



sine ira, at studio

Evgenij Bertels

IL GRANDE POETA AZERBAIGIANO
NIZAMI GANJAVI

nota introduttiva di
Nargiz Pashayeva

 **SANDRO TETI**
EDITORE

Collana
Historos
diretta da Luciano Canfora

Evgenij Bertels
Il Grande Poeta Azerbaigiano
NIZAMI GANJAVI

Traduzione dal russo
Federico Pastore

Impaginazione e redazione
Martina Pomponi

Copertina
Erik Ingvert

Progetto grafico
Laura Peretti

Consulenza per termini turcofoni
Giuliano Bifulchi
Federico De Renzi

Distribuzione
Messaggerie libri

Promozione
Pea Italia

Si ringrazia l'Accademia Nazionale delle Scienze dell'Azerbaigian.

Teti S S.r.l.
Viale Manzoni, 39 • 00185 Roma
T. +39.06.58334070 • M. +39.389.7847802
www.sandrotetieditore.it • info@sandrotetieditore.it

Titolo originale della versione russa: Великий азербайджанский поэт Низами
Titolo originale della versione inglese: *The Great Azerbaijani Poet Nizami Ganjavi*

Copyright © 2019 Sandro Teti Editore • ISBN: 9788899918828
Qualsiasi forma di riproduzione, se non autorizzata, è vietata.

INDICE

NOTA INTRODUTTIVA di <i>Nargiz Pashayeva</i>	7
NOTA DEL TRADUTTORE di <i>Federico Pastore</i>	9
I. L'EPOCA DEL POETA	19
II. LA VITA DEL POETA	29
III. L'OPERA DEL POETA	67
Lo scrigno dei segreti	70
Khosrow e Shirin	76
Leyla e Majnun	87
Le sette principesse	95
Il libro di Alessandro	115
La lirica di Nizami	135
La lingua e la tecnica di Nizami	140
CONCLUSIONE	149

NOTA INTRODUTTIVA

di *Nargiz Pashayeva*

Il Grande Poeta Azerbaigiano Nizami Ganjavi è un famoso testo scritto in lingua russa dall'orientalista sovietico Evgenij Bertels (1890-1957). Uscì per la prima volta a Baku nel 1940 ed è stato pubblicato in lingua inglese soltanto nel 2017, ben settantasette anni dopo.

La traduzione e l'edizione inglese del testo sono il frutto del lavoro del primo centro accademico azerbaigiano al mondo, il Centro studi delle lingue e delle culture dell'Azerbaigian, del Caucaso e dell'Asia Centrale "Nizami Ganjavi" dell'Università di Oxford, di cui è parte integrante dal 2013. Questa istituzione accademica, fondata dal professor Edmund Herzig di Oxford e da me, è nata dall'esigenza di creare un ponte tra il mondo accademico occidentale e l'Azerbaigian, il Caucaso e l'Asia Centrale. Tra i vari programmi e progetti, il Centro supporta gli studi orientali post-laurea, ha lavorato agli scavi di Barda, l'antica capitale dell'Albania caucasica, e organizza numerose conferenze sul Caucaso.

L'opera di Bertels, curata dal professor Herzig e dal professor Wordsworth di Oxford e impreziosita dalle miniature originali recuperate dalla British Library di Londra usate dall'accademico sovietico, è stata la prima pubblicazione dell'Istituto "Nizami Ganjavi". Ora il libro, che introduce il lettore al grande poeta, visto con gli occhi di uno studioso russo degli anni

Quaranta, vede la luce anche nell'edizione italiana curata e tradotta dallo slavista e critico letterario Federico Pastore.

L'opera è uno strumento indispensabile per far conoscere in Italia il celebre intellettuale di Ganja a cui è stata dedicata una splendida statua che si trova nel cuore di Roma. Il monumento è collocato nei giardini di Villa Borghese, nel cosiddetto Pantheon riservato ai massimi rappresentanti della cultura mondiale di tutti i tempi.

NOTA DEL TRADUTTORE

di *Federico Pastore*

Se leggiamo ora Petrarca, Dante, Leopardi, trovando, nei loro capolavori immortali, pensieri profondi molto vicini ai nostri, per quanto separati da molti secoli da questi uomini geniali del passato, di solito pensiamo a come e se le loro opere siano state capite dai loro contemporanei. Non diversamente sarà per Nizami Ganjavi, uno dei maggiori poeti di lingua persiana di epoca medievale, considerato in Azerbaigian come massimo poeta nazionale sebbene, al tempo in cui Nizami scriveva, l'Azerbaigian non esistesse ancora come Stato e nazione. Nizami di Ganja, soggetto e argomento di quest'opera che presentiamo per la prima volta tradotta in lingua italiana, è senza dubbio il più grande narratore della letteratura persiana classica. Ricostruire completamente la comprensione di uno stile poetico come era, diciamo, nel XII secolo in area persiana, mentre Nizami era vivo, è ovviamente arduo, soprattutto perché all'epoca la poesia era di un tipo ben diverso rispetto ai nostri giorni. Tuttavia, è necessario fare tutto il possibile per tentare una tale ricostruzione, e così non cadere facilmente nell'errore di attribuire proprietà moderne a versi e opere concepiti in contesti tanto distanti. A questo scopo è risultata utile la traduzione dal russo della presente monografia dedicata al grande poeta, scritta da Evgenij Eduardovič Bertels (1890-1957), orientalista (nonché iranista e turcologo) sovietico,

professore presso l'Università di Leningrado e insigne traduttore e critico letterario, i cui studi sul sufismo e sulla letteratura persiana medievale conservano tuttora in Russia lo status di classici del settore.

