



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea Magistrale in  
Lingue e civiltà dell'Asia e dell'Africa mediterranea

Tesi di Laurea

Lu Xun anarchico?

**Relatore**

Ch.ma Prof.ssa Nicoletta Pesaro

**Correlatore**

Ch.mo Prof. Paolo Magagnin

**Laureando**

Massimiliano Burgin

Matricola 852196

**Anno Accademico**

2018 / 2019

## INDICE

引言 .....	4
----------	---

Introduzione .....	7
--------------------	---

### Capitolo primo

<i>Background anarchico nella vita di Lu Xun</i> .....	9
--	---

Introduzione .....	10
--------------------	----

1.1 Un metodo (per tutto il lavoro) .....	12
1.2 Anarchia .....	13
1.3 Un contesto storico anarchico .....	16
1.4 Vita di Lu Xun.....	20
1.5 Influssi culturali di matrice anarchica.....	23

### Capitolo secondo

<i>Uno sguardo alla letteratura anarchica russa</i> .....	29
---	----

Introduzione .....	30
--------------------	----

2.1 Kropotkin .....	35
2.2 Necaev.....	36
2.3 Andreev.....	39
2.4 Testo I La morale anarchica (Kropotkin).....	42
2.5 Testo II Il Catechismo del rivoluzionario (Necaev) .....	52
2.6 Testo III Ben Tobit (Andreev).....	56
2.7 Quale anarchia .....	59
<i>a. Osservazione empirica</i> .....	60
<i>b. Bontà della natura umana</i> .....	61
<i>c. Guerra</i> .....	61
<i>d. La dimensione salvifica della distruzione</i> .....	62
<i>e. Anarchismo mistico</i> .....	62

## Capitolo terzo

<i>Una rilettura di Lu Xun in chiave anarchica</i> .....	64
Introduzione .....	65
<b>3.1 Linee fondamentali del pensiero di Lu Xun</b> .....	75
3.1.1 Il passato .....	75
3.1.2 Il futuro .....	78
3.1.3 Il dramma interiore .....	79
3.1.4 Il concetto di letteratura .....	81
3.1.5 Contro le ingiustizie .....	82
<b>3.2 I testi</b> .....	84
Testo 1 一件小事 (L'incidente) .....	84
Testo 2 陀思妥夫斯基的事 (Su Dostoevskij).....	86
Testo 3 “呐喊” 自序 (“Chiamata alle armi”-Prefazione) .....	88
Testo 4 小杂感 (Noterelle) .....	93
Testo 5 小品文的危机 (La crisi del saggio breve) .....	95
Testo 6 老调子已经唱完 (Non si cantano più le vecchie melodie).....	97
<b>3.3 Elementi anarchici in Lu Xun</b> .....	101
a. Anarchico individualista.....	101
b. Anarchico insurrezionalista .....	103
c. Anarchico mistico .....	105
<i>Conclusione</i> .....	108
<i>Appendice</i> .....	112
1. Al clero rurale (Sergei Necaev).....	112
2. Mencio (45 2A.6).....	114
3. Le 37 pratiche del Bodhisattva (Testo originale in lingua tibetana).....	115
<i>Bibliografia</i> .....	117

# 引言

也许是一个奇怪的东西开始以一个问题我的论文：鲁迅是不是一个无政府主义者？有很多人想不可以，鲁迅是一个作者，中国现代文学的开创者，不是一个政治家！并且他直接地不参与叛乱，从来没有杀别的人。真的，那是一个困难的问题！但是，我们知道一件事情越是难越是迷人的！

在亚洲、北非语言与文化 专业硕士一年级学生，我参与中国现代和当代政治的思想历史的课程。我感到惊奇，课程的一部分关于无政府主义！还有为了准备考试你可以选择一本关于中国无政府主义的书。我想一想了，这个是有兴趣的事情。但是我也想一想，现在在意大利只说这个词，很危险的。有很多报纸他们不喜欢无政府主义，比如如果有一个持械抢劫或者流氓行为，很多次他们认为是无政府主义者的罪责！我上课的时候认真听讲和逐渐地我明白了在中国历史无政府主义有很影响。考试以后我继续看看这个题目。我认为了那个影响直到现代的中国社会。真的，如果你学习如何无政府主义影响了清的衰和辛亥革命的出现就你想如何无政府主义可能影响了现代社会思想。

然而我在二年级学生，我参与中国现代和当代文学的课程，主要的题目关于鲁迅。我记得，上课初，我去中国旅行。一个我的同学，卡米拉，给我写：“你将很喜欢鲁迅”！说实在的，开始学习鲁迅的时候，我觉得他的作品不容易明白和理解，太深了。特别是因为鲁迅常常用文言和旧文学的情景为解释中国现代的事情。还有，是因为我快速阅读了他的文章，不过当读鲁迅的作品的时候你需要用很多的时间，你需要埋读书。而后我变化我的方法所以我开始欣赏鲁迅。尤其我所更喜欢的是小杂文。当看它们的时候我总是记得很著名意大利作家杰克·奥帕蒂（1798-1837），和鲁迅一样他独具慧眼为观察和理解事情，和鲁迅一样他过着孤独的生活。这两个重要作家，从从来有一个奴才相的方法，他们都有自由的思想，他们都有自由的生活。然而因为自由是无政府主义的基本我们也可以说他们是无政府主义者？这个论文所要看的是如果鲁迅以某种方式被称呼一个无政府主义者。我们知道鲁迅从从来加入无政府主义的团队，但是他的思想和他的作品以某种方式有没有无政府主义的特点？

很多现代的学者认为无政府主义作家，比如斯特纳，阿尔志跋绥夫，安特莱夫产生巨大影响鲁迅和我也看鲁迅的作品以后，很同意他们的意见。看来在他所有的生涯文学无政

府主义是很重要的因素。在一本有意思的书中，中国近现代文学的发展与无政府主义思潮，我们看到：

鲁迅是一位思想家，同时也是一位文学家。来自无政府主义的影响不仅体现在其思想中，也会体现在其文学活动很创作中。《药》、《孤独者》、《一件小事》及《故事新编》等作品，都有无政府主义的思想因素，但研究者对这方面的关注很不够。1907年前后，鲁迅已经将文艺启蒙作为自己的人生宗旨，这时他对无政府主义产生的兴趣，就必然会影响其文学立场的选择和创作的风格。<sup>1</sup>

可是这个不意味着他是一个无政府主义者！当然，鲁迅与巴枯宁夫、鲁克鲁泡特金夫一样，写了很多的东西。这个论文的题目是看一些鲁迅的作品为找到有没有一个无政府主义的直接证据。因而我没看所有的学者所说关于鲁迅的思想而且真的不可以，他们太多了！相反我直接看鲁迅的书，鲁迅的小说，鲁迅的小杂文。

全研究共一个序言、三章还有一个很小的论文之后。在第一章我们将发现在鲁迅的生活有一个无政府主义的背景。我想这个是最很困难的题目，因为它是我们的论述一个必不可少的因素，我们的论文的基。还有在这本章我们就试一试明白无政府，这个词有什么意思。第二章关于俄罗斯无政府主义文学。因为鲁迅看书和翻了很多俄罗斯作家，那里有一些无政府主义作家，我们就需要分析这个问题。特别我们要看三个作家和他们的作品：克鲁泡特金夫，涅恰耶夫，安特莱夫。在三章中，我们首先检查佛教的思想和作品，这是因为鲁迅很尊重这个主义而且因为我想佛教和无政府主义以某种方式关系在一起。以后我要介绍一些鲁迅的作品为了我们能回答论文的问题：鲁迅是不是一个无政府主义？

自由是无政府主义的关键词而且这个词在世界文学史上占有重要位置。比如我想提起一个俄罗斯哲学家，斐狄维也夫（1874-1948）。他细心地分析了自由的哲学而他认为自由先来世界和人类的创作。检查自由的意见是，鲁迅没有一个形而上的看法。他照顾把自由特别要放在所有的人的尘世生活里。还有我们可以想鲁迅，因为说很多的时间关于政治就他认为你只能找到自由在社会里，但是错了！如果我看他的生活，我就想他同意和阿尔志跋绥夫的看法。按照阿尔志跋绥夫的思想，幸福的问题不在‘所谓国家大事’中。所以，

（赛宁）对他的朋友说：“你说对于立宪的烦闷，比对于你自己生活的意义和趣味尤其多。我却不信。你的烦闷，并不在立宪问题，只在你自己的生活不能使你有趣罢了。我这样想。倘说不然，

---

<sup>1</sup>Zhang Quanzhi 张全之, *Zhongguo jinxindai wenxue de fazhan yu wuzhengfuzhuyi sichao* 中国近现代文学的暗战与无政府主义思潮 (Lo sviluppo della Letteratura Moderna Cinese e la tendenza anarchica), Beijing, Renming chubanshe, 2013.

便是说谎。又告诉你，你的烦闷也不是因为生活的不满，只因为我的妹子理陀不爱你，这是真的。”<sup>2</sup>

鲁迅在他的爱情生活显示有很大的自由，特别是他对许广平的爱情：他是一个教授，她是一个学生，但是终于他看上了这个比他青年的姑娘！鲁迅与许广平也保持通信联系，在‘两地书’我们可以看到这个很深远的句子。它充分地说明鲁迅是很自由的人。它是最好的办法为加入在我们论文的题目。

以上，我自己的办法说完了，就不过如此，而且近于游戏，不像步步走在人生的正軌上（人生或者有正軌罢，但我不知道）。我相信写了出来，未必于你有用，但我也只能写出这些罢了。<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> In Lu Xun 鲁迅, “Yile ‘Gongren Suhuilue’ zhihou” 译了《工人绥惠略夫》之后, (Postafazione alla traduzione di “L’operaio Suhuilue”), in *Xiaoshuo Yuebao*, 12:7, 1921, pp. 1-4.

<sup>3</sup> Lu Xun 鲁迅, *Liang di shu* 两地书 (Corrispondenza tra due luoghi), Beijing, Renmin wenzue chubanshe, 1973, pp. 12-13

## INTRODUZIONE

Ormai verso la fine del lavoro di questa tesi, capitò d’imbattermi nella frase che alcuni scrittori alla fine del secolo scorso utilizzarono per definire Lu Xun (1881-1936): “un macigno sulla cultura cinese”<sup>4</sup>. Un po’ d’istinto sorrisi. Avevo dedicato più di un anno al padre della letteratura cinese moderna, mi ero dedicato alla lettura di diversi passi, mi ero lasciato mettere in discussione. Ma il fatto che a così grande distanza di tempo egli facesse ancora parlare di sé, venisse criticato e osteggiato in realtà mi rassicurò circa la grandezza del personaggio e la bontà dello sforzo intrapreso. D’altronde mi sono pure chiesto se Lu Xun, all’udire le parole di codesti, non avrebbe fatte sue le parole di una poesia di Wen Yiduo (*Qidao, Preghiera*) del 1928 al fine di evitare ‘rumori’ inutili intorno alla sua persona così ordinariamente autentica:

*Ditemi chi sono per favore i cinesi,  
vi prego ditemi chi sono i cinesi  
mostratemi come abbracciare forte la memoria.  
Ditemi per favore la grandezza di questo popolo,  
ma ditelo sottovoce, senza chiasso.*<sup>5</sup>

Per noi giovani ‘sinologi’ potrebbe esserci la tentazione ricorrente di entrare sempre e comunque nel ‘chiasso’ contemporaneo che rimbomba continuo nella società contemporanea nel momento in cui viene affrontata la questione ‘Cina’. Lu Xun, è parere di chi scrive, aiuta invece chi gli si avvicina con onestà intellettuale ad entrare in profondità nel solco millenario della cultura e storia cinese. Senza rumore inutili. Queste piccole noterelle iniziali potrebbero indurre a pensare che il tema scelto per questa tesi possa non essere pertinente, che ‘anarchia’ e ‘Lu Xun’ costituiscano due sponde inconciliabili. La dissertazione dedicherà non poco tempo a cercare di chiarire innanzitutto la parola anarchia, sulla quale sono state offerte, nel corso della riflessione filosofica e sociale di tutte le stagioni, innumerevoli quantità di proposizioni. In uno dei miei primi corsi frequentati in questo Corso di Laurea Magistrale, la parola ‘anarchia’ non solo venne usata ma diventò un caposaldo di tutto il discorso. Si trattava del corso di *Storia del pensiero politico della Cina moderna e contemporanea* (a.a. 2017-2018). La prima parte del programma verteva proprio sul discorso anarchico in Cina a cavallo tra il diciannovesimo e il ventesimo secolo. Venivano citati testi e autori di cui mi sono servito io stesso in questo elaborato. Mentre dunque nella riflessione sociale italiana la parola ‘anarchia’ era quasi una ‘statua’ rivestita di pregiudizi e luoghi comuni, in ambito accademico se ne trattava con grande competenza e libertà. La cosa m’incuriosì e mi spinse nella ricerca.

Quando invece iniziò il Corso di *Letteratura cinese moderna e contemporanea* (a.a. 2017-2018) incentrato proprio su Lu Xun, mi trovavo per un viaggio di approfondimento in Cina e Tibet e persi le prime lezioni. La collega di studio Camilla, intuendo i miei interessi, mi scrisse dall’Italia: “Vedrai, ti piacerà”. Al ritorno cominciai dunque a frequentare con entusiasmo, ma l’approccio fu duro e rimasi disincantato. Lu Xun non è di facile lettura, soprattutto se lo si affronta con eccessiva disinvoltura, fretta e sicurezza intellettuale. Non è scontato, mai. La lettura dei suoi *zawen*, questa forma di saggio breve che partendo spesso da fatti

---

<sup>4</sup> Nicoletta, Pesaro, *Letteratura cinese moderna e contemporanea*, in Maurizio, Scarpari (a cura di), *La Cina – Volume III.: Verso la modernità*, Einaudi, Torino, 2009, p. 739.

<sup>5</sup> *Ivi*, 706.

reali, spesso insignificanti, trasmette valori e idee imperiture, mi fu di grande aiuto. La loro forma, per molti versi tendente allo stile aforistico, mi permise di cominciare a scoprire i lineamenti di una figura che tutti cercavano di circoscrivere, ma che in realtà non apparteneva a nessuno. Dove il suo pensiero e la sua stessa vita si intrecciavano a tal punto che non era facile delimitarne i confini. 'Iconoclasta' della cultura antica cinese, 'Militante indefesso del partito comunista', 'Educatore di giovani generazioni', sono epiteti che ovviamente in qualche modo lo riguardano, ma dai quali egli non ha esitato a rifuggire, spesso ponendosi agli antipodi di queste definizioni, per ribadire al contrario il fondamentale ruolo del pensiero classico cinese, la staticità di pensiero dei dirigenti di partito, l'inutilità del chiamare alle armi giovani generazioni predestinate alla morte sicura.

Dunque un personaggio libero e tutti si conosce quanto le parole 'anarchia' e 'libertà' siano strettamente legate in un vincolo di pensiero e di lotta. Il fatto poi che l'anarchia sia un elemento che preceda, il 'precursore' principale della rivoluzione cinese del 1911, del movimento del 4 maggio 1919, della nascita del partito comunista cinese nel 1921, è cosa ben nota e lo si dimostrerà nelle pagine che seguono. Sarebbe d'altronde fuorviante ricercare appartenenze manifestamente anarchiche di Lu Xun. Egli infatti, contrariamente a suo fratello Zhou Zuoren, non fu mai un anarchico militante.

Come dunque rispondere alla domanda che è il titolo stesso della tesi: *'Lu Xun anarchico?'* Un primo capitolo cercherà di individuare un possibile background anarchico nella vita di Lu Xun. Lo ritengo un momento fondamentale della mia ricerca, crea le fondamenta di tutto il discorso. Senza queste fondamenta tutto rischierebbe di crollare sotto le accuse tipiche di ogni ambiente accademico: *'non è un discorso scientifico'*. Il secondo capitolo va nella stessa direzione d'intenti e si preoccupa di gettare luce sul mondo della letteratura anarchica russa, perché è a quel mondo che spesso e volentieri i giovani studenti cinesi dell'epoca hanno guardato, perché incuriositi e poi affascinati. E si proporranno anche alcuni testi (Kropotkin, Necaev, Andreev) incanalando il discorso sulle parole e i contenuti, sui testi. Perché a questo livello che poi si cercherà di portare la riflessione conclusiva e decisiva del terzo capitolo, intitolato: *'Una rilettura di Lu Xun in chiave anarchica'*. Seguono alcuni conclusioni di carattere generale, ma preziose per un percorso metodologico che si spera in futuro il sottoscritto possa percorrere. Un Appendice riporterà tre testi che per la loro lunghezza rischiavano di appesantire l'apparato del testo o delle note. L'Appendice svolge anche il compito ineludibile di richiamare l'efficacia e la bellezza delle fonti (siano esse 'primarie', 'secondarie', etc.), contro la sterilità e la frustrazione che spesso provoca l'asservimento dogmatico alla metodologia storico critica. La bibliografia infine può aiutare a entrare in una materia variegata e complessa con la presenza, fra l'altro, di riferimenti provenienti dal mondo buddista, un mondo nel quale Lu Xun è entrato con grande interesse attraverso molteplici letture.

Le 'deficienze' accademiche e scientifiche dell'elaborato spero siano compensate dal riconoscimento dell'entusiasmo e la passione investite, dalla bontà dell'intuizione dell'argomentazione, dalla benevolenza sempre in qualche modo dovuta al 'giovane sinologo'.

## Capitolo primo

# *Background anarchico nella vita di Lu Xun*

## Introduzione

Questo primo capitolo è, a mio parere, quello più importante e fondamentale. Sono sicuro che i seguenti incontreranno maggiormente il favore del lettore. Essi, infatti, andranno direttamente ai testi, alle fonti e vi si potrà attingere la freschezza e l'efficacia dei contenuti, delle parole.

La tesi che si va difendendo in questo elaborato è ardua. Toccare e investigare Lu Xun è sempre un compito arduo. Tanto più se si vuole dimostrare la sua appartenenza, nascosta, forse inconsapevole, al pensiero anarchico.

Questo primo capitolo, quindi, ha lo scopo di allontanare eventuali detrattori, dubbiosi. Vuole dimostrare come non sia insensata la strada intrapresa. E per questo ci si appoggerà a dati e elementi inconfutabili, dati e elementi che appartengono all'universo scientifico. Sperando di non essere preso a botte, come quel personaggio della prosa poetica di Lu Xun che riportiamo nel testo integrale (come faremo con *Il risveglio* al termine di questo capitolo).<sup>6</sup>

### LA PROPRIA OPINIONE

#### 立 论

Sogno che devo fare il tema in classe alle elementari e chiedo al maestro di insegnarmi a esprimere la mia opinione.

“E' difficile!” – dice il maestro guardandomi per traverso al di sopra degli occhiali – “Ti racconterò una storia. –

In una famiglia è nato un figlio maschio e tutta la famiglia è al colmo della gioia. Quando compie un mese, lo portano fuori per mostrarlo agli ospiti – e naturalmente si aspettano auguri e complimenti.

“Questo bambino farà fortuna” – dice uno, e riceve espressioni di gratitudine.

“Questo bambino sarà funzionario” – dice un altro, e viene accolto con compiacimento.

“Questo bambino morirà” – dice un altro, e viene preso a botte da tutti i presenti.

Che morirà è inconfutabile, che avrà successo è opinabile. Ma chi dice l'opinabile è bene accetto, chi dice l'inconfutabile è preso a botte. Tu...”

“Io non vorrei ingannare nessuno, ma non vorrei nemmeno essere preso a botte. Allora signor maestro, come devo fare?”

“Allora, devi dire: Aha! Questo bambino...ma guarda! Quant'è...Ah! Aha! Hehe! he, hehehe!”.

8 luglio 1925<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> E' convinzione personale di chi scrive che in molte occasioni le parole stesse, i testi integrali di Lu Xun siano la chiave per aprire molte porte della ricerca scientifica che lo riguarda, il modo migliore per spiegare concetti e portare ragionamenti.

<sup>7</sup> Lu Xun, *La propria opinione*, in Anna, Bujatti, (a cura di), *Erbe selvatiche*, Milano, Libri Scheiwiller 1994, 1994, pp. 81-82.

Passando brevemente in rassegna i paragrafi del capitolo, il primo presenta il metodo con cui si procede ed è valido per tutto il lavoro. Dovendo affrontare la questione del background anarchico, il paragrafo secondo tratterà del tema, molto discusso e frainteso, dell'anarchia. Ci si inoltrerà poi nel contesto storico che viene, già nel titolo, definito anarchico (1.3). Si scaverà poi nella vita di Lu Xun, nella sua biografia, per ravvisarvi elementi anarchici. (1.4). L'ultimo paragrafo, forse il più articolato e complesso, cerca di riscontrare nella vita di Lu Xun influenze culturali di matrice anarchica. La matrice anarchica può infatti produrre cultura, non solo attentati. Almeno questa è la mia opinione.

Come si evince dalla rassegna dei paragrafi si cercherà di affrontare la questione del background anarchico in cui si muove Lu Xun, considerandone la molteplicità degli aspetti, evitando di relegare il tutto a un mero discorso politico. In fondo concordo pienamente con quanto afferma Zhu Shoutong **朱寿桐**:

**对于中国的无政府主义思潮以及无政府主义文学，我们应该有历史主义和理性主义的态度，不应该只是进行简单的政治化的规约。<sup>8</sup>**

Per quanto riguarda la letteratura anarchica e il pensiero anarchico della Cina dobbiamo avere un approccio storico e razionale e non solo procedere confinandoci semplicemente nella sfera politica.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> In Zhang Quanzhi **张全之**, *Zhongguo jinxindai wenxue de fazhan yu wuzhengfuzhuyi sichao*, 中国近现代文学的发展与无政府主义思潮 (Lo sviluppo della recente letteratura contemporanea cinese e il pensiero anarchico), Beijing, Renmin chubanshe, 2013, p. 9.

<sup>9</sup> La traduzione del passo è mia.

## 1.1 Un metodo (per tutto il lavoro)

Mi si consenta una piccola introduzione metodologica, valida per questo capitolo e per il resto del lavoro. Ho scelto, per sviluppare la tesi che difendo, di basarmi su molte citazioni, più o meno lunghe. E' il procedere della forma aforistica. Così Biagini descrive la parola aforisma:

Proposizione in sé conclusa, breve ed incisiva, nella quale si condensa, con riferimento alla pratica, un sapere specifico (medico, politico, fisico, ecc.) o una più generale sapienza filosofica e morale. Nella tradizione letteraria l'A. tende spesso a svilupparsi oltre la proposizione singola, in una composizione breve, costituita da rappresentazioni concrete e da connesse riflessioni, al fine di rendere più perspicua una sentenza. La forma aforistica si contrappone, in quanto sede di un giudizio risultante da un'esperienza non formalizzata, legato a concrete determinazioni particolari, al trattato sistematico, alla costruzione dimostrativa (deduttiva o induttivo-deduttiva) retta dai postulati della continuità e della esaustività[...]. La forma aforistica viene ripresa, in consapevole polemica antisistemica, da Schopenhauer (*A. sulla saggezza della vita*, nei *Parerga e Paralipomeni*) e, soprattutto da Nietzsche (*Umano, troppo umano*, *Aurora*, *La gaia scienza*, *Al di là del bene e del male*, *Genealogia della morale*).<sup>10</sup>

Il metodo è dunque simile a quello di molti celebri autori, tra cui mi preme ricordare Giacomo Leopardi. *I Pensieri* del poeta di Recanati, apparsi postumi nel 1845, mi paiono un buon esempio per delineare il metodo che andiamo a utilizzare. Si tratta di sentenze, brevi discorsi, riflessioni su aneddoti che l'autore utilizza per spiegare la sua visione del mondo. Celebre in tal senso il famoso assioma tratto dal primo pensiero: "Dico che il mondo è una lega di birbanti contro gli uomini da bene, e di vili contro i generosi".<sup>11</sup> L'argomentazione rischia spesso di essere tentativo e mezzo di persuasione. Tipo un certo tipo di didattica fuorviante. Il metodo leopardiano nei *Pensieri* non contiene certo l'interesse di persuadere. Il corso delle cose, del "mondo" rivelerà l'evidenza del discorso, evidenza negata ai più al momento della formulazione. Questa forma aforistica di procedere ha la capacità di non appesantire la lettura, di far prendere posizione al lettore, di non perdersi nei meandri di inutili riassunti di quanto altri meglio di te hanno già fatto in precedenza. Ecco dunque la via, il metodo che intendo seguire, un percorso in cui si privilegia l'intuizione rispetto all'argomentare. L'esperienza di studente in questi anni mi dice che tale modalità di ricerca non è per lo più praticata nel mondo accademico. Anzi essa potrebbe essere intesa come qualcosa che si contrappone al normale e 'ortodosso' modo di intendere il procedimento scientifico. L'utilizzo di questo metodo per la mia tesi è forse anche una pacifica protesta contro tale concezione della scienza e dunque lo userò con decisione e pure con un pizzico di entusiasmo. Nel mio lavoro, poi, credo fermamente che il 'caso' mi abbia aiutato facendomi scoprire cose a cui certamente da solo non sarei arrivato. Aveva ragione F. Nietzsche, autore studiato da Lu Xun, quando diceva: "In ogni scoperta, l'essenziale è prodotto dal caso, ma questo caso la maggior parte degli uomini non lo incontra".<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Vittorio, Biagini, "Aforisma", in *Grande Dizionario Enciclopedico Utet*, Torino, Utet, 1984, pp. 274-275.

<sup>11</sup> Giacomo, Leopardi, *Pensieri*, Milano, Adelphi, 1982, p.11.

<sup>12</sup> Nietzsche, Friedrich, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, Milano, Adelphi, 2013, 199.

## 1.2 Anarchia

Accostare la figura di Lu Xun al fenomeno e al pensiero anarchico richiede innanzitutto che ci si soffermi sulla terminologia. Per chiarirla, per evitare malintesi e abbattere eventuali pregiudizi. E la parola ‘anarchia’ di pregiudizi, si sa, ne ha sempre portati con sé. Ancora oggi, spesso e volentieri, nell’attribuire l’appartenenza di un atto terroristico, si ama ricorrere al termine ‘matrice anarchica’. E questo senza che vi sia stato ancora un qualsivoglia processo. In questo contesto non interessa al sottoscritto portare avanti una battaglia contro o a favore di qualcuno. Mi preme solo affermare e difendere due cose: la prima che l’anarchia può essere inquadrata, inserita all’interno dell’ambito filosofico. La seconda che esistono persone concrete che per la causa anarchica hanno speso la loro vita, e per essa hanno pagato prezzi molto pesanti.<sup>13</sup>

Partiamo dunque dalla prima affermazione: l’anarchia si colloca all’interno della storia del pensiero filosofico. Mi appoggerò a due semplici, ma efficaci strumenti di fronte ai quali, credo, non ci siano i margini di contestazione alcuna. Se possiedono il limite della riduzione ‘nozionistica’, hanno però il pregio della delucidazione immediata ed efficace. Cominciamo da un dizionario di filosofia.

ANARCHISMO (ingl. *Anarchism*; franc. *Anarchisme*; ted. *Anarchismus*). La dottrina che l’individuo è la sola realtà, che dev’essere assolutamente libero e che ogni costrizione esercitata su di lui è illegittima: donde deriva l’illegittimità dello Stato. La nascita dell. A. si suole attribuire a Proudhon (1809-65) la cui principale preoccupazione fu di mostrare che la giustizia non può essere imposta all’individuo ma è invece una facoltà dell’io individuale, il quale, senza uscire dal suo foro interiore, sente la dignità del prossimo come la sua propria e pertanto si adegua alla realtà collettiva pur conservando la sua individualità (*La giustizia nella rivoluzione e nella Chiesa, 1858*).<sup>14</sup>

E ora continuiamo con una enciclopedia filosofica

Le più considerevoli enunciazioni dell’anarchia si hanno nel XIX secolo; non sono sempre fondate sui medesimi presupposti, spesso, anzi, partono da indirizzi e principi diversi [...] Per Stirner (*Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig 1845, tr. it. di L. Amoroso, *L’unico e la sua proprietà*, Milano 1999, tr. it. di C. Berto, *L’unico e la sua proprietà*, Milano 2003) stato, diritto e la libertà stessa sono nomi vani. L’individuo, essendo attività, compiuta affermazione di sé, non dovrebbe riconoscere altri fuor di se stesso; il mondo si esaurirebbe in lui, “l’unico”. Più “unici”, infiniti individui, potrebbero coesistere, senza stato, senza legge, senza morale, agendo egoisticamente e, proprio perciò, sentendosi legati da siffatto interesse. Per Bakunin (*Dieu et l’Etat*, Paris 1895, tr. it. di P. Bissolati, *Dio e lo Stato*, Milano 1997) l’autorità è un principio dal quale derivano tutte le ineguaglianze; stato e diritto non costituiscono che violenza organizzata; dovrebbero scomparire perché l’individualità possa trionfare. Se un diritto deve esistere, non può che ridursi a un libero contratto fra individui, dando luogo a libere federazioni, che dovrebbero sostituire lo stato. Violenza, dunque, è il diritto, e violenza è lo stato; e a violenza occorre opporre altra violenza. E’ facile comprendere le conseguenze di tale posizione, evidenziate emblematicamente da Peter Kropotkin (*L’anarchie, sa philosophie, son idéal*, Paris 1896, tr. it. di D. Tarantini, *L’anarchia: la sua filosofia e il suo ideale*, Ragusa 1994): abolire con ogni mezzo tutti gli ordinamenti, anche ricorrendo alla guerra civile, al terrorismo, alle stragi. Su un altro piano si colloca il pensiero anarchico di Tolstoj: troviamo in esso l’esaltazione e la sublimazione della vita umana, intesa come amore, come benevolenza scambievolmente, ma è anche qui presente la critica dello stato, delle mediazioni istituzionali, dei vincoli sociali, di ogni sorta di legame, da quello religioso a quello politico.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> A mio parere questo secondo elemento non è poi così scontato se si pensa al contesto in cui si vive segnato dal *Fascismo dei diritti* di ‘pasoliniana’ memoria, in cui tutti reclamano ma pochi sono coloro disposti a pagare per violazioni palesi o nascoste della legge costituita.

<sup>14</sup> “Anarchismo”, in Nicola, Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Torino, Utet, 1961, p. 41.

<sup>15</sup> Carlo, Curcio – Roberto, Gatti, “Anarchia”, in *Enciclopedia filosofica. Volume primo*, 2006, Milano, Bompiani, pp. 419-420.

Attraverso queste due citazioni si è voluto dunque dimostrare che l'anarchia può essere collocata in un ambito filosofico. George Woodcock la definisce propriamente “a social philosophy that rejects authoritarian government and maintains that voluntary institutions are best suited to express man’s natural social tendencies”.<sup>16</sup> Spesso identificata dai più come un’azione violenta fine a sé stessa, l’anarchia è invece prima di tutto un modo di pensare, una modalità di esistenza. E partendo da questo presupposto che vorrei passare alla seconda affermazione di cui sopra.

Riguardo dunque a coloro che si sono consacrati alla causa anarchica si riporta di seguito l’esperienza di tre persone che si sono lasciati ammaliare dalla anarchia e, senza tralasciare istanze di natura propriamente etica, per essa hanno pagato un prezzo pesante. Vorrei portare prima di tutto l’esempio di Michele Pontolillo, laureatosi nel 2018 all’Alma Mater Studiorum-Università di Bologna, una figura che si è reinserita in modo pacifico e intelligente nel contesto sociale bolognese. E partiamo cercando di cogliere le origini della sua vicenda. Ci aiuteranno, fra l’altro, ad evitare il rischio di relegare la questione anarchica ad un universo astratto nato dal niente e finito nel nulla.

Alla fine degli anni 80 a Torino, ma non solo, prende piede un ampio movimento *squatter* a cui avevo aderito incondizionatamente perché in quel contesto, in quelle pratiche e in quella socialità trovavano soddisfazione i miei bisogni di esprimere, da una parte, la ribellione verso l’autorità sui generis cominciando da quella genitoriale e dall’altra di trovare uno spazio comprensivo ed inclusivo in cui poter costruire la mia ancora incerta identità. L’adesione alle idee libertarie e anarchiche erano un tutt’uno con l’esigenza di manifestare il disagio e l’insofferenza verso un mondo adulto che non si occupava dei giovani se non in termini repressivi con la polizia e i carabinieri davanti ai cancelli delle scuole preoccupata a scovare nelle nostre tasche qualche grammo di hashish che avrebbe significato l’immediato sequestro della sostanza e una denuncia all’autorità giudiziaria in caso di recidiva. Incominciai a diventare assiduo frequentatore di biblioteche sovversive, sempre alla ricerca di testi che rimandassero non solo alla teoresi del pensiero anarchico ma soprattutto alle sue concrezioni sociali e applicative.<sup>17</sup>

E il soggetto in questione ha pagato. Traggo da un famoso quotidiano nazionale, in un articolo del 2007, per descrivere una parte del debito che egli ha pagato allo stato, agli stati.

...Michele Pontolillo, 36 anni, originario di Pinerolo, un simbolo del mondo anarco-insurrezionalista, uno con alle spalle dieci anni di carcere duro, molti dei quali trascorsi in Spagna dopo aver partecipato a una rapina di autofinanziamento, sfociata in un conflitto a fuoco nel quale morirono due poliziotte. Pontolillo, coinvolto in varie indagini anche in Italia – per possesso di armi, danneggiamento, detenzione e fabbricazione di bottiglie incendiarie – nel ’96 era stato condannato in via definitiva a 12 anni per la rapina di Malaga, ma non per l’omicidio dei due agenti spagnoli. Nello stesso anno insieme ad altri attivisti, assaltò anche il consolato italiano a Malaga. Estradato in Italia nel gennaio 2004, per due anni e mezzo Pontolillo è stato rinchiuso nel carcere di Livorno, dove per un periodo aveva intrapreso uno sciopero della fame per protestare contro l’arresto della moglie, Lucia Ripa, e di altri sei anarchici, coinvolti in un’inchiesta della Procura bolognese per associazione sovversiva con finalità eversiva.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> George Woodcock, “Anarchism”, in *The encyclopedia of philosophy. Volume one*, New York, MacMillan Publishing Co., Inc, & The Free Press, 1972, p. 111.

<sup>17</sup> Michele, Pontolillo, *Teatro dell’oppresso e salute mentale*, tesi di laurea, Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, a.a 2017-2018, p.130.

<sup>18</sup> Alessandro, Cori, *Il Compagno anarchico spacciato per necessità*, in <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2007/11/16/il-compagno-anarchico-spacciato-per-necessita.html>.

Il secondo personaggio di cui vorrei trattare è il famoso Jules Bonnot (1876-1912), nota figura di anarchico francese che ha segnato in modo quasi mitico le caricature successive che descrivono il mestiere del ladro. In una affascinante biografia, strettamente ancorata al confine tra fantasia e realtà, vengono riportate alcune istanze etiche del Bonnot. Le riportiamo di seguito. Ci aiuteranno a cogliere le 'sfumature' di un'anarchia che non fa della violenza, contrariamente al pensare comune, un atto assoluto senza condizione alcuna.

Jules chiarì subito un punto: niente morti inutili. Aprire il fuoco solo in caso di estrema necessità. Ma nessun tentennamento se la situazione avesse richiesto un massacro. Non avrebbero agito col fine di uccidere, ma avrebbero ucciso chiunque si fosse levato a difendere gli interessi del potere. Occorreva impiantare una struttura logistica, affidandosi a un gruppo ristretto di compagni fidati per reperire armi e munizioni, rifugi sicuri, assistenza alle auto per cambiare targhe e verniciatura, ma in nessun caso questi dovevano essere coinvolti nelle azioni.<sup>19</sup>

Per quanto riguarda la terza figura, mi appoggerò alla tradizione buddista giapponese. Questo può aiutare anche ad introdurre quanto si affermerà in seguito riguardo possibili influenze anarchiche nella tradizione del pensiero cinese. Il monaco Ikkyu Sojun (1394-1481) si pone in forte contrapposizione rispetto ai legami con il potere e l'ipocrisia presenti nei monasteri del suo tempo. Pur, ovviamente, non caratterizzato da una appartenenza anarchica esplicita, il suo pensiero, le sue azioni si caratterizzano per elementi di grande libertà, di grande autenticità. Mi pare che il tutto possa aiutare a comprendere cosa s'intenda per anarchia, cosa s'intenda quando si parla di una filosofia di vita anarchica.

Com'è forse ovvio, di tutte le sue trasgressioni, ad attirarsi la riprovazione dei benpensanti sono soprattutto quelle di natura sessuale. Non che i monaci dell'epoca fossero estranei alla frequentazione delle case di piacere, ma quanto meno usavano l'accortezza di accedervi in segreto, mascherati dietro opportuni travestimenti, mentre in pubblico ammonivano contro il male generato dalle passioni. Ikkyu al contrario difende la propria condotta come un segno di libertà interiore, una disponibilità a riconoscere e onorare anche le pulsioni che per dovere sociale si dovrebbero reprimere, semplicemente accettando ciò che il corpo e lo spirito di volta in volta gli offrono. Il suo messaggio suona umile e profondo: non c'è niente di turpe nel desiderio sessuale, come non c'è peccato nel consumare carne o nel bere vino, perché ciascuno di questi comportamenti germoglia dal grembo innocente della natura. Semmai il male va ricercato nell'ipocrisia di una rettitudine di facciata, o nel perseguimento di gloria mondana e vantaggi materiali. Se in tutto è una scintilla di divino, ecco che cade ogni distinzione tra puro e impuro, sacro e profano. Non esistono più categorie che legittimino la definizione di condotte 'buone' o 'cattive', né ha fondamento la presunzione di chi bacchetta l'altro dal pulpito di una verità esclusiva e incontrovertibile. Ai discepoli che l'hanno seguito lungo questa difficile via, prima di morire lascia detto:

Dopo che me ne sarò andato, potrete ritirarvi sui monti o in un bosco a meditare, oppure mettervi a bazzicare bordelli e osterie. In entrambi i casi avete la mia benedizione. Ma quelli che pretenderanno di possedere lo zen, di sapere la Via, quelli saranno i veri impostori, i nemici della Parola. Siamo ciechi che conducono per mano altri ciechi...<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Pino, Cacucci, *In ogni caso nessun rimorso*, Milano, Feltrinelli, 2017, p. 248.

