pure è interna alla nostra tradizione e di essa nobile parte. Se questo cammino viene battuto anche quando ci si avvicina a realtà tradizionalmente considerate esterne, ogni pur lieve linea di confine si tramuta in voragine e ogni possibilità di collegamento e di comprensione svanisce. Ciò avviene a dispetto del fatto che ben si sappia come, per tutto il Medioevo e il Rinascimento, in Italia, Francia, Spagna, Inghilterra e Germania si sia guardato con forte interesse e spirito di imitazione a modelli letterari e culturali orientali. Le evenienze sono assai numerose e basterà qui menzionare, per ricordare le dimensioni del fenomeno, qualche più rilevante caso. Si pensi, per esempio, ai romanzi a cornice come il *Libro di Kalila e Dimna*¹¹ (versione araba della traduzione medio-persiana del *Panchatantra* indiano), "prototipo" presso di noi di opere come le *Canterbury Tales* o il *Decameron*; ai viaggi mistico-visionari come l'*Ardā Wirāz Nāmag*¹² di ambiente sasanide o come il *Libro della Scala di Maometto*¹³, fonti indubbe di ispirazione della *Commedia* dantesca; alla letteratura di *adab* persiana del genere del *Qâbusnâme* (*Il Libro di Qâbus*)¹⁴, opera sentenziosa dell'XI secolo che suggerì in Italia compilazioni edificanti come il *Galateo* e il *Cortegiano*; o del genere del *Siyâsatnâme* (Trattato di politica), composto nell'XI sec, da Nezâmo'l-Molk e forse lato modello del nostro *Il Principe*. Oppure si volga lo sguardo verso il romanzo in versi *Vis e Ramin*¹⁵, rifacimento neopersiano di una più antica opera d'epoca partica, modello generalmente ammesso delle vicende amorose di Tristano e Isotta; alla

¹¹ Ibn al-Muqaffa' 1991.

¹² Vahman 1986.

¹³ Cerulli 1949.

¹⁴ ibn Iskandar 1981.

¹⁵ Gorgâni 1959.

storia beduina di *Leylá e Majnun* che, forse nella versione persiana (XI sec.) di Nezâmi di Ganje¹⁶, sta alla base dei contrastati amori di Romeo e Giulietta. Esse fornirono a scrittori e poeti europei non solo le proprie singolari strutture diegetiche ma – com'è il caso del già citato *Libro di Kalila e Dimna* o de *Il collare della colomba*, composto da un letterato d'Andalusia¹⁷ e di altre analoghe opere sapienziali – anche la propria architettura metaforica e simbolica, spesso esplicitamente dichiarata, sì da rendere edotto il lettore della frequente presenza, nella prosa e nella poesia dotte, di due livelli di significato: il primo, più immediato e superficiale, della “bella storia”, capace di attirare e divertire tutti; e il secondo, più riposto e profondo, cui può giungere solo chi possieda gli adatti strumenti interpretativi.

Queste “ambigue” situazioni diegetiche e storico-letterarie sono, va detto, non sempre immediatamente avvertibili, ma alla loro forse scarsa visibilità si aggiungono i determinanti intenti “patriottici” degli storici occidentali delle letterature, i quali, descrivendo pur pertinenti vicende le lasciano volutamente confuse sullo sfondo della scena o le tacciono del tutto. Però, va aggiunto, a stimolare la nostra indipendente curiosità e la nostra odierna percettività storica e soprattutto ad alimentare la nostra attenzione per le analogie, potrebbero bastare vari “fili d'Arianna” ben evidenti: il nome stesso del trovatore (e vale a dire Cercatore: di che?); l'uso riconoscibile e professo di due registri nel poetare, quello del *trobar leu* e quello del *trobar clus* (perché?); l'esistenza, anche in una cerchia più ampia, di “racconti d'amore” che, come la già citata *Vita Nuova*, le *Canzoni* di Francesco Petrarca e le rime di molti altri nostri stilnovisti, risultano difficilmente riducibili a cronistorie di ordinario erotismo (e allora che cosa sono?).

Non è agevole determinare il *terminus ad quem* dell'esistenza di questa più vasta Europa e cioè dell'amplissima area di circolazione implicata dall'indiscutibile e diffusa somiglianza di concetti, di intenti gnomici e sapienziali e di formule letterarie. Possiamo solo essere certi

¹⁶ Nezâmi 1985.