La monografia di Bertels, edita a Baku nel 1940, ha appunto lo scopo di permettere al lettore italiano di gettare uno sguardo più ampio su un autore geograficamente non distante, noto per lo più agli specialisti, ma che va considerato uno dei grandi della letteratura mondiale. La vita e le opere di Nizami, di fondamentale interesse filologico e storico, sono state pochissimo studiate, non soltanto dai ricercatori europei, ma anche da quelli persiani e azeri, che, anche per la notevole difficoltà della lingua e del complesso corpus dottrinale di Nizami, gli hanno dedicato una minore attenzione di quella data agli altri "classici" della loro letteratura, magari più popolari e diffusi del grande autore di Ganja. Uno dei pregi maggiori del libro di Bertels è il tentativo di rintracciare, infatti, nell'esplorazione puntuale della vita, dell'epoca e dell'opera di Nizami, quali pensieri e sentimenti profondi si fossero cristallizzati nelle composizioni del grande poeta e quali motivazioni personali e culturali ne avessero accompagnato il lavoro, nel corso delle vicissitudini di un'esistenza complessa e – perché no? – non priva di rischi, come era quella di un letterato in epoca medievale. Potrà risultare ovvio ribadirlo, ma nessuna parola, soprattutto non la parola della poesia, è inequivocabile. Qualsiasi vocabolo letterario, scritto nella propria lingua madre, a causa dell'ambiguità "intrinseca" del linguaggio evocherà varie interpretazioni di critici e amanti della letteratura. Sarà, allora, tanto più necessario fornire al lettore una breve sintesi dei temi principali della cultura nizamiana, per meglio accostarsi alla resa in traduzione poetica delle diverse strofe e dei numerosi versi di Nizami, tradotti dalla lingua russa, che Bertels ha inserito nel suo testo per illuminare quanto più possibile il contesto culturale del grande poeta scomparso otto secoli fa, creatore delle poesie di contenuto filosofico più articolate composte nel linguaggio poetico del persiano medievale, con una mentalità sì diversa dalla nostra di moderni.

Nizami era un poeta di cultura cittadina, l'esito più alto di quel nuovo ceto di maestranze urbane e artigianali createsi in epoca selgiuchide, la

cui istruzione sembra sia stata piuttosto ampia. Dalle sue opere risulta che egli possedeva vaste conoscenze delle branche essenziali delle scienze di quell'epoca: astronomia, medicina, metrica. Il "sapere" ai tempi di Nizami includeva un complesso di conoscenze mediche, psicologiche e filosofiche combinate insieme al deposito sapienziale derivato dalla religione. Da questo punto di vista era certamente un musulmano sunnita con tendenze mistiche, sebbene, come mostra qualche passo dei suoi poemi, non amasse le congreghe esotericheggianti del tempo suo. Sembra sia stato in contatto con la confraternita degli *akhi*: questa comunità, che fu una delle più affascinanti organizzazioni religiose che abbia conosciuto l'islam (Bertels cita nel testo ampi passaggi dedicati alla confraternita, estrapolati da un resoconto di viaggio del grande storico medievale Ibn Battuta) influì in senso positivo su Nizami, che, dal punto di vista dell'etica pubblica e della morale privata, si mostrerebbe come un buon credente, ma senza quei tratti integralisti che riscontriamo in altri autori; un uomo saggio, sdegnoso degli intrighi del potere, che capisce e sa godere di quanto di buono il mondo offre, ma che, per esempio, non beve mai in vita sua un goccio di vino, in ossequio formale alla religiosità coranica.

Nella sua poesia, la peculiare logica del mito tradizionale e del simbolismo sono propri della cultura islamica. È lo sfondo islamico ad appianare gli apparenti contrasti tra fede e mondanità del poetare nizamiano, unificati su un piano più alto, come per esempio riguardo l'antinomia interna all'amore e alla femminilità, quella dell'eros naturale e dell'*ethos* matrimoniale, mediati sul piano orizzontale della brillante conoscenza che Nizami aveva dello spirito umano. È un'etica, questa, del tutto musulmana, dell'islam migliore: il piacere non è condannato, né represso, ma solo posto in una giusta prospettiva, colta, secondo Bertels, dall'indole stessa del nostro poeta, cui non mancava affatto la comprensione dei tratti psicologici dei suoi coevi. In generale, tutti gli elementi delle scienze islamiche e medievali sono stati introdotti nel suo sistema di immagini poetiche, quali, ad esempio alchimia e astrologia, di cui Nizami parla spesso nei suoi versi.