<sup>20</sup> Ornella, Civardi (a cura di), Ikkyu Sojun, *Nuvole vaganti. La raccolta di un Maestro Zen*, Roma, Ubaldini Editore, 2012, p.13.

### 1.3 Un contesto storico anarchico

Quando pensai a questo tipo di tesi, a questo tipo di argomento, scoprii che una collega di ateneo, alcuni anni fa aveva posto la questione anarchica nella Cina pre-repubblicana e repubblicana, come tema della sua dissertazione<sup>21</sup>. La cosa, visto fra l'altro la competenza del relatore da lei scelto, mi incoraggiò molto a intraprendere l'impresa. Ella, fra l'altro, così descrive il periodo che interessa la fine del diciannovesimo secolo e l'inizio del ventesimo in Cina:

La Cina stava attraversando il periodo più sofferente di tutta la sua storia, e si stava avvicinando all'evento che stravolse la sua antica e gloriosa tradizione dinastica: la fondazione della Repubblica. [...] La Dinastia dei Qing, già guardata con un occhio critico dai cinesi stessi in quanto considerata non autoctona, non fu in grado di intraprendere una linea di difesa politico-militare severa nei confronti delle continue aggressioni occidentali, bensì si dimostrò succube nei confronti degli invasori, tanto da reprimere ogni tendenza della popolazione verso il progresso socio-politico e verso la contestazione all'Imperialismo. [...] Il popolo cinese non smise mai di provare a cambiare il destino della propria madrepatria, anche se le prime battaglie patriottiche contro l'oppressore: la rivoluzione dei contadini di Taiping, il Movimento di Nuova Riforma del 1898 e l'insurrezione dei Boxer si rivelarono tutte un fallimento.<sup>22</sup>

E' all'interno di questo quadro che si sviluppa un contesto storico anarchico: senza rischiare di essere troppo baldanzosi, si può dire che la cosa non è nemmeno troppo difficile da dimostrare. Al contrario, si potrebbe affermare come sia da più parti attestata.

The first Chinese anarchists helped to introduce Marxism to China. Indeed, the significance of Marxism began with the anarchists. However, this is but one aspect of the contribution of the anarchists to modern Chinese political discourse. The anarchists were among the first to condemn Confucianism, to discuss feminism, and to promote language reform. Their antielitism, their radical egalitarianism, their critique of traditional justifications for social and sexual hierarchy, their faith in progress, their desire to redefine China and all "nations" in the creation of a cosmopolitan world, their belief in the people, and their exaltation of revolution—all these themes, some of which were to be found only in the currents of Chinese anarchism, became part of the modern transformation of China. In this sense, the New Culture Movement (1915) and the May Fourth Movement (1919), often understood as turning points in the Chinese history, can also be recognized in part as the products of the preparatory work of the anarchists of the previous decade, just as they were directly made in part by a second generation of Chinese anarchists.<sup>23</sup>

A tal proposito, quando il prof. del nostro ateneo G. Samarani, per il suo corso (nell'anno accademico 2017-2018) *Storia del pensiero politico della Cina moderna e contemporanea*, dedicò una parte al tema dell'anarchia in Cina all'inizio del secolo XX, ne fui molto meravigliato. Il libro di A. Dirlik, *Anarchism in the Chinese revolution*, veniva proposto e presentato come un caposaldo in materia. In esso si rileva:

During the period 1905-1930 anarchism served as a source of revolutionary ideas that placed anarchists in the forefront of the revolutionary movement of reinforced important elements in revolutionary thinking, which were not necessarily of anarchist origin but in their coincidence with basic anarchist ideas enabled the anarchists to play a central part in "mainstream" radical activity.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Anna, Piana, *Il Movimento Anarchico nella Cina Pre-Repubblicana e Repubblicana*, tesi di laurea, Università Ca' Foscari Venezia, a.a. 2012/2013, relatore G. Samarani.

<sup>22</sup> Piana, *op. cit.*, 9-10.

<sup>23</sup> Peter, Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, New York, Columbia University Press, 1990, pp. 1-2.

<sup>24</sup> Arif, Dirlik, *Anarchism in the Chinese revolution*, Berkeley, University of California Press, 2006, p. 30.

Un forte impulso al cambiamento del destino fu dato dagli studenti che, a cavallo tra il XIX e il XX secolo furono mandati a Parigi e in Giappone a studiare.<sup>25</sup> Lì incontrarono il pensiero anarchico. Anche Lu Xun studiò in Giappone dal 1902 al 1909. Ci si potrebbe chiedere se, in tale contesto, anch'egli abbia subito l'influenza anarchica al pari dei famosi Liu Shipei e He Zhen e abbia pensato, negli stessi termini, al futuro della Cina. Non ritengo insensato rispondere affermativamente alla questione.

Liu – che al pari dei suoi colleghi di Parigi era influenzato dal Classicismo cinese ma anche dal Darwinismo Sociale e dal pensiero libertario più radicale, affermò che l'applicazione delle teorie anarchiche in Cina non sarebbe stata difficile in quanto da migliaia di anni la politica cinese fondava le sue basi su principi confuciani e taoisti dell'“indifferenza” e “non interferenza”. In pratica, i governi tradizionali non avevano stabilito un contatto con il popolo e non avevano ottenuto la sua fiducia. Le leggi erano solo documenti formali; i funzionari statali erano figure senza una vera funzione. In fondo, nessun individuo aveva mai detenuto un potere reale. I governi avevano trattato i cittadini come fossero piante o animali; e i cittadini, a loro volta, avevano visto i governi con repulsione, come qualcosa di negativo e maligno.<sup>26</sup>

Studiando il libro di A. Dirlik, fui poi molto incuriosito dal fatto che Lu Xun stesso aveva insegnato alla National Labor University (*Laodong Daxue*)

The professors at the university included some of the most prominent figure in contemporary natural and social sciences (although many of them were part-time), and the list of speakers in 1927-29 reads like a who's who of Chinese education and politics, ranging from Dai Jitao and Shao Yuanchong of the Guomindang Right to the dean of Chinese Literature, Lu Xun, on the Left.<sup>27</sup>

L'università, centro di diffusione del pensiero anarchico, viene così descritta da Dirlik:

The institutional center of anarchist activity in the Guomindang (as well as its most significant product) was the Labor University (*Laodong daxue*) established in Shanghai in the fall of 1927. Modeled after a socialist university for laborers that had been founded in 1902 in Charleroi, Belgium, Labor University owed its inspiration and conception to anarchist ideas of education. [...] Its basic goal was to realize a long-standing anarchist dream: to combine labor and learning in education to create a new kind of individual, a laboring intellectual, or an intellectual laborer.<sup>28</sup>

Per il sottoscritto, questo dato dell'insegnamento alla Labor University rappresenta un fattore molto importante a proposito di una possibile adesione, magari latente, di Lu Xun alle idee anarchiche.

Anche Mao Zedong sembra ammaliato dal pensiero di cui stiamo trattando, in modo particolare da Kropotkin. Il passaggio che riportiamo dice ancor di più come il substrato anarchico sia stato precursore alle idee e ai fatti che segnarono profondamente la storia cinese:

Le idee anarchiche, diffuse in Cina dagli studenti che tornavano dagli studi compiuti a Tokyo e a Parigi, hanno giocato un ruolo fondamentale nella vita intellettuale radicale cinese negli anni a cavallo del secolo. In particolare, erano molto diffusi gli scritti di Kropotkin e Bakunin. Mao Zedong rimase profondamente colpito dalla teoria di Kropotkin sul “mutuo aiuto” e dalla sua proposta di unire lavoro manuale e intellettuale. Nel 1918 era stato quest'ideale anarchico a ispirare la partecipazione di Mao al programma di

---

<sup>25</sup> L'arrivo degli studenti in Giappone non fu certo ‘banale’, come si evince da quanto segue: “The experience was often full of contradictions and ironies. These can be detected in the account of the anarchist Ching Mei-chiu, who first came to Japan as a student in 1903. His first night in a Japanese inn was full of surprises. There was a special quality about Japan. To begin with, the inns were built of wood and you had to take your shoes off before coming into the room. Here we had crossed the seas and gone abroad to study in order to prepare for a future restoration, yet once in Japan the first thing we had to do was go back to antiquity.” (John K. Fairbank and Kwang-Ching liu (edited by), *The Cambridge History of China. Volume II. Late Ch'ing, 1800-1911, Part 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pp. 352-353).

<sup>26</sup> Piana, *op. cit.*, 35.

<sup>27</sup> Dirlik, *op. cit.*, 264.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 262.

Lavoro e studio dello Hunan. Sebbene Mao poi non avesse accompagnato i suoi amici in Francia, egli continuò a collaborare con riviste anarchiche durante il suo primo soggiorno a Pechino nell'inverno 1918-19. Nel marzo 1919, al suo ritorno nello Hunan, il suo lavoro di sindacalista si svolse per lo più all'interno di associazioni anarchiche. Ricordava in seguito: "Avevo letto qualche libretto sull'anarchia e quelle idee mi avevano molto influenzato...Discutevamo dell'anarchia e delle sue possibilità in Cina. In quel tempo ero favorevole a molte posizioni anarchiche".<sup>29</sup>

Non possiamo, analizzando il contesto storico intriso di anarchia, in cui è vissuto Lu Xun, tralasciare la figura di Ba Jin. Più giovane di Lu Xun, egli indica quanto si era disposti a rischiare per la causa anarchica, per un destino libertario. Così Ba Jin viene descritto, mi sembra in modo eccelso, da Lanciotti:

Altro romanziere molto popolare in Cina ed all'estero è Ba Jin, pseudonimo di Lei Feigan, nato a Chengdu, nello Sichuan, nel 1905. Il suo pseudonimo è già indicativo: esso è formato da due sillabe che ritroviamo nei nomi di due famosi anarchici, Bakunin (*Ba*) e Kropotkin (*Kin=Jin*); egli è, infatti, un temperamento appassionato, caratterizzato da un romanticismo anarcoide. La morte della madre, quand'era ancora bambino, e la successiva scomparsa del padre, ne fecero un ribelle; nel 1927 era, giovanissimo, a Parigi, dove si trovò isolato e scrisse il primo romanzo *Miewang* (Distruzione), che sarebbe apparso, nel 1929, sul *Xiaoshuo yuebao*. "Per consolare il mio giovane cuore solitario cominciai a scrivere le cose che avevo imparato dalla vita", egli ha scritto alcuni anni dopo, come raccontò che "un giorno acquistai una traduzione di Kropotkin; non immaginavo ci potessero essere simili libri al mondo. Era proprio simile alle mie idee, ma espresso con una precisione ed una chiarezza di cui io non ero capace. Le idee erano giuste e luminose; lo stile, pieno di calore, rianimò i miei quindici anni. Ogni sera ne leggevo un po' e ridevo e piangevo alternativamente [...]".<sup>30</sup>

Si potrebbe concludere il paragrafo qui. Mi pare che il materiale proposto abbia fornito un fondamento solido al titolo che si è voluto dare, *Un contesto storico anarchico*. Lu Xun è vissuto, ha scritto in tale contesto. Noi sappiamo però che quando si tratta di Cina, il concetto di storia diventa un fattore ineludibile. E questo vale anche per il discorso che stiamo facendo. In modo particolare P. Zarrow dedica il primo capitolo del suo libro *Anarchism and Chinese Political Culture* alla ricerca di possibili elementi tradizionali che possano aver favorito il sorgere di una coscienza anarchica in molti giovani cinesi. L'autore è convinto di una presenza nascosta dell'anarchismo nella storia del pensiero cinese: "Anarchism existed at least as a latent tendency in traditional China just as it had existed in premodern Europe: undeveloped, utopian, and generally isolated. [...] The truest forms of traditional anarchism in China were thoroughly Daoist."<sup>31</sup> *Zhuangzi* (quarto secolo a.C.), pilastro del pensiero taoista, con franchezza proverbiale si scaglia contro l'autorità corrotta:

"The petty thief is imprisoned but the big thief becomes a feudal lord". Or: "He who steals a belt buckle pays with his life; he who steals a state gets to be a feudal lord – and we all know that benevolence and righteousness are to be found at the gates of the feudal lords".<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Maurice, Meisner, *Mao e la Rivoluzione cinese*, Torino, Einaudi, 2010, p. 26.

<sup>30</sup> Lionello, Lanciotti, *Letteratura Cinese*, Roma, Isiao, 2007, pp. 240-241.

<sup>31</sup> Zarrow, *op. cit.*, 14.

<sup>32</sup> Zarrow, *op. cit.*, 7.

Molto interessante mi pare anche quanto si trova in Mencio, figura primaria nell'universo confuciano, morto attorno al 289 a. C. La sua concezione sulla bontà della natura umana (e sul regicidio<sup>33</sup>...) apre spiragli per un pensiero, come quello anarchico, che non riconosce il bisogno di qualsivoglia autorità costituita.

His conception of the goodness of human nature, or at least of original human nature, is a notion crucial to modern anarchism as well. Only if people can live together without the restraints of government and law can a free society survive. Mencius's famous parable about a bystander instantly feeling empathy and concern when he sees a child about to fall into a well can be explained in the following manner:

*If you let people follow their feelings (original nature), they will be able to do good. This is what is meant by saying that human nature is good. If man does evil, it is not the fault of his natural endowment. The feeling of commiseration is found in all men; the feeling of shame and dislike is found in all men; the feeling of respect and reverence is found in all men; the feeling of right and wrong is found in all men.*

As its logical extreme this led to the justification of regicide that appealed to a variety of twentieth-century revolutionaries:

*The King asked, "Is it all right for a minister to murder his king? Mencius replied, "He who injures humanity is a bandit. He who injures righteousness is a destructive person. Such a person is a mere fellow. I have heard of killing a mere fellow Zhou, but I have not heard of murdering [him as] the ruler."<sup>34</sup>*

Continuando questa analisi all'interno della storia, si può rilevare come sia spesso il buddismo a fornire al popolo gli spunti per entrare in una dimensione libertaria. A questo riguardo, nel mio percorso accademico, una figura in particolare ha attirato la mia attenzione: il sesto Dalai Lama. E' definito sovente 'il Dalai Lama ribelle' (1683-1706), dai più dimenticato, ma sulla quale esiste una grande letteratura. Rifiutò la vita monastica, creò scandali sessuali, amava la vita di compagnia, scrisse poemi d'amore. Qui viene riportato un passaggio del suo testamento, secondo una biografia segreta del 1757.<sup>35</sup> Pur inserite in un contesto orante, le parole che seguono sono un invito alla prassi, proprio ora, nel mondo illusorio in cui si vive. Ben ancorati all'esistenza, la storia successiva dirà quanto gli anarchici avessero a cuore la prassi, l'azione.

Prego la Divinità di Grande Compassione, la madre che guida tutti gli esseri viventi, il luogo prezioso del Rifugio certo e senza inganno, il gioiello posto sulla sommità del divino Triratna, affinché abbia pietà delle genti del tempo impuro.

Se il nobile e divino Avalokitesvara non guardasse con compassione costante gli esseri senza guida, quanto soffrirebbero le creature di madre? In generale, l'accumulo di cose materiali è vano. In particolare, questo mondo è privo di sostanza. E specialmente la vita dell'uomo non è certa. Pensare spesso che non si conosce

---

<sup>33</sup>Questo riferimento al regicidio fa tornare alla mente la figura di Gaetano Bresci (1869-1901), l'anarchico italiano che uccise il re d'Italia Umberto I, il 29 luglio 1900. Non credo si possano tralasciare, in materia, il riferimento alla contemporaneità con il 'nostro' Lu Xun e la descrizione di un giornalista milanese che riporta il celebre assioma del Bresci: 'ho ucciso un principio'. *"Il regicida è un giovane molto bruno, ben formato, di statura piuttosto alta, dai lineamenti regolari, dai baffetti e dai capelli neri e dagli occhi nerissimi. Dopo il delitto rimase di una impassibilità spaventosa; in cella teneva lo sguardo fisso, calmo, come l'uomo più beato di questo mondo. [...] Rispondendo agli interrogatori l'assassino confessò, con un cinismo inarrivabile, il suo delitto, dicendosi anarchico rivoluzionario e aggiungendo che non aveva voluto colpire un uomo ma un principio. [...] Era vestito di nero con una certa distinzione, data la sua condizione. Aveva il solino piuttosto alto e la cravatta scura; aveva un bell'anello e una discreta catenella d'orologio."* (Massimo, Ortalli, *Gaetano Bresci tessitore, anarchico e uccisore di re*, Roma, Nova Delphi, 2011, pp. 21-22).

<sup>34</sup> Zarrow, *op. cit.*, 13-14.

<sup>35</sup> "La *Biografia segreta del Sesto Dalai Lama* è la storia straordinaria di *Tsanyang Gyatso*, dove si racconta che, dato per morto, egli viaggia sotto mentite spoglie come pellegrino per dieci anni e migliaia di chilometri e che dedicò il resto della sua vita segreta ai fedeli delle aree di frontiera; tutto questo dopo che, date circostanze avverse, si era trovato a non essere più il capo religioso e temporale del Tibet, quale era stato per nove anni" (Ngawang Lhundrub Dargye, *La biografia segreta del Sesto Dalai Lama*, (1683-1706 /1746), Milano-Trento, Luni Editrice, 1999, p.3).

quando si muore, questo è il divino Dharma. La base che produrrà la felicità della prossima vita si concretizza col praticare il bene in questa vita. Uomini, miei seguaci e fedeli, non lasciate le menti in preda alla confusione. Dirigetele verso i Tre Gioielli sublimi. Come agire? Integrate il Dharma nella vita. Come pensare? Pensate al senso della vita futura. Recitate con chiarezza le Sei Sillabe, invocate il divino Avalokitesvara. Ebbene, otterrete la benedizione costante.

Poiché grande è il potere della preghiera accumulata nelle vite precedenti, vagando per le regioni di confine senza luogo stabile, ho avuto la fortuna di essere unito a te; e la preghiera di buona sorte s'innalzerà ancora a lungo.<sup>36</sup>

E' ben noto come Lu Xun, fin dai primordi della sua educazione, fosse un profondo conoscitore della cultura classica; quando dunque abbiamo appena rilevato a riguardo di possibili radici dell'anarchismo nella tradizione cinese ci spinge a scrutare la sua biografia per vedere se, pure in essa, si possano riscontrare elementi anarchici.

## 1.4 Vita di Lu Xun

Ho pensato di scrivere un testamento; se fossi un gran dignitario o un milionario, i figli, i generi e gli altri mi avrebbero costretto a scrivere un testamento; ma ora invece nessuno me lo ha proposto. Tuttavia, ho pensato di lasciarne uno. Mi sembra di aver pensato di stabilire alcune cose, tutte per i miei famigliari, fra le quali:

1. Per i funerali non si accetti un soldo da nessuno. Esclusi tuttavia i vecchi amici.
2. Si faccia presto a compormi, a seppellirmi, e sia finita.
3. Non si faccia nessuna commemorazione.
4. Mi si dimentichi, e si pensi alla propria vita. Fare diversamente sarebbe da stupidi.
5. Quando mio figlio sarà cresciuto, se non avrà ingegno, cerchi un'occupazione modesta per vivere; a nessun costo diventi un letterato o un artista vuoto.
6. Non si prendano sul serio le promesse fatteci dagli altri.
7. Non si abbia assolutamente nessun rapporto con quelli che danneggiano l'altrui persona ma si oppongono alla vendetta e predicano la tolleranza.

Oltre a ciò, c'era dell'altro, ma ora l'ho dimenticato. Ricordo ancora che mentre avevo la febbre mi è venuto in mente che quando gli europei stanno per morire spesso ha luogo una cerimonia in cui chiedono perdono agli altri e perdonano gli altri. Si può dire che i miei nemici sono numerosi; se qualche seguace di nuovi usi mi sollecitasse, che rispondere? Ho riflettuto, e ho deciso; lasciate che seguitino a odiarmi, io non ne perdono neanche uno.<sup>37</sup>

Ho voluto iniziare con il suo testamento, scritto pochi giorni prima di morire. Esso pare essere quasi una mirabile sintesi letteraria della sua esistenza, segnata dalla creatività, dalla lotta, dalla radicalità. In esso appare anche un grande risvolto di libertà, in particolare rispetto a forme esteriori che portino all'inutile esaltazione della persona. Tuttavia, in questo paragrafo non si vuole fornire una descrizione dettagliata e cronologicamente precisa della vita di Lu Xun. Cercheremo invece di dimostrare come la vita stessa di Lu Xun abbia avuto connotati anarchici. Ovviamente non si tratta di una adesione pubblica, palese. Anzi egli, anche in questo campo, non ha mai perso la sua proverbiale criticità: "At that time,

---

<sup>36</sup> Ngawang Lhundrub Dargye, *op. cit.*, 207-208.

<sup>37</sup> Edoarda, Masi, (a cura di), Lu Xun, *La falsa libertà*, Macerata, Quodlibet, 2006, pp. 338-339.

there were some public meetings in Tokyo which Lu Xun sometimes attended. He was particularly disgusted at what the anarchist political opportunists said and did at these meetings.”<sup>38</sup>

Quando in Giappone Lu Xun decide di lasciare gli studi di medicina per dedicarsi alla letteratura credo si possa affermare ci si trovi davanti a una grande scelta di libertà e quindi in qualche modo, a un qualche livello, a un grande atto anarchico. Così Lu Xun descrive l'origine di questo avvenimento, nel celebre passaggio del 1922:

Queste riflessioni mi portarono in un Collegio medico, in Giappone. Al mio ritorno sognavo di curare gli ammalati che, come mio padre, erano stati così malmenati, e se fosse scoppiata la guerra avrei prestato il mio servizio come medico militare, rafforzando al tempo stesso la fede dei miei concittadini nella Riforma.

Non so quali metodi progrediti si usino oggi per insegnare la batteriologia, ma a quel tempo, per mostrare i microbi, adoperavano il cinema, e se la lezione finiva presto, per passare il tempo l'insegnante ci proiettava documentari o film di attualità. Questo accadeva durante la guerra russo-giapponese, e così c'erano moltissimi film di guerra, e assistevo tutto entusiasta a queste scene, insieme ad altri studenti. Per parecchio tempo non mi capitò di vedere cinesi sullo schermo, ma una volta ne vidi alcuni; uno era legato, ed altri gli stavano intorno, erano uomini robusti, ma avevano un'aria del tutto indifferente. Secondo le parole del commento, quello con le mani legate era una spia che lavorava per i russi, e i giapponesi intendevano tagliargli la testa, per dare l'esempio agli altri, mentre i cinesi che gli stavano intorno erano venuti a godersi lo spettacolo.

Prima della fine dell'anno scolastico partii per Tokyo, perché, dopo questo film, sentii che la scienza medica, dopo tutto, non era poi così importante. La gente di un paese debole e arretrato, anche se fisicamente è forte e sana, può servire solo a dare esempio, o ad assistere a simili spettacoli, e questo è peggio che morire di malattia. La cosa più importante, quindi, era cambiare il loro spirito, e poiché a quel tempo sentivo che la letteratura, meglio di ogni altra cosa poteva giovare a questo fine, decisi di promuovere un movimento letterario.<sup>39</sup>

Comunque sia per Lu Xun la liberazione dall'oppressore, da ogni forma di oppressione, fu sempre un'esigenza imprescindibile. Egli, d'altro canto, non si consegnò mai all'idea di una libertà idealista, di mera facciata, senza alcuna traccia di concretezza. Come è stato osservato opportunamente da Wang Shiqing,

A great thinker, Lu Xun made a double criticism through the unforgettable artistic image of Ah Q. He keenly regretted and deeply criticized the peasant's own failings, the result of serious feudal oppression and exploitation. He was especially aware of the defeatist "technique of psychological victory", which involved deceiving oneself as well as others and self-abasement. He pointed out that only by thoroughly rooting out this pernicious defeatism and its effects could the peasants embark on the path of struggle for liberation..<sup>40</sup>

Facendo memoria dell'antico proverbio "*Dimmi con chi vai e ti dirò chi sei*" mi pare doveroso non passare oltre l'amicizia tra Lu Xun e il poeta anarchico Vasily Eroshenko.

In the spring of 1922, there was a guest at Lu Xun's house in Badaowan, the blind Russian poet Vasily Eroshenko. Eroshenko was also an Esperanto scholar, a musician and a writer of fairy tales. He was a revolutionary sympathizer but not a socialist. Before coming to China at the end of 1921, he had travelled in India, Burma and Japan. In 1921, the Japanese military and police ordered his expulsion from Japan on

---

<sup>38</sup> Shiqing, Wang, *Lu Xun, a biography*, Beijing, Foreign Languages Press, 1984, p. 48.

<sup>39</sup> Lu Hsun, *Prefazione alla prima raccolta di racconti: "Alle armi!"*, in, Lu Hsun, *La vera storia di Ah Q e altri racconti. Traduzione di Luciano Bianciardi*. Milano, Assonanze, 2014, pp. 201-202.

<sup>40</sup> Shiqing, Wang, *op. cit.*, 135.

suspicion of being a socialist propagandist. When the expulsion order was issued, the police broke into his lodging, trampled and beat him, pulled him down the staircase by his hand and foot, pushed him to the ground, and dragged him all the way along the gravel road to the police station. However, upon investigation they could find no charges to bring against him, so they locked him up in a dark, dingy detention room. Tears of agony trickled down his closely shut sunken eyes. But the hyper-suspicious Japanese gendarmes were untouched by this grievous spectacle and stood by watching stealthily to see whether he was really blind. It is said that some of them even went so far as to cruelly force open his eyelids. Finally, with bruises left by the Japanese gendarmes all over his body and with a deep grief in his heart, he left Japan. Eroshenko went first to Shanghai via Vladivostok, and then to Beijing. Lu Xun received the insulted and injured guest from afar with great solicitude. He would often take the blind poet for a stroll in the courtyard and chat with him. He showed sympathy for his state of mind, as expressed in his line “O loneliness, loneliness, desert-like loneliness!”. Eroshenko stayed at Lu Xun’s house until summer when longing for “Mother Russia”, he went back home via Chita. After returning to his own country, he worked for six years at the Communist University of the Toilers of the East in Moscow and later engaged in writing, translating and teaching until he died in 1952. While they were living under the same roof, Lu Xun translated quite a few of Eroshenko’s fairy tales, such as “A Narrow Cage”, “By the side of the Pond”, “The Eagle’s Heart” and “A Spring Night’s Dream”, all of which were later included in *Fairy Tales by Eroshenko*. In addition, he also translated Eroshenko’s fairy-tale drama *The Rosy Clouds*. After Eroshenko’s departure, Lu Xun wrote in October of the same year the story “The Comedy of Ducks”, in which he expressed in a lyrical style his profound affection for the blind poet.<sup>41</sup>

E’ stato appena osservato che Lu Xun mostrava simpatia per lo struttura mentale di Eroshenko, una mente ricolma di idee rivoluzionarie e anarchiche. Non è questo forse un dato da tenere in considerazione quando si vuole affermare il background anarchico del padre della letteratura moderna cinese? Egli ama discorrere, dialogare con il poeta cieco, tradurre le sue opere. Perché mai tutto questo interesse, se non fosse presente nella mente di Lu Xun una predisposizione in tal senso.? Anche noi di solito amiamo passare del tempo con colui con il quale siamo in sintonia, con colui che ha il nostro ‘state of mind’. E’ normale.

Un altro elemento anarchico nella biografia di Lu Xun lo possiamo riscontrare nella figura del fratello, Zhou Zuoren,<sup>42</sup> la cui adesione alle idee anarchiche è un fatto da tutti accettato. La cosa fa impressione tenendo anche conto della ben nota importanza di Zhou Zuoren nell’ambiente letterario cinese. Così A. Dirlik

Yi Baisha, brother of the more famous Yi Peiji (later the head of the anarchist-inspired Labor University in Shanghai), and prolific critic of Confucianism in *New Youth* magazine, was, according to Chow Tse-Tsung, an anarchist. So were Qian Xuantong, prominent philologist and historian, and Zhou Zuoren (brother of Lu Xun and important literary figure in his own right, who would play an important part in the mass New Village Movement in 1919).<sup>43</sup>

Ancora Dirlik continua,

By the late 1910s anarchism in China had assumed a more complex visage. In addition to the social anarchists, there were anarchist for whom anarchism represented an extreme individualism of the Kind that

<sup>41</sup> Shiqing, Wang, *op. cit.*, 136-137. Consultato in data 24 febbraio 2019.

<sup>42</sup> In un articolo che esamina la relazione intercorsa tra i due fratelli (Lu Xun, Zhou Zuoren) e Vasily Eroshenko, così viene descritto la peculiarità del fratello più giovane: -According to some sources, Zhou Zuoren was always characterized by his “tranquillity and indifference to the outside world” than his older brother- (Aida Sulermenova, Zhou Zuoren, *Lu Xun and Vassily Eroshenko – the review of their interchange from the contemporary standpoint*, <https://www.researchgate.net/publication/239732041>.) Consultato in data 24 febbraio 2019.

<sup>43</sup> Dirlik, *op. cit.*, 161-162.

had been advocated by Max Stirner (Zhu Qianzhi), or pointed the way to the fulfillment of an esthetic conception of life (Zhou Zuoren and Hua Lin).<sup>44</sup>

Si vuole terminare questo paragrafo appoggiandosi al Lanciotti e alla sua magistrale descrizione del ‘nostro’. Di particolare interesse il fatto che egli, in fondo, non appartenne mai a niente e nessuno. Un individualista e, forse proprio per questa sua modalità di esistenza, fu proprio, come vedremo, la corrente dell’anarchismo individualista che affascinò il giovane Lu Xun.

Minato dalla tubercolosi, in condizioni di estrema indigenza, moriva a Shanghai a soli cinquantadue anni di età. La sua figura si staglia veramente gigantesca dal quadro della società letteraria ed umana in cui visse; avversato ed amato, odiato ed esaltato, Lu Xun non può essere inquadrato in nessuna scuola né essere considerato l’esponente di un gruppo. Un valente sinologo italiano ha detto che “socialità e solitudine sono due fondamentali componenti della personalità e dell’opera di Lu Xun, e segnano anche la problematica epoca sua, nella Cina travagliata dall’esigenza sociale e dall’immobilismo di grandi settori della civiltà tradizionale”. Il suo perenne senso sociale, che lo portò nell’agone politico, lo rese partecipe dei dolori del suo popolo e del suo paese; egli cercò, ed in parte vi riuscì, di risvegliare i dormienti con la *Vera storia di Ab Q*, ma la sua figura rimane quella di un isolato, di un solitario che riuscì ad essere il vero protagonista -nel significato etimologico della parola- del movimento per la nuova cultura cinese. Egli non fu altro che un grande individualista, che usò la sua ribellione e la sua penna per spronare il suo popolo.<sup>45</sup>

## 1.5 Influssi culturali di matrice anarchica

La storia che lo circondava, alcuni tratti della sua stessa vita, ci hanno raccontato di un substrato anarchico nella vita di Lu Xun. Credo però che l’analisi non sia completa se non si ricercano anche possibili influenze culturali di matrice anarchica: ambienti, autori, letture che possano aver aiutato la formazione intellettuale del padre della moderna letteratura cinese. Una prima indicazione in tal senso la attingiamo da E. Masi:

La biografia giovanile e la prima formazione del grande scrittore sono simili a quelle di tanti altri del suo tempo, nell’atmosfera di disfacimento fra gli ultimi anni dell’impero e i primi della repubblica, quando la cultura cinese è contaminata dagli apporti eterogenei dall’Occidente. Lo sfondo è quello del positivismo e dell’evoluzionismo, intrecciati con una forte componente di ribellione individualistica, che va dagli ultimi echi di Holderlin e di Schiller a Byron e a Shelley; da Kierkegaard e da Nietzsche al demonismo, all’anarchismo e al socialismo umanitario.<sup>46</sup>

Il contesto storico in cui Lu Xun è vissuto è sicuramente segnato dalla Rivoluzione, questo grande processo che ha segnato e capovolto il destino della Cina dopo la lunga egemonia imperiale. Sun-Yat-Sen, in questo panorama rivoluzionario, si erge come un pilastro che non è possibile ignorare. Nelle sue *Memoirs of a Chinese Revolutionary*, egli sembra relativizzare alquanto il fatto anarchico. Al tempo stesso egli però lo presenta come un elemento ben noto nella storia di questo popolo, qualcosa che è sempre esistito, qualcosa che sembra appartenere al background di conoscenze del cittadino cinese. Quindi, mi pare ovvio, anche di Lu Xun. Vista l’autorevolezza di colui che parla, ci sembra, questo, un ulteriore tassello decisivo

---

<sup>44</sup> Dirlik, *op. cit.*, p. 179.

<sup>45</sup> Lanciotti, *op. cit.*, 234.

<sup>46</sup> Masi, (a cura di), *op. cit.* VII.

nel gettare le fondamenta della nostra tesi. Ci troviamo nell'appendice II delle memorie di Sun-Yat-Sen, il tema è la costituzione. Siamo nel 1918.

There is an American professor, Burgess, who has written a book entitled *Liberty and Government*, in which he says that the power of punishment in China is the best example of a compromise between liberty and government. The Chinese people have spoken little of liberty: the extreme of liberty is anarchism. The reason for the constant discussion of anarchism in Europe is its comparative newness there. The first known anarchist was the French thinker and philosopher, Proudhon, and then the Russian, Bakunin: the representative of anarchism at the present day was the Russian philosopher, Kropotkin, who died recently. Many have engaged in concentrated study of this tendency in political thought, simply because it was still quite new. It is laughable when people speak of Chinese students who study this theory and advocate it, trying not to fall behind the fashion, without speaking of whether they understand it or not. In essence, the theory of anarchism was known in China several thousand years ago, when many were greatly interested in it. It is not the theory of Hung and Lao anarchism? I repeat that people have talked of anarchism in China for several thousand years: and it is only because the Chinese youth do not understand this that they fail to realise that such propaganda is quite unnecessary at the present time.<sup>47</sup>

Ma la rivoluzione in Cina ha radici ben precise. Il titolo del libro di Don C. Price, *Russia and the roots of the Chinese Revolution, 1896-1911*, evidenzia già in modo chiaro la fonte dalla quale molti rivoluzionari dell'epoca abbiano attinto. Lu Xun viveva, era parte di questo mondo rivoluzionario. Il capitolo secondo del libro suddetto si sofferma sulla discussa figura di Pietro il grande. Per aver fatto uscire la Russia dall'oscurantismo, per i suoi viaggi all'estero, per la sua leadership egli diventa per molti un vero modello da imitare. Anche in Cina la sua figura è conosciuta e diventa, nonostante la sua proverbiale ferocia, un qualcosa su cui confrontarsi, sul quale prendere posizione. Ma è soprattutto il terzo capitolo, *The Idea of Revolution*, ad aver attirato la mia attenzione. In esso si descrive, fra l'altro, la prospera attività degli studenti a Shanghai agli inizi del ventesimo secolo e in modo particolare il loro attingere all'esperienza russa. La loro attenzione si focalizza in modo particolare su di un libro, *Modern anarchism*.

But more influential than all the others put together was a book entitled *Modern Anarchism*, by the same Kemuyama Sentaro who wrote on Russia in the *Revue Diplomatique*. Almost two thirds of its 400-odd pages were devoted to the Russian scene down to 1881. It provided the first extensive treatment in the Japanese language of Russian "nihilism" and the most authoritative source on the subject accessible to the Chinese intelligentsia. Its impact was considerable. It directly inspired at least one Chinese novel published serially in 1902-1903, and a long and major episode of another, the best seller *Nieh-hai-hua*, published in 1905. Parts of Kemuyama's long third chapter, describing three stages in Russian revolutionary history, found their way into at least two Chinese journals, and two other translations, published in 1903 and 1904, may have covered the whole section on Russian nihilism. Its indirect influence is reflected in an increased Chinese attention to the progress of revolution in Russia and a greatly expanded output of Chinese commentary on the subject.<sup>48</sup>

Questa annotazione, a mio parere, assume per il discorso che andiamo facendo una certa rilevanza: ci aiuta a cogliere qualcosa in più dello sfondo culturale in cui si muove Lu Xun.<sup>49</sup> E ciò nonostante Don

---

<sup>47</sup> Sun-Yat-Sen, *Memoirs of a Chinese Revolutionary. A programme of National Reconstruction for China*. New York, Ams Presse, 1970, pp. 249-250.

<sup>48</sup> Don C. Price, *Russia and the Roots of the Chinese Revolution, 1896-1911*. Massachusetts, Harvard University Press, 1974, p. 122.

<sup>49</sup> La citazione che segue mi sembra rafforzare questa ipotesi: "A more direct influence can be traced in the currents of anarchism. Works on Russian nihilism had been published in Japan as early as the 1880s, and Japanese radicals later related the founding of their ephemeral East Asian Socialist Party in 1882 to these works. After 1902 a growing interest in anarchism developed in Japan. A Waseda professor wrote

C. Prize si preoccupi di specificare come, “Despite its title, the popularity of Kemuyam’s book is not strong evidence for Chinese interest in anarchism *per se* at this time, for Chinese writers drew on it primarily as the best source of information on the Russian revolutionary movement”.<sup>50</sup>

Per continuare l’analisi vorrei soffermarmi sul contributo del professore Fang Youyu, del 2008. In un questo suo articolo, *The influence of anarchism on Lu Xun’s Early Novel Writing: Taking Medicine as the Example*, egli sostiene che il rapporto di Lu Xun con il pensiero anarchico fu un rapporto dinamico, non statico. L’abstract dell’articolo lo mette bene in luce:

Lu Xun accepted creatively the influence of anarchism, which is embodied in his literary creation as well as in his ideological system. In recent years, the influence of Lu Xun’s ideology has been the focus of attention of the academic circle, while the related literature has not attracted sufficient attention. Focusing on *Medicine*, one of the early important novels by Lu Xun, this paper studies how Lu Xun creatively absorbed and surpassed anarchism (especially individual anarchism) in his early novel creation.<sup>51</sup>

Ed ora propongo alcuni passaggi dell’articolo. La loro preziosità consiste, tra l’altro, nell’assicurare la fondatezza dell’argomento da noi scelto e nell’individuare il grande interesse che Lu Xun ebbe per alcuni autori anarchici, in modo particolare quelli russi.<sup>52</sup>

早在留日期间，鲁迅便与一些具有无政府主义思想倾向的人或无政府主义者如宫崎滔天（日本著名无政府主义者）、刘师培、章太炎及一些无政府主义刊物如《民报》、《天义》等多有接触，对无政府主义有着深厚的兴趣，对德国施蒂纳“立我性为绝对的自由”的个人无政府主义更是推崇备至，<sup>53</sup>

Riandando al periodo in cui era studente straniero in Giappone, Lu Xun ebbe molti contatti con persone di tendenza anarchica come Toten Miyazaki (famoso anarchico giapponese), Liu Shippei, Zhang Taiyan e con pubblicazioni anarchiche come "Ming Bao", Tianyi, etc. Nutri un profondo interesse per l'anarchia e ancor più nutri grande stima per l'anarchia individualista " del tedesco Stirner.che stabilisce la natura dell'individuo nella libertà assoluta".