¹⁷ Ibn Hazm 1949.

di due circostanze: che essa creò una densa catena che legò le coste dell'Atlantico alle rive del fiume Indo, e che essa durò a lungo. Indubbiamente, il flusso di scambi e interazioni di cui si parla fu fortemente nutrito da una realtà di cui era difficile non solo prevedere ma persino ipotizzare il drastico e rapido ridimensionamento. Mi riferisco alla rete del commercio internazionale, immutata da millenni, che portò a condividere, oltre alle merci, pure informazioni, esperienze, saperi, tecniche, dottrine, mode e credenze, perché fortemente innervata da intensi contatti tra differenti situazioni culturali e umane, finché si basò sulle frequentate e affollate vie dei trasporti carovanieri e di cabotaggio, fitte di scali, insediamenti, agenzie ed empori in terra straniera. Questa antichissima realtà millenaria fu velocemente logorata e infine irrimediabilmente compromessa, dopo la circumnavigazione dell'Africa, dallo spostarsi dei traffici sulle meno costose¹⁸ ma solitarie rotte oceaniche, slittamento che segnò pure la parallela, progressiva, inarrestabile e non casuale decadenza dei due Paesi che di quelle lucrose attività erano stati a lungo i maggiori beneficiari: l'Italia e l'Iran. La nascita del colonialismo europeo, l'aprirsi, innanzi alla sua intraprendente e violenta rapacità, non solo

¹⁸ Una misura indicativa della loro convenienza si ha da un semplice calcolo, sia pur parziale. Partendo da Goa o Hormuz e passando a sud del Capo di Buona Speranza, una caravella con un centinaio di uomini e una decina di cannoni a bordo poteva trasportare in tre mesi circa 300 tonnellate di merci a un porto europeo. Non diverso era il tempo occorrente a una carovana per arrivare a un porto orientale del Mediterraneo partendo dagli empori d'India o d'Iran, ma poi esistevano enormi differenze: 1) per trasportare le stesse merci servivano circa 1500 cammelli; 2) per governare 1500 cammelli occorrevano almeno 300 cammellieri; 3) per rifornire i luoghi di sosta di questa "colonna in marcia" v'era bisogno, secondo un consolidato parametro della logistica militare, di altrettanti cammelli e altrettanti uomini; 4) il viaggio terrestre esponeva al pagamento di frequenti dazi e gabelle, che la nave evitava; 5) la via di terra rendeva di sovente necessario anche il pagamento aggiuntivo di una scorta, cui la nave provvedeva in proprio. Fu la circumnavigazione dell'Africa, e non la scoperta dell'America, a suonare il rintocco funebre per il nostro vecchio mondo.

degli antichi mercati, ma pure di nuovi continenti ricchi di risorse, la conseguente, pretestuosa (ma pure "sacralmente" motivata) escogitazione che l'umanità potesse dividersi in razze superiori e razze inferiori, produssero una radicale alterazione prospettica per cui anche il pur non ignoto Oriente acquisì gradualmente nuove proporzioni e dimensioni: se per i duecenteschi Polo l'alterità era segnata dal lontano e misterioso Catai, circa quattrocento anni più tardi tanto il cattolico Pietro Della Valle quanto il protestante Jean-Baptiste Chardin (alias Sir John Chardin) scorsero estraneità ed esotismo nelle assai più vicine regioni della Turchia e della Persia. L'antica "area di libero scambio delle idee", infine, fu definitivamente dissolta dal sorgere e dall'affermarsi dei particolarismi nazionalistici. In questo, dobbiamo ammetterlo, abbiamo fedelmente seguito la via aperta dagli antichi Greci d'occidente perché, pur considerandoci disincantati e progrediti, oltre ad accettare sostanzialmente la loro antica versione dei fatti, al pari di loro nutriamo forti e ingiustificati pregiudizi sul mondo che ci circonda, scegliendo spesso di esso soltanto (o quasi soltanto) gli aspetti che più si conformano e convengono all'universo delle nostre rappresentazioni mentali. A ben vedere, abbiamo persino superato quel "classico" esempio, perché abbiamo proiettato all'indietro le nostre odierne visioni, facendone impropriamente i filtri interpretativi di realtà pregresse. V'è forse bisogno di dire che quanto in passato si determinò resta del tutto indenne dai condizionamenti ideologici che spesso governano le nostre retrospezioni? Queste ultime ci sono necessarie, non v'è dubbio, perché restano l'indispensabile strumento della comprensione storica, ma ciò non implica che la fisionomia del passato debba essere necessariamente alterata o resa addirittura irriconoscibile dai nostri preconcetti:

Remota è la sorgente da quest'arida piana: bada che l'orchessa
del deserto non t'inganni col miraggio. (XV, 7)

Bibliografia

- Cerulli, Enrico, *Il 'Libro della Scala' e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Roma (Città del Vaticano), Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949.
- D'Erme, Giovanni M., "A Rationalist Form of Thought in Ancient and Medieval Iran", *Iran. Questions et Connaissances. Vol. I, La période ancienne*, Ed. Ph. Huyse, *Studia Iranica*, Cahier 25 (2002): 177-205.
- Id., "The Sweethearth Figure in Hâfez' *ġazals* and her Romanic Scent", *Proceedings of the 5th Conference of the Societas Iranologica Europaea*, Eds. Antonio Panaino - Riccardo Zipoli, Milano, Mimesis, 2006: 41-48, II.
- Errante, Guido, *Marcabru e le fonti sacre dell'antica lirica romanza*, Firenze, Sansoni, 1948.
- Gorgâni, *Le roman de Wis et Râmîn*, trad fr. di Henri Massé, Paris, Les Belles Lettres, 1959.
- Hâfez di Širâz, *Canzoniere*, Ed. Giovanni M. D'Erme, Napoli, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Dipartimento di Studi Asiatici, 2004-2008, 3 voll.
- Ibn Hazm, *Il collare della colomba*, Ed. Francesco Gabrieli, Bari, Laterza, 1949.
- ibn Iskandar, Kay Kā'us, *Il Libro dei Consigli*, Ed. Riccardo Zipoli, Milano, Adelphi Edizioni, 1981.
- Ibn al-Muqaffa', *Il Libro di Kalila e Dimna*, Ed. Andrea Borruso - Mirella Cassarino, Roma, Salerno editrice, 1991.
- Jeanroy, Alfred, *La poésie lyrique des troubadours*, Paris, Didier, 1934.
- Lavaud, René, *Les poésies d'Arnaut Daniel. Réédition critique d'après Canello*, Genève, Slatkine Reprints, 1973.
- Menocal, Maria Rosa, "Close Encounters in Medieval Provence: Spanish Role in the Birth of Troubadour Poetry", *Hispanic Review*, University of Pennsylvania Press, 1981: 43-64.
- Nezâmi, *Leylâ e Majnûn*, Ed. Giovanna Calasso, Milano, Adelphi Edizioni, 1985.

Rougemont, Denis de, *L'amour et l'occident* (1939), trad. it. di Luigi Santucci *L'amore e l'occidente*, Milano, BUR, 1977.

Vahman, Fereydun (ed.), *Ardā Wirāz Nāmāg. The Iranian 'Divina Commedia'*, London and Malmo, Curzon Press, 1986.

L'autore

Giovanni M. D'Erme

Lettore di ruolo di Lingua e Letteratura persiana all'Università di Venezia (1969), negli anni Settanta è professore incaricato nelle Università di Venezia, Bologna, Roma e quindi nell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, dove diviene professore ordinario della medesima disciplina (1981) e svolge le funzioni di Direttore del Dipartimento di Studi Asiatici (1988-91), Preside della Facoltà di Lettere (1996-98) e Presidente del Centro Universitario di Stampa (1999-2005).

I suoi interessi principali si sono volti verso la Lingua Persiana e la diffusione in Europa della cultura persiana nei campi dell'arte, della letteratura e dei simboli, questione spesso inesplorata o malintesa. Una traduzione italiana annotata in tre volumi dei *gazaliyât* di Hâfez ha indotto il Centro per gli studi hafeziani di Shirâz (2008) e la Fondazione Fârâbi (2010), di concerto con l'UNESCO, l'ISESCO e la Presidenza della Repubblica d'Iran a conferirgli diplomi, premi internazionali e medaglie. Per la stessa ragione ha ricevuto la "rosetta" di Commendatore dell'OMRI.

Email: gmderme@gmail.com

L'articolo

Data invio: 30/06/2011

Data accettazione: 30/09/2011

Data pubblicazione: 30/11/2011

Come citare questo articolo

D'Erme, Giovanni M., "Oriente/Occidente: un'unità culturale non (più) percepita", *Between*, I.2 (2011), <http://www.Between-journal.it/>