Bertels sostiene che Nizami proceda sempre da questo fondo culturale, portandolo consapevolmente al massimo della sua ricchezza espressiva,

non come fine a sé stesso, ma inserendolo nella costruzione complessiva della narrazione che presenta, come sopra si è detto, spunti drammatici e psicologici rari nella storia letteraria premoderna (ricordiamo che le letterature tradizionali ignorano il dramma psicologico dell'individuo, creazione della modernità). Non si può certo accusare Nizami, raccomanda Bertels, di essere un autore descrittivo, perché anzi in lui l'esposizione degli strumenti espressivi dello stile tradizionale si intreccia a un metodo narrativo forse unico in tutta la letteratura persiana, per quel suo essere né pienamente favolistico, né pedissequamente cortigiano e celebrativo come in Firdusi (la grande fonte classica di Nizami), né del tutto allegorico, ma anzi comprensivo di un certo qual simbolismo "realista", si potrebbe dire.

In ogni caso tale simbolismo non è affatto, in Nizami, "religioso", di così ostica accessibilità al nostro gusto occidentale moderno. Come Bertels ci spiega, più che un simbolismo autenticamente religioso esiste in Nizami un simbolismo umanistico e persino umanitario. L'arte di Nizami, dunque, necessita, per il lettore occidentale, di una speciale introduzione, difficilissima a farsi, ma indispensabile per non far sì che qualcuno possa considerarlo, in traduzione italiana, un autore "moderno" *ante litteram*: la presente monografia vuole assolvere a questo scopo, riducendo la distanza tra l'edizione critica e il lettore ancora a digiuno di informazioni sulla vita e l'opera nizamiana.

La nostra poesia moderna è diversa da quella medievale: ricerca la massima manifestazione dell'individualità, si concentra sulla personalità del poeta, rincorre la novità. Il poetare antico, al contrario, aveva sviluppato un rigido sistema di regole, un rituale letterario, dal quale si poteva creare solo a partire dalle precedenti varianti ed elaborazioni, l'innovazione stessa era possibile solo nella più stretta connessione con la tradizione. In questo solco, anche la poesia di Nizami è tradizionale e ricamata dall'uso delle convenzioni metriche del tempo. Nizami medesimo non si sforzava di essere completamente originale (dopo tutto componeva spesso su commissione nobiliare), sebbene non fosse estraneo alla sperimentazione e amasse difendere l'originalità dei propri intrecci. Quasi tutte le trame dei poemi di Nizami sono tratte da antiche cronache e leggende di svariate tradizioni, esternamente costruite come una loro integrazione o sistematizzazione.

Khosrow e Shirin deriva da *Il libro dei Re* di Firdusi, *Leyla e Majnun* è tratta dal leggendarium arabo mentre *Le sette principesse* consiste ancora una volta in una rielaborazione dalla tradizione persiana di eventi trattati ne *Il libro dei Re* firdusiano, il poema dedicato ad Alessandro Magno si basa sulle leggende islamiche circa il sovrano macedone, su alcune citazioni coraniche e altre fonti di origine ellenica o mutate da cronache locali azere che non ci sono pervenute. Ma gli scopi letterari del poeta prevalevano sui vincoli tecnici della poesia cortigiana.

Nizami, che di frequente trattava di tematiche di fondo storico, quali la descrizione della vita di sovrani realmente esistiti, rendeva, trasformava gli eventi in simboli, al fine di ispirare e istruire il lettore, fosse il proprio vicino di casa o un grande sovrano. Secondo Bertels, la sua grandezza e il suo genio risiedono nel fatto che lì le narrazioni diventano simboli di contesti e situazioni che restano, in fondo, situazioni umane, che parlano all'uomo reale, che vive anima e corpo tra le storture del mondo, mentre altri poeti di lingua persiana, che vennero dopo di lui, riprodussero simboli puramente astratti, o addirittura vuote allegorie. Bertels presta particolare attenzione al fatto che la persona per Nizami, così come per molti pensatori fin dall'antichità, è un essere sociale. Insieme all'immersione letteraria nel mondo interiore dell'uomo, Nizami vede chiaramente i problemi che sorgono nella società. In termini moderni e vicini al sentire filosofico marxiano, Bertels afferma che il motivo principale per cui Nizami scriveva fosse nell'esigenza di cambiare le condizioni dell'uomo e le aporie morali della società. Nizami condannava senza timore la tirannia e l'illegalità, descriveva con sdegno il potere dell'oro, l'origine della crudeltà, il crimine degli insensati spargimenti di sangue dei sovrani. Secondo Bertels, Nizami intuiva che il regno della giustizia dovrà essere costruito prima nell'anima dell'uomo, e solo allora il male del mondo scomparirà. Per quanto astratta e soggettiva potesse essere la sua visione di una società perfetta, è delle questioni terrene che essa parla. Ne *Il libro di Alessandro* scopriamo infatti di un paese dove non ci sono né ricchi né poveri, dove non esistono invidia, rabbia, malattia e morte – una *civitas dei* dell'anima umana, ma anche, come suggerisce Bertels, un'utopia puramente sociale, in tutto e per tutto