施蒂纳被视为现代无政府个人主义的理论祖师爷，他强调个人绝对自由，认为“我”（个人）是世界的“唯一者”，“我”是君临一切的至上存在，是万事万物的主宰和核心，所有的外在力量对“我”而言，都是一种束缚，“我”必须从一切桎梏中解放出来，获得“个人独异”。<sup>54</sup>

---

an influential work about the Russian revolutionary movement which emphasized a three-stage periodization of revolutionary literature, propaganda and agitation, and assassination and terror. This had influence among Chinese revolutionaries.” (In John K. Fairbank and Kwang-Ching liu (edited by), *The Cambridge History of China. Volume II. Late Ch’ing, 1800-1911, Part 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pp. 372-373).

<sup>50</sup> Don C. Prize, *op. cit.*, 122.

<sup>51</sup> Fang Youyu 方尤瑜, “Shilun wuzhengfuzhuyi dui Lu Xun zaoqi xiaoshuo chuanguo de yingxiang——yi 《药》 wei zhongxin zhankai” 试论 无政府主义对鲁迅早期小说创作的影响——以《药》为中心展开, (L’influenza dell’anarchismo nella produzione dei primi romanzi di Lu Xun: il romanzo ‘Medicina’ come paradigma) in *Journal of Guangdong University of Foreign Studies*, 2008, Vol .19 No. 1, p. 59.

<sup>52</sup> La traduzione dei passi seguenti è mia.

<sup>53</sup> Fang Youyu *op. cit.*, 55.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 55.

Stirner viene considerato nei tempi moderni il fondatore della teoria dell'anarchismo individualista. Egli enfatizza la libertà assoluta dell'individuo e ritiene che l'"io" (individuo) sia l'unico del mondo: l'"io" è il supremo essere che governa il tutto, è il nucleo e la guida di tutta la natura; tutte le potenze esterne rappresentano per l'io una specie di catena. L'"io" deve liberarsi da ogni tipo di manette e ottenere "la sua peculiare indipendenza".

**忧愤和阴冷是鲁迅作品的基本风格，这固然是鲁迅对社会、对民众近乎绝望思想的自然流露，但跟他所接受的无政府主义影响也不无关系。从易卜生、爱罗先珂到阿尔志跋绥夫、安特莱夫等，这些都是鲁迅早年重点译介的作家，他们的创作也就不能不对鲁迅产生这样那样的影响。。。而这些作家中，对鲁迅影响更突出的莫过于阿尔志跋绥夫和安特莱夫。<sup>55</sup>**

La preoccupazione e l'indignazione, la fredda cupezza appartengono allo stile fondamentale delle opere di Lu Xun e questo senza dubbio rappresenta lo svelamento naturale del pensiero quasi disperato di Lu Xun nei confronti della società e delle moltitudini, ma è anche relazionata con ciò che egli riceve dall'influsso dell'anarchia. Ibsen, Erosenko fino a Arcybasev e Andreev, sono questi gli autori che Lu Xun nei primi anni principalmente traduce e presenta; le loro produzioni hanno dunque influenzato in un modo o in un altro l'opera di Lu Xun...E tra questi autori, nessuno lo ha influenzato in modo ancor più evidente quanto Arcybasev e Andreev.

**具有先觉思想的孤独个体对立于陈旧窒息的社会环境，最终为其所毁灭，这既是个人无政府主义作家，也是鲁迅创作的基本主题。阿尔志跋绥夫笔下的绥惠略夫最后就是在毁灭世界的企图中毁灭了自己。安特莱夫的《齿痛》、《沉默》等作品则侧重于表现社会几乎令人窒息的萧瑟、沉重，被称为“安特莱夫式的阴冷”，这对鲁迅的影响颇大。<sup>56</sup>**

Il solitario che possiede un pensiero profetico si oppone e infine distrugge il contesto sociale obsoleto e soffocante; e poiché questo rappresenta l'autore anarchico individualista esso è pure il tema principale dell'opera di Lu Xun. Sheryev, il personaggio descritto da Arcybasev è infine proprio colui che nel tentare di distruggere il mondo distrugge sé stesso. Le opere "Mal di denti", "Il silenzio" di Andreev, il loro porre particolare enfasi nel mostrare la pesantezza e la desolazione che portano la società vicino al soffocamento, vengono considerati la fredda, cupa modalità di Andreev e questo ha esercitato su Lu Xun un'influenza piuttosto importante.

Possiamo affermare allora che l'influenza culturale russa sia stata decisiva per Lu Xun. Tesi confermata anche da Lanciotti:

Molte le traduzioni di opere russe da lui curate, fra cui anche le opere di estetica come la *Teoria dell'arte, della letteratura e della critica* di Lunacarskij (1930) ed il volume *Sull'arte* di Plekhanov. Gli autori occidentali da lui maggiormente studiati durante il suo soggiorno in Giappone erano stati Byron, Shelley, Heine, Lermontov, Puskin, Petofi, ma, rientrato in patria, si era sempre più dedicato allo studio della letteratura russa da Gogol a Gorkij. Più di una volta egli era stato definito il Gorkij cinese, non soltanto per l'ispirazione di molte sue opere ma anche per la considerazione in cui lo tiene la critica ufficiale della Cina Popolare, paragonabile a quello dello scrittore russo nel suo paese.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Fang, Youyu *op. cit.*, 58.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>57</sup> Lanciotti, *op. cit.*, 234.

Un interesse particolare Lu Xun lo ebbe per lo scrittore russo Tolstoj.<sup>58</sup> Nelle parole che seguono egli sembra rilevare in Tolstoj quasi un simbolo del letterato, costretto, per le sue posizioni, a patire sofferenza, in modo particolare da chi detiene il potere politico e governa.

Lo scrittore russo Tolstoj, che sosteneva l'umanitarismo e si opponeva alla guerra, scrisse un grosso romanzo in tre volumi, *Guerra e pace*; egli era un aristocratico, tuttavia provò la vita al fronte, e che sofferenza è la guerra. Specialmente quando si accostò alla lastra di ferro dei comandanti (al fronte gli ufficiali avevano una lastra di ferro a chiudere la carica del fucile), si sentì ferire di dolore. E in battaglia molti suoi amici furono sacrificati sotto i suoi occhi. Anche come risultato della guerra sono possibili due diversi comportamenti: quello eroico di chi, vedendo tutti gli altri morti o feriti e solo se stesso incolume, prova un disagio insopportabile e compie qualsiasi impresa gloriosa e terribile; e quello di chi diventa contrario alla guerra e spera che al mondo non si combatta più. Tale diventò Tolstoj, e sostenne l'abolizione della guerra con la non-resistenza. Per queste sue tesi, naturalmente ebbe delle noie da parte del governo. [...] I letterati di questo genere, insoddisfatti delle condizioni presenti, che criticano ogni cosa e stimolano la coscienza e l'inquietudine di ciascuno nella società, naturalmente devono essere decapitati.<sup>59</sup>

Tolstoj viene citato da Lu Xun anche in una prosa poetica dal titolo "Risveglio". Siamo nel 1926, in uno dei numerosi periodi difficili e violenti della storia della Cina nel ventesimo secolo. Lu Xun pare avvertire anche la fatica degli anni, ma si rallegra della caparbietà dei giovani. Lo ripropongo per intero, mi pare infatti una degna conclusione per questo capitolo e il ponte più adatto per introdurci, nel capitolo successivo, dentro i meandri della letteratura propriamente anarchica.

## RISVEGLIO<sup>60</sup>

### — 觉

Gli aerei che hanno la missione di bombardare Pechino volano ogni mattina sulla città come se andassero a scuola. Ogni volta che sento i motori rombare nell'aria provo sempre una leggera tensione, vedo, come se la vedessi coi miei occhi, l'aggressione della "morte", ma nello stesso tempo avverto anche intensamente la presenza della "vita".

Dopo qualche esplosione lontana gli aerei ronzando a poco a poco volano via. Forse ci sono stati morti e feriti, eppure sembra che ancor più grande pace regni sotto il cielo. Le foglie nuove dei pioppi fuori della finestra brillano d'oro brunito sotto il sole e la fioritura dei prugni è più ricca di ieri. Raccolgo i giornali sparpagliati sul letto, tolgo il velo bianco di polvere che si è posato nella notte sulla scrivania e il piccolo quadrato del mio studio è oggi nuovamente quel che si dice "finestra chiara tavolo pulito".

Per qualche ragione, mi metto a rivedere i manoscritti dei giovani autori che si sono venuti accumulando qui da me. Voglio metterli tutti in ordine. Scorro i testi nell'ordine di arrivo e le anime di questi giovani che non vogliono farsi belli, una dopo l'altra si ergono davanti ai miei occhi. Sono gentili, sono sinceri, ah, ma sono arrabbiati e protestano e si infuriano e finiscono col diventare rudi, i miei cari ragazzi.

---

<sup>58</sup> Si può parlare di un Tolstoj anarchico? Rispondiamo alla domanda, per alcuni non banale, con l'analisi precisa di Brian Morris, in un suo articolo del 1999: "*Like Gandhi, who was his equally famous disciple, Tolstoj came to his anarchism by way of a mid-life crisis. For when he was around 50 Tolstoj began to seriously question the meaning of his life. The outcome was a series of books in which Tolstoj began to formulate his anarchist ideas, drawing on some of his earlier experiences – the trauma he experienced in Paris in 1857 when he witnessed with repulsion a public execution, his meeting and discussion with Proudhon in 1861, and the realization he gained from a serious study of the Bible that the basic teachings of Jesus were absolutely opposed to violence of any kind. The books were My Confession (1881), What I Believe (1884) and What Then Must We Do? (1886). In 1894 Tolstoj published his major work on Christian anarchism The Kingdom of God Is Within You and for the rest of his life continued to write letters, essays and tracts on anarchism. But it is worth noting that because of the association of anarchism with violence and bomb-throwing Tolstoj never in fact came to describe himself an anarchist.* (Brian Morris, <https://theanarchistlibrary.org/library/brian-morris-tolstoj-and-anarchism>). Consultato in data 25 febbraio 2019.

<sup>59</sup> Masi (a cura di), *op. cit.*, 180.

<sup>60</sup> Bujatti, (a cura di), *op. cit.*, 105-108.

Le anime aggredite dalla tempesta di sabbia diventano rudi, perché sono anime umane, e io amo le anime così. Vorrei baciare questa rudezza che stilla sangue impalpabile e invisibile. Nei giardini leggendari dove sbocciano orgogliosi fiori rari, rosee fanciulle oziano languide e sognanti, e al grido della gru si levano fiocchi di nuvole bianche...Questo naturalmente si confà ai puri spiriti, ma io mi ricordo che vivo nel mondo degli uomini.

Improvvisamente mi ritorna in mente una cosa: qualche anno fa nella sala dei professori all'Università di Pechino, ho visto entrare un giovane che non conoscevo e in silenzio mi ha dato un pacchetto di stampe e poi è uscito; quando l'ho aperto, ho visto che era un pacchetto di "Erba stenta". Nel suo silenzio, mi aveva fatto intendere tante parole. Ah, com'era ricco quel regalo! Peccato che "Erba stenta" non sia più uscito, come se non fosse che il precursore di "La campana sommersa". E "La campana sommersa" nel gorgo della tempesta di sabbia rintocca solitaria in fondo al mare degli uomini.

Il cardo selvatico anche mortalmente spezzato fiorisce ancora di un piccolo fiore, mi ricordo che Tolstoj se n'è commosso e ne ha scritto un racconto. Gli alberi e le erbe nel deserto arido che allungano disperatamente le radici per assorbire le sorgenti nella profondità della terra e formano una macchia verdazzurra, naturalmente lo fanno per la propria "vita", ma il viaggiatore stanco e assetato al vederli sente con gioia di aver trovato momentaneo riposo e questo è qualcosa che suscita gratitudine, eppure anche tristezza!

La rubrica "Senza titolo" di "La campana sommersa" dice: "C'è chi dice che la nostra società è un deserto. Se fosse davvero un deserto, anche se desolata, sarebbe almeno silenziosa, anche se solitaria, darebbe almeno la sensazione dell'infinito. Ma non sarebbe così caotica, così cupa e così imprevedibile!"

Sì, le anime dei giovani si ergono davanti ai miei occhi, sono diventate rudi, o diventeranno rudi, ma io amo queste anime che sanguinano e soffrono in segreto, perché mi fanno sentire che sono nel mondo degli uomini, che nel mondo degli uomini sono vivo.

Intanto che rivedo i testi, il sole tramonta a occidente, la lampada mi dà luce a sua volta. La giovinezza in varie forme mi è sfilata veloce davanti agli occhi, ma intorno a me c'è il cerchio del crepuscolo. Stanco, con una sigaretta tra le dita, piano piano chiudo gli occhi tra pensieri senza nome e vedo un lunghissimo sogno. All'improvviso mi risveglio, intorno a me c'è ancora il cerchio del crepuscolo; il fumo sale nell'aria immobile a ghirigori, come piccole nuvole d'estate e lentamente assume forme indefinibili.<sup>61</sup>

10 aprile 1926

---

<sup>61</sup> La nota al testo di A. Bujatti può aiutarci ancor più ad entrare in questo testo, quasi una mirabile sintesi e riflesso del Lu Xun uomo e letterato: "I bombardamenti su Pechino erano provocati dallo scontro fra i signori della guerra Zhang Zuolin e Feng Yuxiang. Della rivista "Erba stenta", uscirono, nel 1923, solo quattro numeri; lo stesso gruppo diede poi vita, nel 1925, a "La campana sommersa" (titolo derivato da Hauptmann) di cui uscirono una decina di numeri. Il racconto di Tolstoj a cui Lu Xun fa riferimento è *Hadzi-Murat*. Il fumo si svolge nell'aria secondo immaginari caratteri in stile calligrafico *zhuàn* (a sigillo), in uso nella Cina classica: il fumo scrive dunque nell'aria indecifrabili suggestivi messaggi". (Bujatti, (a cura di), *op. cit.*, 117).

Capitolo secondo

*UNO SGUARDO ALLA  
LETTERATURA  
ANARCHICA RUSSA*

## Introduzione

在新文化阵营内部，蔡元培是早期的无政府主义者，陈独秀，李大钊，鲁迅，周作人等，都受到无政府主义的很大影响。

*All'interno del gruppo di nuova cultura, Cai Yuanpei è l'anarchico della prima ora; Chen Duxiu, Li Dazhao, Lu Xun, Zhou Zuoren, tutti costoro furono grandemente influenzati dall'anarchia.<sup>62</sup>*

Nel capitolo precedente si è voluto dunque indagare a riguardo di un possibile background anarchico nella vita di Lu Xun, il padre della letteratura moderna cinese. Ed è sembrato che si potesse rispondere positivamente alla questione, nonostante la complessità dei fenomeni che, non ci si stancherà mai di ricordarlo, circondano la parola anarchia. Mi pare opportuno dunque, prima di addentrarci più approfonditamente nel tema di questo capitolo, riprendere la riflessione intorno al termine anarchia.

Potrebbe sembrare tautologico ma quando adoperiamo il termine *Anarchia* facciamo riferimento a un preciso significato declinato dall'etimologia. *Senza governo* cioè una forma di organizzazione di società umana che si regge senza autorità, senza governo appunto. Gli anarchici usano spesso la parola *Stato* come sinonimo di governo ma anche la parola *Potere* viene adoperato con lo stesso significato. Per cui Stato, Governo, Potere sono spesso usati indistintamente per significare lo stesso concetto ovvero la gestione degli interessi generali e collettivi nelle mani di pochi potentati. I sostenitori della necessità dell'esistenza dello Stato, fondano la loro tesi sul preconcetto che vi sia conflittualità permanente fra gli uomini. Conflittualità che connota anche la natura stessa dell'essere umano per cui si rende necessaria la presenza di un termine medio, una forza esterna al di sopra delle parti, che eserciti il compito di conciliare e ricomporre gli interessi in conflitto, che limiti gli arbitri dell'egoismo, che spogli il singolo individuo dall'esercizio abusivo della violenza; una forza moderatrice insomma che garantisca l'ordinato funzionamento della società. Per gli anarchici lo Stato esiste come risultato di una volontà ordinatrice e come possibilità umana di determinare le proprie condizioni di esistenza sociale; per la stessa ragione lo Stato può essere reso obsoleto per mezzo della volontà e della possibilità. L'esercizio del potere, secondo gli anarchici, non è affatto un istinto e tantomeno un elemento naturale dell'uomo ma una diseguale distribuzione dei rapporti di forza che determinano privilegi e creano le condizioni per il godimento indisturbato di questi privilegi. Questo significa che i mali sociali, lo sfruttamento, l'oppressione, la

---

<sup>62</sup> Zhang Quanzhi 张全之, *op. cit.*, 12.

disuguaglianza sociale, la privazione della libertà sono la concrezione di una possibilità fra le tante e di una volontà cartografica che li modella e ne conserva le condizioni di perpetuazione. A questo proposito E. Malatesta scriveva: "Tutto ciò che io sostengo è che l'esistenza di una volontà capace di produrre effetti nuovi, indipendenti dalle leggi meccaniche della natura, è un presupposto necessario per chi sostiene la possibilità di riformare la società"<sup>63</sup>.

Lu Xun, dunque, è venuto in contatto con il mondo anarchico, in particolare ha accostato autori che appartenevano all'universo russo. Vogliamo prima di tutto affermare che esiste una letteratura anarchica russa. Ora vi daremo uno sguardo. Il lavoro che si sta svolgendo non permette di più. Ci sono confini nei quali occorre rimanere. Lu Xun ha letto e tradotto numerosi testi appartenenti a questo 'mondo' e in particolare abbiamo colto del suo interesse per Andreev, Tolstoy, Artyabashev, autori legati più o meno esplicitamente al fenomeno anarchico, tutti comunque segnati dalla ricerca insistente e continua della libertà, della ribellione. In questo capitolo ci soffermeremo in modo particolare su tre autori: Kropotkin (1842-1921), Necaev (1847-1882), Andreev (1871-1919). Non è interesse di chi scrive fare lunghe introduzioni e descrizioni del fenomeno letterario anarchico nell'ottocento e novecento russo. Oppure dare pennellate storiche che aiutino a creare un contesto. Sarebbe senza dubbio un lavoro interessante, ma rischierebbe di far perdere la bussola, l'orientamento. Soprattutto ci allontanerebbe dai testi, dagli scritti stessi degli autori. La storia in particolare, quando si limita a fornire sterili date o semplici enunciati, non assume più quel ruolo di maestra di vita, così importante, per esempio, in Cina. Diventa maestra quando fornisce le parole, gli scritti, le fonti, senza la necessità assoluta di dover interpretare. Si potrebbe azzardare che quando la storia diventa letteratura ha assolto il suo compito. Nonostante ciò la prima parte del capitolo sarà dedicata a una breve inquadratura storico biografica degli autori che sono stati scelti. Nella seconda invece si riportano le parole stesse, gli scritti degli autori.<sup>64</sup> Sono stati scelti perché si crede che rappresentino in modo eloquente, quasi sintetizzandolo, il pensiero anarchico così come si è dipanato nei secoli, non solo in Russia. Sono stati scelti perché il loro contenuto servirà da fondamentale basamento per l'interpretazione in chiave anarchica di alcuni testi di Lu Xun. Nella terza parte si cercherà di tracciare in modo sistematico alcune linee emerse dai testi e delineare quale tipo di anarchia emerga.

---

<sup>63</sup>Michele, Damiani, *L'anarchismo degli anarchici*, Carrara, Collana Vallera-Iglesias, 1975, p. 13.

<sup>64</sup> Risulta alquanto difficile collocare in una qualsivoglia categoria letteraria i testi scelti. Vorrei però azzardare che non sarebbe così insensato definirle come letteratura del popolo, cioè una letteratura che spinge a condividere le sorti del popolo. "Nelle sue riflessioni Kropotkin è solidale con tutte le azioni di rivolta contro un ordine iniquo e innaturale. E' lo Stato, è il capitalismo, a creare le condizioni perché non vi sia pace, perché vi sia rivolta, anche violenta, contro di esso. Sin dall'inizio degli anni Novanta tuttavia egli ha la lucidità di sottolineare come gli atti individuali ed eroici non bastino di per sé a provocare delle rivoluzioni, che dipendono invece dal concorso dei movimenti popolari. Egli contribuisce così in maniera determinante a un'evoluzione collettiva del pensiero e dell'azione anarchica che progressivamente affianca o sostituisce alla propaganda del fatto altri modi e mezzi di azione in grado di avvicinare le minoranze rivoluzionarie alle masse di diseredati che popolano l'Europa. "Stare con il popolo": questo scrive ripetutamente Kropotkin dalle colonne de la "Révolte" in perfetta sintonia con le parole di "andare al popolo" di Errico Malatesta" (Antonio Senta (a cura di), Petr A. Kropotkin, *L'anarchia*, Camerano (An), Gwynplaine, 2013 pp.13-14).

Protagonista indiscusso, vero protagonista dell'ottocento russo è Aleksandr Ivanovic Herzen (1812-1870). Descrivere e collocare la sua poliedrica figura è compito davvero arduo. Se ne darà comunque un abbozzo, perché si crede, come dimostreranno le riflessioni che seguiranno, che egli sia stato per il pensiero anarchico seguente un chiaro punto di riferimento. In qualche modo, un antesignano. La sua stessa vita è un atto profondamente libero.<sup>65</sup> Nel 1847 si stabilisce a Parigi, non farà più ritorno in Russia. La sua casa in Francia diventa punto di riferimento per molti pensatori rivoluzionari del tempo: “La casa di Herzen – o meglio le sue case, dato che si trasferiva continuamente – divenne meta di pellegrinaggio per i radicali esuli di molti paesi, soprattutto polacchi (con i quali Herzen, caso isolato fra i russi, sarebbe restato in buoni rapporti per tutta la vita) e italiani ( di cui si innamorò ben presto).<sup>66</sup> I suoi due famosi periodici, “La stella polare” e la “La campana” sono lo strumento di resistenza degli esiliati russi contro lo zar. Le sue memorie autobiografiche *Passato e pensieri*, le quali determinano fino ad oggi la sua fama di scrittore, sono un'opera non legata a strutture rigorosamente formali, dove i generi si differenziano passando dalle analisi sociologiche alle descrizioni minute dei suoi sentimenti. Il tema della libertà individuale, nei suoi molteplici aspetti, segna la sua opera.

Problema centrale tanto del romanzo *Di chi è la colpa* (*Kto vinovat?*, 1845-46) quanto delle novelle *Il dottor Krupov* (*Doktor Krupov*, 1847) e *La gazza ladra* (*Soroka-vorovka*, 1848) è la difficoltà che l'individuo autonomo e interiormente libero incontra tanto nella propria crescita quanto nella propria autoaffermazione nel quadro socio-culturale della Russia. In tale contesto, la libera individualità deve inevitabilmente perire o isolarsi in una sorta di autodifesa solipstica: l'unica via d'uscita – Herzen sottintende – è la radicale trasformazione del contesto ad opera di individualità che abbiano raggiunto una sufficiente massa critica.<sup>67</sup>

Nell'opera *Dall'altra sponda*, Herzen mette inoltre in evidenza l'errore di alcuni che seguendo un vecchio ideale di repubblica si dimenticano di prendere in mano, prima di tutto, la propria esistenza. E' un passaggio di una gravidanza educativa che lascia sbigottiti:

Il loro errore fatale consiste in questo: trascinati da un nobile amore per il prossimo, per la libertà, trascinati dall'impazienza e dallo sdegno, si sono precipitati a liberare gli altri prima di avere liberato se stessi; hanno trovato in se stessi la forza di spezzare le rozze catene di ferro, senza accorgersi che le mura della prigione restavano in piedi. Vogliono, senza mutare le mura, dare loro una destinazione nuova, come se il progetto di una prigione potesse andare bene per la vita libera.<sup>68</sup>

Come dunque non vedere in questi passaggi qualcosa di quello che viene definito anarchismo individualista e che in molti modi, fra l'altro, ha affascinato Lu Xun? Inoltre, si sa, Bakunin fu grande amico e compagno di Herzen e gli anarchici stessi furono spesso gli unici fiancheggiatori del suo pensiero. Così si esprime Isaiah Berlin nell'introduzione a *Dall'altra sponda*:

Nel complesso, il libro è un attacco frontale alla dottrina predicata a quel tempo da quasi ogni oratore di sinistra in Europa (con l'importante eccezione di Proudhon e di un gruppetto di anarchici cui nessuno dava

---

<sup>65</sup>Gli eventi dell'esistenza di Herzen segnano anche la sua concezione della storia: “Embittered by the personal tragedies of his life he developed a philosophy of history in which an important role was played by chance. History became for him a kind of “improvisation” of events”. (William E. Harkins (By), *Dictionary of Russian literature*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1957, pp. 152-154).

<sup>66</sup> Aleksandr, Herzen, *Dall'altra sponda*, Milano, Adelphi, 1993, p. 17.

<sup>67</sup> Guido, Carpi, *Storia della letteratura russa*, Roma, Carocci Editore, 2016, p. 446.

<sup>68</sup> Aleksandr, Herzen, *op.cit.*, 100.

ascolto) circa il sacro dovere dell'uomo di immolare se stesso -o gli altri- sull'altare di una grande causa morale o politica, di un principio assoluto o "nome collettivo" capace di suscitare forti emozioni, come Nazionalità, o Democrazia, o Uguaglianza, o Umanità, o Progresso.<sup>69</sup>

Si potrebbe dunque affermare che gli amici di Herzen sono gli stessi degli anarchici di sempre, magari con modalità diverse. Il fondamento del loro comune sentire è proprio la libertà dell'uomo, il suo sganciamento da ogni forma di morale preconstituita, il suo anelito ad una rivoluzione autentica e non di facciata. Non ritengo dunque un azzardo insensato e irrazionale il considerare Herzen una fonte indiscussa e irrinunciabile per gli autori e i loro testi che ora andiamo a presentare.

Se abbiamo identificato in Herzen quasi una sorgente primordiale di riverberi anarchici, Michail Petrovic Arcybasev esprime, nei suoi scritti, una capacità di sintesi e mescolanza letteraria capace di affascinare la gioventù russa dell'epoca. Se ne facciamo risaltare la figura in questo contesto, non è solo per ribadire l'attrattiva da lui esercitata su Lu Xun, quanto per la posizione che occupa tra i lettori russi suoi contemporanei.<sup>70</sup> Così il Lo Gatto sintetizza quanto abbiamo appena espresso:

[...] Michail Petrovic Arcybasev (1878-1927) che fin dai primi racconti pubblicati tra il 1902 e il 1904 attrasse l'attenzione del pubblico, soprattutto giovanile, del quale divenne l'idolo quando prese a trattare temi legati alla rivoluzione e alla depressione spirituale e morale che ne era seguita, ed in opere come il romanzo *Sanin* trovò un nutrimento apparentemente consono alla caratteristica tradizione russa delle "questioni maledette", ma in realtà mirante, fondendo e confondendo la predicazione filosofica tolstoiana col nichilismo andreeviano e il misticismo "dell'amore e della morte" frequente nei simbolisti, a soddisfare le inclinazioni di una società deteriorata, sebbene ancora illusa di essere capace di una ribellione spirituale.<sup>71</sup>

Nel *Sanin* di Arcybasev si respira un'aria profondamente anarchica, dove il potere costituito è visto come un fardello che può rendere assuefatti, inermi, rinunciare a vivere insomma. Ecco il protagonista nel suo dialogo con Novikov:

Lo sai che penso, quando ti guardo? Penso: ecco un uomo che all'occasione, per obbedire a una qualche legge costituzionale dell'impero russo, è capace di starsene tutta la vita a Slissel'burg, di rinunciare a tutti i suoi diritti, libertà, a tutto. Ma cos'è la costituzione per lui? E quando si parla dell'opportunità di buttare per aria la sua vita che non gli piace più e andare a cercare un senso e un interesse da un'altra parte, ecco che si chiede: ma come vivrei, ma magari morirei (io, uomo sano e forte) senza il mio stipendio e quindi senza la crema di latte nel tè la mattina, senza le mie camicie di seta col colletto? E' ben strano, eh?<sup>72</sup>

Arcybasev, pur considerato di basso livello da parte di una buona parte di osservatori, ha in realtà la capacità, non comune, di far diventare il tema della libertà come un pungolo che mette in crisi le coscienze. Eccone un esempio, sempre tratto da *Sanin*, Sono le parole di Jurij Nikolaevic:

Per un momento era stato disposto ad ammettere che il senso della vita viva, reale, risiedeva nella realizzazione della propria libertà, e che di conseguenza era buono e naturale vivere solo per il piacere, che addirittura quell'ameba intellettuale di Rjazancev, che cercava il piacere sessuale come massima espressione vitale, seguiva una logica più coerente della sua. Ma seguendo questo ragionamento avrebbe dovuto ammettere che tutte le sue teorie sulla purezza e sulla dissolutezza non erano che foglie morte che coprivano il verde fresco dell'erba nuova, e che anche le ragazze più caste e romantiche, anche Ljalja e la Karsavina,

<sup>69</sup> Herzen, *op. cit.*, 21-22.

<sup>70</sup> "Una cosa stranissima, oggi, è che nel 1907, subito dopo la pubblicazione di *Sanin*, Michail Petrovic Arcybasev era, probabilmente, lo scrittore più noto di tutta la Russia. (Paolo, Nori, *Prefazione*. In Michail P., Arcybasev, *Sanin*, Albairate (Mi), Utet, 2009, p. XIII)

<sup>71</sup> Ettore, Lo Gatto, *Storia della Letteratura Russa*, Firenze, Sansoni, 1979, p. 657.

<sup>72</sup> Arcybasev, *op.cit.*, 16.

avevano il diritto di immergersi liberamente nei piaceri dei sensi. E si era spaventato a quest'idea, che gli pareva sozza e sacrilega, gli faceva orrore che ne fosse attratto; e l'aveva scacciata dalla mente e dal cuore con le solite parole pesanti.<sup>73</sup>

Possiamo concludere che Herzen e Arcybasev, nella dissertazione che andiamo svolgendo in questo capitolo, siano da considerare alla stregua di 'apripista' per gli autori e gli scritti che verranno presentati. Preparano il terreno, aiutano a capire il mondo letterario anarchico russo del quale Kropotkin, Necaev e Andreev costituiscono un mirabile esempio il quale, seppur non esaustivo, illumina certamente molti ambiti di cultura libertaria, la stessa che fu oggetto di molti scritti di Lu Xun.

---

<sup>73</sup> Arcybasev, *op. cit.*, 166-167.

## 2.1 KROPOTKIN

Pietro Kropotkin nacque il 9 dicembre del 1842 da una delle più antiche famiglie di nobili russe. Trascorse l'infanzia e l'adolescenza alla corte dello Czar ed educato nel Corpo dei Paggi, per diventare poi ufficiale dei cosacchi in Siberia. Kropotkin però preferiva la geografia e la geologia al servizio militare fu così che abbandonò la carriera militare per andare in Svizzera dove conobbe il movimento socialista, entrò a far parte della prima Internazionale e divenne anarchico.

Al ritorno in Russia Kropotkin si dedicò intensamente a una doppia vita. Per il mondo ufficiale era il principe Kropotkin, scienziato di gran fama; per gli operai era l'internazionalista Borodine, oratore ardente e colto delle riunioni segrete popolari. Faceva parte del circolo rivoluzionario di Tchaikowsky, un movimento rivoluzionario nato in opposizione al modello organizzativo proposto da Necaev.. Caduto in una retata poliziesca fu arrestato e rinchiuso nella fortezza di Pietro e Paolo da dove riuscì ad evadere poco tempo dopo in una delle più rocambolesche fughe che ancora si narrano. Riparò dapprima a Londra, poi in Svizzera. Nel 1879 fondò il giornale *Le Revolté* a Ginevra. Nel 1881 fu espulso dalla Svizzera così come fu espulso quattro anni prima dal Belgio. Fu arrestato nel 1882 in Francia e processato a Lione per associazione a delinquere e rilasciato solo dopo tre anni di carcere. Ma avendo cominciato poco dopo una serie di conferenze sull'anarchia a Parigi, venne espulso anche dalla Francia. Riparò nuovamente a Londra dove rimase fino al 1917, anno in cui scoppiò la rivoluzione Russa. A Londra fondò la rivista anarchica *Freedom* mentre nel 1897 fece un giro di conferenze negli Stati Uniti. Nel 1917, scoppiata in Russia la rivoluzione vi fece rientro dopo il trionfo dei bolscevichi e dimorò a Dmitroff, un villaggio al nord di Mosca dove morì alle ore tre del mattino dell'8 febbraio 1921.

Tratteggiare la concezione anarchica di Kropotkin in poche righe è un'operazione esageratamente riduzionistica. Tuttavia, da una disamina della sua copiosa letteratura possiamo rinvenire l'intento di coniare, da parte di Kropotkin un anarchismo scientifico, una filosofia anarchica in rapporto con le scienze naturali e biologiche. Infatti egli, in contrapposizione con le teorie di Darwin e le concezioni malthusiane, tentò di dimostrare che l'evoluzione della specie non era determinata dalla lotta per la vita ma dalla cooperazione degli individui.<sup>74</sup> Per Kropotkin la solidarietà è un fatto biologico, è come un seme nascosto dal manto nevoso che giace come morto tutto l'inverno per poi riprendere vita in primavera. Analogamente, questo principio fondamentale ha la forza di resistere agli organismi strutturalmente tirannici, per emergere con la sua immanenza rivoluzionaria e libertaria. Tutto ciò richiede dunque di non rimanere inermi. Come è stato molto opportunamente sottolineato:

In una società polarizzata come quella degli ultimi due decenni dell'Ottocento, agli occhi dei proletari e di chi, come Kropotkin, ha abbracciato la loro causa, il sistema capitalistico e statale è il responsabile della miseria disperata di nuove e più grandi masse di persone dentro e fuori il mondo industrializzato. Da una

---

<sup>74</sup> Per un approfondimento e uno sviluppo del tema, Petr Kropotkin, *Il mutuo appoggio. Un fattore dell'evoluzione*. Catania, Edizioni della rivista "Anarchismo", 1975.

parte ci sono i borghesi, dall'altra i proletari, da una parte il lavoro intellettuale o impiegatizio, dall'altra i calli nelle mani. Tra questi due mondi c'è una guerra, e gli anarchici si schierano senza remore.<sup>75</sup>

Il suo anarchismo peccava forse di un eccessivo ottimismo, troppo fiducioso com'era nella spontaneità delle masse e nella inevitabilità di una rivoluzione di matrice libertaria. Infatti Kropotkin afferma:

Noi sappiamo che una Rivoluzione sociale non si dirige con lo spirito di un sol uomo o di un gruppo. Noi sappiamo che governo e Rivoluzione sono incompatibili; l'uno deve uccidere l'altra, qualunque nome sia dato al governo: dittatura, regalità o parlamento. Noi sappiamo che la forza e la verità del nostro partito sta nella sua formula fondamentale e cioè *nulla si fa di buono e di durevole senza la libera iniziativa del popolo ed ogni potere tende ad ucciderla*.<sup>76</sup>

Del resto sapeva benissimo che i potenti e gli sfruttatori non avrebbero abdicato pacificamente alle loro posizioni di privilegio. Ci voleva una rivolta, una guerra popolare contro i tiranni e forse è in quest'ottica che andrebbe letto quel manifesto firmato da decine di intellettuali di tutta Europa, tra cui lo stesso Kropotkin, che lapalissianamente appoggiavano la causa dell'Intesa contrariamente alle posizioni antimilitariste da sempre rivendicate dal movimento anarchico.

Si riportano, nella sezione seguente dei testi, 4 paragrafi (su un totale di 10) della Morale Anarchica di Kropotkin. Essi hanno la capacità di rendere esplicita la sua figura, il suo filosofare<sup>77</sup>, la sua persona. Saranno eloquenti più di ogni altra trattazione scientifica. Ci costringeranno a confrontarci con un testo importante nella storia del pensiero anarchico, senza filtro o pregiudizio di sorta alcuno.

## 2.2 NECAEV

Un uomo ribelle che non sopporta le ingiustizie, soprattutto quelle nei confronti dei più poveri: questo era Sergej Necaev.<sup>78</sup>

Nel mese di marzo 1869 Michail Bakunin riceve la visita di un giovane russo; si chiama Sergej Necaev, ha appena 23 anni, fragile, piccolo, dall'aspetto trascurato. Tuttavia, esprime un'energia minacciosa, uno sguardo magnetico, una volontà inattaccabile. Si presenta come il delegato di una società rivoluzionaria in Russia decimata dagli arresti effettuati dalla polizia ma da cui Necaev riesce a sfuggire. Necaev appartiene alla gioventù russa disperata e ribelle che sarà ricordata come una generazione nichilista. Figlio di un servo, Necaev apprese a leggere e a scrivere solo all'età di sedici anni. Divenne

---

<sup>75</sup>Senta, *op. cit.*, 13-14.

<sup>76</sup>Pëtr Kropotkin, *Parole di un ribelle*, Edizioni "Anarchismo", p. 244.