simile alle varianti utopistiche europee moderne della “città perfetta”, nonostante si tratti di un episodio narrato da un autore scomparso otto secoli addietro. La novità nizamiana sta nel fatto che, se la religione collocava “la città ideale” solo in paradiso, dove i giusti avrebbero abitato dopo la morte, il “mistico” Nizami considerava possibile concepire felicità e giustizia per una persona ancora durante la sua vita, nonostante le ingiustizie del mondo. La società, a suo parere, imperfetta a causa degli abusi cui i potenti sottomettono i deboli e i poveri, dovrebbe tuttavia perseguire, per quanto possibile, il desiderio di giustizia che sorge nell’anima dei giusti. Da qui la condanna da parte di Nizami della tirannia dei signori feudali e la connessione diretta con l’ideale di un’utopia sociale in cui il simbolismo mistico astratto si fonde con la concretezza dei pensieri sulla giustizia terrena. Bertels afferma – in un’epitaffio alle conquiste dell’Ottobre rivoluzionario – che oggi leggiamo Nizami con un sentimento diverso rispetto ai suoi contemporanei, in quanto, trascorsi altri ottocento anni di esperienza, possiamo vedere come l’umanesimo, l’amore attivo per l’uomo abbia gradualmente fatto breccia nella realtà, scardinando le norme antiche, consolidatesi nella struttura delle società del passato.

Ecco, secondo l’argomentazione di Bertels, il pensiero sviluppato da Nizami, riversato nel flusso storico generale di consapevolezza delle ingiustizie sociali, è vivo ancora ai giorni nostri: scrivere tradizionalmente, guardarsi dai potenti, ma pensare sempre al futuro miglioramento della condizione umana. Per Bertels, che scriveva nella temperie censoria del primo periodo staliniano, i concetti di “mistico”, di “esoterico” sono spesso percepiti, in associazione alla produzione di Nizami, come estremamente negativi, quasi come un’aberrazione ideologica. Tuttavia, per noi che ci avviciniamo al grande poeta azeri col filtro delle grandi innovazioni del Novecento (gli studi di Eliade, Tucci, Scholem, Corbin, Jung, Izutsu, Colli) nell’ambito dello studio delle religioni, se applichiamo quei concetti alla cultura di un lontano passato, comprendiamo come non consistano affatto in una bizzarria di Nizami, ma nella definizione di una delle caratteristiche inerenti alla cultura del Medioevo, anche di un Medioevo poco noto come quello islamico. È piuttosto un aspetto tutt’al più obliato. Comunque sia,

il punto di vista “ideologico”, se vogliamo, di stampo marxista di Bertels per contrasto illumina il mondo interiore dell’uomo Nizami. Per creare un quadro generale del mondo interiore del poeta, delle sue motivazioni profonde, Bertels ricorre alla descrizione filologica degli indizi che Nizami ha disseminato nei suoi poemi, proveniente dalle profondità della sapienza cui quel grande letterato poteva attingere, conservata ai suoi tempi non soltanto nelle radici coraniche, ma anche presso l’antichità persiana e perfino nelle vicine terre cristiane.

Nizami, oltre ad avere il non insignificante merito di essere stato il primo a trattare poeticamente gli argomenti che abbiamo sinteticamente esposto, di non essere cioè un imitatore e un apocrifo di voci altrui, è anche, forse, l’unico narratore psicologico, e forse il solo che abbia testimoniato un umanesimo musulmano in tutta la letteratura di lingua persiana. In quell’epoca, come accennato in precedenza, egli fu profondamente umanista senza per questo perdere la sua fede nell’ortodossia della religione, fu “mistico” senza cadere in un simbolismo pedante, astratto, ma soprattutto fu un poeta nel quale la descrizione dell’uomo era funzionale alla narrazione quanto alla trasmissione di un messaggio di fraternità.

Solo nel XX secolo gli studiosi in Europa e in Russia hanno cominciato a studiare i versi di Nizami; sembra corrispondere a verità che Goethe li scoprì dai resoconti di un orientalista e, grazie a traduzioni spurie, lui, che possedeva una sensibilità filosofica davvero mondiale, colse immediatamente l’importanza di Nizami, si inchinò davanti al suo genio, e adoperò perfino alcune delle sue parabole di saggezza nel proprio *Divano occidentale-orientale*. L’orientalismo ottocentesco difficilmente poteva divulgare la grandezza di Nizami presso la folla dei lettori europei – era ancora troppo presto e troppo complicato, senza la conoscenza diretta delle opere di Nizami, senza avere accesso agli originali. Nondimeno, come Bertels ha cercato di illustrare, i pensieri e le sensazioni, sviluppate e affinate da generazioni di pensatori e poeti dell’Oriente (quindi, Nizami incluso) e dell’Occidente, attraverso una sintesi complessa, spesso sotterranea, hanno costituito la base attiva della nostra cultura comune, tra Europa ed Asia.

Dopo quanto abbiamo detto sul grande poeta azero, il lettore europeo che prenda a leggere la monografia che gli presentiamo qui tradotta potrà rimanere alquanto deluso. Eppure, per impostare bene la questione è necessario conoscere, conclude Bertels, almeno superficialmente il contesto nel quale operava e scriveva Nizami, totalmente diverso da quello occidentale. In ultimo l'orientalista russo si augura che il proprio libro possa fungere da manuale di apprendistato per chiunque voglia immergersi nello studio dell'opera di uno dei grandi della letteratura di ogni tempo. La traduzione di un testo simile, che altro non vuole essere che un'invito alla lettura del poeta Nizami, pur se realizzata con tutti gli accorgimenti necessari per tentare di rendere volta per volta tutte le sfumature delle tecniche poetiche e delle immagini simboliche presenti nella trattazione di Bertels, richiederebbe ulteriori annotazioni. Ho deciso però di coinvolgere direttamente il lettore, con le suggestioni già esposte e le note esplicative inserite nella sostanza del testo, a diretto contatto con gli intenti interlocutori dell'insigne studioso russo, con il solo consiglio che sarà necessario immaginare ben più e non di rado ben altro che quello che la presente traduzione gli può dare. La traduzione, comunque, è bastevolmente adeguata: dico bastevolmente perché, per non gravare troppo la lettura, ho operato qua e là qualche aggiustamento, riadattato talvolta le strofe in terzine, e prediletto lo stile del poema in prosa, là dove alcuni passaggi mi sembravano troppo solenni per un lettore del XXI secolo, il cui gusto è spesso poco avvezzo a una poesia profana nella forma e sapienziale nella cifra. Nella traduzione ho sciolto caso per caso come ho creduto più opportuno i giochi di parole e le immagini; qualche volta sono stato costretto a mettere in nota il vocabolo originale persiano o arabo in traslitterazione, anche per rilevare il contrasto o il confronto con le lingue europee, ma si tratta di scelte concepite per facilitare la lettura, in quanto diversamente il testo italiano avrebbe dovuto essere costellato di numerose note filologiche e di parole persiane, arabe o russe, vocaboli tali da apparire di eccessiva astrusità, se tradotti letteralmente in lingua italiana. Inoltre, ho conservato tutti i riferimenti personali di

Bertels alla propria epoca, tutti i rimandi eroici e sinceri alla grandezza della patria socialista, l'Urss, non solo perché sono parte integrante del testo, ma perché illuminino ulteriormente di coscienza storica il lettore odierno.

A metà dell'XI secolo, sul territorio del vecchio califfato, a quel tempo già dissoltosi in diversi, singoli principati più o meno indipendenti, fece la sua comparsa una nuova popolazione: la tribù turca dei Selgiuchidi. Essi avevano superato quei medesimi spazi attraverso i quali nuovi popoli, nello svolgersi dei secoli, si erano affacciati sull'arena della storia: le porte dell'Asia Centrale. I Ghaznavidi, che dominavano a quel tempo la regione del Khorasan, non riuscirono a difendere i propri confini e così, nel 1040, i Selgiuchidi riportarono una vittoria decisiva a Dandanqan, dopo la quale nessuno poté più frenare la loro avanzata. Nel 1055 cadde Baghdad che, per quanto solo formalmente, fino a quel momento era considerata comunque la capitale del califfato. Il califfo fu costretto a sottomettersi alla volontà dei nuovi conquistatori, che ogni giorno ricevevano sempre più rinforzi dalle natie steppe. Già nel 1077, sotto il regno di Malik-Shah, i possedimenti dei nuovi dominatori si estendevano su un territorio enorme, che andava dall'Afghanistan ai confini dell'Impero bizantino a Ovest, e fino al califfato fatimide in Egitto a Sud. Attraverso l'Iran, i Selgiuchidi giunsero fino alla Transcaucasia, dove conquistarono i diversi principati che al tempo occupavano il territorio dell'Azerbaigian e, parzialmente, anche dell'Armenia.

Tuttavia, il governo di Malik-Shah, che nelle questioni di Stato si avvaleva dei consigli di una personalità d'eccezione, quale il celebre visir Nizam al-Mulk, costituì il culmine della potenza selgiuchide. La morte del sultano avvenuta nel 1092 provocò serie discordie tra i principi selgiuchidi. Le lotte tra i singoli membri della dinastia indebolirono fortemente l'impero, e furono sfruttate dai suoi acerrimi nemici: gli ismailiti. Questa terribile setta, che essenzialmente difendeva gli interessi di un'antica aristocrazia tribale in lotta contro tutti i sostenitori del califfato, si era arroccata in alcune inespugnabili fortezze montane e da lì inviava i suoi agenti a uccidere, con l'inganno, gli obiettivi indicati dai loro capi. Gli ismailiti volevano annientare tutte le personalità politiche più importanti e chiunque detenesse, con maggiore o minore risolutezza, il potere. Verso la fine dell'XI secolo il raggio d'azione degli agenti della setta assunse un'ampiezza tale che gli stessi Selgiuchidi non si sentivano al sicuro né al riparo delle proprie mura, né sotto la protezione delle loro guardie scelte. L'ultimo "grande" selgiuchide, il sultano Sanjar, fu infine costretto a scendere a patti e concludere perfino degli accordi con i capi di questi sicari.