<sup>77</sup> Negli ultimi anni della sua vita, mentre la dittatura bolscevica lo obbligava a ritirarsi nel villaggio di Dmitrov, cominciò a elaborare in modo sistematico la sua filosofia morale, solamente abbozzata negli innumerevoli articoli e pamphlet pubblicati in Francia e Inghilterra (tra cui, nel 1890, *La morale anarchica*) durante l'esilio a cui era stato costretto dal regime zarista. Morì agli inizi del 1921, senza aver avuto il tempo necessario per portare a termine la seconda parte della sua più importante opera, *L'etica*. (Ursula, Bedogni, *Prefazione*. In, Kropotkin, *La morale anarchica*, Roma, Stampa alternativa, 2011, pp. 5-6)

<sup>78</sup> In appendice si riporta una testimonianza interessante che giustifica quanto sopra, cioè la lettera 'Al clero rurale' del 1870. Può servire come introduzione per la comprensione del personaggio.

istitutore in una scuola religiosa di Pietroburgo e incominciò a frequentare l'università. In quell'ambiente Necaev tentò di riunire circoli di studenti radicalizzati già esistenti in un'unica organizzazione rivoluzionaria. Bakunin rimane subito affascinato da questo giovane, dal suo entusiasmo, dalla sua esuberanza e dalla sua vocazione per la causa. Non tardano a collaborare insieme. Sembra ormai accertato che *Il catechismo del rivoluzionario* sia stato scritto a quattro mani. Tanto per Necaev come per Bakunin il modello organizzativo a cui fare riferimento è quello della società segreta. Attraverso di essa è possibile spingere il popolo verso la rivoluzione.

*Il catechismo del rivoluzionario* trova nelle parole che seguono un fondamento decisivo. Aprono la seconda parte, la stessa che riporteremo interamente nella sezione dei testi. Ancora una volta è l'individuo libero, la singola persona l'artefice del pensiero rivoluzionario di stampo anarchico.

Il rivoluzionario è un uomo perduto in partenza; non ha interessi propri, affari privati, sentimenti, legami personali, proprietà, non ha neppure un nome. Un unico interesse lo assorbe e ne esclude ogni altro, un unico pensiero, un'unica passione - la rivoluzione. Nel suo intimo, non solo a parole, ma nei fatti, egli ha spezzato ogni legame con l'ordinamento sociale e l'intero mondo civile, con tutte le leggi, gli usi, le convenzioni sociali e le regole morali di esso. Il rivoluzionario è suo nemico implacabile e continua a viverci solo per distruggerlo con maggior sicurezza.<sup>79</sup>

Il programma ideato da Necaev-Bakunin si esprimeva in poche fondamentali parole:

Distruzione totale del mondo statalista-legalitario e di tutta la cosiddetta civiltà borghese, per mezzo di una rivoluzione violenta, popolare e spontanea, diretta non da una dittatura ufficiale, ma da una dittatura collettiva, impercettibile e anonima dei partigiani di una liberazione completa del popolo da ogni oppressione, fermamente uniti in una società segreta, che agiscano ovunque e sempre in vista del medesimo scopo e in base a un programma unico.<sup>80</sup>

Come si può osservare, i rivoluzionari russi erano attraversati da una forte contraddizione: da una parte invocavano lo spontaneismo ribelle delle masse dall'altra però, affidavano ad una organizzazione anonima e segreta di cui essi stessi facevano parte, il compito di indirizzare la rivoluzione verso gli obiettivi programmatici.

Necaev è convinto che le masse, soprattutto i contadini, siano rivoluzionarie per istinto tuttavia insiste sulla necessità di provocare la rivoluzione e di scatenare le passioni rivoluzionarie delle masse. Per tale scopo ritiene che debbano esserci dei rivoluzionari professionali il cui compito è quello di cospirare contro l'autorità costituita e destituirla. Per il rivoluzionario gli uomini si dividono in cinque categorie: 1) coloro che sono più nocivi all'organizzazione rivoluzionaria: sono da sopprimersi senza indugio; 2) coloro che commettono gli atti più abietti dalle posizioni di dominio: bisogna lasciare loro la vita provvisoriamente perché provochino l'odio del popolo 3) i ricchi o i potenti: bisogna sfruttarli e anche farli "cantare" per servirsi della loro influenza; 4) i liberali e gli uomini ambiziosi: bisogna comprometterli

---

<sup>79</sup> Michael, Confino, *Il catechismo del rivoluzionario. Bakunin e l'affare Necaev*. Milano, Adelphi, 2014, p. 125.

<sup>80</sup> Michail Bakunin, *Opere complete. Volume V. Rapporti con Sergej Necaev. 1870-1872*, Catania, Edizioni della Rivista "Anarchismo", 1977, p. 124.

per separarli definitivamente dalla classe dominante; 5) i rivoluzionari dottrinari e chiacchieroni: bisogna incitarli all'azione. Per eseguire questi compiti ogni rivoluzionario deve circondarsi di uomini fidati e iniziati che devono infiltrarsi in tutti gli strati della società, persino nella polizia. I detrattori di Necaev arguivano che mescolarsi con il potere avrebbe inevitabilmente creato fenomeni di corruzione diffusa. Al contrario Necaev, insieme a Bakunin, credeva che il rivoluzionario quanto più è cosciente della sua missione tanto più abbia in sé un senso morale che lo preservi da ogni aberrazione.

Necaev è un vero rivoluzionario, capace di un'abnegazione totale, che vive nella più grande povertà non domandando mai niente per sé, pronto a tutti i rischi e tutti i sacrifici. Così lo definisce Bakunin quando, in una lettera indirizzata alla figlia di Herzen scrive: "Lo ripeto per la centesima volta: è un uomo prezioso, l'uomo più energico e più devoto fra tutti i Russi che conosciamo. È estremamente ostinato, certo, ma è anche molto intelligente, benché niente affatto assennato..."<sup>81</sup> Ma è anche un grande mistificatore, un tecnico dell'inganno, un fervido fanatico immaginativo. Tornato in Russia con documenti falsi, ricostituisce dapprima a Pietroburgo la sua antica associazione, poi si dirige a Mosca dove riesce in poco tempo a formare un altro gruppo i cui membri sono in maggioranza studenti e riesce anche a impiantare una stamperia clandestina. Tuttavia persiste sempre nel mantenere la finzione di un comitato centrale che secondo quanto dice abbraccia tutta la Russia e si estende in tutte le classi sociali; a Mosca dichiara che questo comitato si trova a Pietroburgo, a Pietroburgo che la sede è a Mosca, in suo nome dà direttive e linee d'azione. Secondo *Il catechismo del rivoluzionario*, per spargere delle voci nocive riguardo al governo, i membri dell'organizzazione devono stringere relazioni con donne della mala vita e con massaie pettegole; per avere influenza su uomini potenti, devono sforzarsi di entrare nelle grazie delle loro mogli; per trovare denaro per l'organizzazione, devono entrare in rapporti anche con i criminali.

A Mosca succede però che uno studente affiliato all'organizzazione, un tale Ivanov, vuole ritirarsi e Necaev sospetta che sia al soldo della polizia. Viene deciso di sopprimerlo e, tratto in agguato, è lo stesso Necaev ha sparargli dopodiché il corpo viene gettato in un lago. Ma pochi giorni dopo la polizia scopre il cadavere ed esegue diversi arresti tra i congiurati. Necaev è costretto a scappare ricercato dalla polizia politica dello Czar. Si nasconde dapprima in Svizzera, poi con l'aiuto degli emigrati russi ripara a Londra dove però vi rimarrà per poco tempo. Si reca a Parigi dove partecipa alla sollevazione della Comune e infine ritorna in Svizzera dove sarà poi arrestato a Zurigo nel 1872 ed estradato in Russia. Con il suo arresto si sollevano in coro le proteste dei rifugiati politici russi, a partire dallo stesso Bakunin che di tal guisa vede minacciata la sua libertà e quella di tutti gli emigrati russi. Infatti in una lettera inviata al suo amico Ogarev, Bakunin afferma: "Così, vecchio amico, l'incredibile è accaduto. La repubblica ha estradato questo sfortunato Necaev. La cosa più triste è che in questa occasione il nostro governo riaprirà nuovamente il processo ed altre nuove vittime vi saranno".<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup>Bakunin, *op. cit.*, 162.

<sup>82</sup>*Ivi*, pp. 189-190.

Scomparso nelle tenebre del carcere, in una buia cella della fortezza Pietro e Paolo, Necaev non si perde d'animo nè di energia. Tenta di evadere corrompendo alcune guardie carcerarie che fanno giungere delle lettere al suo vecchio gruppo rivoluzionario. Ma nel frattempo il suo piano è tradito da un membro della società segreta. Seguiranno nuovi arresti e un trattamento carcerario per Necaev ancora più rigido. Muore nel novembre del 1882 all'età di trentasette anni per inanizione.

### 2.3 ANDREEV

La presentazione di questo autore si differenzia in parte da quelli descritti precedentemente: Kropotkin e Necaev. Se infatti i suddetti avevano, seppur in maniera diversa, una chiara appartenenza alla lotta anarchica, non altrettanto si può affermare di L. Andreev. O forse occorre indagare più in profondità, soprattutto a motivo del fatto che Lu Xun ha amato in modo particolare il famoso letterato russo. Il ritratto che qui proponiamo arriverà a proporre anche per Andreev una partecipazione al fenomeno anarchico, quello dell'anarchismo mistico.

Chi era Leonid Nikolajevič Andreev? Diamo qualche 'pennellata' biografica per farci un'idea dei passaggi decisivi della sua vita. Nasce nel 1871. Il periodo dell'università a Petersburg è particolarmente complicato: depressioni e nevrosi sono tratti del suo comportamento e diverse volte tenta il suicidio. Trasferitosi, nel 1897 si laurea in legge all'università di Mosca. Le sue prime storie, guadagnano il favore popolare: accanto al realismo di sempre, non disdegna di trattare tematiche quale sesso e horror. Comincia a guadagnare, ma ama la vita lussuosa e disperde così molto del suo patrimonio. La prima guerra mondiale lo vede schierarsi, insieme ad altri scrittori russi, a favore della guerra e contro la Germania. Nel suo ritiro finlandese acquisterà poi una forte vena antibolscevica. Muore nel 1919.

Il passo che ora riportiamo, tratto da uno dei suoi testi più famosi, *La vita di Vasilij Fivejskij* (1904) mi pare importante per cogliere qualcosa dello stile dell'autore, le sue vene pessimistiche, ma anche la sua consapevolezza della sofferenza come elemento di condivisione per ogni uomo che vive sulla faccia della terra. Come già abbiamo evidenziato, lo stile freddo e cupo che traspare, fu per Lu Xun fonte di ispirazione per una parte importante della sua opera letteraria:

Svanì la nebbia dal suo volto, e con occhi sfavillanti, come lavati, guardò stupito il volto della donna: esso era particolare – vi era tratteggiata la verità chiara e misteriosa di Dio e della vita. Sulla testa della vecchia, sotto il fazzoletto di indiana, p. Vasilij notò la scriminatura – una striscia grigia di pelle in mezzo ai capelli pettinati con cura. Anche quella pietosa scriminatura, quella celata premura per la brutta testa senile, non necessaria ad alcuno, erano la verità – la triste verità di una vita eternamente solitaria, eternamente amara. Ora, per la prima volta, nel quarantesimo anno della propria esistenza, p. Vasilij Fivejskij capì con gli occhi, con le orecchie, con tutti i suoi sensi, che, oltre a lui, sulla terra, esistevano altre persone – esseri a lui simili, che avevano la propria vita, il proprio dolore, il proprio destino.<sup>83</sup>

---

<sup>83</sup>Paolo, Galvagni, (a cura di), Leonid, Andreev, *La vita di Vasilij Fivejskij*, Faenza, Mobydick, 1998, p.41.

Il libro di Frederik H. White, *Memoirs and Madness: Leonid Andreev Through the Prism of the Literary Portrait*, attraverso il ricordo postumo di alcuni personaggi significativi dell'epoca<sup>84</sup>, aiuta a scoprire elementi fondanti il pensiero dell'autore russo, in modo particolare la sua follia.<sup>85</sup> Si riportano di seguito alcuni di questi tratti, evidenziati all'interno del rapporto tra Andreev e A. Belyi. Da essi si possono cogliere alcune linee del dibattito tra simbolisti e realisti, un dibattito acceso nel quale il pensiero di Andreev sembra attrarre entrambe le parti. Quanto segue, quasi in modo naturale, ci porterà poi a scoprire la dimensione anarchica di Andreev, quella dell'anarchismo mistico.<sup>86</sup>

Much like Blok and Chulkov, Belyi expresses in 1922 the idea that although Andreev belonged to a rival literary camp, there was a part of him that was in tune with the modernists.<sup>87</sup>

E nella nota viene specificato cosa s'intenda con il termine "modernisti".

The term "modernists" is used in this chapter to represent all the different factions of Decadence/Symbolism. It is not meant to include the entire Modernist movement of the twentieth century. Therefore, it does not include Acmeism and Futurism but does include Mystical Anarchism.<sup>88</sup>

Belyi decided to have no further contact with Andreev. They met once more, however, at a masquerade. No one recognized Belyi, not even his closest friends, as he "frolicked wildly" in his red domino costume. Only Andreev knew who he was. Not wanting to ruin Belyi's surprise, Andreev continued on, but they exchanged another significant glance. This time it was as if Andreev entered Belyi and lived inside him. Belyi knew that they were not meant to meet again. In this fantasy setting, Andreev was no longer split in two and Belyi understood that Andreev was a modernist – using allegory instead of symbol, a futurist before there was Futurism, a unique mystical anarchist. Andreev was Don Quixote in his vivid aspiration for greatness and life.<sup>89</sup>

Belyi reviewed Andreev's second volume of stories in the May 1906 edition of *The Scales*. This second volume contains the stories that most appealed to the modernists – "The Thought," "In the Fog," "The Life of Vasiliï Fiveiskii," "Phantoms," and "Red Laugh." Belyi fixed on the themes that were foreign to Znanie and especially to Gor'kii in the continued attempt to lure Andreev away. In the review, Belyi defined mystical anarchism as an indicator of the disappointment in our decisions regarding the meaning of life. He argued that mystical anarchism is the sole answer for everything that is not satisfying in our lives. It is a revolt. Therefore, this anarchic crisis demands that art be unusually sincere and display the power of disappointment. Belyi stated that Andreev "may be the only mystical anarchist among us contemporary Russian writers"; he was also the only one to portray faithfully the formless chaos of life.<sup>90</sup>

---

<sup>84</sup> Vedi per esempio Gor'kii, Chulkov, Blok.

<sup>85</sup> La sua follia diventa anche criterio imprescindibile per capire la sua figura letteraria. Quanto segue, tratto dall'introduzione al libro, mi pare anche una pacifica contestazione a tanta metodologia critica:

"Scholars often investigate intellectual influences that act upon literary figures – the books they read, the philosophies they studied, the politics they espoused – the better to understand writer and writings alike. Philosophical and political influences, however, change with time. For Andreev, mental illness was the one constant in his life. His two siblings had died in mental institutions and the threat of madness hung over him constantly. He suffered from periods of mania that drove him to three-day drinking binges as he tried to deaden the thoughts racing through his mind. At other times, he was depressed and would not come out of his room, lying in bed for a week with the blinds closed, smoking cigarette after cigarette. Each of these episodes influenced the way Andreev interacted with the world around him, and it is possible that his experience of illness was more important than the politics he espoused or the philosophies he studied". (White, Frederick H. *Memoirs and Madness: Leonid Andreev Through the Prism of the Literary Portrait*, Montreal & Kingston. London. Ithaca., McGill-Queen's University Press, 2006, pp 7-8. Edizione del Kindle.)

<sup>86</sup> Per uno sviluppo e approfondimento della questione, si rimanda all'articolo di Bernice Glatzer Rosenthal, *The transmutation of the Symbolist Ethos: Mystical Anarchism and the Revolution of 1905*, in *Slavic Review*, Vol. 36, No 4- No 2 (1977),

(<https://www.jstor.org/action/doBasicSearch?Query=Mystical+anarchism>). Consultato in data 1 marzo 2019.

<sup>87</sup> White, *op. cit.*, 183.

<sup>88</sup> White, *op. cit.*, 301.

<sup>89</sup> White, *op. cit.*, 184-185.

<sup>90</sup> White, *op. cit.*, 188.

Belyi argued that Shipovnik consisted of two flanks. The right flank was made up of writers moving from realism to Symbolism, whom Belyi called “impressionists.” The left flank consisted of writers moving from Symbolism to impressionism. This left flank was trying to create a school of symbolic realism and mystical anarchism. Belyi said that Andreev was part of the extreme left flank, which contained the most talented artists and Symbolists. Here Belyi seems to be associating Andreev with the Symbolists who produce mystical anarchism.<sup>91</sup>

Yet the modernists were still intrigued by Andreev and wanted to entice him away from Znanie. In 1906 he was courted by Chulkov. This led to the publication of Andreev’s “Once There Was” in *Torches* (Fakely), the almanac of mystical anarchists, along with works by Ivanov, Briusov, and others.<sup>92</sup>

Tra i tanti testi che di L. Andreev si potevano riportare, la mia scelta è caduta su un testo relativamente breve, apparso in una trilogia del 1910. Lo sfondo letterario è quello biblico, la connotazione etica del racconto fa risaltare quell’indifferenza, elemento chiave per comprendere molto della ‘contestazione’ letteraria di Lu Xun.

Dopo queste introduzioni sugli autori, possiamo ora accostarci ai loro testi. Si potrebbero definire come un ‘ponte’, passaggio obbligato verso la comprensione in chiave anarchica dei testi di Lu Xun, come si vedrà in maniera dettagliata nel capitolo terzo. Codesti sono: *La morale anarchica*, - V, VI, VII, X, (1890) di P. Kropotkin, *Il catechismo del rivoluzionario* - II, (1869) di S. Necaev, *Ben Tobit*, (1910) di L. Andreev.

---

<sup>91</sup> White, *op. cit.*, 190.

<sup>92</sup> White, *op. cit.*, 192.

## 2.4 *Testo I LA MORALE ANARCHICA*<sup>93</sup>

**Kropotkin**

**V**

Nell'umanità esiste l'idea del bene e del male. L'uomo, qualunque sia il grado di sviluppo intellettuale raggiunto, per quanto le sue idee siano annebbiate dai pregiudizi e dall'interesse personale, considera generalmente come bene ciò che è utile alla società in cui vive, e come male ciò che le è nocivo.

Ma da cosa deriva questa concezione, spesso talmente vaga che a stento si può distinguere da un sentimento? Ecco milioni e milioni di esseri umani che non hanno mai riflettuto sulla specie umana. La maggior parte non conosce che la tribù o la famiglia, raramente la nazione e ancor più raramente l'umanità: come è possibile che considerino come bene ciò che è utile alla specie umana, oppure che sviluppino un sentimento di solidarietà con la propria tribù, malgrado i loro istinti strettamente egoistici?

Questo fatto ha sempre preoccupato i pensatori di ogni epoca, e non passano mai molti anni senza che vengano scritti libri su questo argomento. Anche noi vi apporteremo la nostra opinione, ma ricordiamo *en passant* che, se la **spiegazione** del fatto può variare, il fatto stesso non resta perciò meno inesplicabile; e quand'anche la nostra spiegazione non fosse quella vera, o non fosse completa, il fatto, con le relative conseguenze per l'uomo, sussisterebbe sempre. Possiamo non riuscire a spiegarci interamente l'origine dei pianeti che girano intorno al sole, tuttavia i pianeti gireranno sempre, e uno di questi ci trasporta nello spazio.

Abbiamo già parlato della spiegazione religiosa. Se l'uomo distingue il bene dal male, dicono gli esseri religiosi, è Dio ad avergli ispirato questa idea. Utile o dannosa, non c'è nulla da discutere: non deve far altro che obbedire all'idea del suo creatore. Non soffermiamoci su questa spiegazione, frutto del terrore e dell'ignoranza del selvaggio. Passiamo oltre.

Altri (come Hobbes) hanno cercato la spiegazione per mezzo della **legge**. Sarebbe la legge ad aver sviluppato nell'uomo il sentimento del **giusto** e dell'**ingiusto**, del **bene** o del **male**. I nostri lettori apprezzeranno per proprio conto questa spiegazione. Sanno già che la legge ha semplicemente approfittato dei sentimenti sociali dell'uomo per fargli digerire, con i precetti di morale che accettava, ordini utili alla minoranza degli sfruttatori contro cui si ribellava. La legge ha pervertito il sentimento di giustizia invece di svilupparlo. Ma proseguiamo. Non soffermiamoci nemmeno sulla spiegazione fornita dagli utilitaristi, che pretendono l'uomo agisca moralmente per interesse personale, dimenticando i

---

<sup>93</sup> Kropotkin, *op. cit.*, 28-43 (V, VI, VII), 52-56 (X).

sentimenti di solidarietà con la razza intera, i quali esistono, qualunque sia la loro spiegazione. Si scorge già qualcosa di vero nella loro spiegazione, ma non è la verità intera. Perciò andiamo oltre.

Spetta ancora e sempre ai pensatori del XVII secolo il merito di aver indovinato, seppur in parte, l'origine del sentimento morale. In un libro superbo, intorno al quale il clericume ha ordito una congiura del silenzio e scarsamente sconosciuto alla maggior parte dei pensatori (anche anti-religiosi), Adam Smith ha indicato la vera origine del sentimento morale. Non la riscontra nei sentimenti religiosi o mistici, bensì in quello di simpatia.

Vedete che un uomo picchia un bambino e sapete che il bambino soffre. La vostra immaginazione provoca sulla stessa pelle quello stesso male; oppure ve lo dicono i suoi pianti, la sua faccina triste; se non siete dei vigliacchi, vi scaglierete contro quell'uomo e gli strapperete il bambino dalle mani

Quest'esempio spiega da solo tutti i sentimenti morali. Più la vostra immaginazione è potente, più potrete immaginarvi quel che prova un essere che soffre, e tanto più intenso, più delicato sarà il vostro sentimento morale. Più sarete portati a sostituirvi a quell'altro individuo, e più sentirete il male a lui fatto, l'ingiustizia di cui è stato vittima, e tanto più sarete spinti ad agire per impedire il male o l'ingiustizia. E più sarete abituati dalle circostanze (cioè da coloro che vi circondano) e dall'intensità del vostro stesso pensiero e della vostra propria immaginazione ad **agire** nella direzione in cui vi sentite spinti, più questo senso morale s'ingrandirà in voi diventando **abitudine**. Così scrisse Adam Smith nella sua opera giovanile dal titolo *Teoria dei sentimenti morali*, infinitamente superiore alla sua posteriore produzione. Privo allora di qualsiasi pregiudizio religioso, cercò la spiegazione morale in un fatto fisico della natura umana. Sua unica colpa fu di non aver compreso come questo stesso sentimento di simpatia, passato allo stato di abitudine, esista anche presso gli animali.

Non se ne abbiano a male i volgarizzatori di Darwin, che ignoravano tutto quanto questi non avesse preso da Malthus: il sentimento di solidarietà è la caratteristica predominante della vita di tutti gli animali che vivono in società. L'aquila divora il passero, il lupo divora le marmotte, ma le aquile e i lupi aiutano tra loro nella caccia e le marmotte e i passeri solidarizzano così bene contro i predatori che solo i più sprovveduti fra loro si lasciano acchiappare. In tutta la società animale la solidarietà è una legge (cioè un fatto generale) della natura, infinitamente più importante di quanto non sia questa lotta per l'esistenza di cui i borghesi ci decantano in tutti i toni le virtù per poterci meglio abbruttire.

Quando studiamo il mondo animale e cerchiamo di renderci conto della lotta per l'esistenza che ogni essere vivente sostiene contro le circostanze avverse e contro i suoi nemici, constatiamo che quanto più il principio di solidarietà egualitaria è sviluppato in una società animale ed è passato allo stato di abitudine, tanto maggiori sono le possibilità di sopravvivere e di uscirne trionfanti. Più ciascun membro della società prova solidarietà verso gli altri, meglio si sviluppano in tutti le due qualità che sono i fattori principale della vittoria e di ogni progresso: il coraggio e la libera iniziativa dell'individuo. Viceversa, quanto più una data società o un piccolo numero di animali perde questo sentimento di solidarietà (in seguito a una

miseria o a un'abbondanza eccezionale di cibo), tanto più i due fattori di progresso finiscono per scomparire, e la società, caduta in declino, soccombe di fronte ai suoi nemici. Senza mutua fiducia, non c'è alcuna possibilità né di lotta, né di coraggio, né di iniziativa, né di solidarietà, e quindi nemmeno di vittoria: è disfatta assicurata!

Un giorno torneremo su questo argomento, e potremo allora dimostrare con abbondanza di prove in che modo, nel mondo animale e umano, la legge del mutuo appoggio sia la legge del progresso, e come la solidarietà, insieme al coraggio e all'iniziativa individuale che ne derivano, assicuri la vittoria della specie che sa meglio metterla in pratica. Per il momento ci basterà constatare questo fatto, e il lettore ne comprenderà da solo l'importanza per la questione che ci riguarda.

Si immagini ora questo sentimento di solidarietà che agisce nel corso di tutte le età che si sono succedute da quando i primi animali apparvero sulla terra. Si immagini come questo sentimento a poco a poco divenisse abitudine e si trasmettesse, per mezzo dell'eredità, dall'organismo microscopico più semplice fino ai suoi discendenti -insetti, rettili, mammiferi e uomini-, e si comprenderà l'origine del sentimento morale, che è per l'animale una **necessità**, non diversa dal nutrimento.

Ecco l'origine del sentimento morale. Abbiamo dovuto massimamente limitarci per riassumere questa grande questione nello spazio di poche pagine, ma è sufficiente per mostrare che non c'è nulla di mistico né di sentimentale. Senza questa solidarietà dell'individuo con la specie, il regno animale non si sarebbe mai sviluppato né perfezionato. L'essere più progredito sulla terra sarebbe ancora uno di quei piccoli grumi che nuotano nell'acqua e che si scorgono a malapena col microscopio. E chissà se esisterebbero anche le prime aggregazioni di cellule, primo esempio di associazione nella lotta.

## VI

Così notiamo che, osservando le società animali non da borghesi interessati, ma come semplici osservatori intelligenti, il principio "tratta gli altri come vorresti essere trattato tu da loro in circostanze analoghe" si riscontra in qualunque società. E quando si studia più da vicino lo sviluppo o l'evoluzione del mondo animale, si scopre (con lo zoologo Kessler e l'economista Cernysevskij) che la solidarietà ha avuto una parte infinitamente superiore a tutti gli adattamenti che possono risultare da una lotta tra individui per l'acquisizione di vantaggi personali.

L'uomo si perfeziona ulteriormente, preservando la sua debole razza dagli ostacoli opposti dalla natura e sviluppando sempre di più la sua intelligenza.

Studiate le società degli uomini primitivi, ancora fermi all'età della pietra, e vedrete come la solidarietà viene praticata al massimo grado verso tutti i membri appartenenti alla stessa comunità.

Ecco perché questo sentimento, questa pratica non cessa mai, nemmeno nelle epoche più difficile della storia. Persino in circostanze di dominio o di sfruttamento, questo principio rimase sempre nel pensiero

della maggioranza, al punto di determinare una spinta contro le cattive istituzioni, una rivoluzione. E si capisce: altrimenti le società scomparirebbero. Per la stragrande maggioranza degli animali e degli uomini questo sentimento rimane e deve rimanere allo stato di abitudine acquisita, sempre presente allo spirito come principio, pur ignorandolo spesso nella pratica.

L'intera evoluzione del regno animale è presente in noi e, pur volendo sbarazzarcene, non potremmo farlo. Sarebbe più facile abituarsi a camminare su quattro zampe che ignorare il sentimento morale, che è anteriore, nell'evoluzione animale, alla posizione eretta dell'uomo. Il senso morale è una facoltà naturale, proprio come l'olfatto o il tatto.

Per quanto riguarda inoltre la Legge e la Religione, che pure hanno predicato questo principio, sappiamo che non hanno fatto altro che sfruttarlo per mascherare le loro prescrizioni a vantaggio del dominatore, dello sfruttatore e del prete. Senza il principio di solidarietà, la cui giustizia viene generalmente riconosciuta, in che modo avrebbero potuto far presa sugli spiriti?

Ma negare il principio morale **perché** la Chiesa e la Legge lo hanno mistificato sarebbe tanto poco razionale quanto dichiarare che non ci laveremo mai la faccia, che mangeremo carne di maiale appestata e che non vogliamo la proprietà comune del suolo **perché** l'igienista Mosè proibiva agli Ebrei di mangiare carne di poco o **perché** il Corano prescrive di lavarsi ogni giorno e di restituire alla comunità ogni terra rimasta incolta per più di tre anni.

D'altra parte, il principio per cui si devono trattare gli altri come vorremmo essere trattati noi che altro è se non il principio stesso dell'uguaglianza, il fondamento dell'Anarchia? E come ci si può credere anarchici senza metterlo in pratica?

Noi non vogliamo essere governati ma, per lo stesso motivo, non dichiariamo anche che non vogliamo governare nessuno? Non vogliamo essere ingannati e vogliamo che ci si dica sempre la verità, ma proprio per questo, non dichiariamo di non voler ingannare nessuno e d'impegnarci a dire sempre la verità, tutta la verità, niente altro che la verità? Non vogliamo che ci venga rubato il frutto delle nostre fatiche, ma appunto per questo, non dichiariamo di rispettare i frutti del lavoro altrui?

Con che diritto, infatti, potremmo chiedere di essere trattati in un certo modo, qualora ci riservassimo di trattare gli altri diversamente? L'uguaglianza nei rapporti nei rapporti reciproci e la solidarietà che necessariamente ne deriva: ecco l'arma più potente del mondo animale nella lotta per l'esistenza.

Dichiarandoci anarchici proclamiamo innanzitutto di rinunciare a trattare gli altri come non vorremmo essere trattati noi da loro; di non tollerare più la disuguaglianza che permetterebbe ad alcuni di esercitare la propria forza, astuzia, o abilità in una maniera odiosa. Ma l'uguaglianza in tutto -sinonimo di equità- è la stessa anarchia. Non è soltanto a quella trinità astratta di Legge, Religione e Autorità che dichiariamo la guerra. Diventando anarchici dichiariamo guerra a tutti gli inganni, le astuzie, gli sfruttamenti, i vizi -in una parola alla disuguaglianza- con cui quella funesta trinità ha sommerso i cuori di tutti noi.

Dichiariamo guerra alla **sua** maniera di agire, alla **sua** maniera di pensare. Colui che viene governato, ingannato, sfruttato, prostituito, ferisce in primo luogo il nostro sentimento di uguaglianza ed è in nome di esso non vogliamo più né prostitute, né sfruttati, né ingannati, né governati.

Ci si obietterà (è già stato fatto): “Ma se la pensate così, con quale diritto farete uso della forza, qualunque sia la circostanza? Con che diritto punterete i cannoni contro i barbari o contro i civili, che invadono il vostro paese? Con che diritto cacerete lo sfruttatore? Con che diritto ucciderete non tanto un tiranno, quanto una semplice vipera?”

Con quale diritto? Ma che cosa intendete con questa parola barocca, presa a prestito dalla Legge? Mi state chiedendo se mi sentirei nel giusto avendo agito in tale modo? Se coloro che io stimo giudicheranno bene quel che ho fatto? Questo volete sapere? In tal caso la risposta è semplice.

Sì, certamente! Perché noi chiediamo di essere uccisi, come bestie velenose, qualora ci rendessimo colpevoli di un’invasione nel Tonchino o presso gli Zulù che non ci hanno fatto nulla di male. Noi diciamo ai nostri figli, ai nostri amici: “Uccidimi se mi metto dalla parte degli invasori!”. Sì, certamente! Perché noi chiediamo di essere cacciati, se un giorno, rinnegando i nostri principi c’impadronissimo di una eredità -foss’anche caduta dal cielo- usandola per sfruttare gli altri. Sì, certamente! Perché ogni uomo di cuore chiederebbe di essere ucciso se mai diventasse vipera, e che gli venisse conficcato un pugnale nel cuore nel caso prendesse il posto di un tiranno detronizzato.

Su cento uomini che hanno moglie e figli saranno novanta quelli che, sentendo l’avvicinarsi della follia, (cioè la perdita del controllo cerebrale sulle loro azioni), cercheranno di suicidarsi per paura di causare del male a coloro che amano. Ogni volta che un uomo di cuore sente che potrebbe divenire pericoloso per i propri cari, desidera morire prima di diventarlo.

Un giorno a Irkutsk, un dottore polacco e un fotografo vennero morsi da un cane malato di rabbia. Il fotografo si bruciò la piaga col ferro rovente, il medico invece si limitò a cauterizzarla. Era giovane, pieno di vita, ed era uscito da poco dal bagno penale a cui era stato condannato dal governo per avere sostenuto la causa del popolo. Forte del suo sapere e, soprattutto, della sua intelligenza, prodigava cure meravigliose e i malati lo adoravano. Dopo sei settimane, si rese conto che il braccio morso cominciava a gonfiarsi ed essendo medico non poteva certo illudersi: era la rabbia. Corse da un amico, medico ed esiliato pure lui. “Presto, ti prego, dammi della stricnina! Guarda questo braccio: sai cos’è, vero? Fra un’ora o forse meno, sarò invaso dalla rabbia e tenderò di mordere te e gli amici. Non perdere tempo! Dammi della stricnina: devo morire!” Si sentiva diventare vipera e chiedeva di essere ucciso. L’amico esitò, voleva tentare una cura antirabbica. In due, lui e una donna coraggiosa, si misero a curarlo...e due ore dopo il dottore, facendo schiuma dalle labbra si scagliava contro di loro cercando di morderli; poi tornava in sé, reclamava la stricnina, e di nuovo ricadeva nello stato rabbioso. Morì in preda a spaventose convulsioni.

Quanti fatti simili si potrebbero citare, basati sulla nostra esperienza! L'uomo di cuore preferisce morire piuttosto che diventare cagione di mali per gli altri. E si sentirà quindi in coscienza di aver agito bene e riceverà l'approvazione di coloro che stima se uccide la vipera o il tiranno.

Sofia Perovskaya e i suoi amici uccisero lo Zar Alessandro II. E l'umanità intera, nonostante la ripugnanza per il sangue versato, malgrado la simpatia per uno che aveva lasciato liberi i servi del suo impero, ha riconosciuto loro questo diritto. Perché? Non perché l'umanità abbia riconosciuto l'atto in quanto **utile** -tre quarti di essa ancora ne dubitano-, ma perché ha sentito che, per tutto l'oro del mondo, Perovskaya e i suoi amici non avrebbero mai accettato di diventare tiranni a loro volta. Persino coloro che ignorano completamente il dramma, sono certi che non si trattasse di una bravata giovanile, di un delitto cortigiano o di mania di potere, ma dell'odio per la tirannia spinto sino al disprezzo di sé stessi, fino alla morte.

“Loro”, è stato affermato, “avevano conquistato il diritto a uccidere”; come di Louise Michel si è detto: “**Lei** aveva il diritto di saccheggiare”; oppure “Loro avevano il diritto di rubare”, a proposito di quei terroristi che vivevano di pane secco e hanno rubato un milione o due al tesoro di Kichineff, prendendo, a rischio della loro stessa vita, ogni precauzione per esimere da qualsiasi responsabilità la sentinella che custodiva la casa con la baionetta in canna.

Questo diritto di fare uso della forza, l'umanità non lo rifiuta mai a coloro che l'hanno conquistato -sia sulle barricate sia nell'oscurità di un vicolo. Ma, per produrre un'impressione profonda sugli spiriti, occorre **conquistare questo diritto**, altrimenti l'atto -più o meno utile- resterebbe un semplice fatto brutale. Privo di influenza per il progresso delle idee. Verrebbe recepito come un semplice spostamento di forze, la sostituzione di uno sfruttatore con un altro.

## VII

Finora abbiamo parlato delle azioni coscienti e riflesse, di quelle, cioè, che eseguiamo consapevolmente. Ma accanto a esse, ci sono le azioni incoscienti, molto più numerose e spesso trascurate. Eppure, basterebbe osservare come ci vestiamo al mattino - sforzandoci di abbottonare un bottone che sappiamo di aver perso il giorno prima, o muovendo il braccio per prendere un oggetto che abbiamo appena spostato - per avere un'idea di questa vita incosciente, e capire quanto sia immensa la parte che occupa la nostra esistenza.

Costituisce i tre quarti delle nostre relazioni con gli altri; la nostra maniera di parlare, di sorridere o di aggrottare le sopracciglia, di scaldarci in una discussione o di rimanere calmi: sono tutte azioni che compiamo senza rendercene conto, per una semplice abitudine che possiamo avere ereditato dai nostri antenati umani o preumani (osservate soltanto la somiglianza tra l'uomo e l'animale quando vanno in collera), oppure acquisito più o meno coscientemente.

Anche il nostro modo di agire rispetto agli altri passa pertanto allo stato di abitudine, e l'uomo che possiederà maggiori **abitudini morali** sarà certamente superiore a quel buon cristiano che pretende di

essere sempre spinto dal diavolo a fare il male e che riesce a frenarsi solo invocando le sofferenze dell'inferno o le gioie del paradiso.

Il passaggio ad abitudine è tale che l'uomo generalmente non si domanda nemmeno come deve agire in determinate situazioni, ma agisce bene o male, senza riflettere. Esita solo in circostanze eccezionali, o di fronte a casi particolarmente difficili o sotto l'impulso di una forte passione, quando le diverse parti del suo cervello (che è un organo molto complesso, diviso in zone che funzionano con una certa indipendenza) entrano in lotta. Allora si sostituisce con l'immaginazione alla persona che è davanti a lui, si domande se gli piacerebbe essere trattato allo stesso modo, e la sua decisione sarà tanto più morale quanto maggiore sarà l'identificazione con la persona di cui era sul punto di ferire la dignità o gli interessi. Oppure un amico interverrà e gli dirà: "Immagina di essere al suo posto: soffriresti se fossi tu ad essere trattato così?".

L'appello al principio di uguaglianza non si fa che in un momento di esitazione, mentre nel novantanove per cento dei casi agiamo moralmente per semplice abitudine. Avrete certamente notato che in tutto quanto fin detto non abbiamo cercato di **imporre** nulla. Abbiamo semplicemente esposto come si svolgono le cose nel mondo animale e umano. Un tempo la Chiesa minacciava gli uomini con lo spauracchio dell'inferno per moralizzarli, e i pessimi risultati sono noti a tutti. Il giudice minaccia gogne, verghe e forche sempre in nome dei principi di socievolezza, ottenendo l'effetto contrario. E gli autoritari di ogni grado credono ancora al pericolo sociale, all'idea che il giudice possa sparire dalla faccia della terra insieme al prete.