L'indebolimento dell'autorità dei Selgiuchidi venne accentuato dalla frammentazione dei loro possedimenti, un processo che essi stessi condussero consapevolmente. Infatti, l'idea di uno stato centralizzato a modello dell'Iran sasanide fu estranea ai Selgiuchidi fin dall'inizio, idea che in una certa misura si conservò ancora presso i Samanidi, i Ghaznavidi e le altre dinastie che si staccarono dal califfato nel IX e X secolo. Dal loro punto di vista, i Paesi conquistati non costituivano una proprietà del singolo sultano, ma appartenevano all'intera stirpe, così che ogni suo esponente aveva diritto a un proprio dominio.

Per questi motivi fin dalla metà dell'XI secolo il potere dei cosiddetti "grandi" Selgiuchidi si ridusse a una dimensione via via più formale, e i loro discendenti diedero vita ai vari rami in cui si scompose il loro impero: emersero il sultanato del Kirman (1041), il sultanato di Siria (1094), il sultanato dell'Iraq (1118) e il sultanato di Rum, o dell'Asia Minore (1077). La stessa sorte toccò alle regioni da loro conquistate della Transcaucasia. La cosiddetta Albania caucasica, trasformata in dominio dai principi selgiuchidi,

che la governavano da Bardha o da Ganja, nella prima metà del XII secolo era un principato quasi indipendente sotto il controllo della dinastia degli Ildeghizidi, mentre l'Azerbaigian meridionale, approssimativamente nello stesso periodo, divenne appannaggio degli Aksonkoridi, che scelsero Maragha quale centro principale. Soltanto a Shirvan continuò a regnare una dinastia locale, la quale, tuttavia, non era indipendente, ma venne sottomessa inizialmente dal ramo principale dei Selgiuchidi e più tardi dai governanti dell'Iraq. La collocazione geografica di Shirvan la rendeva obiettivo costante delle lotte tra gli Ildeghizidi e i Bagratidi, i regnanti georgiani, che cercarono di consolidare i propri legami con Shirvan attraverso una serie di matrimoni combinati.

Il passaggio del potere in mano ai Selgiuchidi ebbe un'importanza fondamentale per queste regioni. Questi, sebbene avessero ereditato dai loro predecessori la compagine statale del vecchio califfato, videro la natura della loro autorità cambiare profondamente. Lo sfarzo e i fasti dei palazzi imperiali, così tipici dei Samanidi di Bukhara, erano estranei alle abitudini dei Selgiuchidi, legati dagli stretti vincoli di un'organizzazione tribale. Secondo le testimonianze storiche, all'inizio l'élite selgiuchide non si distingueva né per abbigliamento né per armi in dotazione dalle proprie truppe. L'islam, invece, cui si erano convertiti non troppo tempo prima, conservava ai loro occhi una forte attrattiva, ed essi si sforzarono di incarnare i suoi ideali e di realizzarne nella pratica il sentimento di equità e giustizia.

Tuttavia, si trattò di un compito non facile. Sebbene fossero sostenitori del progresso e della diffusione della scienza, tutti i "grandi" Selgiuchidi fino a Sanjar erano degli illetterati. Questa condizione li costringeva ad affidare completamente a dei funzionari il complesso meccanismo statale, che sotto di loro si sviluppò a tal punto che il celebre Nizam al-Mulk poté definirsi un pari del proprio sovrano.

Un simile scenario politico poteva dare adito a grandi prevaricazioni, favorite anche dall'istituzione dell'*ikta* – sistema largamente praticato dai Selgiuchidi – consistente nella distribuzione, in premio, di terre con il permesso di riscuotere dagli abitanti una somma prestabilita di denaro in proprio favore. Il detentore dell'*ikta* non aveva alcun diritto

sulla persona, sulla proprietà e su moglie e figli, però bisogna presumere che l'abuso di potere fosse un fenomeno alquanto diffuso poichè, in caso contrario, difficilmente Nizam al-Mulk avrebbe specificato, nel suo celebre trattato sul governo, il *Siyasat-nameh*, che, a eccezione della riscossione dei tributi, il detentore dell'*ikta* non possedeva altri diritti. In particolare nelle zone di confine era frequente che si abusasse del proprio potere, tanto più che i Selgiuchidi avevano abolito il sistema dei delatori, fino a quel momento esistente, sulle cui funzioni il potere centrale si appoggiava per acquisire informazioni sulla condotta dei diversi rappresentanti dell'amministrazione. Tale supposizione viene confermata anche dalle molteplici scene di vita che Nizami vividamente descrive nelle sue opere.

Particolarmente complessi erano, al tempo, i rapporti che legavano i governanti alle loro truppe. Insieme ai Selgiuchidi giunsero moltissimi nomadi, che costituivano il loro principale supporto militare esterno. Sedentarizzarli era pressoché impossibile, e del resto essi non mostravano di desiderarlo. Inoltre, il loro necessario sostentamento comportava spese enormi e rappresentava un grave fardello per l'erario. Il più piccolo ritardo nei pagamenti provocava esplosioni di malcontento in questa marmaglia, da cui cominciarono a formarsi bande di briganti che approfittavano di faide e discordie interminabili, passando con disinvoltura al servizio di diversi feudatari in cerca di guadagni facili e saccheggi.

Il periodo selgiuchide, soprattutto a partire dal XII secolo, non fu né tranquillo né pacifico. Eppure fu proprio questa frammentazione del potere, la debolezza dell'autorità selgiuchide, che fece emergere un nuovo fattore, che fino ad allora aveva giocato un ruolo minore nelle vicende del Vicino Oriente. Questo fattore fu la città, che con l'arrivo dei Selgiuchidi poté liberarsi dell'aristocrazia tribale, suo tremendo nemico, e quindi dare inizio a uno sviluppo impetuoso.

La lotta tra i singoli popoli e gli esponenti dei diversi culti religiosi fu posta in secondo piano e nacque un conflitto di natura diversa: la contrapposizione tra un ceto nobiliare, insieme ai mercanti e faccendieri che lo servivano, e i gruppi di artigiani e di poveri della città.

Le mani di questi artigiani diedero forma a quei monumenti straordinari che rappresentarono la gloria dell'epoca selgiuchide. I manufatti in metallo e l'architettura di questo periodo non appartengono assolutamente al genio di un singolo popolo, perché qui si fusero gli sforzi di tutte le genti, unite dietro le mura di una medesima città, dove ognuno aveva portato con sé le proprie esperienze e tradizioni, riunite da mani sapienti in un tutto armonico. La fioritura dei mestieri comportò anche lo sviluppo delle discipline scientifiche. Gli importanti progressi del celebre Omar Khayyam nel campo della matematica spiegano appunto come i fondamenti teorici fossero strettamente legati alla necessità di un loro impiego pratico.

Un simile sviluppo della popolazione urbana non poteva non lasciare traccia anche nella psicologia, perché nelle città dell'epoca selgiuchide cominciò a soffiare "un'aria nuova". La coesione cittadina permise una crescita della consapevolezza dei propri diritti. La popolazione esigeva la giustizia, anche se solo in rari casi sapeva farsi valere per ottenerla. Certo, sono ancora distanti i sommovimenti rivoluzionari, questi giovani germogli erano troppo deboli e troppo asfissiante era la loro ideologia medievale, eppure, al tempo stesso, anche in questo campo la città raggiunse un certo livello di attività. Il sufismo si intrecciò strettamente ai circoli degli artigiani, contribuì alla fondazione di società segrete per proteggersi dall'arbitrio del potere. Una setta sufi, come la confraternita dei celebri *akhi*, non soltanto era contraria a subire in silenzio la violenza nella speranza di una ricompensa celeste, ma anzi dava la possibilità di conquistare con le armi i propri diritti.

L'evoluzione cittadina si riflesse con grande originalità anche nella letteratura. Se nella produzione dei secoli precedenti era riscontrabile una divisione tra un ceto dirigente che sapeva scrivere, e una popolazione sfruttata abile nella produzione orale, ora invece la scrittura penetrò profondamente nei tessuti urbani e accanto alla letteratura di corte si affermò una nuova corrente, quella cittadina.

Nell'ambito della letteratura di corte non si assistette a grandi cambiamenti esterni. Nel loro spostamento a Ovest, i Selgiuchidi avevano sin da subito conquistato quei territori del califfato, Asia Centrale e Khorasan,

dove, già nel X secolo, si era sviluppata una ricca e completa letteratura di lingua persiana. I nuovi padroni accolsero questa eredità letteraria insieme agli apparati statali dei loro predecessori. Non va dimenticato che i poeti di corte, presso i Samanidi e Ghaznevidi, facevano parte dell'amministrazione governativa, presentandosi come una tipologia precisa di funzionari. I Selgiuchidi, oltre a conservare gli organismi amministrativi, mantennero anche la lingua utilizzata da quei medesimi apparati e, soprattutto, contribuirono alla sua diffusione letteraria, ben oltre i suoi confini originari. Proprio con i Selgiuchidi, quindi, il persiano divenne la principale lingua letteraria di quello spazio immenso compreso tra India e Asia Minore. Essi non si contrapposero all'aristocrazia che avevano soppiantato, anzi se ne considerarono gli eredi. L'assenza di un'autocoscienza nazionale non impedì loro di diffondere la propria lingua, come invece fecero i Timuridi nel XV secolo. Non esistevano quindi le condizioni per un simile cambiamento.

Dopo avere adottato questo idioma, al tempo stesso lo imposero come modello a tutti i principi da loro assoggettati. La lingua persiana divenne, fin dall'inizio, un simbolo di appartenenza alla classe superiore, e la sua conoscenza era imprescindibile per i feudatari, proprio come in seguito sarebbe stato il francese per la nobiltà russa. Però la sempre maggiore importanza della vita cittadina portò la lingua a svolgere un ruolo di primo piano nel contesto urbano di quell'epoca, e così il persiano acquisì lo status di lingua franca, veicolo di comunicazione e scambi sociali per i moltissimi popoli che vivevano sotto i Selgiuchidi. Così si spiega l'ampissima diffusione della letteratura persiana che contrassegnò quel periodo storico. Perfino in quei paesi dove le lingue letterarie si erano affermate da molto tempo e avevano dato vita a una ricca produzione culturale, come per esempio in Armenia e Georgia, l'influsso del persiano divenne molto marcato. Sebbene non riuscì a sostituire le lingue locali, la sua influenza fu grande nell'imitazione letteraria, nella creazione stilistica, nei prestiti lessicali.