Ebbene, noi non abbiamo paura di rinunciare al giudice e alle sue condanne, anzi rinunciamo – come fa Guyau – a ogni specie di sanzione, di obbligazione morale. E non esitiamo a dire: "Fa' ciò che vuoi, fa' come vuoi". Perché siamo naturalmente convinti che l'immensa massa degli uomini, via via che sarà illuminata, libera ormai dagli impedimenti attuali, agirà sempre in una direzione utile alla società, come siamo naturalmente persuasi che il bambino camminerà un giorno su due piedi e non a gattoni, semplicemente perché è nato da genitori appartenenti al genere umano.

Tutto quel che possiamo fare è dare un **consiglio**, aggiungendo: "Questo consiglio avrà valore soltanto se tu riconoscerai da solo, con l'esperienza e con l'osservazione, che è buono da seguire".

Quando vediamo un giovane che curva la schiena e restringe così il petto e i polmoni, gli consigliamo di raddrizzarsi e di tener la testa alta e il petto allargato. Gli consigliamo di inspirare l'aria a pieni polmoni perché così troverà la miglior cura contro la tisi. Ma, al tempo stesso, gli insegniamo la fisiologia, affinché conosca le funzioni dei polmoni e possa scegliere da solo la posizione migliore. E la stessa cosa possiamo fare in campo morale. Abbiamo soltanto il diritto di dare consigli, a cui dobbiamo aggiungere: "Seguili, se li trovi buoni". E, pur lasciando a ognuno il diritto di agire come gli sembra più giusto, pur negando alla società il diritto di punire qualunque sia l'atto antisociale commesso, non rinunciamo alla nostra

capacità di amare ciò che ci pare buono e di odiare ciò che ci sembra cattivo. Amare e odiare: proprio perché non si può saper amare senza saper odiare.

Non chiediamo che una cosa: eliminare tutto quanto, nell'attuale società, impedisca il libero sviluppo di questi due sentimenti, tutto quel che travia il nostro giudizio: lo Stato, la Chiesa, lo sfruttamento; il giudice, il prete, il governo e lo sfruttatore.

Oggi, quando vediamo un Jack lo Squartatore che sgozza dieci donne tra le più povere e miserabili – ma moralmente superiori alla maggioranza delle ricche borghesi –, il sentimento più immediato è l'odio. Se lo avessimo incontrato il giorno in cui aveva ammazzato quella donna che voleva farsi pagare i quattro soldi che lui le doveva, gli avremmo ficcato una pallottola nel cranio, senza riflettere sul fatto che la pallottola sarebbe stato meglio ficcarla nel cranio del protettore. Ma quando ci ricordiamo di tutte le infami che hanno condotto Jack lo Squartatore a quegli omicidi, quando pensiamo alle tenebre in cui vaga, perseguitato dalle immagini e dai pensieri ispiratigli da libri immondi e stupidi, il nostro sentimento si sdoppia. E il giorno in cui sapremo che Jack è nelle mani di un giudice, che ha freddamente fatto massacrare uomini, donne e bambini, dieci volte più di tutti i Jack messi insieme; quando lo sapremo tra le mani di questi maniaci a sangue freddo, allora tutto il nostro odio contro Jack lo Squartatore sparirà e si rivolgerà altrove, trasformandosi in odio contro la società vile e ipocrita, contro i suoi rappresentanti riconosciuti. Tutti i delitti di uno squartatore svaniscono davanti alla serie di quelli commessi in nome della Legge. Ed è questa che noi odiamo.

Oggi il nostro sentimento si sdoppia continuamente. Sentiamo di essere più o meno volontariamente i sostegni di questa società. Non osiamo più odiare e, in una società basata sullo sfruttamento e sul servaggio, la natura umana si svilisce. Tuttavia, a mano a mano che il servaggio scomparirà, rientreremo nei nostri diritti e sentiremo la forza di odiare e di amare, anche nei casi più complicati, come quello appena citato.

Per quel che riguarda la nostra vita di tutti i giorni, diamo libero corso ai nostri sentimenti di simpatia o di antipatia in ogni momento. Tutti amano la forza e disprezzano la debolezza morale, la viltà. A ogni istante le nostre parole, i nostri sguardi e i nostri sorrisi esprimono la gioia provata alla vista degli atti utili alla razza umana, di quelli cioè che consideriamo buoni. A ogni istante manifestiamo coi nostri sguardi e con le nostre parole la ripugnanza che ci ispirano la viltà, l'inganno, l'intrigo, la mancanza di coraggio morale. Noi tradiamo il nostro disgusto anche quando sotto l'influenza di una educazione ipocrita, cerchiamo di nascondere sotto false parvenze che scompariranno a misura che si instaureranno relazioni di uguaglianza.

Insomma, questo è già sufficiente per mantenere a un certo livello le concezioni del bene e del male fondendole reciprocamente; e basterà ancor di più quando non ci saranno né giudici, né preti, quando i principi morali perderanno ogni carattere di obbligazione e verranno considerati come semplici relazioni naturali tra eguali.

Inoltre, via via che si stabiliranno questi rapporti, nascerà una concezione morale ancor più elevata, come ora vedremo.

## X

Ed ora, prima di concludere, analizziamo i due famosi termini adottati dalla scuola inglese: **altruismo** e **egoismo**. Non ne abbiamo parlato prima perché non crediamo che esista la distinzione introdotta dai moralisti inglesi.

Quando sosteniamo: “Trattiamo gli altri come vorremmo essere trattati noi stessi”, raccomandiamo dell’egoismo o dell’altruismo? La felicità di ciascuno è intimamente collegata alla felicità di tutti coloro che ci circondano. Si possono avere forse alcuni anni di felicità relativa basata sull’infelicità altrui, ma sarebbe costruita sulla sabbia. Non potrebbe durare perché la minima cosa la spezzerebbe e sarebbe infinitamente piccola in confronto con la possibile felicità in una società di uguali. Quindi, ogni volta che si mira al bene di tutti si agisce bene: quando diciamo questo, predichiamo l’egoismo o l’altruismo? Noi constatiamo semplicemente un fatto.

E quando aggiungiamo, parafrasando un’espressione di Guyau: “Sii forte; sii **grande** in tutte le tue azioni; sviluppa la tua vita in tutte le direzioni; sii, il più possibile, ricco di energia, e per questo sii l’essere più sociale e socievole se vuoi esistere un’esistenza piena, feconda. Sotto la guida costante di un’intelligenza sviluppata, lotta, rischia -anche il rischio comporta immensi godimenti-, spendi le tue forze senza soppesarle, finché ne hai, in tutto quello che giudicherai esser bello e grande, e godrai della massima somma di felicità. Sii **uno** con le masse e, qualunque cosa ti accada nella vita, sentirai battere **con** te proprio i cuori che tu stimi, e battere **contro** di te quelli che disprezzi! Quando diciamo questo, insegniamo dell’egoismo o dell’altruismo?

Lottare; affrontare il pericolo; gettarsi in acqua per salvare non solo un uomo, ma anche un semplice gatto; nutrirsi di pane raffermo per metter fine alle iniquità che ci indignano; sentirsi in armonia con coloro che meritano di essere amati; sentirsi amato da loro; tutto questo per un filosofo malato rappresenta forse un sacrificio, ma per l’uomo e la donna pieni d’energia, di forza, di gioventù, è il piacere di sentirsi **vivere**.

E’ egoismo? E’ altruismo?

I moralisti che hanno costruito i loro sistemi basandosi su una pretesa opposizione tra i sentimenti egoistici e quelli altruistici hanno naturalmente sbagliato strada. Se tale opposizione esistesse veramente, se il bene dell’individuo fosse realmente opposto a quello della società, nessuna specie animale, umana compresa, avrebbe potuto raggiungere il suo attuale sviluppo. Se le formiche non provassero un piacere intenso nel lavorare insieme per il benessere del formicaio, questo non esisterebbe e la formica non sarebbe diventata quello che è

oggi; l'insetto più sviluppato, il cui cervello, appena visibile attraverso una lente d'ingrandimento, è potente quasi quanto il cervello medio dell'uomo. Se gli uccelli non trovassero piacere nelle loro migrazioni, nel prendersi cura della loro primogenitura, nell'azione comune per la difesa delle loro società contro i rapaci, avrebbero subito un regresso, invece di progredire.

E quando Herbert Spencer prevede un'epoca in cui il bene dell'individuo **si confonderà** con quello della specie, dimentica una cosa: che se l'uno o l'altro **non fossero stati sempre identici**, l'evoluzione del regno animale non avrebbe potuto compiersi.

Piuttosto, in ogni epoca e in ogni specie, c'è sempre stato un gran numero di individui che **non hanno compreso** che **il proprio scopo è quello di vivere** una vita intensa, possibile solo nella massima socievolezza, nella più perfetta identificazione di sé stessi con tutti coloro da cui sono circondati. Non è che una mancanza di intelligenza e comprensione. Di uomini ottusi e imbecilli ce ne sono sempre stati, ma mai il bene dell'individuo è stato in opposizione con quello della società. La distinzione tra egoismo e altruismo è pertanto assurda, perciò non abbiamo parlato nemmeno di quei **compromessi** che l'uomo, secondo quanto affermano gli utilitaristi, attuerebbe sempre tra i suoi sentimenti: tali compromessi non esistono per l'uomo convinto.

E' vero che nelle condizioni attuali, pur cercando di vivere conformemente ai nostri principi di giustizia, ci sentiamo continuamente contrastati. Per quanto il nostro cibo o il nostro letto siano modesti, possiamo considerarci dei milionari rispetto a chi dorme sotto i ponti e spesso manca persino di pane secco. Per quanto poco possiamo permetterci dei godimenti intellettuali o artistici, siamo ancora dei milionari di fronte a tutte quelle persone che ogni sera, rincasano, abbruttite dal lavoro manuale, monotono e pesante, morendo senza aver mai conosciuto né l'arte né la scienza.

Sentiamo di non aver seguito fino in fondo i nostri principi egualitari, ma non vogliamo scendere a compromessi: ci ribelliamo e ci ripromettiamo di lottare a oltranza contro queste condizioni di ingiustizia. L'uomo coerente non vuole che gli si dica di dormire tranquillo in attesa che le cose cambino da sé.

Ed eccoci al termine del nostro studio.

Vi sono epoche, abbiamo detto, in cui la concezione morale muta completamente. Lì c'era un costume, una tradizione venerata, ma nel fondo immorale, qui se ne trova un'altra che è fatta a vantaggio di una sola classe. Allora la si getta alle spalle e si grida: "Abbasso la morale!".

Salutiamo queste epoche di critica. Sono l'indizio più sicuro che un grande lavoro di pensiero sta avvenendo nella società: l'elaborazione di una morale superiore. Quel che sarà, noi abbiamo cercato di formularlo basandoci sullo studio dell'uomo e degli animali.

Questa morale non imporrà nulla. Si rifiuterà nel modo più assoluto di modellare l'individuo secondo un'idea astratta, di svilarlo mediante la religione, la legge e il governo, e gli lascerà invece piena libertà d'azione: la morale diventerà una semplice constatazione dei fatti, una scienza.

E questa scienza dirà all'uomo: se non senti in te l'energia, se le forze ti bastano appena per mantenere una vita grigia, monotona, priva di forti emozioni e di grandi godimenti, ma anche esente da grandi sofferenze, ebbene, attieniti ai semplici principi di uguaglianza. Nelle relazioni egualitarie troverai, comunque, la maggior somma di felicità, considerate le tue possibilità mediocri.

Ma se senti in te il vigore della gioventù, sii forte, sii grande, sii energico in tutto ciò che fai. Semina intorno a te la vita. Ricordati che ingannare, mentire, giocare d'astuzia, significa avviliti, rimpicciolirti, riconoscerti debole prima del tempo, ed essere come lo schiavo che si sente inferiore al suo padrone. Fallo, se ti fa piacere, ma sappi che l'umanità ti considererà meschino, debole, e come tale ti tratterà. Non vedendo la tua forza, ti tratterà come un essere che merita compassione. Sii forte, invece. E non appena avrai scorto un'ingiustizia e l'avrai compresa -un'ingiustizia nella vita, una menzogna nella scienza, o una sofferenza imposta da altri- ribellati contro di essa! Lotta! Rendi la vita sempre più intensa! E così tu avrai vissuto, e poche ore di questa vita valgono molto di più di anni interi passati a vegetare.

Lotta per permettere a tutti di vivere questa vita ricca ed esuberante, e sicuramente sentirai una gioia così grande da non trovarne di simili in nessun'altra attività.

Questo è quanto può dirti la scienza della morale.

A te decidere.

## **2.5 *Testo II II CATECHISMO DEL RIVOLUZIONARIO*<sup>94</sup>**

**Necaev**

### **II. Regole di comportamento dei rivoluzionari**

*Atteggiamento del rivoluzionario verso se stesso.*

1. Il rivoluzionario è un uomo perduto in partenza. Non ha interessi propri, affari privati, sentimenti, legami personali, proprietà, non ha neppure un nome. Un unico interesse lo assorbe e ne esclude ogni altro, un unico pensiero, un'unica passione – la rivoluzione.
2. Nel suo intimo, non solo a parole, ma nei fatti, egli ha spezzato ogni legame con l'ordinamento sociale e con l'intero mondo civile, con tutte le leggi, gli usi le convenzioni sociali e le regole morali di esso. Il rivoluzionario è suo nemico implacabile e continua a viverci solo per distruggerlo con maggior sicurezza.
3. Il rivoluzionario disprezza ogni dottrinarismo e ha rinunciato alle scienze profane, che egli lascia alle generazioni future. Conosce un'unica scienza, la scienza della distruzione. Per questo, e

---

<sup>94</sup>Confino, *op.cit.*, pp. 125-131.

soltanto per questo, egli studia attualmente la meccanica, la fisica, la chimica e perfino la medicina. Per questo egli studia giorno e notte la scienza viva – gli uomini, i caratteri, le situazioni e tutte le condizioni del regime sociale presente, in tutti gli strati possibili [sizi]. Lo scopo è uno soltanto: la distruzione rapida di questo immondo regime.

4. Egli disprezza l'opinione pubblica. Disprezza e detesta la morale vigente nella società in ogni suo motivo e manifestazione. Per lui è morale tutto ciò che contribuisce al trionfo della rivoluzione; immorale e criminale tutto ciò che l'ostacola.
5. Il rivoluzionario è un uomo perduto, spietato verso lo Stato e verso la società istruita in genere; da essa non deve dunque aspettarsi nessuna pietà. Fra lui da una parte, lo Stato e la società dall'altra, esiste uno stato di guerra, visibile o invisibile, ma permanente e implacabile – una guerra all'ultimo sangue. Egli deve imparare a sopportare la tortura.
6. Duro verso se stesso, deve essere duro anche verso gli altri. Tutti i sentimenti teneri che rendono effeminati, come i legami di parentela, l'amicizia, l'amore, la gratitudine, lo stesso onore, devono essere soffocati in lui dall'unica, fredda passione per la causa rivoluzionaria. Per lui non esiste che un'unica gioia, un'unica consolazione, ricompensa e soddisfazione: il successo della rivoluzione. Giorno e notte, deve avere un unico pensiero, un unico scopo: la distruzione spietata. Aspirando freddamente e instancabilmente a questo scopo, deve essere pronto a morire, e a distruggere con le proprie mani tutto ciò che ne ostacola la realizzazione.
7. La natura del vero rivoluzionario esclude ogni romanticismo, ogni sensibilità, entusiasmo e infatuazione. Esclude anche l'odio e la vendetta personali. La passione rivoluzionaria, diventata in lui una seconda natura, deve in ogni momento essere unita a un freddo calcolo. Dovunque e sempre, egli deve essere non ciò cui lo incitano le sue tendenze personali, ma ciò che l'interesse generale della rivoluzione gli prescrive [di essere].

*Atteggiamento del rivoluzionario verso i suoi compagni di rivoluzione*

8. Soltanto chi dimostri nei fatti di essere un rivoluzionario par suo può essergli amico e compagno. Il grado di amicizia e di dedizione e gli altri obblighi verso un simile compagno sono determinati unicamente dal loro grado di utilità per la causa della rivoluzione reale e distruttrice.
9. Non è certo il caso di menzionare la solidarietà tra rivoluzionari. In essa risiede tutta la forza della causa rivoluzionaria. I compagni rivoluzionari che si trovano a uno stesso grado di coscienza e di passione rivoluzionaria devono, per quanto possibile, esaminare insieme tutti gli affari importanti e deciderne all'unanimità. Nell'esecuzione dei piani così stabiliti, ognuno -possibilmente- deve contare soltanto su se stesso. Nel compiere una data serie di azioni distruttive, ognuno deve agire da solo e ricorrere al consiglio e all'aiuto dei compagni soltanto nel caso in cui questo sia necessario per assicurare il successo dell'azione.

10. Ogni compagno deve avere sottomano alcuni rivoluzionari di seconda e terza categoria, cioè non del tutto iniziati. Deve considerare questi come una parte del capitale rivoluzionario totale messo a sua disposizione. Deve spendere con parsimonia la sua parte di capitale, cercando sempre di ricavarne il maggior profitto possibile. Egli stesso si considera un capitale destinato ad essere perduto per il trionfo della causa rivoluzionaria, ma un capitale di cui non può disporre da solo e secondo il suo desiderio senza l'accordo di tutta la Società [*tovariscestvo*] dei compagni totalmente iniziati.
11. Quando un compagno è in pericolo, il rivoluzionario -nel decidere se salvarlo oppure no- deve prendere in considerazione non i sentimenti personali, ma soltanto il bene della causa rivoluzionaria. Di conseguenza egli deve valutare, da una parte il contributo portato da questo compagno e, dall'altra, il dispendio di forze rivoluzionarie necessarie per salvarlo; secondo come penderà la bilancia, deciderà.

*Atteggiamento del rivoluzionario verso la società*

12. L'ammissione di un nuovo membro che abbia fatto buona prova non a parole ma nei fatti, può essere decisa soltanto all'unanimità.
13. Il rivoluzionario si introduce nel mondo politico e sociale, nel mondo cosiddetto istruito, e ci vive, soltanto con la fede nella sua più completa e rapida distruzione. Non è rivoluzionario se ha pietà di qualcosa che appartenga a quel mondo. Egli deve poter distruggere le situazioni, i rapporti o le persone di quel mondo: a lui tutto e tutti devono essere ugualmente invisibili. Se ha affetti familiari e legami d'amicizia e d'amore, peggio per lui; egli non è un rivoluzionario se questi legami possono fermare la sua mano.
14. Con lo scopo della distruzione spietata, il rivoluzionario può -spesso anzi deve- vivere nella società, facendosi passare per ciò che non è. Il rivoluzionario deve introdursi dovunque, in tutte le classi, medie e inferiori, nella bottega del mercante, in chiesa, nella casa signorile, nel mondo burocratico [*bjurokraticeskij*], militare, letterario, nella polizia segreta (Terza Sezione) e perfino nel Palazzo d'Inverno.
15. Tutta questa società immonda deve essere suddivisa in varie categorie. La prima categoria comprende i condannati a morte senza indugio. Che la Società compili l'elenco di questi condannati; il numero loro assegnato dipenderà dalla loro capacità di nuocere al successo della causa rivoluzionaria, di modo che i primi numeri passino avanti agli altri.
16. Nel compilare questi elenchi e nello stabilire l'ordine menzionato sopra, ci si deve lasciar guidare non dai misfatti personali dell'individuo, e neppure dall'odio che egli suscita nella Società o nel popolo. Questi misfatti e quest'odio possono perfino riuscire parzialmente utili, contribuendo a eccitare la rivolta popolare. Ci si deve lasciar guidare dal grado di utilità che la sua morte avrà per la causa rivoluzionaria. Così si devono sopprimere prima di tutto gli individui particolarmente

- nocivi all'organizzazione rivoluzionaria, e la cui morte improvvisa e violenta possa ispirare maggior paura al governo e, privandolo di uomini intelligenti ed energici, possa scuoterne la forza.
17. La seconda categoria deve comprendere quegli individui ai quali si concede provvisoriamente la vita, perché con le loro azioni mostruose spingano il popolo alla rivolta ineluttabile.
  18. Alla terza categoria appartiene il bestiame altolocato, cioè gli individui che non si distinguono né per intelligenza, né per energia, ma che, grazie alla posizione che occupano, godono di ricchezze, di conoscenze, di influenza e di potere. Bisogna sfruttarli in tutti i modi, imbrogliarli, disorientarli e, dopo essersi possibilmente impossessati dei loro sporchi segreti, farne i nostri schiavi. Il loro potere, la loro influenza, le loro conoscenze, la loro ricchezza e la loro forza diventeranno così un tesoro inesauribile e un grande contributo per varie imprese.
  19. La quarta categoria è quella dei politicanti ambiziosi e dei liberali di ogni colore. Con loro, si può cospirare secondo il loro programma, facendo finta di seguirli ciecamente, mentre in realtà li si assoggetta, ci si impadronisce di tutti i loro segreti, li si compromette fino all'estremo limite, di modo che non abbiano più modo di far marcia indietro, poi ci si serve di loro per gettare lo scompiglio nello Stato.
  20. La quinta categoria comprende i dottrinari, i cospiratori, i rivoluzionari, tutta gente che si abbandona a lunghi sproloqui orali e scritti. Questi, bisogna di continuo spingerli e trascinarli a fare pericolose dichiarazioni pubbliche il cui risultato sarà di portarne la maggioranza a una rovina definitiva e di dare invece a qualcuno una autentica formazione rivoluzionaria.
  21. La sesta categoria, molto importante, comprende le donne, che conviene dividere in due gruppi principali: le une – futili, stupide e senza anima, di cui ci si può servire come della terza e della quarta categoria di uomini; le altre – appassionate, devote, capaci, che però non sono dei nostri perché non sono ancora giunte a un'autentica coscienza rivoluzionaria, concreta e spassionata; in fine, le donne che sono interamente con noi, cioè completamente iniziate e che accettano totalmente il nostro programma. Dobbiamo considerare queste donne i nostri tesori più preziosi, del cui aiuto non possiamo fare a meno.
  22. La Società non si prefigge altro scopo che la liberazione completa del popolo e la sua felicità, cioè quella di tutti i lavoratori. Tuttavia, convinta che questa liberazione e la realizzazione di questa felicità sono possibili soltanto mediante una rivoluzione popolare che distruggerebbe tutto, la Società si adopererà con tutte le sue forze e con ogni mezzo per sviluppare e diffondere le disgrazie e i mali che devono finalmente esaurire la pazienza del popolo e spingerlo al sollevamento generale.
  23. Con “rivoluzione popolare”, la Società non intende un movimento regolamentato che, secondo il modello classico dell'Occidente, rispettando sempre la proprietà e le tradizioni dell'ordine sociale della cosiddetta civiltà e della cosiddetta morale, finora si è sempre limitato a rovesciare

un regime politico per sostituirlo con un altro e a creare un sedicente Stato rivoluzionario. L'unica rivoluzione che possa salvare il popolo è quella che distrugge radicalmente ogni statalismo e che sopprime le tradizioni statalistiche del regime e delle classi sociali in Russia.

24. Per questo la Società non intende imporre al popolo nessuna organizzazione. L'organizzazione futura, senza alcun dubbio, si stabilirà grazie al movimento e alla vita popolari; ma ciò sarà opera delle generazioni future. La nostra missione è la distruzione terribile, totale, generale e spietata.
25. Di conseguenza, nell'avvicinarci al popolo, dobbiamo prima di tutto unirici agli elementi della vita popolare che, sin dalla fondazione dello Stato moscovita, non hanno cessato di protestare, non a parole ma nei fatti, contro tutto ciò che direttamente o indirettamente è legato allo Stato: contro la nobiltà, contro la burocrazia, contro i preti, contro i mercanti e contro i contadini ricchi e sfruttatori. Noi dobbiamo unirici al mondo audace dei briganti, gli unici autentici rivoluzionari in Russia.
26. Unire questo mondo in una forza terribile e invincibile; tale è la nostra unica organizzazione, la nostra cospirazione, la nostra missione.

## 2.6 *Testo III BEN TOBIT*<sup>95</sup>

**Andreev**

On that terrible day when the world's act of injustice was consummated, and Jesus Christ was crucified at Golgotha between two thieves, on that day from the earliest morning Ben Tobit, a merchant of Jerusalem, had been suffering from an unendurable toothache. It had begun the evening before, when it attacked slightly the right jaw. The tooth, the last before the wisdom-tooth, felt as though it protruded a little beyond the others, and when he touched it with his tongue it produced a slight feeling of pain. However, after eating the pain left him entirely, and Ben Tobit forgot all about it, and became quite at his ease. He had only that day made a profitable exchange of his old ass for a strong young one, and so he was in a remarkably good humour, and paid no attention to the ominous symptoms. He slept well and soundly; but just before dawn something began to arouse him, as though some one was calling him to go about some important business, and when Ben Tobit woke in a rage his teeth were aching, aching openly and viciously, with all the plenitude of a sharp wimbling pain. It was no longer possible to decide

---

<sup>95</sup> In L. N. Andreev (by), *Judas Iscariot. Forming with 'Eleazar' (Lazarus) and 'Ben Tobit', a Biblical Trilogy*, London, Francis Griffiths, 1910, pp. 155-163. (<http://www.archive.org/details/judaiscariot00andricch>). Consultato in data 2 marzo 2019.

whether it was only yesterday's tooth, or whether the others were joining in the aching. His whole mouth and head were filled with a terrible feeling of pain, as though he had been compelled to chew a thousand sharp red-hot nails. He put some water into his mouth from the earthen ewer, and for a time the fierceness of the pain went away. His teeth twinged, indeed, and seemed to surge like waves; but even this feeling was pleasant compared with the former. Ben Tobit lay down again, called to mind his new donkey, and thought how fortunate he would have been but for his teeth, and was at the point of falling to sleep. But the water had got warm, and in the course of five minutes the pain returned worse than ever, and Ben Tobit sat up in his bed, and rocked himself like a pendulum. His whole face became wrinkled, and gathered up to his big nose, on which, paled as it was with suffering, had settled a drop of cold sweat. Thus rocking himself, and groaning with pain, he met the first rays of that sun, which was doomed to see Golgotha with its three crosses, and to grow dark with horror and grief. Ben Tobit was a good and kind man who hated injustice, still, when his wife awoke, scarcely opening his mouth he rated her very unpleasantly, and complained that he had been left alone like a jackal to howl and huddle in agony. His wife bore patiently with his undeserved reproaches, since she knew that they did not proceed from badness of heart; and she brought many excellent nostrums: clarified rats' dung, to be laid upon the cheek, a sharp extract of scorpion, and a genuine fragment of the Tablets of the Law, which were broken by Moses. After the application of the rat's dung he became a little better; but not for long. And so, too, after the extract and the piece of stone; but each time after a brief respite the pain returned with renewed force. During the short minutes of rest Ben Tobit consoled himself with thinking about his donkey, and built castles in the air about it; but when he became worse again he groaned, and was angry with his wife, and threatened to dash his head against a stone if the pain did not cease. And all the time he kept walking from corner to corner on the flat roof of his house, ashamed to go near to the outer edge of it, because his head was all bound up in a handkerchief like a woman's. Several times children ran close to him and talked in hurried voices something about "Jesus of Nazareth." Ben Tobit stopped and listened to them for a little, screwing up his face, but soon he would angrily stamp his feet, and make them go. He was a kind man and loved children, but just then he was angry that they should worry him with such trifles. It was also annoying that in the streets and on the neighbouring roofs much people were gathered together, who had nothing to do but to look with curiosity at Ben Tobit, who was muffled in a handkerchief like a woman. He was just on the point of going down-stairs, when his wife said to him—

"Look; they are leading the robbers to execution, perhaps that will distract you." "Do let me alone, please. Don't you see how I am suffering." angrily replied Ben Tobit. But in his wife's words there sounded a vague promise, that his toothache might leave him, and so he unwillingly drew near to the parapet. Inclining his head on one side, shutting one eye, and leaning his cheek on his hand, he made a fastidiously sorrowful face, and looked down below. In the narrow street which led up to the hill an immense crowd was surging, enveloped in dust and incessant cries. In the midst of it, bending under the weight of the

crosses, moved the criminals, and over them the whips of the Roman soldiers twisted like black serpents. One, He with the long light locks in a torn blood-stained shirt, stumbled against a stone in His path and fell. The shouts became louder, and the crowd, like a many coloured wave of the sea, closed over the prostrate one. Ben Tobit was suddenly convulsed with a twinge of pain. It felt as if someone had thrust a red-hot needle into his tooth and given it a twist there. He groaned, "oh! oh!" and left the parapet, fastidiously indifferent, and angry. "How they shout!" he said in envy, picturing to himself their wide-open mouths with strong, sound teeth, and how he would have shouted too if only he had been well. And that picture caused his tooth to pain him more fiercely, and he kept shaking his enveloped head and bellowing. "Moo! moo!" They talked of His having healed the blind," said his wife. She had not left the parapet, and threw a small stone down to the place where Jesus, who had been got onto His feet by blows of the whip, was now moving slowly on. "Oh, indeed! Then He might as well cure my toothache," Ben Tobit replied in irony, and irritably added, with bitterness, "What a dust they do make! Just like a herd of cattle! They ought to be dispersed with a stick! Help me down, Sarah." His wife turned out to be right. The spectacle had somewhat distracted Ben Tobit, and possibly the rat's dung had done some good in the end; at all events, he managed to get to sleep. When he woke the pain was almost gone, only his right jaw was a little bit swollen, so little as to be scarcely noticeable. Indeed, his wife said that it was quite imperceptible; but Ben Tobit smiled slyly, as knowing how kind his wife was, and how she liked to say what was agreeable. A neighbour, Samuel the tanner, arrived, and Ben Tobit took him to see his new donkey, and listened proudly to the glowing encomiums of himself and his beast. Afterwards, at the request of the curious Sarah, they all three went to Golgotha to look at those who had been crucified. On the way Ben Tobit kept recounting to Samuel from the very beginning how yesterday he had felt a twinge in his right jaw, and how he had woke afterwards in the night with a terrible pain. By way of illustration, he made a face of suffering, shut his eyes, nodded his head and groaned, and the grey-bearded Samuel wagged his head in compassion, and said "Dear, dear! how painful!"

Ben Tobit was pleased with the appreciation, and went through the whole story again; and then referred to the long-distant time, when he had lost his first tooth, one of the lower ones on the left side. Thus engaged in lively conversation they arrived at Golgotha. The sun, which had been doomed to illumine the world on that dreadful day, was already sinking behind the distant hills, and a narrow bright red stripe, like a track of blood, glowed in the west. Against this, as a background, the dark crosses were faintly distinguishable, and at the foot of the centre cross some kneeling figures formed a vague patch of white. The crowd had long ago dispersed. It became cold, and Ben Tobit, with a casual glance at the figures on the crosses, took Samuel by the hand and gently turned him in the direction of his home. He felt especially voluble, and he wanted to tell all about his toothache. Thus they walked, and Ben Tobit, at Samuel's sympathetic head-shakes and exclamations, made a face of suffering, shook his head, and groaned

artistically. And out of the deep clefts and from the distant parched plains rose the dark night. It was as though it wished to hide from the sight of heaven—earth's great crime.

## 2.7 **QUALE ANARCHIA**

La lettura dei testi appena riportati richiede un'analisi, analisi dettata dalla domanda di chiarezza, sempre latente quando si parla di anarchia. Si indagherà per cercare di capire quale anarchia emerga dai testi presi in considerazione. Non ci si preoccuperà di darne un giudizio, né etico, né legale. Il 7 febbraio scorso 6 anarchici, nel corso dello sgombero dell'Asilo di via Alessandria a Torino, sono stati arrestati. Il ministro dell'interno li ha immediatamente definiti 'teppisti'. In uno stato di diritto, così come spesso viene etichettata la nostra repubblica, ci si aspetterebbe che nessuno venga definito con simili epiteti prima di essere giudicato davanti a un tribunale. Nel nostro paese spesso succede. Con gli anarchici ancora di più. Ecco dunque l'importanza, giunti al termine di questo capitolo, di definire quale anarchia emerga dai testi, dalle parole di Kropotkin, Necaev, Andreev, questi uomini che hanno segnato profondamente il cammino anarchico e letterario della Russia nel passaggio tra l'ottocento e il novecento. Definirla, ritengo sia un esercizio importante non solo per affrontare in seguito in modo più diretto e con maggior lucidità il pensiero di Lu Xun, ma anche per abituarci all'esercizio della ricerca del vero che ogni lavoro accademico dovrebbe perseguire. Senza stabilire a priori, con le nostre precomprensioni, ciò che un pensiero è, o ciò che questo pensiero esprima.

Gli scritti presentati nel paragrafo precedente esprimono una filosofia, una filosofia di vita. Lo si era già evidenziato nel capitolo 1: l'anarchia appartiene all'ambito filosofico. Gli anarchici stessi sembrano evidenziarlo. Il passo che segue, in merito, lo ritengo molto eloquente:

[...] diventa necessario operare una revisione di idee, un esame di coscienza e di conoscenza atti a illustrare il significato autentico della concezione libertaria. L'anarchismo, dunque, non deve essere più visto come la concezione di un futuro ordinamento societario, dalla bontà innegabile ma dalla realizzazione improbabile e comunque rinviata a un avvenire lontano, né come una dottrina ormai definita nei suoi postulati; ma bisogna intenderlo come una vera e propria filosofia di vita. In questo quadro anche la rivoluzione appare, prima che distruzione dello Stato e costruzione di una società egualitaria e libertaria, mutamento radicale all'interno del singolo soggetto; nella convinzione di fondo che il più grande nemico dell'uomo vive nell'uomo stesso e si rivela nella sua vecchia anima abituata alla tradizione e che lo scopo degli anarchici fosse quello di fare degli uomini e non degli accoliti, sviluppare delle personalità e non imbalsamare dei feticisti.<sup>96</sup>

All'interno di tale filosofia, voglio evidenziare, a partire dai testi precedentemente riportati, cinque punti. Tale suddivisione aiuterà la ricerca in questione e quasi spontaneamente costituirà un itinerario, senza per questo voler racchiudere il pensiero degli autori russi in gabbie precostituite. Si userà senza eccessiva parsimonia il termine 'l'anarchico'. Con ciò, lungi dal voler includere tutta l'esperienza anarchica

---

<sup>96</sup> Francesco, Pellegrino, *Libertà estrema. Le ultime ore dell'anarchico Bruno Filippi*, Roma, DeriveApprodi, 2004, p. 126.

attraverso questi passaggi, si cercherà di non dimenticare e ribadire che l'anarchia si incarna in storie vissute, in vicende concrete. E questo ha rappresentato, fino ad oggi, il motivo di fascino per un non piccolo popolo di varie razze, di vari paesi. Si proverà inoltre ad evitare inutili specificazioni filosofiche, a livello di termini o concetti. La preoccupazione è quella di scoprire ed evidenziare, rimarcare, sintetizzare. Nemmeno vi sarà il bisogno di collocare storicamente i dati emersi, avendo già, in precedenza, dedicato tempo sufficiente a delineare i lineamenti biografici degli autori. Tutto ciò prepara il 'terreno' per il prossimo capitolo, dove si ricercheranno, all'interno dell'opera di Lu Xun, possibili elementi e idee anarchiche.

a. Osservazione empirica

L'anarchico studia, osserva. I fenomeni naturali (in questo Kropotkin è vero maestro) sono per lui il punto di riferimento costante. Si considera attentamente il mondo animale, occorre osservarlo e rispettarlo. Si studia l'uomo, non solo nel suo relazionarsi a un sistema societario, ma prima di tutto come individuo, individuo unico e libero. E si scoprono meccanismi di solidarietà all'interno del vivere comune. In questo contesto la persona diventa allora il crocevia della morale, bisogna fare agli altri quello che si vorrebbe fatto a noi stessi. Si guarda al cuore, che deve battere forte, deve permettere una vita intensa. Questa visione ampia permette all'anarchismo di non correre il rischio di essere relegato nei meandri di uno sterile positivismo, di un illuminismo assolutista e intollerante. E magari di collocarlo in quella dimensione di transizione che fu la stessa di Andreev<sup>97</sup>, tra realismo e simbolismo, senza cadere mai nella tentazione di appartenere a qualcuno o a qualcosa. D'altronde un'appartenenza, affascinante e allettante quanto sia, non porta in sé sempre un carico di schiavitù? Identificare gli elementi di filosofia anarchica con qualche sistema letterario o storico, non sarebbe di per sé un tradimento stesso della cultura libertaria?

---

<sup>97</sup> "Personalità assai complessa dal duplice punto di vista psicologico ed artistico, Andreev fu un interprete caratteristico della propria epoca e anche uno dei più originali, ma poiché questa originalità fu un prodotto dell'epoca, molta parte della sua opera è rimasta ad essa legata, senza assurgere a quel valore universale, a cui egli senza dubbio mirò e che sperò di aver raggiunto. Posto tra le correnti realistica e decadente, egli appare oggi, *a posteriori*, quasi uno scrittore di transizione, ma al suo tempo fu considerato come un innovatore, il più ardito anzi degli innovatori della letteratura russa. Il fatto che, realista ai suoi inizi, egli non tardò ad aderire alle nuove correnti, non deve ingannare. La distinzione che si vuol fare dell'opera dello scrittore in due periodi, a seconda della sua aderenza al realismo o al decadentismo, appare troppo artificiale e merita un riesame obiettivo. Colpisce la circostanza che, pur abbastanza rapidamente passato dalla maniera realistica, da principio anzi nel tono sentimentale-filantropico che fu, tra l'altro, anche di Korolenko, a quella che fu detta simbolista, Andreev non abbandonò mai il realismo e ad esso fece ritorno dopo i più arditi esperimenti nel campo avverso, quasi a ricongiungersi con una tradizione che, nonostante tutto, aveva dimostrato di essere ancor viva e capace di ulteriori sviluppi[...]Ma ammesso tutto ciò, quale poteva essere la caratteristica ed originalità di Andreev, come interprete del suo tempo? La legittima domanda ha la sua immediata risposta nella realtà stessa, da cui egli e gli altri scrittori suoi contemporanei attingevano per la propria creazione artistica: c'era infatti in questa realtà una tendenza, della quale Andreev seppe intendere l'enorme portata e nello stesso tempo l'originalità: la tendenza cioè alla speculazione astratta intorno ai problemi sociali e morali che fin da allora avevano occupato gli spiriti, ma nella letteratura avevano avuto un riflesso prevalentemente concreto (unica eccezione, ma in una direzione diversa, l'opera di Dostoevskij). Nessuno degli scrittori dell'epoca in cui Andreev si affermò riuscì infatti a conservar nella realizzazione artistica la duplicità di realtà e di astrattezza che fu invece propria della sua opera. Fu questa anzi la sua vera e propria caratteristica, la ragione del suo successo, la base della sua originalità, ma forse anche la causa della sua debolezza, là dove l'equilibrio tra i due elementi venne meno col prevalere dell'astrazione, di quel che fu detto anche l'elemento simbolico ma meglio forse si potrebbe dire allegorico" (Lo Gatto, *op. cit.*, 561-563).

b. Bontà della natura umana

Poiché possiede una concezione molto alta della natura umana, l'anarchico può avventurarsi nei sentieri di una morale superiore. Chi ha frequentato il nostro corso di laurea, i corsi riguardanti più strettamente la filosofia cinese, non può dimenticare quanto, nella storia, il dibattito sulla natura umana sia rimasto sempre vivo e acceso. Così come avevamo già osservato nel primo capitolo, la figura di Mencio fu fondamentale. La sua concezione della bontà della natura umana che spinge istintivamente ad aiutare il prossimo e che sempre deve essere custodita ed educata, sembra propedeutica al pensiero anarchico.<sup>98</sup> Per l'anarchico è infatti l'esperienza vissuta la cartina di tornasole per provare la purezza del suo pensiero, un pensiero dove la frammentazione tra l'egoismo e la tensione verso gli altri viene annullata. Dove la simpatia, scaturita in lui dalla solidarietà presente in modo quasi incomprensibile nella sua natura, lo spinge a guardare oltre sé stesso. Anche nella solitudine della sua lotta, egli infatti, penserà al bene comune e si riterrà fortunato di poter trovare compagni che condividono le sue strategie e piuttosto che fare del male al prossimo annienterà sé stesso.

c. Guerra

L'anarchico, per il quale la libertà viene trattata alla stregua di un principio metafisico, non sopporta l'affermarsi di qualsivoglia autorità. Essa rappresenta il nemico principale per una vita che voglia esprimere pienamente la propria vocazione. Accanto a questa però, l'anarchico sembra mal sopportare anche l'indifferente. Ben Tobit, il suo mal di denti espressione di un egoismo esistenziale riversato su di sé, vengono, con modalità teatrali, osservati e giudicati da Andreev. In modo spietato, fermandosi non brevemente sul suo modo di pensare. Le ingiustizie della società provocano la necessaria contesa, una guerra. Che verrà attuata, come si può dedurre dal testo di Necaev, con modalità che ricordano il famoso testo della tradizione cinese, *L'arte della guerra*<sup>99</sup>, dove l'azione del celare, rappresenta il punto di forza maggiore, dove la consapevolezza di chi sia il nemico da combattere diventa fondamentale.<sup>100</sup> Il guerreggiare per gli anarchici dunque non è mai fine a sé stesso e risulta strano che, mentre questo viene accettato come dato indiscutibile nel consueto contendere delle nazioni,<sup>101</sup> non lo si possa invece accogliere quando si parla della lotta

---

<sup>98</sup> A testimonianza di quanto detto si offre in appendice il celebre passo di Mencio a proposito del 'bambino caduto nel pozzo'.

<sup>99</sup> "L'arte della guerra di Sun Tzu è stata riconosciuta da lungo tempo come, in assoluto, il più antico e profondo trattato di arte militare. La tradizione esegetica attribuisce quest'opera allo storico Sun Wu, descritto negli antichi testi di storia come una personalità attiva negli ultimi anni del sesto secolo, a cominciare dal 512 a. C. circa. L'opera dovrebbe risalire a tale periodo in quanto ne conserva i concetti strategici e i principi tattici". (Ralph D. Sawyer (a cura di), Sun Tzu-Sun Pin, *Arte della guerra e metodi militari*, Vicenza, Neri Pozza Editore, 1999, p. 35).

<sup>100</sup> "Perciò chi realmente conosce la guerra si muove senza smarrirsi, e l'effetto della sua azione mai si placa. Questo è il motivo per cui si afferma: "Quando si è consapevoli tanto di sé quanto del proprio nemico la vittoria non è certo a rischio, ma se, in più, si precisa contezza dell'incidenza dei fattori ambientali, il successo a quel punto è completo" (Attilio Andreini e Micol Biondi (a cura di), Sun Tzu, *L'arte della guerra*, Torino, Einaudi, 2016, p. 66.)

<sup>101</sup> Vedi per esempio l'idea di 'guerra giusta'.

anarchica. Eppure, in tal senso, molta letteratura anarchica presenta i connotati di ragionamenti, magari opinabili, mai però superficiali, talvolta nobili.<sup>102</sup>

d. La dimensione salvifica della distruzione.

Per l'anarchico dunque è prevista la violenza, essa è una possibilità concreta. Per la guerra contro le ingiustizie, contro l'autorità la distruzione diventa la metodologia di riferimento e il testo di Necaev porta con sé, a tale riguardo, una 'eloquenza' difficilmente riscontrabile da altre parti. Ma la violenza e la distruzione, come abbiamo già fatto notare, non sono fini a sé stessi, rappresentano la modalità necessaria per un futuro migliore, della cui realizzazione nemmeno bisogna preoccuparsi. Altri lo costruiranno. La distruzione diventa allora un passaggio necessario sulla via della salvezza degli uomini. L'anarchico si carica dunque di una missione salvifica. Il ricorso alla violenza, l'annientamento come possibilità di salvezza, potranno stupire e far inorridire i più. Ma in realtà, questi non sono elementi presenti in qualsivoglia forma di democrazia, con i loro armamenti, con i loro eserciti? E le grandi religioni stesse, non prevedono, almeno a livello linguistico, parola come violenza e distruzione? Talvolta non le mettono in pratica esse stesse? E l'individuo onesto con sé stesso e sincero con la società non dovrà constatare quotidianamente la presenza, nella sua coscienza e nei suoi gesti, di una certa forma di violenza? Perché dunque scandalizzarsi oltremodo per una visione 'violenta' come quella di Necaev?

e. Anarchismo mistico

Come si è visto in precedenza, Andreev può essere annoverato tra gli anarchici mistici. Il termine mistico è qualcosa che amiamo spesso relegare all'ambito religioso, non certo a quello della libertà, della lotta, della ribellione. Eppure nella misura in cui un pensiero si sforza di non accettare inerme il normale e opprimente scorrere quotidiano del tempo, non si può definire questa un'esperienza in qualche modo mistica? Non fu tale per esempio il movimento simbolista russo?<sup>103</sup> Se vale il

---

<sup>102</sup> A tal proposito, degno di nota, mi pare il finale della dichiarazione di Alexandre Marius Jacob, *Perché ho rubato* (marzo 1905): "Quanto a me, sapevo perfettamente che la mia condotta non poteva avere altro esito che il bagno penale o la ghigliottina. Eppure, come vedete, non è certo questo che mi ha impedito di agire. Se mi sono dato al furto non è stato per avidità, per amore del denaro, ma per una questione di principio, di diritto. Ho scelto di preservare la mia libertà, la mia indipendenza, la mia dignità di uomo piuttosto che divenire l'artefice della fortuna del mio padrone. In termini più crudi, senza eufemismi, ho preferito essere un ladro piuttosto che un derubato. Anch'io condanno il fatto che un uomo s'impadronisca con la violenza o l'astuzia del frutto del lavoro altrui. Ed è proprio per questo che ho fatto la guerra ai ricchi, ladri che rubano ai poveri. Anch'io sarei felice di vivere in una società dove ogni furto fosse bandito. Non approvo il furto in sé, e l'ho impiegato solo come uno strumento di rivolta per combattere il più iniquo di tutti i furti: la proprietà privata. Per eliminare un effetto bisogna prima distruggere la causa. Se esiste il furto, è perché vi è abbondanza da una parte e deprivazione dall'altra, è perché tutto è posseduto solo da alcuni. La lotta cesserà solo quando gli uomini metteranno in comune le loro gioie e le loro pene, il loro lavoro e la loro ricchezza, quando tutto apparterrà a tutti (Jean Marc, Delpech, *Rubare per l'anarchia. Alexandre Marius Jacob, ovvero la singolare guerra di classe di un sovversivo della belle époque*, Milano, Elèuthera, 2012, p.143).

<sup>103</sup> "Born in the 1890s, Russian symbolism was a movement of artists and writers who sought to transcend mundane reality through beauty and aesthetic creativity. Focusing on purely personal experience, its proponents were mystics who believed that the symbol was the key to a spiritual reality that only the artist could reach. Their ultimate ideal was a new kind of society, emotionally free, non-materialistic, and centered on art, and they hoped, eventually, to bridge the gulf between themselves and the people in the theater" (Bernice Glatzer Rosenthal, *Theatre As Church The Vision of the Mystical Anarchists, in Russian History*, Vol 4, No 2 (1977), p. 122. [https://www.jstor.org/stable/24649518?seq=2#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/24649518?seq=2#metadata_info_tab_contents)).

ragionamento appena espresso, allora i testi che abbiamo presentato ‘trasudano’ tutti misticismo. L’anarchismo mistico non è certo l’unica forma in cui il movimento anarchico si è espresso nella storia, tuttavia esso rappresenta in Russia, all’inizio del novecento, un tentativo di uscire da schemi preconfezionati, da necessità reali, che soffocassero il bisogno di amare presente in ogni uomo. Secondo ‘loro’ ogni forma di potere, ogni forma di governo costituito rappresenterebbero una insidia letale al cammino di libertà. Il mistico anarchico, vuole superare l’inevitabile approccio scientifico, per gettarsi su strade nuove, creative.<sup>104</sup> Egli non disdegna dunque l’approccio religioso. Non per appartenere a un sistema istituzionale appoggiato su un credo. Quanto per aspirare a un anelito verso l’alto, non racchiuso unicamente dentro gli schemi consueti della lotta politica. L’anarchico mistico, comunque, rifiuterà sempre l’isolamento, il sottrarsi al vivere con i suoi simili. Al contrario, il suo misticismo lo spingerà verso una sorte di amore ‘cosmico’, un abbraccio potremmo dire ‘simpatico’ per ogni uomo e ogni situazione.

Nel prossimo capitolo, sulla scorta dei testi e delle riflessioni proposte, verranno rilette, in chiave anarchica, le linee di pensiero e alcuni scritti fondamentali dell’opera di Lu Xun. Stando attenti a non ‘forzare la mano’ per ricavare interpretazioni e idee precostituite, si cercherà invece di ricavare elementi che possano essere riconosciuti validi per rispondere affermativamente alla domanda che costituisce il titolo stesso della tesi.

---

<sup>104</sup>“We do not strive for one voice. Only one thing draws us together, an irreconcilable hostility to power over man by external social norms. We believe in the meaning of life, in the search of humanity for complete freedom. We raise our torches in the name of the affirmation of the individual person and in the name of the free union of people based on love for the future transfiguration of the world” (Bernice Glatzer Rosenthal, *op. cit.*, 612).

## Capitolo terzo

# *Una rilettura di Lu Xun in chiave anarchica*

## Introduzione

*“Nessun maggior segno d’essere poco filosofo e poco savio, che volere savia e filosofica tutta la vita”.*<sup>105</sup>

Mi è sembrata cosa buona iniziare quest’ultimo fondamentale capitolo con il pensiero XXVII di Giacomo Leopardi. Mi sono chiesto se in fondo non fosse questo una delle tante chiavi di interpretazione di Lu Xun, della sua autenticità, del suo spessore letterario e filosofico: il suo disinteresse per l’essere recluso dentro categorie scientifiche od esistenziali. Nonostante ciò, in lui anche l’occidentale più sprovveduto riconosce un pensiero, un discorrere profondo, una ricerca indefessa di ciò che è autentico. In questo capitolo si proverà a rileggere alcuni suoi testi e chiedersi se ci possa essere qualcosa di più di una semplice influenza, bensì la presenza di chiari elementi anarchici. La risposta al quesito, essendo questa la tesi che si vuole difendere, è ovviamente affermativa. Ma come già si è dimostrato in precedenza, c’è un background che lo dimostra, nella sua vita, nelle sue letture, nel suo modo di ragionare. Non nasce dal nulla.

Dopo questa non breve introduzione in cui si cercherà, fra l’altro, di evidenziare l’importanza del buddismo nell’esistenza dell’autore, si tratteranno alcune linee fondamentali del pensiero di Lu Xun (I), si presenteranno poi alcuni testi (II) e infine si metteranno in evidenza gli elementi anarchici presenti in essi e quindi in tutta la vicenda letteraria di Lu Xun (III). Quest’ultimo paragrafo rappresenta l’apice di tutto il percorso fin qui tracciato, la tesi che ho voluto proporre e difendere.

Talvolta quando leggo quest’autore cinese ripenso ai testi del già citato Giacomo Leopardi. I testi sono sempre profondi e il segno chiaro di tutto ciò è rappresentato dal fatto che alla fine sei consapevole che sempre qualcosa ti è sfuggito. Si avverte di essere di fronte a un pensiero che corre dietro la lettera, qualcosa di indefinibile. Ma da dove nasce questa profondità e libertà di spirito? Su Lu Xun è stato scritto talmente tanto che rispondere senza cadere in asserzioni banali, non è cosa certamente agevole. Ci sono però alcune scelte di Lu Xun che fanno pensare. Qui vorrei soffermarmi sulla sua frequentazione di testi buddisti. Mi pare veramente illuminante in tal senso l’articolo di Lei Ying di Harvard, *Lu Xun’s Buddhological library*. Ecco, di seguito, alcuni passaggi:

Between 1912 and 1917, when he led a solitary life in the Shaoxing guild hall in Peking, one of Lu Xun’s (1881–1936) major endeavors was collecting and reading Buddhist texts. In his own words, this was in the spirit of “returning to ancient times.” [...] It was during this time that Lu Xun came to discover the philosophical profundity of Buddhism for himself, having admired the tradition since his student days in Japan. As he told his close friend Xu Shoushang (1883–1948) in the mid-1910s: *Sākyamuni was a great philosopher indeed. I usually have numerous unresolvable questions about life. It turns out that he has clearly instructed on most of them a long time ago. A great philosopher indeed!* Lu Xun echoes his mentor, Zhang Taiyan (1869–1936), an

---

<sup>105</sup> Leopardi, *op. cit.*, 36.

erudite philologist and anti-Manchu radical who pored over the *Yogācārabhūmi-sāstra*, a seminal Yogācāra text, during his three-year imprisonment for sedition. Immediately upon his release and exile to Japan in 1906, Zhang extolled the efficacy of the teachings of the Yogācāra and Huayan schools of Mahāyāna Buddhism for fueling a sacrificial passion for China's revolution.[...] If one wonders how it turned out that a faith tradition predicated on the tenets of impermanence, emptiness, and detachment could have become a fountainhead of revolutionary zeal, here is a quick answer. In the Mahāyāna soteriological vision, only one who attains the ultimate realization of emptiness and hence transcends the duality of life and death, self and other, is capable of generating an indefatigable compassion and courage to save the world. Such a being is called a "bodhisattva." As Sun Baoxuan (1874–1924), a cultured man and Liang Qichao's friend, eloquently argued,

*"If one is truly able to study Buddhism, ... one will shoulder generously all matters that benefit the community. Moreover, one is able to overcome the hurdle of life and death, as exemplified by Tan [Sítong of] Liuyang. Who can say that Buddhism is all emptiness?"* Tan, a disciple of Yang Wenhui, refused to flee the capital and embraced his martyrdom with aplomb when the short-lived "Hundred Days' Reform" ended in bloodshed in autumn 1898. Lu Xun, a relative latecomer to the scene of late Qing Buddhist revival, approached the Buddhist tradition from a rather different perspective. Sources show that he kept abreast with some latest debates among professional Buddhologists; yet his interest was scarcely in Buddhist scholasticism. It was the phantasmagoric world of Chinese folk religion, where one's karma brings one face to face with deceased kin and netherworld bureaucracy, that has caught Lu Xun's abiding fancy. The "ancient times" Lu Xun sought to return to appears a spectral past emanating an irresistible, carnivalesque "power of darkness," in T. A. Hsia's terms. For a paradigmatic example, in his 1924 short story, *New Year Sacrifice*, Xianglin's Wife, a deprived woman from the lowest social stratum who is about to die, shocks and unsettles the narrator, an intellectual from the city, by asking the following three questions:

*"Is there really a soul after one dies?"*

*"Is there hell as well?"*

*"Will all members of a family meet after death?"*<sup>106</sup>

Da quanto abbiamo appena riportato si possono evincere due fattori: il primo, mai troppo sottolineato, è che il buddismo ha avuto un ruolo preponderante per la formazione dello stato cinese. In proposito così Gray Tuttle a riguardo di Dai Jitao,

At the same time Dai Jitao developed strategies that asserted the importance of Buddhist culture in modern China. Dai saw the goals of saving the state and saving Buddhism as intertwined. Moreover, he felt that the inclusion of Tibetan Buddhism in a redefinition of Chinese Buddhism was essential to the dual project of saving the state and saving the religion. He argued that Buddhism was the only real link joining the Chinese to the borderland peoples in Manchuria, Mongolia, and Tibet. Thus supporting Buddhist teachers and institutions was necessary to retain the full extent of territory that the Qing dynasty had governed. Dai's recognition of this shared culture is reminiscent of the Kangxi and Qianlong emperors' efforts at key imperial sites such as Chengde, Beijing, and Mount Wutai. Dai, as one of the founders of the modern Chinese nation-state, thought first of promoting the nation and advocated Buddhism precisely because he saw the benefits it could bring to the new state. At the same time, he was a Buddhist and hoped to support and improve the Buddhist religion with state resources.<sup>107</sup>

E sempre lo stesso autore trattando dell'intento principale del suo libro, così si esprime:

The central thesis of this book is that Buddhism was the key factor in maintaining a tenuous link between China and Tibet during the Republican period (1912-1949), a link the Communists could exploit when exerting control over Tibet by force in the 1950s. For this reason I argue that Buddhist religious culture played an essential role in the formation of the modern Chinese nationstate. The majority of this book has been devoted to understanding the efforts of Buddhists and politicians to integrate Buddhist culture with modern Chinese politics. I have argued that the politicians did not merely "use" Buddhism to pursue their

<sup>106</sup> In <https://medium.com/fairbank-center/lu-xuns-buddhological-library-dc63534bfc55>. Accesso effettuato il 18 marzo 2019.

<sup>107</sup> Tuttle, Gray, *Tibetan Buddhists in the Making of Modern China*, Columbia University Press, New York, 2005, p.167.

own goals but that the Buddhists themselves also sought to engage with contemporary political realities, to “use” politics to pursue their goals.<sup>108</sup>

Il secondo fattore di cui sopra è il fatto che il tema della morte che ha occupato a più riprese la letteratura di Lu Xun<sup>109</sup>, è propriamente un tema buddista. Soprattutto il ricordo della morte, il momento del trapasso. Il testo che ora vado a proporre, *Meravigliose istruzioni orali riguardanti il momento della morte*, è un testo tipico della tradizione buddista tibetana<sup>110</sup>. In esso la prospettiva di liberazione da ogni attaccamento, la liberazione nella vita futura sono evidenti.

Si renda omaggio a Manjusri, lama e protettore.

*Primo, si prenda rifugio nei tre gioielli.*

*Poi si deve coltivare il bodhicitta.*

*E meditare Amitabha, colui il quale mi sta dinanzi.*

*A lui si renda omaggio e si facciano offerte. PRELUDIO*

*Si deve avere la certezza che le opere cattive sono state purificate,*

*Si deve abbandonare ogni attaccamento.*

*E con una mente che non teme la morte*

*Si metterà in pratica Amitabha Samadhi. PRATICA PRINCIPALE*

*Poi dissolvi Amitabha nel tuo corpo e*

*Visualizza te stesso come la sua essenza.*

*La virtù dedicala a tutti gli esseri senzienti.*

*Più volte bisogna esercitarsi in tutto questo. LA CONCLUSIONE*

*Non sorgeranno allora malattie e spiriti cattivi e*

*Quando sarà il tempo della morte non vi saranno sofferenze.*

*Nel bardo, Shakyamuni si prenderà cura di te*

---

<sup>108</sup> Gray, *op. cit.*, 228.

<sup>109</sup> La citazione dell'articolo di Lei Ying terminava con un passaggio tratto dal racconto di Lu Xun *Il sacrificio di Capodanno*, dove la tribolata e angariata moglie di Hsian Lin è il personaggio centrale. Verso la fine del racconto il tema della morte e dei fantasmi viene ripreso:

“ -Moglie di Hsian Lin, è stato davvero un brutto affare- disse Liu Ma con aria misteriosa. -Se tu avessi resistito di più, o se ti fossi uccisa, sarebbe stato meglio. E così dopo aver vissuto con il tuo secondo marito per meno di due anni, sei colpevole di un grave delitto. Pensa: quando scenderai al mondo di laggiù, i fantasmi di questi due uomini vorranno ancora prenderti. Con chi andrai? Il re dell'inferno non avrà altra scelta che tagliarti in due o dividerti fra loro, io credo. Veramente...”. (in Lu, Hsun, *La vera storia di Ab Q e altri racconti*. Milano, Assonanze, 2014, p. 123).

<sup>110</sup> Sakya Pandita, l'autore, nacque nel 1182 e morì nel 1251. Tuttavia, mancando il testo di un dettagliato colofone, la data esatta di composizione dello scritto è incerta. La versione italiana e tibetana del testo prescelto è tratto da <http://www.lotsawahouse.org/it/tibetan-masters/sakya-pandita/wondrous-instruction-moment-of-death> (Accesso effettuato il 12 marzo 2019). Questa traduzione, opera di chi scrive, rappresenta il mio primo tentativo e debbo ringraziare il prof. Lowell Cook (Kathmandu University), per i suoi preziosi consigli.

E nella vita futura otterrai la liberazione. BENEFICIO.

Meravigliose istruzioni orali riguardanti il momento della morte redatte in poche parole dal glorioso Sakya Pandita, secondo quanto insegnato dal venerabile Sakya lama e dai suoi figli.<sup>111</sup>

༄༅། །འཆི་ལ་མའི་གདམས་ངག་ངོ་མཚར་ཅན་བུའུགས། །  
༄༅། །སླ་མ་དང་མགོན་པོ་འཇམ་པའི་དབྱངས་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། །དང་པོ་དཀོན་མཆོག་གསུམ་  
སྐབས་འགོ། །དེ་ནས་བྱང་ཚུབ་སེམས་བསྐྱོམ་བྱ། །མདུན་དུ་སྤང་བ་མཐའ་ཡས་བསྐྱོམ། །དེ་ལ་ཕྱག་  
འཚལ་མཚོད་པ་བྱ། །སྒྲོར་བའོ། །ཐེག་པ་དག་པའི་ངེས་ཤེས་བསྐྱེད། །ཞེན་པ་ཐམས་ཅད་གཏང་བར་  
བྱ། །འཆི་ལ་འཛིགས་པ་མེད་སེམས་ཀྱིས། །སྤང་བ་མཐའ་ཡས་ཉིང་འཛིན་བསྐྱེད། །དངོས་  
གཞིའོ། །ཕྱི་ནས་རང་གི་ལུས་ལ་བསྐྱེད། །བདག་ཉིད་དེ་ཡི་ངོ་བོར་བསྐྱེད། །དགོ་བ་སེམས་ཅན་རྣམས་  
ལ་བསྐྱོ། །ཕྱིས་ཀྱང་དེ་ལ་གོམས་པར་བྱ། །མཇུག་གོ། །དེ་ལ་ནད་དང་གདོན་མི་འབྱུང་། །འཆི་བའི་  
དུས་ན་སྐྱག་བསྐྱེད་མེད། །བར་དོར་ཐུབ་པས་རྗེས་སུ་འཛིན། །ཕྱི་མའི་དུས་སུ་ཐར་པ་ཐོབ། །པན་  
ཡོན་ལོ། །འཆི་ཀ་མའི་གདམས་ངག་ངོ་མཚར་ཅན། །སླ་མ་རྗེ་བཙུན་ས་སྐྱ་པ་ཡབ་སྐུ་གི་གསུང་  
བཞིན། །དཔལ་ལྷན་ས་སྐྱ་པ་རྗེ་ཉལ་ཡི་གོ་ཉུང་ཅུར་བཀོད་པའོ། །

La liberazione futura, l’illuminazione definitiva, è un tema chiave del testo appena letto. Senza voler ‘forzare troppo la mano’ non si potrebbe accostarla in qualche modo all’immagine della scintilla lucente di cui si narra al termine del singolare racconto di Lu Xun, *Dopo morto?*<sup>112</sup>

我觉得在快意中要哭出来。这大概是我死后第一次的哭。然而终于也没有眼泪流下。只看见眼前仿佛有火花一样，我于是坐了起来。<sup>113</sup>

Avverto che, nella gioia, vorrei piangere. Questa probabilmente sarebbe la prima volta che piango dopo morto. Ciò nonostante alla fine le lacrime non scendono. Solamente vedo davanti agli occhi qualcosa di simile a una scintilla, allora mi alzo a sedere.<sup>114</sup>

<sup>111</sup> “Sakya Pandita Kunga Gyaltzen (Tib. ས་སྐུ་པ་རྗེ་ཉུ་ཀུན་དགའ་རྒྱལ་མཚན་, Wyl. *sa skya paN+Di ta kun dga' rgyal mtshan*) (1182-1251) — uno dei cinque patriarchi Sakya e nipote di Jetsün Drakpa Gyaltzen. Fu uno dei più grandi maestri nella storia del Tibet e uno dei così denominati “Tre Mañjughoshas del Tibet”. Fu lo zio di Chögyal Pakpa”. (In [https://www.rigpawiki.org/index.php?title=Sakya\\_Pandita\\_Kunga\\_Gyaltzen](https://www.rigpawiki.org/index.php?title=Sakya_Pandita_Kunga_Gyaltzen). Accesso effettuato il 4 aprile 2019. La traduzione è mia).  
<sup>112</sup> Questo saggio in prosa poetica narra, in prima persona, dell’esperienza di un cadavere appena morto sulla strada, del suo seppellimento. Le sue osservazioni sono quanto macabre tanto profonde. Incuriosisce anche l’incontro con il commesso della libreria antiquaria Boguzhai, il quale gli offre il *Commentario di Gongyang* in edizione Ming.  
<sup>113</sup> In Lu Xun 鲁迅, “Sihou” 死后 (Dopo la mia morte), in *Lu Xun quanji* (Opera omnia), Beijing, Renmin wuxue chubanshe, [1925] 1982, vol. 2, pp. 209-213.  
<sup>114</sup> La traduzione è mia.

Il buddismo, dunque, con la sua ricerca di abbattere la visione dualistica dell'esistenza, con il suo continuo anelito a una forma di liberazione definitiva per il singolo individuo, con il suo bisogno di considerare la morte come un ulteriore momento di esercizio ascetico, questo buddismo crediamo abbia affascinato e influenzato Lu Xun. Il suo uso di categorie ed elementi appartenenti a questo mondo ne sono una testimonianza eloquente<sup>115</sup>. Ritengo, inoltre, che i testi proposti nelle pagine che seguiranno siano da leggere in quest'ottica. Non potrebbe essere quindi la grande tradizione filosofica religiosa indiana la chiave per cogliere il grande talento di Lu Xun, in particolare nel suo approccio ai protagonisti delle sue opere letterarie? Per cogliere qualcosa della sua personalità così profondamente inquieta e vivace? Se tanti autori, stili, correnti di pensiero, ne hanno influenzato l'opera, non si può identificare il buddismo come lo strumento più efficace per ravvisare elementi anarchici all'interno della sua storia e delle sue opere?

Continuando, mi pare che, quando si parla di Lu Xun, sia necessario riprendere in considerazione la figura, cara alla dottrina del Grande Veicolo (Mahayana), del Bodhisattva, colui che decide di rimanere in mezzo alle vicende degli uomini per aiutarli sul cammino di liberazione, “-l'essere di risveglio-, che si astiene dall'entrare in *nirvana* finché non vi abbia fatto entrare tutti gli esseri”<sup>116</sup>. Ma chi è il Bodhisattva?<sup>117</sup> Si riporta per intero<sup>118</sup>, compreso il suo originale nell'appendice della tesi, un testo molto famoso della tradizione buddista tibetana. Avrà la funzione di 'precursore' prima di entrare a trattare più specificatamente del pensiero di Lu Xun:

The Thirty-Seven Practices of All the Bodhisattvas<sup>119</sup>

by Gyalse Tokme Zangpo

*Namo Lokeśvaraye!*

---

<sup>115</sup>Così A. Bujatti nella nota al racconto *Il bell'inferno perduto*: “Immagini dell'inferno buddista ritornano in altri testi di Lu Xun a questo contemporanei, di carattere saggistico (come *Dopo aver urtato contro il muro*), nei quali sono, naturalmente, più espliciti i riferimenti autobiografici, in special modo alla lotta in corso alla Scuola Normale Superiore Femminile di Pechino in cui Lu Xun prese apertamente le difese delle studentesse contro l'oppressivo autoritarismo della direttrice” (Bujatti, *op. cit.*, 114).

<sup>116</sup>Anne, Cheng, *Storia del pensiero cinese. Volume secondo. Dall'introduzione del buddismo alla formazione del pensiero moderno*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 364-365.

<sup>117</sup>Per rispondere al quesito, trovandomi di fronte alla scelta se citare la manualistica corrente, o una fonte primaria come quella che segue, non ho esitato a scendere la seconda. Certamente essa è meno 'diretta' di un manuale, richiede più calma nella lettura, ma la ritengo molto più efficace.

<sup>118</sup>Ovviamente ho pensato alquanto sull'opportunità o meno di inserire questo testo, compreso l'originale in Appendice, nella sua completezza. Non tutte le 37 proposizioni sono direttamente legate all'esperienza di Lu Xun, anzi, alcuni elementi tipo l'affabilità da usare con i nemici e l'uso di un linguaggio mite, sembrano essere punti di contraddizione rispetto al nostro autore. Ma Lu Xun è un personaggio, come più volte sottolineato, così profondo e complesso che niente è da escludere e non tutto da includere e alcune parti del testo riportato sembrano riassumere specificamente la sua biografia e il suo pensiero (vedi in particolare i numeri 1-6). Rimane il fatto che l'anelito del Bodhisattva per la liberazione dei suoi simili è un fattore che senza dubbio alcuno si può connettere al padre della letteratura moderna cinese..

<sup>119</sup>Il testo, nella versione originale in lingua tibetana che riporteremo in appendice e nella versione inglese (opera di Adam Pearcey) che ora riportiamo, si trova in <https://www.lotsawahouse.org/tibetan-masters/gyalse-thogme-zangpo/37-practices-all-bodhisattvas>. Accesso effettuato in data 14 marzo 2019. L'autore Gyalse Tokme Zangpo nasce nel 1295 e muore nel 1369.

You see that all things are beyond coming and going,  
Yet still you strive solely for the sake of living beings—  
To you, my precious guru inseparable from Lord Avalokita,  
I offer perpetual homage, respectfully, with body, speech and mind.

The perfect buddhas, who are the source of all benefit and joy,  
Come into being through accomplishing the sacred Dharma.  
And since this in turn depends on knowing how to practise,  
I shall now describe the practices of all the buddhas' heirs.

1. The practice of all the bodhisattvas is to study, reflect and meditate,  
Tirelessly, both day and night, without ever straying into idleness,  
In order to free oneself and others from this ocean of saṃsāra,  
Having gained this supreme vessel—a free, well-favoured human life, so difficult to find.
2. The practice of all the bodhisattvas is to leave behind one's homeland,  
Where our attachment to family and friends overwhelms us like a torrent,  
While our aversion towards enemies rages inside us like a blazing fire,  
And delusion's darkness obscures what must be adopted and abandoned.
3. The practice of all the bodhisattvas is to take to solitary places,  
Avoiding the unwholesome, so that destructive emotions gradually fade away,  
And, in the absence of distraction, virtuous practice naturally gains strength;  
Whilst, with awareness clearly focused, we gain conviction in the teachings.
4. The practice of all the bodhisattvas is to renounce this life's concerns,  
For friends and relatives, long acquainted, must all go their separate ways;  
Wealth and prized possessions, painstakingly acquired, must all be left behind;  
And consciousness, the guest who lodges in the body, must in time depart.
5. The practice of all the bodhisattvas is to avoid destructive friends,  
In whose company the three poisons of the mind grow stronger,  
And we engage less and less in study, reflection and meditation,  
So that love and compassion fade away until they are no more.
6. The practice of all the bodhisattvas is to cherish spiritual friends,  
By regarding them as even more precious than one's own body,  
Since they are the ones who will help to rid us of all our faults,  
And make our virtues grow ever greater just like the waxing moon.
7. The practice of all the bodhisattvas is to take refuge in the Three Jewels,  
Since they will never fail to provide protection for all who call upon them,  
For whom are the ordinary gods of this world ever capable of helping,  
As long as they themselves are trapped within saṃsāra's vicious cycle?
8. The practice of all the bodhisattvas is never to commit a harmful act,  
Even though not to do so might put one's very life at risk,  
For the Sage himself has taught how negative actions will ripen  
Into the manifold miseries of the lower realms, so difficult to endure.
9. The practice of all the bodhisattvas is to strive towards the goal,  
Which is the supreme state of changeless, everlasting liberation,  
Since all the happiness of the three realms lasts but a moment,  
And then is quickly gone, just like dewdrops on blades of grass.
10. The practice of all the bodhisattvas is to arouse bodhicitta,  
So as to bring freedom to all sentient beings, infinite in number.  
For how can true happiness ever be found while our mothers,  
Who have cared for us throughout the ages, endure such pain?
11. The practice of all the bodhisattvas is to make a genuine exchange  
Of one's own happiness and wellbeing for all the sufferings of others.

- Since all misery comes from seeking happiness for oneself alone,  
 Whilst perfect buddhahood is born from the wish for others' good.
12. Even if others, in the grips of great desire, should steal,  
 Or encourage others to take away, all the wealth that I possess,  
 To dedicate to them entirely my body, possessions and all my merits  
 From the past, present and future— this is the practice of all the bodhisattvas.
  13. Even if others should seek to cut off my head,  
 Though I've done them not the slightest wrong,  
 To take upon myself, out of compassion,  
 All the harms they have amassed—this is the practice of all the bodhisattvas.
  14. Even if others should declare before the world  
 All manner of unpleasant things about me,  
 To speak only of their qualities in return,  
 With a mind that's filled with love—this is the practice of all the bodhisattvas.
  15. Even if others should expose my hidden faults or deride me  
 When speaking amidst great gatherings of many people,  
 To conceive of them as spiritual friends and to bow  
 Before them in respect—this is the practice of all the bodhisattvas.
  16. Even if others whom I have cared for like children of my own,  
 Should turn upon me and treat me as an enemy,  
 To regard them only with special fondness and affection,  
 As a mother would her ailing child—this is the practice of all the bodhisattvas.
  17. Even if others, equal or inferior to me in status,  
 Should, out of arrogance, disparage me,  
 To honour them, as I would my teacher,  
 By bowing down my head before them—this is the practice of all the bodhisattvas.
  18. Even though I may be destitute and despised by all,  
 Beset with terrible illness and plagued by evil spirits,  
 Still to take upon myself all beings' ills and harmful actions,  
 Without ever losing heart—this is the practice of all the bodhisattvas.
  19. Even though I may be famous and revered by all,  
 And as rich as Vaiśravaṇa, the god of wealth himself,  
 To see the futility of all the glory and riches of this world,  
 And to remain without conceit—this is the practice of all the bodhisattvas.
  20. The practice of all the bodhisattvas is to subdue the mind,  
 With the forces of loving kindness and compassion.  
 For unless the real adversary—my own anger—is defeated,  
 Outer enemies, though I may conquer them, will continue to appear.
  21. The practice of all the bodhisattvas is to turn away immediately  
 From those things which bring desire and attachment.  
 For the pleasures of the senses are just like salty water:  
 The more we taste of them, the more our thirst increases.
  22. The practice of all the bodhisattvas is never to entertain concepts,  
 Which revolve around dualistic notions of perceiver and perceived,  
 In the knowledge that all these appearances are but the mind itself,  
 Whilst mind's own nature is forever beyond the limitations of ideas.
  23. The practice of all the bodhisattvas is to let go of grasping  
 When encountering things one finds pleasant or attractive,  
 Considering them to be like rainbows in the summer skies—  
 Beautiful in appearance, yet in truth devoid of any substance.
  24. The practice of all the bodhisattvas is to recognize delusion  
 Whenever one is confronted by adversity or misfortune.

- For these sufferings are just like the death of a child in a dream,  
And it's so exhausting to cling to delusory perceptions as real.
25. The practice of all the bodhisattvas is to give out of generosity,  
With no hopes of karmic recompense or expectation of reward.  
For if those who seek awakening must give even their own bodies,  
What need is there to mention mere outer objects and possessions?
26. The practice of all the bodhisattvas is to observe ethical restraint,  
Without the slightest intention of continuing in saṃsāric existence.  
For lacking discipline one will never secure even one's own wellbeing,  
And so any thought of bringing benefit to others would be absurd.
27. The practice of all the bodhisattvas is to cultivate patience,  
Free from any trace of animosity towards anyone at all,  
Since any potential source of harm is like a priceless treasure  
To the bodhisattva who is eager to enjoy a wealth of virtue.
28. The practice of all the bodhisattvas is to strive with enthusiastic diligence—  
The source of all good qualities—when working for the sake of all who live;  
Seeing that even śrāvakas and pratyekabuddhas, who labour for themselves alone,  
Exert themselves as if urgently trying to extinguish fires upon their heads.
29. The practice of all the bodhisattvas is to cultivate concentration,  
Which utterly transcends the four formless absorptions,  
In the knowledge that mental afflictions are overcome entirely  
Through penetrating insight suffused with stable calm.
30. The practice of all the bodhisattvas is to cultivate wisdom,  
Beyond the three conceptual spheres, alongside skilful means,  
Since it is not possible to attain the perfect level of awakening  
Through the other five pāramitās alone, in wisdom's absence.
31. The practice of all the bodhisattvas is to scrutinize oneself  
Continually and to rid oneself of faults whenever they appear.  
For unless one checks carefully to find one's own confusion,  
One might appear to be practising Dharma, but act against it.
32. The practice of all the bodhisattvas is never to speak ill  
Of others who have embarked upon the greater vehicle,  
For if, under the influence of destructive emotions,  
I speak of other bodhisattvas' failings, it is I who am at fault.
33. The practice of all the bodhisattvas is to let go of attachment  
To the households of benefactors and of family and friends,  
Since one's study, reflection and meditation will all diminish  
When one quarrels and competes for honours and rewards.
34. The practice of all the bodhisattvas is to avoid harsh words,  
Which others might find unpleasant or distasteful,  
Since abusive language upsets the minds of others,  
And thereby undermines a bodhisattva's conduct.
35. The practice of all the bodhisattvas is to slay attachment  
And the rest—mind's afflictions—at once, the very moment they arise,  
Taking as weapons the remedies held with mindfulness and vigilance.  
For once the kleśhas have become familiar, they'll be harder to avert.
36. In short, no matter what one might be doing,  
By examining always the status of one's mind,  
With continuous mindfulness and alertness,  
To bring about the good of others—this is the practice of all the bodhisattvas.
37. The practice of all the bodhisattvas is to dedicate towards enlightenment  
All the virtue to be gained through making effort in these ways,

With wisdom that is purified entirely of the three conceptual spheres,  
So as to dispel the sufferings of the infinity of beings.