Tutto ciò, nel suo complesso, ci obbliga a rivedere le posizioni che si sono consolidate nell'orientalistica circa lo studio della letteratura persiana. Ancora oggi, la letteratura persiana viene da tutti considerata quella scritta

in lingua persiana, a prescindere dai luoghi e dal contesto in cui essa si è formata. Questo variegato insieme viene attribuito interamente all'Iran, facendolo coincidere con i confini dello Stato che ne porta attualmente il nome. Tuttavia, la trasposizione di questo concetto contemporaneo dal XX secolo a mille anni fa è, da un punto di vista metodologico, profondamente sbagliato. Non soltanto la letteratura persiana non è sorta all'interno dei confini dell'Iran contemporaneo, ma alla sua formazione hanno preso parte decine di popoli differenti. Se proviamo a limitare la letteratura persiana ai soli nomi di quegli autori che hanno vissuto sul territorio dell'Iran attuale, si finisce per dissipare tutta la sua ricchezza, fino all'ultimo spicciolo. Come non è possibile affermare che lo stato selgiuchide sia iraniano soltanto perché nella sua compagine erano inclusi, insieme agli altri, anche i territori dell'Iran attuale, così è scorretto vincolare la letteratura persiana a questo spazio geografico, fino a trasformarla in letteratura iraniana. Se esaminiamo con maggiore attenzione questa letteratura, per esempio quella del periodo selgiuchide, osserveremo come al suo interno si possano distinguere aree diverse: l'area dell'Asia Centrale, del Khorasan, lo spazio della Transcaucasia e altri ancora. In questa direzione non si è fatto quasi alcun progresso, perché è un orientamento di studi molto articolato ed esige la piena padronanza dell'eredità che è giunta fino a noi, cosa che, al momento presente, non è stata ancora raggiunta dagli studiosi di letteratura.

Ora, tornando alla letteratura di corte dei Selgiuchidi, rileviamo che la sua espressione principale e ufficiale, come nel periodo precedente, era la *qasida*, ovvero un'ode ricca e pomposa, il cui scopo era rendere omaggio al sovrano ricevendone i favori. I poeti di corte, come in precedenza, seguivano scaltramente i dettami indicati dai loro predecessori di epoca samanide e ghaznevide. Tuttavia, l'allentamento dell'etichetta e l'involgarirsi della vita di palazzo fecero perdere alla *qasida* la sua grandiosa monumentalità. Se il "re dei poeti", il ghaznevide Unsuri, si sforzava di rappresentare, agli occhi dei lettori, il proprio sultano come una figura sovrumana, il più celebre tra i maestri selgiuchidi, l'emiro Mu'izzi, che trascorse la sua vita soprattutto a Merv, destrutturò l'enfasi descrittiva in una serie di piccole miniature, quasi non collegate tra loro, introducendo nella poesia un originale carattere

“ornamentale”. L’efficacia della *qasida* perse d’importanza insieme all’influenza dei potenti a cui si rivolgeva. Quindi si può parlare di decadenza della poesia di corte, dell’inizio della sua fine, espressa nell’enfasi attribuita alle forme a scapito dei contenuti, nella sua riduzione a oggetto di lusso e trastullo.

Il declino della poesia di corte si accompagnò alla crescita della letteratura di città, continuando comunque a subire la forte influenza delle classi dirigenti. I cittadini iniziarono a prendere coscienza dei propri diritti, senza tuttavia essere in grado di affermarli. Per questo motivo si rese necessario fare uso della lingua letteraria dei ceti superiori e delle relative formule espressive. Ciononostante, pur conservando la forma letteraria imposta dall’alto, la città provò a introdurre i contenuti propri, modificandola dall’interno. Questo per esempio fu il caso – di straordinario interesse – del poeta Suzeno (morto nel 1173 o ’74), nativo di Samarcanda, che usò la *qasida* a fini parodistici, neutralizzandone al tempo stesso la pomposità e minandone l’efficacia. Di particolare rilevanza è il ruolo di Nizami, che si prefisse il compito di impadronirsi, a beneficio dei ceti cittadini, di uno dei capisaldi della letteratura aristocratica – l’*epos* di corte –, riuscendo splendidamente nell’impresa.

Questi, in breve, i tratti peculiari di quell’epoca eccezionalmente interessante e complessa in cui visse e operò il grande poeta azerbaigiano. Nizami fu un brillante testimone della tumultuosa crescita della vita cittadina, di cui abbiamo parlato. Soltanto nel contesto urbano di quell’epoca, e in particolar modo delle città della Transcaucasia, poteva fiorire questo straordinario talento che, al pari degli architetti dell’epoca selgiuchide, riuscì a coniugare le tradizioni del mondo islamico alle ricchezze artistiche del Caucaso cristiano. In lui si fondono tutte le contraddizioni dell’epoca; con il suo stile audace egli descrive l’immagine di un mondo, utilizzando un inchiostro che non teme lo scorrere del tempo.