Here I have set down for those who wish to follow the bodhisattva path,  
Thirty-seven practices to be adopted by all the buddhas' heirs,  
Based on what is taught in the sūtras, tantras and treatises,  
And following the instructions of the great masters of the past.

Since my intellect is only feeble and I have studied but a little,  
This is not a composition likely to delight the connoisseurs,  
Yet since I've relied upon the sūtras and what the saints have taught  
I feel these are indeed the genuine trainings of the buddhas' heirs.

Still, the tremendous waves of activity of the bodhisattvas  
Are difficult for simple-minded folk like me to comprehend,  
And I must therefore beg the indulgence of all the perfect saints  
For any contradictions, irrelevancies or other flaws this may contain.

Through whatever merit has here been gained, may all beings  
Generate sublime bodhicitta, both relative and absolute,  
And through this, come to equal Lord Avalokiteśvara,  
Transcending the extremes of existence and quiescence.

*This was composed in a cave near Ngulchu Rinchen by the monk Tokme, a teacher of scripture and reasoning, for his own and others' benefit.*

Ci siamo dunque sforzati di leggere la figura di Lu Xun alla luce del buddismo. Facendo così abbiamo avuto l'opportunità di indagare qualcosa di più a proposito della sua interiorità da cui poi si potrà ricavare un' individualità libera, un desiderio d'insorgere, una capacità di trascendere. Tutti elementi 'anarchici' che nel terzo paragrafo definiranno in modo più esplicito quanto si è voluto esporre in tutto l'elaborato. Devo ammettere che talvolta il dubbio in me è sorto, circa l'opportunità di questo 'passaggio'. Ma poi rilievi come il seguente mi hanno ancor di più convinto della percorribilità di questa strada:

In his choice of pen name, Lu Xun made "speed" (*xun*) the very essence of his authorial persona, but his self-reflexive disposition led him to valorize speed in a distinctly different way from that of mere velocity. It was not a quick transition from the present to the future that he sought. Rather, what occupied his interest was the question of how to recognize the *rush* of true insight (as opposed to delusion) and what to do with it. Lu Xun understood insight not as a prescience but as an awakening to error. He was undoubtedly influenced by Buddhist soteriology, with which he had a deep familiarity and an abiding fascination. Not surprisingly, he tended to figure true insight as an ordeal. This is vividly presented in his inaugural 1918 work of *baihua* fiction, "The Diary of a Madman". The story centers upon the madman's rising horror as he gains knowledge of his predatory involvement in the cannibalistic practices around him, of which, he has become belatedly cognizant. Lu Xun suggests that the protagonist realizes is fatally doomed to live out his days as a cannibal but that the anguish of his belated insight could serve nonetheless as a salutary emotion. Hence the madman's final desperate words: "Perhaps there are still children who have not eaten humans? Save the children...". This plea lends itself to being read as a modern experience to redemptive suffering (in

the Buddhist sense of *dukkha*), of realizing that one's own belated arrival at the truth can nourish a desire to help others on to a better path.<sup>120</sup>

Ed ora possiamo addentrarci con maggiore consapevolezza e cognizione di causa nel pensiero e nei testi di Lu Xun.

---

<sup>120</sup>Gloria, Davies, *Lu Xun's revolution: writing in a time of violence*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2013, pp. 124-125.

### 3.1 *Linee fondamentali del pensiero di Lu Xun*

Sono ben consapevole che il titolo proposto sia azzardato. Fare una sintesi in tal senso richiederebbe un lavoro enorme e, nonostante questo, il riuscire nell'intento non sarebbe certamente un dato scontato. Voglio allora precisare che il termine 'fondamentali' non indica esaustività, quanto invece che gli elementi trattati sono chiaramente fondanti il suo percorso letterario. Non sono gli unici, certo, ma questi esistono e difficilmente credo che quanto detto sia passibile di giudizi severi. Il termine suddetto poi ci è funzionale poiché queste linee rappresentano il basamento per quanto poi verrà sviluppato in seguito. Un'ultima annotazione va fatta: i 5 punti che vengono proposti non rincorrono il bisogno di offrire una presentazione da manuale, o da libro di testo; al contrario si tenterà di evitare di rimanere incastonati nelle 'fauci' delle definizioni e di uno sterile nozionismo, nei meandri di prolungate analisi, nei vicoli stretti di sintesi impossibili. Ci si muoverà insomma con una certa libertà, avendo sempre ben chiaro l'oggetto della tesi che si vuole difendere.

#### 3.1.1 Il passato

Comincerei da una questione che si può dire rimane, parlando di Lu Xun, assolutamente centrale: il suo rapporto con il passato, con la millenaria tradizione letteraria e culturale della Cina. Molti vi vedono un modernista che ha rotto drasticamente con il mondo che lo ha preceduto. Altri ricordano la sua frequenza dei testi classici, soprattutto in gioventù. Di sicuro ci troviamo di fronte a un problema complesso. *The Cambridge History of Chinese Literature* sembra confermare quest'ultima asserzione e getta luce sulla categoria letteraria del cannibalismo, elemento fondante del suo "Kuangren rijì"<sup>121</sup>

Lu Xun's modernist sensibility can be best appreciated in his ambivalent interaction with tradition. His project to reform the Chinese mind demonstrates a case of what Yu-sheng Lin calls the "cultural, intellectualistic approach" to problems, by which he means the prevalent conviction that China's problems stem solely from the break in cultural and intellectual coherence and can be solved only in immanent, holistic terms. To be sure, Lu Xun sets out to take issue with such an approach; for him, the sanctioned Chinese civilization has long been lost, or, worse, it never existed except as a pretext for a highly developed cannibalism. But, granted his vehement satiric intent, he betrays time and again both a longing to regain a coherent form of meaning and a skepticism about this longing. Out of his desire to "transform the spirit" of the Chinese people and his subsequent disavowal of the possibility of doing this emerges the basic dilemma of his search for modernity.<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup>“Lu Xun scrisse il suo primo racconto in *baihua* su *Xin qingnian* su richiesta di numerosi scrittori; venne pubblicato nell'aprile del 1918 con il titolo di "Kuangren rijì" (Diario di un pazzo). Sebbene tanto il titolo quanto la forma del racconto fossero presi a prestito da Gogol, il contenuto era originale: chi scrive il diario è l'unico personaggio della storia che prende coscienza del fatto di vivere in una società in cui le persone cercano vicendevolmente di uccidersi, e persino di mangiarsi. In una siffatta società l'etica non è altro che una facciata tenuta in piedi per giustificare la situazione esistente. "Kuangren rijì" è una denuncia senza pietà dell'aridità e dell'ingiustizia presenti nella società cinese." (Wilt Idema, Lloyd Haft, *Letteratura cinese*, Venezia, Cafoscarina, 2011, p. 307).

<sup>122</sup> Kang – I Sun Chang and Stephen Owen (eds), *The Cambridge History of Chinese Literature. Volume II. From 1375*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 475.

Indubbiamente la sua, come è stato opportunamente fatto rilevare da Edoarda Masi, fu una posizione drastica rispetto alla grande civiltà cinese, un impatto innovatore, violento, scandaloso,

[...] Il suo primo racconto, *Il diario di un pazzo*, fu accolto come una svolta storica nelle lettere cinesi. La novità non consisteva nel fatto che fosse scritto in volgare: gran parte della narrativa, inclusi alcuni dei massimi capolavori, era stata scritta in lingua parlata. E non sarebbe stato una novità neppure il carattere eterodosso, la sua opposizione alla morale e ai principi tradizionali e ufficiali: le più grandi opere della narrativa cinese sono opere di opposizione più o meno velata. La novità stava per un verso nel fatto che il racconto mutuava la struttura e il tono dalla narrativa contemporanea europea; per l'altro, che la sua posizione non era più di eterodossia *all'interno* del contesto globale di una civiltà, ma di rovesciamento: *l'intera* civiltà cinese era messa sotto accusa. Ciò che veniva chiamato civiltà era denunciato come barbarie, anzi come negazione dell'umano. L'espressione "mangiatori d'uomini" (cannibali) sarebbe divenuta in breve proverbiale, e ancora oggi è impiegata comunemente. Per aver chiaro lo scandalo di una simile posizione si deve pensare, per analogia, a qualcuno che in Europa dichiarasse banditesca e selvaggia non la civiltà borghese né la società di classe, e neppure il cristianesimo, ma l'intera civiltà dell'Occidente dalla Grecia a oggi, e tutti i valori sui cui è fondata, non solo nel presente ma nel passato.<sup>123</sup>

Edoarda Masi non ha problema alcuno nell'usare la parola 'distruzione'. E per noi che ne abbiamo visto la valenza pregnante nei testi di S. Necaev, per noi questa cosa non ci lascia indifferenti.. E' una distruzione che forse non ha riscontri in atti concreti, ma è comunque qualcosa di molto violento:

Quello che riporta i cinesi a livello dei selvaggi è per Lu Xun *l'estremo sviluppo di una cultura come tale*. Non solo il fatto che sia privilegio di *élites*. Se così fosse, egli ne proporrebbe l'estensione, la divulgazione. Invece ne chiede la distruzione. Il suo contenuto e la sua forma non sono scindibili dal suo carattere di *élite*. Siamo al paradosso.<sup>124</sup>

E ancora, la distruzione è prevista e si estende all'ambito della morale.

La gerarchia è il dato sociale fondamentale ed esplicito della società cinese. Si rovescia ora in tanto più radicale nozione di eguaglianza. "Le virtù devono essere generali, richieste a tutti e possibili per tutti, profittevoli per sé e per gli altri: solo così hanno un senso". Nella richiesta di castità alle donne si individua uno dei mezzi di imposizione della disuguaglianza: come tale è combattuta, non in nome di una generica rivendicazione di libertà sessuale: "Più dedizione l'imperatore esigeva dai sudditi, più castità gli uomini esigevano dalle donne". Non c'è salvezza dal presente corrotto nel ripristino delle norme morali: la morale nazionale va distrutta.<sup>125</sup>

Se dovessimo usare un termine che possa indicare adeguatamente la concezione del 'passato' in Lu Xun, lo si dovrebbe riscontrare nella parola 'peso'. Nella misura in cui la cultura tradizionale diventa qualcosa che impedisce di progredire nel pensiero e nella vita sociale, allora bisogna sbarazzarsene. Il passaggio che segue esprime, attraverso le stesse parole del 'nostro', quanto espresso. Non è da lasciar cadere il fatto che egli abbia sempre 'maneggiato' i classici, fattore questo spesso dimenticato da chi si avvicina a Lu Xun con categorie di lettura preconfezionate.

I have most recently come across a journal published in Shanghai that also says that in order to write good vernacular one must read good classical texts, and I was one of the examples they cited. This actually gave me the shivers. I can't speak for others, but as for my self I have in fact read my old books, and for the sake of teaching continue to read them. I have thus been unconsciously affected by them and they have influenced my vernacular writing, with certain words and patterns inevitably slipping into my prose. I am,

---

<sup>123</sup> Masi (a cura di), *op.cit.*, pp. VIII, IX.

<sup>124</sup> *Ivi*, p. X.

<sup>125</sup> *Ivi*, p. XI.

however, pained by the fact that I cannot escape from these ancient specters I carry on my back, and often feel a depressing weight on my self.<sup>126</sup>

Ci potrebbe essere la tentazione di circoscrivere il discorso sul passato di Lu Xun a un ambito che non tocca il nostro pensare attuale, la nostra ricerca accademica. Ivan Franceschini, nella sua introduzione all'edizione di *Fuga sulla luna e altre antiche storie rinarrate* di Lu Xun, da lui stesso curata, ha il pregio di farci aprire occhi e menti sull'oggi. Il discorso potrebbe essere giudicato troppo tagliente, troppo diretto, ma non era questa la modalità di Lu Xun, il cui obiettivo principale era appunto quello di 'disturbare', soprattutto il mondo della politica, il mondo degli intellettuali?

Mettendo in scena in situazioni quotidiane o paradossali una lunga serie di pensatori e personaggi che solitamente la tradizione rappresenta in maniera ieratica e sacrale, le *Antiche storie rinarrate* offrono uno spunto critico fondamentale per mettere in discussione un certo discorso orientalista sulla Cina da lungo tempo dominante in Italia. Nel giornalismo e nell'accademia italiana (ma non solo) esiste una consolidata tendenza a leggere ogni faccenda cinese in chiave confuciana, daoista o più generalmente, "orientale". A volte gli esiti di questa ossessione sono ridicoli, ad esempio quando le massime di Confucio vengono evocate selettivamente per spiegare le ultime tendenze politiche in Cina, l'evoluzione delle relazioni industriali nelle imprese cinesi o addirittura nel turismo cinese all'estero. Simili discorsi pseudointellettuali, che purtroppo in Italia mantengono una forte presa sul pubblico e hanno fatto la fortuna di molti, non sono assolutamente una prerogativa dei nostri giorni – anzi, hanno una lunga storia che risale agli anni dell'Illuminismo – ma sono tanto più sconcertanti ora che viviamo in un mondo in cui abbiamo accesso a una quantità di informazioni senza precedenti. Infine, questo libro si presenta come una critica corrosiva a ogni tentativo di manipolazione della tradizione cinese a fini politici, ieri come oggi. E' noto come in anni recenti le autorità cinesi si siano riappropriate della cultura tradizionale, soprattutto confuciana, manipolandola in una sapiente azione di propaganda rivolta tanto alla popolazione cinese quanto a un pubblico internazionale. L'esempio più lampante è probabilmente quello degli Istituti Confucio (*Kongzi Xueyuan*), i centri di cultura cinese all'estero che tra i propri compiti principali annoverano la diffusione della conoscenza del mandarino. Oltre a organizzare corsi di lingua, gli Istituti Confucio – che in genere sono agganciati alle università dei paesi ospiti e sono codiretti da due responsabili, uno cinese e uno locale – allestiscono attività culturali e ricreative su argomenti legati alla Cina, nell'ottica di promuovere la cultura cinese o, quantomeno, una certa idea della cultura cinese. Sebbene esistano innegabili differenze tra i vari istituti, negli ultimi anni considerevoli controversie sono sorte in merito al ruolo e all'invasività di questi centri. Anche ignorando l'evidente funzione di propaganda di queste istituzioni, non si può negare come, in un contesto accademico piagato da una cronica mancanza di risorse come quello italiano, ci sia un significativo rischio che il dibattito sulla Cina finisca per essere canalizzato e monopolizzato dalla voce ufficiale delle autorità di Pechino. Rileggere le *Antiche storie rinarrate* come una critica al discorso orientalistico e alla propaganda cinese di oggi può apparire forzato. Eppure è importante sottolineare come Lu Xun, in questo libro, si serva dell'ironia per gettare le fondamenta di un approccio alla tradizione cinese lontano da ogni dogmatismo, minando così alla base lo sforzo egemonico della propaganda delle autorità cinesi e le pretese di serietà degli odierni orientalisti. Non solo. Prendendosi gioco dei saggi dell'antichità e descrivendoli come esseri umani pieni di debolezze, Lu Xun riporta questi personaggi in vita e, seppellendoli con una risata, mette in discussione quello che fino a quel momento era stata un'autorità tanto indiscussa quanto indefinita. Non c'è dubbio alcuno che si tratti di uno sforzo consapevole, se si considera che nella prefazione l'autore scrive che con questi racconti "almeno non [ha] reso gli antichi più morti di quanto non siano, e questo potrebbe giustificare l'esistenza di questo libro, almeno per un po'".<sup>127</sup>

---

<sup>126</sup> Eileen J. Cheng and Kirk A. Denton (Edited by), *Jottings under Lamplight. Lu Xun*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2017, p. 34. (Afterword to Graves).

<sup>127</sup> Ivan, Franceschini, (a cura di), Lu Xun, *Fuga sulla luna e altre antiche storie rinarrate*. Milano, O barra O edizioni, 2014, pp. 22-24.

### 3.1.2 Il futuro

Altro tema veramente decisivo è quello del futuro, della speranza, dell'attesa per quanto deve accadere nella storia degli uomini. Lu Xun, in uno dei suoi testi più famosi, dopo l'argomentazione a proposito della possibile distruzione della 'celebre' casa di ferro, dice: "E' vero; a dispetto delle mie convinzioni, non potevo dire che non vi fosse speranza alcuna, perché la speranza sta nell'avvenire"<sup>128</sup>. Come è stato opportunamente osservato, "in spite of his own skepticism, his writings are driven by a "radical hope": that by chronicling the ills of his culture, new and old, for his contemporaries and for posterity, he could stir his readers and help pave the way for a more humane society"<sup>129</sup> E A. Buiatti non esiterà ad utilizzare il termine 'resurrezione'.

Pure, vibra in tutta la raccolta di *Erbe selvatiche* il senso vigile e misterioso dell'attesa, della resurrezione. La notte più buia è negata dal primo luore dell'alba; nel sentimento di impotenza di fronte alla violenza cieca, di fronte all'ingiustizia eretta a sistema, si fa strada l'irrinunciabile volontà di riscatto, la certezza, l'orgoglio insopprimibile dell'umana dignità. E lui leva la lancia.<sup>130</sup>

Certamente per Lu Xun questo non ha mai significato una fuga dalla realtà, anzi l'essere ancorati al presente è per lui un'esigenza ineludibile; la contraddizione insomma esiste, ma Lu Xun, non si è mai sottratto ad essa, non ne ha mai edulcorato il carico di significato.

"L'uomo che sogna è felice. Finché non si è trovata una strada, non si deve svegliarlo". Lo scrive chi si è assunto il compito di "svegliare" i giovani – per vederli soffrire e mandare a morte. E aggiunge. "Non si deve sognare del futuro". Il sogno del presente può essere ancora una concreta, immediata felicità – un'aderenza al reale, sia pure in modo stravolto, più dell'illusione del futuro. Lu Xun si scontrò tutta la vita con il sacrificio "per il futuro": la contraddizione fra la società da instaurare e la società presente; ma volle evitare la mitizzazione di quei sacrifici e la loro assunzione a valori."<sup>131</sup>

Ne nasce dunque un 'panorama' variegato dove, ancora una volta, è esercizio inutile e fuorviante collocare la visione letteraria e il pensiero di Lu Xun in formulazioni ristrette, in definizioni funzionali a una manualistica tipicamente scolastica. L'idea di futuro in Lu Xun è dunque complessa e Nicoletta Pesaro nell'articolo *Il futuro è dietro di noi* traccia alcune linee che aiutano una possibile sintesi:

In realtà, sin dalla fine dell'Ottocento, stimolati dalla letteratura occidentale, gli intellettuali moderni seppero interrogarsi e interrogare la società cinese sull'avvenire che le si prospettava. I romanzi di Verne tradotti in gioventù da Lu Xun – profondamente attento ma altrettanto scettico verso il futuro – per spronare il rinnovamento culturale della Cina, rappresentarono per la generazione a cavallo tra i due secoli l'aspettativa che il progresso scientifico e civile aiutasse il Paese ad abbattere "le pareti di ferro" di una società votata alla decadenza e all'autodistruzione. Tuttavia, lo stesso Lu Xun, che nel 1921 ancora scriveva "la speranza di per sé non esiste, come all'inizio non esistevano strade sulla terra, la strada esiste quando molte persone insieme fanno lo stesso cammino", si rivelò sempre più dubbioso sull'opportunità di risvegliare/illudere le coscienze: abbandonò presto la fiducia nell'avvenire, in quanto dimensione del tutto incontrollabile e illusoriamente concepita come potenziale riscatto del presente, ripiegando piuttosto su un lucido realismo. Nel racconto intitolato "Domani", una madre affranta dall'ineluttabile malattia del figlio si rifugia in questa parola falsamente positiva, come se solo pronunciarla, solo far scivolare in un immediato ma ancora irrealizzato

<sup>128</sup> Lu, Hsun, *La vera storia di Ab Q e altri racconti*, cit., p. 203.

<sup>129</sup> Eileen J. Cheng and Kirk A. Denton (eds), *op. cit.*, pp.12-13.

<sup>130</sup> Bujatti, (a cura di), *op. cit.*, 11.

<sup>131</sup> Masi (a cura di), *op.cit.* XIV.

futuro la propria frustrazione possa di fatto cancellarla. In un saggio del 1932 lo scrittore ammoniva: “il futuro è il futuro di adesso, solo ciò che ha significato nel presente avrà significato anche nel futuro”, invitando a occuparsi dell’attuale drammatico frangente senza indulgere in costruzioni avventizie e consolatorie del futuro.<sup>132</sup>

### 3.1.3 Il dramma interiore

Si potrebbe correre il rischio, trattando di Lu Xun, di considerarne solo gli aspetti più specialistici. Spesso, appunto, si appropria Lu Xun in modo principalmente ‘tecnico’ tenendo conto di molte questioni, come ad esempio lo stile, la lingua, il contesto storico. Certamente tutto ciò è molto importante. Tuttavia, come sottolinea molto bene Edoarda Masi, pare esserci ben altro:

Nonostante tutte le dichiarazioni programmatiche, le opere di Lu Xun sono qualcosa di diverso da saggi illuministici per il risveglio del popolo. Vi domina uno stato d’animo di angoscia, di disperazione e di solitudine. La “malattia” è denunciata senza dubbio affinché possa esser curata; ma è presente il gusto sadico nel particolare; l’ironia è pungente ma non distaccata. Sembra che la riflessione sia una via per recare nuovo tormento a se stesso, oltre che al lettore.<sup>133</sup>

Sulla stessa scia si pongono le parole di Lucia Regola, quando introduce il libro *Racconti esemplari*, tra cui i famosi *Diario di un pazzo*, *La medicina*, *Il sacrificio di Capodanno*.

Quasi ovunque dalle pagine di questi racconti emerge un senso di angosciata solitudine di rimpianto per il passato e di incertezza per il futuro, multiforme espressione dello stesso pessimismo storico ed esistenziale. Il sentimento di malinconico stupore di fronte alla vanità dell’avventura umana e al mistero della natura si accentua e si approfondisce nelle prose poetiche, in cui si esprimono più che altrove l’animo di Lu Xun “poeta delle tenebre”, come qualcuno lo ha definito, e la squisita raffinatezza della sua arte.<sup>134</sup>

In precedenza abbiamo visto come la follia di Andreev, l’autore russo che non poco influenzerà Lu Xun, venga ritenuta una chiave interpretativa di tutta la sua opera. Non si potrebbe dire lo stesso di Lu Xun? E’ ben noto come la follia sia stato un tema prediletto dal ‘nostro’ fin dal celebre *Diario di un pazzo* del 1918, con connotazioni tali che denotano l’impossibilità di rinchiudere l’argomento, come è ancor oggi luogo comune, dentro i ristretti parametri della psichiatria moderna. Non interessa a chi scrive rispondere dettagliatamente al suddetto quesito, magari solo abbozzare un’argomentazione a partire da quanto afferma Nicoletta Pesaro nel suo articolo *Follia e linguaggio. Un percorso letterario nella Cina del novecento*:

Alcuni critici colgono nel realismo dei sintomi paranoici descritti in “Diario di un pazzo” un chiaro riferimento agli studi in medicina di Lu Xun e a un dato autobiografico: un suo parente soffrì di mania di persecuzione e il giovane scrittore fu testimone di alcune scene dolorose. Dal punto di vista artistico e ideologico, la linea di pensiero deviante del pazzo permette comunque allo scrittore di infrangere i limiti spazio-temporali alludendo a un rapporto complesso tra storia e realtà, individuo e società e sintetizza lo spirito innovativo e ribelle del Quattro Maggio. Anche Leo Lee enfatizza l’idea di una pazzia in forma di rivelazione e parola: infatti, quella del pazzo non è che una versione della voce interiore di Lu Xun. In un altro suo celebre racconto, Wei Lianshu, un intellettuale emarginato, fallisce nel tentativo di interpretare le istanze di riforma e modernità, asservendosi infine alle “cannibali” pratiche tradizionali. In questa lettera al

<sup>132</sup> In <https://sinofere.com/2018/03/01/il-futuro-e-dietro-di-noi/> Consultato in data 14 marzo 2019.

<sup>133</sup>Masi (a cura di), *op. cit.*, IX-X.

<sup>134</sup> Lucia, Regola, *Lu Xun, Racconti esemplari*, Rimini, Fara Editore, 1996, p. 12.

narratore del racconto, l'uomo esprime la propria disillusione con un eloquio contorto e contraddittorio, quasi patologico:

Forse desideri avere mie notizie, te le dò subito: sono diventato un perdente. Ora capisco che quando un tempo credevo di essere un perdente, non lo ero affatto, mentre ora sì che sono un vero perdente. Un tempo, quando c'era ancora qualcuno che sperava io potessi vivere qualche giorno in più e quando io stesso speravo di vivere qualche giorno in più, non ce la facevo più a vivere. Ora, che non ce n'è più nessun bisogno, invece, voglio continuare a vivere...

Se leggiamo nella figura di Wei Lianshu (come fa Qian Liqun)<sup>14)</sup> un'eco del drammatico isolamento e del conflitto interiore dello stesso Lu Xun, viene confermata la teoria di Lee, sulla plurivocità e sui tormenti interiori dell'autore, la prova che lo scrittore moderno come il letterato tradizionale percepisce il proprio status in termini di conflitto ed (auto)esclusione dalla società, fino ai confini della pazzia.<sup>135</sup>

La “follia” di Lu Xun, il suo dramma interiore, riveste dei lineamenti molto concreti, senza mostrare le sembianze di modelli estetici autocompiacenti. Il dilemma di buona parte della sua esistenza, è noto, consisterà nel chiedersi quanto occorra spronare alla lotta i giovani se poi questi cadranno, eroi solitari, sul campo di battaglia: sacrifici inutili, di cui si potrebbe fare a meno. Nello stesso tempo però come rinunciare ad accompagnarli, a sostenerli? Per lui tutto questo diventa dramma, fatica interiore enorme. Nel celebre *In memoria della signorina Liu Hezhen* quanto abbiamo appena espresso si concretizza nella ‘lettera’, nell’interiorità affranta riversata su un foglio di carta:

Mi sembra solo che quello dove ci troviamo sia un mondo disumano. Il sangue di più di quaranta giovani mi si rovescia intorno, così che a malapena respiro, vedo e sento. Come posso avere ancora qualcosa da dire? Lunghi canti di rimpianto possono esserci solo dopo che il dolore è passato. E dopo, mi hanno ancor più rattristato i discorsi subdoli di alcuni cosiddetti studiosi. Non provo più collera. Assaporerò l'oscuro dolore di questo mondo disumano; a questo mondo disumano manifesterò la mia pena profonda, perché se ne rallegrino, e ciò sia un'umile offerta funebre di chi è sopravvissuto alle salme dei morti. [...] E poi, come era possibile che senza motivo davanti al palazzo del governo fosse stato versato il sangue della sempre sorridente, dolce Liu Hezhen? Eppure il giorno stesso ebbi la prova che era vero. La prova era il suo cadavere. Ce n'era anche un altro, quello della signorina Yang Dejun. E c'era la prova non solo dell'assassinio, ma del feroce assassinio, perché i corpi portavano i segni delle bastonate. E il governo di Duan in un decreto li ha chiamati “ribelli”! E in seguito son corse voci che servissero ad altri da strumento. I miei occhi non tollerano più questa vista crudele; ancor meno i miei orecchi tollerano queste voci. Che posso dire ancora? Capisco che un popolo resta in silenzio perché è finito. Silenzio, silenzio! Se dal silenzio non esplodiamo, periremo nel silenzio.<sup>136</sup>

Mi è sembrato importante rilevare la sottolineatura di un dramma interiore in Lu Xun, ci è servito per evitare di cadere nella trappola comune, quella degli slogan e le etichette, dalle quali, credo, nessuno potrà dirsi mai completamente immune. Come è stato opportunamente rilevato:

Contrary to a popular image of Lu Xun as a literary warrior brandishing his pen, his self-portraits reveal a man plagued by doubt and riddled with contradictions. His writings are often a form of “merciless” self-dissection (“In Reply to Mr. Youheng”), exposing his own limitations and hypocrisy. In “Preface to *Outcry*,” for example, he paints his early ambition to cure people’s spirits through literature as little more than a delusion of grandeur. He depicts himself at midlife as an apathetic bystander to the New Culture movement, holed up in his room copying ancient inscriptions to while away the time.<sup>137</sup>

<sup>135</sup> In <https://sinosfere.com/2018/11/12/nicoletta-pesaro-follia-e-linguaggio-un-percorso-letterario-nella-cina-del-novecento/> Consultato in data 14 marzo 2019.

<sup>136</sup>Masi (a cura di), *op. cit.*, pp. 106-107. 109.

<sup>137</sup> Eileen J. Cheng and Kirk A. Denton (eds), *Op. cit.*, 8.

### 3.1.4 Il concetto di letteratura

Molte volte Lu Xun, per esempio durante la prima parte della Seconda guerra rivoluzionaria civile in Cina (1927-1936), è stato costretto a scrivere sotto pseudonimo. Poteva vendersi a capi politici di turno, non lo ha mai fatto. La sua scelta, di parte, è stare dalla sponda del popolo.

Lu Xun non rifiuta d'essere scrittore, né se ne vergogna; assume nella sua pienezza la veste di scrittore e di intellettuale. Come tale si mette al servizio *non del partito* (neppure nei casi in cui, con libera scelta, ne fa propri indirizzi e direttive), *ma del popolo*. E' un rapporto diretto, dal quale sono esclusi gli organi del potere, e che *non media una politica*.<sup>138</sup>

Dunque Lu Xun è per una letteratura strettamente legata al destino del popolo, quindi sempre lontana dal potere, infatti "I potenti non permettono che il popolo abbia libertà di pensiero, perché ciò decentrerebbe il potere!"<sup>139</sup>

L'idea di una letteratura così strettamente connessa alle sorti e alle miserie del popolo lo porterà a una profonda analisi e ricerca circa il significato di 'letteratura rivoluzionaria', sottolineando spesso e volentieri come nelle epoche di insurrezione e sovvertimento, la forza di un cannone sovrasti quello della parola. Il rumore delle armi è più gradevole di quello delle parole, un vero encomio della lotta armata...

Gli uomini non sono mai soddisfatti della loro occupazione: io non ho mai saputo far altro che scrivere qualche saggio, e ne ho abbastanza di scrivere; mentre voi, signori, che maneggiate i fucili, volete sentir parlare di letteratura. Invece io desidero sentire il suono dei cannoni, che mi sembra più piacevole del suono della letteratura.<sup>140</sup>

Va detto comunque rilevato come la letteratura in Lu Xun non abbia mai rappresentato un itinerario statico, univoco nell'approccio e nelle finalità. In proposito sintetizza in maniera appropriata Edoarda Masi:

Fin dall'inizio della sua carriera di scrittore si è proposto la letteratura in funzione pedagogica e l'educazione con scopi riformatori. Tuttavia la tesi sostenuta nel '27-'28 – l'autonomia della letteratura dalla vita non meno che dalla politica e la sua istituzionale inefficacia pratica – corrisponde alla verità più autentica della sua opera, anche degli anni precedenti.<sup>141</sup>

Quanto appena sostenuto nelle brevi note di questo paragrafo viene confermato dalle parole iniziali di una conferenza che Lu Xun tiene nel 1927 all'Accademia militare di Huangpu. Sono parole forti forse influenzate dal periodo storico che la Cina stava attraversando, tuttavia sarebbe stolto ignorarle in virtù di un 'buonismo' di facciata o di un formale galateo. E' una affermazione impietosa circa l'inutilità della letteratura, in particolare considerando la violenza degli oppressori:

[...] Voi signori, mi invitate come letterato, giacché ho scritto alcuni racconti, e da me desiderate sentir parlare di letteratura. Ma io non lo sono e non ne capisco nulla. Quel che avevo studiato seriamente è l'estrazione dei minerali, e se mi faceste parlare dell'estrazione del carbone, forse ne sarei più capace che parlare di letteratura. Naturalmente, per mia inclinazione leggo molti libri di letteratura, ma non ne ho appreso nulla di utile da dire a voi, signori. Si aggiunga che in questi anni dopo la mia esperienza a Pechino a poco a poco ho maturato molti dubbi sulle teorie letterarie fino allora sostenute. Era il tempo in cui si uccidevano gli studenti a fucilate, la censura era rigidissima, e io pensavo: letteratura, letteratura, ne parlano i più incapaci e i più deboli; quelli che possiedono la forza non aprono bocca, uccidono; basta agli oppressi

<sup>138</sup> Masi (a cura di), *op. cit.* XVII-XVIII.

<sup>139</sup> *Ivi*, p. XXII.

<sup>140</sup> *Ivi*, p. 132-133.

<sup>141</sup> *Ivi*, p. XV.

pronunciare una frase, scrivere una parola, per essere uccisi; e se anche non sono uccisi, ma ogni giorno invocano e gridano di dolore e inquietudine, mentre quelli che possiedono la forza continuano a opprimere, a perseguitare, a massacrare, e contro di loro non c'è mezzo, a che serve agli uomini questa letteratura?<sup>142</sup>

Alla luce di quanto sopra espresso, credo si possa affermare con sufficiente tranquillità che la sua letteratura è stata, si perdoni la ripetizione, veramente 'sua', riflettendo in modo pieno e consapevole le sue scelte di vita, di lettura, di traduzione. Egli pare non sembra avere il bisogno di appoggiarsi ad etichetta alcuna, rimane, come sua consuetudine, libero: capace prima di lasciare gli studi di medicina per la letteratura ne dichiarerà successivamente l'inutilità. Come evidenziano Eileen J. Cheng e Kirk A. Denton nell'introduzione al libro *Jottings under Lamplight*, il cui titolo riprende quella immagine così pregnante delle 'note scritte sotto la lampada', il letterato Lu Xun si pone 'in mezzo' tra l'antico e il nuovo, tra luce e le tenebre della sua nazione, in quella solitudine che solo può essere il veicolo di quella 'creazione' che, come dirà egli stesso, è *l'effusione scritta del proprio animo*.

The image of the writer in the epigraph to this chapter and in other self-portraits of the author jotting notes under lamplight alludes to another familiar figure in the classical literary tradition: the lone poet composing meditative verse under moonlight. These depictions play with images of light and darkness and the shadows in between. This shadowy in between fascinated Lu Xun. Conscious of the many contradictions that riddled his life, he referred to himself as an "intermediate form" (*zhongjian wu*, more literally rendered as a "thing in-between")- belonging neither wholly to the traditional society he was helping to overthrow nor to the new society he sought to bring about ("Afterword to *Graves*").<sup>143</sup>

### 3.1.5 Contro le ingiustizie

La sofferenza, e l'orrore per la sofferenza causata agli uomini dagli uomini – specialmente la sofferenza subita dagli umili, dai giovani, dagli indifesi –, sono una costante sottesa a tutta l'opera di questo scrittore. L'immagine del sangue versato è ricorrente, mai in termini simbolici o metaforici, nella intollerabile materialità fisica, sangue che soffoca e impedisce di scrivere e di respirare.<sup>144</sup>

La critica storica letteraria tratta sovente del rapporto tra Lu Xun e il comunismo che nella lotta di classe contro il padrone e le sue angherie trova la sua espressione più precipua. E' noto fra l'altro come, dopo la sua morte, Mao e il partito intero si siano preoccupati di farlo diventare un personaggio emblematico del comunismo più autentico. I rapporti ci sono stati, sono evidenti, ma mai di appartenenza assoluta e mai, mi si consenta il termine, di appartenenza 'eterna'. Anzi molto spesso Lu Xun si butta nella mischia a favore della causa comune, poi lascia e si ritira. Dice, come al solito in maniera pertinente, Edoarda Masi riguardo al Lu Xun oramai in pianta stabile, fino alla morte, a Shanghai: "E' il decano degli scrittori "di sinistra" e come tale sembra partecipare alla fondazione della Lega e rivolgersi ai suoi colleghi, da militante che ha accettato gli indirizzi comuni e nello stesso tempo col distacco dell'individuo che ha una propria storia e dall'interno di questa trova l'incontro con gli altri".<sup>145</sup> Dalla propria storia (più che da

---

<sup>142</sup>Masi (a cura di), *op. cit.*, 126.

<sup>143</sup>Eileen J. Cheng and Kirk A. Denton (Edited by), *Op. cit.*, 2.

<sup>144</sup>Masi (a cura di), *op. cit.*, XX-XI.

<sup>145</sup>*Ivi*, p. XVI.

dottrine politiche) egli trae la consapevolezza che un destino comune attraversa la storia degli uomini e degli oppressi. Dove il potere è visto come una accecante illusione e la morte come la sorte che tutti accomuna, come si evince dal finale dell'antica storia rinarrata *La forgiatura delle spade*:

La seconda metà della notte fu altrettanto infruttuosa. Tra uno sbadiglio e l'altro, continuarono a discutere fino al secondo canto del gallo, quando finalmente trovarono una soluzione soddisfacente: tutti e tre i teschi sarebbero stati riposti nella bara dorata, insieme al corpo del re. Una settimana dopo, nel giorno previsto per la cerimonia funebre, la città intera era in subbuglio. Abitanti della città e delle contrade più lontane erano accorsi per assistere al grande funerale. [...] Il carro funebre era chiaramente visibile e su di esso la bara dorata in cui giacevano tre teste e un corpo. Il popolo si inginocchiò e dalla folla spuntarono file e file di tavoli per le offerte sacrificali. Alcuni sudditi leali soffocarono lacrime di rabbia al pensiero che gli spiriti di quei due regicidi avrebbero goduto degli stessi sacrifici funebri del sovrano.<sup>146</sup>

Per Lu Xun la denuncia contro i soprusi e le ingiustizie si è rivelata spesso e volentieri una difesa accorata delle giovani generazioni che lottano, mentre chi dovrebbe lottare rimane a guardare:

La Cina è divorata da tigri e lupi, e nessuno se ne cura. Se ne curano solo alcuni giovani studenti, che dovrebbero studiare tranquilli, e non possono essere tranquilli per l'instabilità della situazione. Se chi governa avesse ancora un resto di coscienza, non dovrebbe esaminare le proprie responsabilità e trarne stimolo a un po' di senso del dovere? Invece, li massacrano!<sup>147</sup>

La coscienza di Lu Xun, al contrario, è viva e illuminata. In particolare ella sa scorgere dovunque i tratti distintivi dell'oppresso e dell'oppressione che lo circonda. Si potrebbe affermare che quanto egli scrive con l'inchiostro sia la sua lettura intelligente e penetrante della realtà.

Così egli scorge e interpreta il quadro appeso al muro di un ospedale in visita all'amico oramai morente:

A large portrait of Dostoevsky was hanging on the wall. I respect and admire this gentleman, yet also resent the calm ruthlessness of his writing. He lays out mental tortures and reels in unfortunates one by one, and makes a show of interrogating them before us. And now his gloomy gaze is fixed on Suyuan and his sickbed, as if to tell me: this unfortunate can also be incorporated into my work.<sup>148</sup>

Oppure così narra della sua antipatia, fin dall'infanzia, per i gatti, per le loro modalità di agire, specialmente nei confronti dei topi. Si potrebbe con simpatia affermare che Lu Xun in tutte le stagioni della sua vita, abbia conosciuto l'arte di una sapiente contestazione:

Venendo dunque alle ragioni della mia avversione per i gatti, io ritendo di averne in abbondanza e di lampante evidenza. Primo, il gatto è per natura diverso dagli altri animali perché quando prende un passero o un topo invece di mangiarselo subito in un boccone, si mette a giocarci, lo lascia andare, poi lo ripiglia, lo ripiglia e lo lascia andare, e solo quando si è stufato di giocare, finalmente se lo mangia; in questo è simile alla perfida tendenza degli uomini a godere nel veder soffrire i più deboli di loro.<sup>149</sup>

---

<sup>146</sup>Lu Xun, *La forgiatura delle spade*, in Franceschini (a cura di), *op. cit.*, 152.

<sup>147</sup>Lu Xun, *Rose senza fiori II*, in Masi (a cura di), *op. cit.*, 104.

<sup>148</sup>Tratto da *In memory of Wei Suyuan*. In Eileen J. Cheng and Kirk A. Denton (eds), *Op. cit.*, 93.

<sup>149</sup>Lu Xun, *Fiori del mattino raccolti la sera e Soliloqui*, Roma, Edizioni e/o, 1986, p. 11.

## 3.2 Testi

Il primo testo che viene presentato è un racconto breve, gli altri sono cinque saggi denominati comunemente *Zamen*.<sup>150</sup> La citazione che segue, pur breve, mi pare il modo più adeguato per descrivere l'idea di saggio in Lu Xun e l'aiuto necessario per gustarne l'essenza vitale, profondamente incarnata nelle vicende del suo tempo:

Lu Xun favored short essays because they could be written quickly and thus respond with urgency to the social and political issues of the day. Many of his essays were first published in literary journals and newspapers before being anthologized, and their appeal lay in their spontaneity, immediacy, and intimacy. Written in the moment, they convey, with emotion, personal reactions to external events: the death of a friend, a suicide, a massacre. Lu Xun described his essays as “sign of the times” (*shidai de meimu*), contemporary chronicles of the fleeting and ephemeral events of history as they transpired; they give literary substance to a historical moment, making it immediate, tangible, and relevant to his leadership.<sup>151</sup>

### Testo 1

#### 一件小事<sup>152</sup>

我从乡下跑到京城里，一转眼已经六年了。其间耳闻目睹的所谓国家大事，算起来也很不少；但在我心里，都不留什么痕迹，倘要我寻出这些事的影响来说，便只是增长了我的坏脾气，——老实说，便是教我一天比一天的看不起人。

但有一件小事，却于我有意义，将我从坏脾气里拖开，使我至今忘记不得。

这是民国六年的冬天，大北风刮得正猛，我因为生计关系，不得不一早在路上走。一路几乎遇不见人，好容易才雇定了一辆人力车，教他拉到S门去。不一会，北风小了，路上浮尘早已刮净，剩下一条洁白的大道来，车夫也跑得更快。刚近S门，忽而车把上带着一个人，慢慢地倒了。

跌倒的是一个女人，花白头发，衣服都很破烂。伊从马路上突然向车前横截过来；车夫已经让开道，但伊的破棉背心没有上扣，微风吹着，向外展开，所以终于兜着车把。幸而车夫早有点停步，否则伊定要栽一个大斤斗，跌到头破血出了。

伊伏在地上；车夫便也立住脚。我料定这老女人并没有伤，又没有别人看见，便很怪他多事，要自己惹出是非，也误了我的路。

我便对他说，“没有什么的。走你的罢！”

车夫毫不理会，——或者并没有听到，——却放下车子，扶那老女人慢慢起来，搀着臂膊立定，问伊说：

“你怎么啦？”

“我摔坏了。”

我想，我眼见你慢慢倒地，怎么会摔坏呢，装腔作势罢了，这真可憎恶。车夫多事，也正是自讨苦吃，现在你自己想法去。

车夫听了这老女人的话，却毫不踌躇，仍然搀着伊的臂膊，便一步一步的向前

<sup>150</sup> Per le traduzioni dei primi 4 testi mi sono appoggiato, ritenendole particolarmente precise e corrette, alle traduzioni di Luciano Bianciardi ed Edoarda Masi. Per quanto concerne invece i testi 5, 6, la traduzione è mia.

<sup>151</sup> Eileen J. Cheng and Kirk A. Denton (eds), *op. cit.*, 7.

<sup>152</sup> Lu Xun 鲁迅, “Yi jian xiaoshi” 一件小事 (Un fatto da nulla), in *Lu Xun quanji* (Opera omnia), Beijing, Renmin wuxue chubanshe, [1919] 1982, vol. 1, pp. 458-460.

走。我有些诧异，忙看前面，是一所巡警分驻所，大风之后，外面也不见人。这车夫扶着那老女人，便正是向那大门走去。

我这时突然感到一种异样的感觉，觉得他满身灰尘的后影，刹时高大了，而且愈走愈大，须仰视才见。而且他对于我，渐渐的又几乎变成一种威压，甚而至于要榨出皮袍下面藏着的“小”来。

我的活力这时大约有些凝滞了，坐着没有动，也没有想，直到看见分驻所里走出一个巡警，才下了车。

巡警走近我说，“你自己雇车罢，他不能拉你了。”

我没有思索的从外套袋里抓出一大把铜元，交给巡警，说，“请你给他……”

风全住了，路上还很静。我走着，一面想，几乎怕敢想到自己。以前的事姑且搁起，这一大把铜元又是什么意思？奖他么？我还能裁判车夫么？我不能回答自己。

这事到了现在，还是时时记起。我因此也时时煞了苦痛，努力的要想到我自己。几年来的文治武力，在我早如幼小时候所读过的“子曰诗云”一般，背不上半句了。独有这一件小事，却总是浮在我眼前，有时反更分明，教我惭愧，催我自新，并且增长我的勇气和希望。

一九二〇年七月。

## L'incidente

Sono passati sei anni da quando ho lasciato il mio paese di campagna e me ne sono venuto nella capitale. Sei anni, durante i quali ho visto e sentito raccontare tante cose dei cosiddetti affari di stato, da riempirne un libro: ma nessuna in fondo mi ha fatto una grande impressione. Se mi chiedessero di definire l'influenza che hanno avuto su di me, potrei dire soltanto che hanno finito per peggiorare il mio già cattivo carattere, e mi hanno fatto diventare, a parlar chiaro, sempre più misantropo.

Un episodio, però, mi colpì, per il suo particolare significato; e mi scosse a tal punto dal mio cattivo umore, che neanche oggi posso dimenticare.

Fu nell'inverno del 1917. Tirava un vento freddo del nord, ma per guadagnarci da vivere dovevo levarmi dal letto e uscir di casa molto di buon'ora. Per la strada, quella mattina, quasi non incontrai anima viva e mi ci volle del bello e del buono per trovare un riscìo che mi trasportasse alla Porta Meridionale. Il vento si calmò un poco, ormai aveva portato via tutta la polvere, lasciando la strada pulita; e l'uomo del riscìo affrettò il passo. Eravamo quasi arrivati alla Porta Meridionale, quando il nostro riscìo investì una persona che attraversava la strada e la fece cadere per terra.

Era una donna con i capelli grigi e i vestiti laceri; era scesa dal marciapiede senza dar segno di voler attraversare proprio dinanzi a noi: il conducente aveva tentato di sterzare, ma il giacchetto della donna, lacero, sbottonato e ondeggiante al vento, si era impigliato nella stanga. Per fortuna l'uomo del riscìo si stava già fermando, altrimenti la donna avrebbe potuto fare una brutta caduta e ferirsi gravemente.

La vecchia giaceva a terra senza rialzarsi, e il mio conducente le si fermò accanto. Per me, non s'era fatta proprio niente, e poi lì intorno non c'erano testimoni dell'incidente: mi seccavano tutte quelle premure del guidatore di riscìo, premure che avrebbero potuto procurargli dei guai, e che intanto mi costringevano a fermarmi.

“Non è niente” gli dissi. “Tira avanti”.

Ma lui non mi dette ascolto, forse non aveva nemmeno sentito: abbassò le stanghe e si chinò premurosamente per sollevare la donna. Sostenendola con un braccio, le chiese:

“Come state?”.

“Sono ferita”.

Io avevo visto la donna cadere dolcemente, ed ero sicuro che non poteva essersi fatta del male. Fingeva, certamente, e la cosa mi disgustava. Il conducente andava in cerca di guai: ora che li aveva trovati, se la sbrigasse da sé.

Ma il conducente non esitò un minuto, quando ebbe sentito la donna dir d'essere ferita. Sempre tenendola per un braccio, l'aiutò a camminare piano piano. Alzai la testa, e fui sorpreso vedendo lì dinanzi una stazione di polizia. Fuori, a causa del gran vento, non c'era nessuno: e l'uomo del riscìò accompagnò la vecchia fino al portone.

Improvvisamente provai una strana sensazione. In quell'istante mi parve che la magra e impolverata schiena del conducente s'allungasse, s'ingrandisse: e quanto più lui andava avanti, tanto più quella schiena pareva ingigantire, più grande, sempre più grande, finché per poter vedere l'uomo io fui costretto ad alzare la testa. E al tempo stesso mi sembrò che mi premesse sopra, e che questa pressione crescesse di mano in mano, e minacciasse di sopraffare e schiacciare quel piccolo miserabile me stesso che se ne stava lì, avvolto nel suo cappottino impellicciato.

Pareva che la mia vitalità fosse distrutta, e io sedevo immoto, la mente vuota. Poi uscì un poliziotto e io scesi dal riscìò.

Il poliziotto mi si avvicinò e disse: "Trovatevi un altro riscìò. Quest'uomo non vi può più trasportare".

Senza riflettere, trassi di tasca una manciata di monete, e le porsi al poliziotto dicendo: "Per favore, datele a quell'uomo".

Il vento era cessato, ma la strada era ancora deserta. Camminavo e pensavo, ma quasi non osavo volgere dentro di me i miei pensieri. A parte quel che era accaduto poco prima, che cosa avevo voluto dire con quella manciata di monete? Era un compenso? E chi ero io per poter giudicare l'uomo del riscìò? Non sapevo rispondere a me stesso.

Anche ora, quell'episodio mi rimane scolpito qui, nella memoria. Spesso mi procura un senso di disagio, e mi costringe a meditare su me stesso. Gli affari politici e militari di quegli anni li ho dimenticati completamente, come ho dimenticato i classici letti da ragazzo. Ma questo incidente continua a ritornarmi alla memoria, spesso anche più vivido che quando accadde davvero, e mi insegna la vergogna, mi spinge a correggermi: mi dà nuovo coraggio e nuova speranza.

Luglio 1920.<sup>153</sup>

## Testo 2

### 陀思妥夫斯基的事<sup>154</sup>

——为日本三笠书房《陀思妥夫斯基全集》普及本作到了关于陀思妥夫斯基，不能不说一两句话的时候了。说什么呢？他太伟大了，而自己却没有很细心的读过他的作品。

回想起来，在年青时候，读了伟大的文学者的作品，虽然敬服那作者，然而总不能爱的，一共有两个人。一个是但丁，那《神曲》的《炼狱》里，就有我所爱的异端

<sup>153</sup> Questa traduzione è tratta da Lu, Hsun, *La vera storia di Ah Q e altri racconti*, cit., pp. 77-79.

<sup>154</sup> Lu Xun 鲁迅, "Tuosituosiji de shi" 陀思妥夫斯基的事, *Lu Xun zaven quanji* 鲁迅杂文全集 (Raccolta completa dei saggi *zaven*), Qinyang, Henan renmin chubanshe, [1935] 1994, p. 830.

在；有些鬼魂还在把很重的石头，推上峻峭的岩壁去。这是极吃力的工作，但一松手，可就立刻压烂了自己。不知怎地，自己也好像很是疲乏了。于是我就在这地方停住，没有能够走到天国去。

还有一个，就是陀思妥夫斯基。一读他二十四岁时所作的《穷人》，就已经吃惊于他那暮年似的孤寂。到后来，他竟作为罪孽深重的罪人，同时也是残酷的拷问官而出现了。他把小说中的男男女女，放在万难忍受的境遇里，来试炼它们，不但剥去了表面的洁白，拷问出藏在底下的罪恶，而且还要拷问出藏在那罪恶之下的真正的洁白来。而且还不肯爽利的处死，竭力要放它们活得长久。而这陀思妥夫斯基，则仿佛就在和罪人一同苦恼，和拷问官一同高兴着似的。这决不是平常人做得到的事情，总而言之，就因为伟大的缘故。但我自己，却常常想废书不观。

医学者往往用病态来解释陀思妥夫斯基的作品。这伦勃罗梭式的说明，在现今的大多数的国度里，恐怕实在也非常便利，能得一般人们的赞许的。但是，即使他是神经病者，也是俄国专制时代的神经病者，倘若谁身受了和他相类的重压，那么，愈身受，也就会愈懂得他那夹着夸张的真实，热到发冷的情，快要破裂的忍从，于是爱他起来的罢。

不过作为中国的读者的我，却还不能熟悉陀思妥夫斯基式的忍从——对于横逆之来的真正的忍从。在中国，没有俄国的基督。在中国，君临的是“礼”，不是神。百分之百的忍从，在未嫁就死了定婚的丈夫，坚苦的一直硬活到八十岁的所谓节妇身上，也许偶然可以发见罢，但在一般的人们，却没有。忍从的形式，是有的，然而陀思妥夫斯基式的掘下去，我以为恐怕也还是虚伪。因为压迫者指为被压迫者的不德之一的这虚伪，对于同类，是恶，而对于压迫者，却是道德的。但是，陀思妥夫斯基式的忍从，终于也并不只成了说教或抗议就完结。因为这是当不住的忍从，太伟大的忍从的缘故。人们也只好带着罪业，一直闯进但丁的天国，在这里这才大家合唱着，再来修炼天人的功德了。只有中庸的人，固然并无堕入地狱的危险，但也恐怕进不了天国的罢。

十一月二十日。

## Su Dostoevskij

E' venuto per me il momento di dire qualche parola su Dostoevskij. Che dire? Egli è troppo grande, e io non ho letto le sue opere con abbastanza attenzione.

Ripensando, due sono i grandi scrittori dei quali ho letto le opere durante la giovinezza e che, nonostante l'ammirazione profonda non ho mai potuto amare. Uno è Dante: nell'Inferno della

sua *Divina Commedia* ci sono gli eretici che io amo. E alcuni spiriti spingono pesanti pietre su per un'erta rupe. E' una fatica estrema, e appena allentano le mani restano schiacciati. Non so come, mi sentivo anch'io stremato. Così mi sono fermato a questo punto e non ho saputo arrivare al Paradiso.

L'altro è appunto Dostoevskij. Quando ho letto *Povera gente*, scritto a ventiquattro anni, già mi stupivo per quel suo senso di solitudine che parrebbe da età avanzata. Più tardi, egli appare nello stesso tempo un delinquente colpevole di gravi delitti e un giudice crudele. Nei suoi romanzi pone uomini e donne in circostanze intollerabili. Per provarli, non solo strappa via l'apparente innocenza per conoscere attraverso la tortura le colpe che essa nasconde, ma attraverso la tortura conosce anche l'autentica innocenza nascosta sotto le colpe. E non li fa morire di una morte rapida, ma procura che vivano a lungo. Dostoevskij sembra provare la stessa pene del delinquente e la stessa soddisfazione del giudice. Non è cosa a cui possa arrivare un uomo comune; in una parola, ciò è dovuto alla grandezza. Quanto a me, avrei spesso posato il libro e smesso di leggere.

I medici hanno interpretato le opere di Dostoevskij in termini di malattia. Questa spiegazione alla maniera di Lombroso oggi è forse effettivamente assai comoda nella maggior parte dei paesi, e tale da ottenere il consenso generale. Tuttavia, anche se egli soffriva di una nevrosi, si trattava di una nevrosi dell'era del dispotismo in Russia; chi provi di persona un'oppressione pari a quella da lui provata, quanto più la provi, tanto più comprenderà la sua verità esasperata, la sua passione ardente fino a dare il gelo, la rassegnazione che sta per cedere: e prenderà ad amarla.

Però un lettore cinese come me non può condividere fino in fondo la rassegnazione di Dostoevskij, la sua autentica sottomissione alla perversità. La Cina non ha il Cristo della Russia. Il sovrano che governa in Cina sono i "riti", non è Dio. E' forse possibile trovare casualmente una rassegnazione completa nelle cosiddette vedove caste che durano con perseveranza fino a ottant'anni nella fedeltà a un fidanzato morto prima di averle sposate; ma comunemente fra la gente non esiste. C'è una forma di rassegnazione, ma se la si scava alla maniera di Dostoevskij, credo che risulti ipocrisia. Questa ipocrisia -uno dei vizi degli oppressi, secondo gli oppressori- è male nei confronti dei propri simili ma nei confronti degli oppressori è una virtù.

Tuttavia, la rassegnazione di Dostoevskij non si risolve in preghiere o in proteste. Perché è una rassegnazione intollerabile, una rassegnazione troppo sublime. Agli uomini non resta che irrompere nel Paradiso di Dante portandovi tutte le loro colpe, per intonarvi finalmente insieme un coro ad esercitare virtù angeliche. Per gli uomini della mediocrità, naturalmente, non c'è pericolo di cadere nell'inferno. Ma non riusciranno a entrare nel paradiso.

20 novembre 1935.<sup>155</sup>

### Testo 3

#### “呐喊”自序<sup>156</sup>

<sup>155</sup> La traduzione si trova in Masi (a cura di), *op. cit.*, 310-311.

<sup>156</sup> Lu Xun 鲁迅, “Nahan zixu” 呐喊 自序 (Prefazione a *Grida*), in *Lu Xun quanji* (Opera omnia), Beijing, Renmin wenzue chubanshe, [1923] 1982, vol. 1, pp. 415-421.

我在年青时候也曾经做过许多梦，后来大半忘却了，但自己也并不以为可惜。所谓回忆者，虽说可以使人欢欣，有时也不免使人寂寞，使精神的丝缕还牵着已逝的寂寞的时光，又有什么意味呢，而我偏苦于不能全忘却，这不能全忘的一部分，到现在便成了《呐喊》的来由。

我有四年多，曾经常常，——几乎是每天，出入于质铺和药店里，年纪可是忘却了，总之是药店的柜台正和我一样高，质铺的是比我高一倍，我从一倍高的柜台外送上衣服或首饰去，在侮蔑里接了钱，再到一样高的柜台上给我久病的父亲去买药。回家之后，又须忙别的事了，因为开方的医生是最有名的，以此所用的药引也奇特：冬天的芦根，经霜三年的甘蔗，蟋蟀要原对的，结子的平地木，……多不是容易办到的东西。然而我的父亲终于日重一日的亡故了。

有谁从小康人家而坠入困顿的么，我以为在这途路中，大概可以看见世人的真面目；我要到N进K学堂去了，仿佛是想走异路，逃异地，去寻求别样的人们。我的母亲没有法，办了八元的川资，说是由我的自便；然而伊哭了，这正是情理中的事，因为那时读书应试是正路，所谓学洋务，社会上便以为是一种走投无路的人，只得将灵魂卖给鬼子，要加倍的奚落而且排斥的，而况伊又看不见自己的儿子了。然而我也顾不得这些事，终于到N去进了K学堂了，在这学堂里，我才知道世上还有所谓格致，算学，地理，历史，绘图和体操。生理学并不教，但我们却看到些木版的《全体新论》和《化学卫生论》之类了。我还记得先前的医生的议论和方药，和现在所知道的比较起来，便渐渐的悟得中医不过是一种有意的或无意的骗子，同时又很起了对于被骗的病人和他的家族的同情；而且从译出的历史上，又知道了日本维新是大半发端于西方医学的事实。

因为这些幼稚的知识，后来便使我的学籍列在日本一个乡间的医学专门学校里了。我的梦很美满，预备毕业回来，救治象我父亲似的被误的病人的疾苦，战争时候便去当军医，一面又促进了国人对于维新的信仰。我已不知道教授微生物学的方法，现在又有了怎样的进步了，总之那时是用了电影，来显示微生物的形状的，因此有时讲义的一段落已完，而时间还没有到，教师便映些风景或时事的画片给学生看，以用去这多余的光阴。其时正当日俄战争的时候，关于战事的画片自然也就比较的多了，我在这一个讲堂中，便须常常随喜我那同学们的拍手和喝采。有一回，我竟在画片上忽然会见我久违的许多中国人了，一个绑在中间，许多站在左右，一样是强壮的体格，而显出麻木的神情。据解说，则绑着的是替俄国做了军事上的侦探，正要被日军砍下头颅来示众，而围着的便是来赏鉴这示众的盛举的人们。

这一学年没有完毕，我已经到了东京了，因为从那一回以后，我便觉得医学并非一件紧要事，凡是愚弱的国民，即使体格如何健全，如何茁壮，也只能做毫无意义的示众的材料和看客，病死多少是不必以为不幸的。所以我们的第一要著，是在改变他们的精神，而善于改变精神的是，我那时以为当然要推文艺，于是想提倡文艺运动了。在东京的留学生很有学法政理化以至警察工业的，但没有人治文学和美术；可是在冷淡的空气中，也幸而寻到几个同志了，此外又邀集了必须的几个人，商量之后，第一步当然是出杂志，名目是取“新的生命”的意思，因为我们那时大抵带些复古的倾向，所以只谓之《新生》。

《新生》的出版之期接近了，但最先就隐去了若干担当文字的人，接着又逃走了资本，结果只剩下不名一钱的三个人。创始时候既已背时，失败时候当然无可告语，而其后却连这三个人也都为各自的运命所驱策，不能在一处纵谈将来的好梦了，这就是我们的并未产生的《新生》的结局。

我感到未尝经验的无聊，是自此以后的事。我当初是不知其所以然的；后来想，凡有一人的主张，得了赞和，是促其前进的，得了反对，是促其奋斗的，独有叫喊于生人中，而生人并无反应，既非赞同，也无反对，如置身毫无边际的荒原，无可措手的了，这是怎样的悲哀呵，我于是以我所感到者为寂寞。

这寂寞又一天一天的长大起来，如大毒蛇，缠住了我的灵魂了。

然而我虽然自有无端的悲哀，却也并不愤懑，因为这经验使我反省，看见自己了：就是我决不是一个振臂一呼应者云集的英雄。

只是我自己的寂寞是不可不驱除的，因为这于我太痛苦。我于是用了种种法，来麻醉自己的灵魂，使我沉入于国民中，使我回到古代去，后来也亲历或旁观过几样更寂寞更悲哀的事，都为我所不愿追怀，甘心使他们和我的脑一同消灭在泥土里的，但我的麻醉法却也似乎已经奏了功，再没有青年时候的慷慨激昂的意思了。

S会馆里有三间屋，相传是往昔曾在院子里的槐树上缢死过一个女人的，现在槐树已经高不可攀了，而这屋还没有人住；许多年，我便寓在这屋里钞古碑。客中少有人来，古碑中也遇不到什么问题和主义，而我的生命却居然暗暗的消去了，这也就是我惟一的愿望。夏夜，蚊子多了，便摇着蒲扇坐在槐树下，从密叶缝里看那一点一点的青天，晚出的槐蚕又每每冰冷的落在头颈上。

那时偶或来谈的是一个老朋友金心异，将手提的大皮夹放在破桌上，脱下长衫，对面坐下了，因为怕狗，似乎心房还在怦怦的跳动。

“你钞了这些有什么用？”有一夜，他翻着我那古碑的钞本，发了研究的质问了。

“没有什么用。”

“那么，你钞他是什么意思呢？”

“没有什么意思。”

“我想，你可以做点文章……”

我懂得他的意思了，他们正办《新青年》，然而那时仿佛不特没有人来赞同，并且也还没有人来反对，我想，他们许是感到寂寞了，但是说：

“假如一间铁屋子，是绝无窗户而万难破毁的，里面有许多熟睡的人们，不久都要闷死了，然而是从昏睡入死灭，并不感到就死的悲哀。现在你大嚷起来，惊起了较为清醒的几个人，使这不幸的少数者来受无可挽救的临终的苦楚，你倒以为对得起他们么？”

“然而几个人既然起来，你不能说决没有毁坏这铁屋的希望。”

是的，我虽然自有我的确信，然而说到希望，却是不能抹杀的，因为希望是在于将来，决不能以我之必无的证明，来折服了他之所谓可有，于是我终于答应他也做文章了，这便是最初的一篇《狂人日记》。从此以后，便一发而不可收，每写些小说模样的文章，以敷衍朋友的嘱托，积久了就有了十余篇。

在我自己，本以为现在是已经并非一个切迫而不能已于言的人了，但或者也还未能忘怀于当日自己的寂寞的悲哀罢，所以有时候仍不免呐喊几声，聊以慰藉那在寂寞里奔驰的猛士，使他不惮于前驱。至于我的喊声是勇猛或是悲哀，是可憎或是可笑，那倒是不暇顾及的；但既然是呐喊，则当然须听将令的了，所以我往往不恤用了曲笔，在《药》的瑜儿的坟上平空添上一个花环，在《明天》里也不叙单四嫂子竟没有做到看见儿子的梦，因为那时的主将是不主张消极的。至于自己，却也并不愿将自以为是苦的寂寞，再来传染给也如我那年青时候似的正做着好梦的青年。

这样说来，我的小说和艺术的距离之远，也就可想而知了，然而到今日还能蒙着小说的名，甚而至于且有成集的机会，无论如何总不能不说是一件侥幸的事，但侥幸虽使我不安于心，而悬揣人间暂时还有读者，则究竟也仍然是高兴的。

所以我竟将我的短篇小说结集起来，而且付印了，又因为上面所说的缘由，便称之为《呐喊》。

一九二二年十二月三日，鲁迅记于北京。

#### **“Chiamata alle armi”. Prefazione.**

Da giovane facevo molti sogni. Per la maggior parte li ho dimenticati, ma non trovo nulla da rimpiangere, in questo; il ricordo del passato, anche se fa piacere, mi fa sentire la solitudine e non è bene insistervi sopra. Ma il guaio è che non posso dimenticare completamente, e queste storie sono il risultato di quel che non son riuscito a dimenticare.

Per più di quattro anni sono andato, quasi ogni giorno, ad un monte di pietà e ad una farmacia. Non ricordo quanti anni avevo; ricordo solo che il bancone della farmacia era alto quanto me e quello del monte il doppio. Mettevo abiti e giacché sul bancone alto il doppio di me, prendevo il denaro che mi porgevano con disprezzo, poi andavo al bancone alto quanto me, a comprare le medicine per mio padre, che era ammalato. Tornando a casa trovavo altre cose da fare. Il farmacista che aveva scritto le ricette era molto famoso e prescriveva droghe fuor del comune: radice di aloe scavata in inverno, canna da zucchero esposta per tre anni al gelo, cavallette gemelle, piante aromatiche rare... In gran parte roba difficile a procurarsi. E la malattia di mio padre peggiorava di giorno in giorno, finché morì.

Chi dalla prosperità cade nella miseria, impara davvero cosa è il mondo. Volevo andare all'Accademia navale di Nanchino, forse solo per vedere altri posti e altra gente, e mia madre non poté far altro che trovare otto dollari per pagarmi il viaggio, e dirmi che potevo fare quel che volevo. Era naturale che piangesse, perché a quei tempi una persona normale doveva studiare i classici e sostenere gli esami governativi, e chi studiava le cosiddette “scienze straniere” si pensava che lo facesse per disperazione, perché costretto a vendere l'anima ai diavoli stranieri, e per questo lo si disprezzava anche di più. Mia madre piangeva, perché sapeva che mi avrebbe perso, ma nonostante tutto andai a Nanchino ed entrai nell'Accademia, e lì seppi che esistevano discipline come le scienze naturali, l'aritmetica, la geografia, la storia, il disegno, e l'educazione fisica. Non c'era un corso di fisiologia, ma vedemmo copie di libri come *Nuovo corso sul corpo umano* e *Saggi di chimica e di igiene*. Ripensando ai discorsi e alle ricette dei farmacisti che avevo conosciuto, e confrontandoli con quello che imparavo ora, conclusi che quei farmacisti dovevano essere o stupidi o ciarlatani, e cominciai a simpatizzare con gli ammalati e con le famiglie che soffrivano, nelle loro mani. Da certe storie tradotte imparai anche che in Giappone la Riforma era cominciata, in larga misura, con la introduzione della scienza medica.

Queste riflessioni mi portarono in un Collegio medico, in Giappone. Al mio ritorno sognavo di curare gli ammalati che, come mio padre, erano stati così malmenati, e se fosse scoppiata la guerra avrei prestato il mio servizio come medico militare, rafforzando al tempo stesso la fede dei miei concittadini nella Riforma.

Non so quali metodi progrediti si usino oggi per insegnare la batteriologia, ma a quel tempo, per mostrare i microbi, adoperavano il cinema, e la lezione finiva presto, per passare il tempo l'insegnante ci proiettava documentari o film di attualità. Questo accadeva durante la guerra russo-giapponese, e così c'erano moltissimi film di guerra, e assistevo tutto entusiasta a queste scene, insieme agli altri studenti. Per parecchio tempo non mi capitò di vedere cinesi sullo schermo, ma una volta ne vidi alcuni; uno era legato, ed altri gli stavano intorno, erano uomini robusti, ma avevano un'aria del tutto indifferente. Secondo le parole del commento, quello con le mani legate era una spia che lavorava per i russi, e i giapponesi intendevano tagliargli la testa, per dare l'esempio agli altri, mentre i cinesi che gli stavano intorno erano venuti a godersi lo spettacolo.

Prima della fine dell'anno scolastico partii per Tokyo, perché, dopo questo film, sentii che la scienza medica, dopo tutto, non era poi così importante. La gente di un paese debole e arretrato, anche se fisicamente è forte e sana, può servire solo a dare esempio, o ad assistere a simili spettacoli, e questo è peggio che morire di malattia. La cosa più importante, quindi, era cambiare il loro spirito, e poiché a quel tempo sentivo che la letteratura, meglio di ogni altra cosa, poteva giovare a questo fine, decisi di promuovere un movimento letterario. A Tokyo c'erano molti giovani cinesi che studiavano legge, scienze politiche, fisica, chimica e anche economia e commercio, ma nessuno che studiasse letteratura o arte. Ebbi la fortuna di incontrarne alcuni che pensavano come me. Mettemmo insieme pochi altri di cui avevamo bisogno e decidemmo di cominciare pubblicando una rivista il cui titolo avrebbe dovuto indicare la nascita di una cosa nuova. Poiché a quel tempo avevamo una certa disposizione ai classici, la chiamammo "Hsin Sheng" (Vita nuova).

Avvicinandosi il tempo della pubblicazione, alcuni dei nostri finanziatori se la squagliarono, ritirando i fondi, e restammo in tre soltanto, senza un soldo. Avevamo pensato alla nostra rivista in un momento disgraziato e non potevamo prendercela con il destino: ma più tardi anche noi tre fummo costretti a dividerci, e terminò la nostra discussione su un futuro diverso. Così finì, senza mai cominciare, questa "Vita nuova".

Solo più tardi ne avvertii a pieno l'inutilità; dapprincipio l'avevo presa molto sul serio, ma poi capii che quando i propositi di un uomo incontrano approvazione, ciò dovrebbe incoraggiarlo; quando incontrano opposizione, dovrebbero farlo resistere; ma la tragedia vera per lui è quella di levar la voce fra i vivi senza ottenere risposta, né approvazione né opposizione, come se fosse in un deserto sconfinato, senza nulla a cui appigliarsi. Così cominciai a sentirmi solo.

E questo sentimento di solitudine cresceva giorno per giorno, avvinghiando la mia anima come un grosso serpente velenoso.

Ma, a dispetto della mia indicibile tristezza, non sentii indignazione; questa esperienza mi aveva fatto riflettere e vedere che, decisamente, io non ero un tipo eroico, capace di adunare moltitudini al suo appello.

Ma la mia solitudine doveva essere scacciata, perché mi faceva star male. Per questo tentai con vari mezzi di ottundere la mia sensibilità, si conformandomi allo spirito del tempo, che volgandomi al passato. Più tardi la solitudine e la tristezza crebbero in me e negli altri, ma non mi piace ricordare, preferiscano che muoiano con me. Anche se quel tentativo di uccidere i miei sensi andò fallito, avevo ormai perduto l'entusiasmo e il fervore della giovinezza.

All'Albergo S...dicevano ci fosse vissuta una donna che si era impiccata al carrubo del cortile. Ora l'albero era tanto cresciuto che non si poteva più raggiungere i suoi rami, ma le stanze erano rimaste libere. Per alcuni anni rimasi là a copiare antiche iscrizioni. Avevo poche visite: in quelle iscrizioni non c'erano problemi politici, e desideravo solo che la mia vita scivolasse via tranquilla, così. Le notti d'estate, quando c'erano troppe zanzare, stavo seduto sotto il carrubo, agitando il ventaglio e guardando il cielo attraverso le foglie fitte, mentre i bruchi che uscivano a sera mi cadevano gelidi sul collo.

Il solo amico che mi veniva a trovare, qualche volta, per fare due chiacchiere era Chin Hsin-yi. Posava il suo grosso portafoglio sul tavolo rotto, si toglieva la veste lunga e si metteva a sedere davanti a me, con la faccia di uno che ha affrontato una muta di cani ed ha ancora il fiato grosso.

“Che bisogno c’è di copiare queste cose?” mi domandò una notte, dopo aver guardato le iscrizioni che avevo riportato.

“Nessun bisogno”

“E allora perché le copi?”

“Per nessuna ragione particolare”.

“Non faresti meglio a scrivere qualcosa?”.

Capii. Pubblicavano la rivista “Gioventù nuova”, ma fino ad allora pareva che non ci fosse stata reazione alcuna, né favorevole né contraria, e compresi che si dovevano sentire soli. Però dissi:

“Immagina una casa di ferro, senza finestre, indistruttibile, con molta gente addormentata, là dentro, che preso morirà asfissata. E tu sai che moriranno nel sonno, e che non sentiranno dolore alcuno. Ora se tu con le tue grida tu svegli qualcuno di quelli che dormono meno duro e li fai soffrire anche per l’agonia di una morte irrevocabile, credi di render loro un buon servizio?”.

“Se alcuni si svegliano, non puoi dire che non ci sia speranza alcuna di distruggere la casa di ferro”.

E’ vero; a dispetto delle mie convinzioni, non potevo dire che non vi fosse speranza alcuna, perché la speranza sta nell’avvenire. Non potevo nemmeno far uso della mia esperienza per respingere la sua certezza nell’esistenza della speranza. Così accettai, e uscì il mio primo racconto, *Diario di un pazzo*. Da allora in poi non potei più fare a meno di scrivere; di tanto in tanto buttavo giù una specie di racconto breve, a richiesta degli amici, finché non ebbi messi insieme una dozzina.

Quanto a me, non sento più gran bisogno di esprimermi; eppure forse perché ancora non ho del tutto dimenticato il dolore della mia passata solitudine, qualche volta lancio un appello, per incoraggiare quei combattenti che cavalcano nella solitudine, in modo che non si perdano di coraggio. Non mi importa se il mio grido è audace o triste, scostante o ridicolo, ma è un appello alle armi, e io debbo quindi obbedire agli ordini del mio generale; ecco perché io non sempre mi attengo alla verità, come per esempio quando faccio sorgere dal nulla una corona di fiori, nella tomba del figlio in *Medicina*... Allora i nostri capi erano contro il pessimismo, e io, per parte mia, non volevo contaminare con la solitudine di cui avevo provato l’amarezza quei giovani che ancora facevano sogni piacevoli, come io avevo fatto da giovane.

E’ dunque chiaro che i miei racconti brevi non possiedono affatto la perfezione delle opere d’arte; quindi mi considero fortunato che essi siano ancora noti come storie, e siano raccolte in volume. Anche se questa buona sorte mi mette a disagio, tuttavia mi piace pensare che c’è gente che li legge, almeno per ora.

Ristampandoli riuniti in un volume, per la ragione detta sopra, ho scelto il titolo *Na Han* (Alle armi!).

Pechino, 3 dicembre 1922<sup>157</sup>

## Testo 4

小杂感<sup>158</sup>, *Noterelle*<sup>159</sup>

<sup>157</sup>Questa traduzione è tratta da Lu, Hsun, *La vera storia di Ah Q e altri racconti*, cit., pp 201-204.

<sup>158</sup>In Lu Xun 鲁迅, “Xiao zagan” 小杂感 (Noterelle), in *Lu Xun zawan quanji* 鲁迅杂文全集 (Raccolta completa dei saggi *zawan*), Qinyang, Henan renmin chubanshe, [1927] 1994, p. 297-298.

<sup>159</sup>Le traduzioni dei passi citati si trovano in Masi (a cura di), *op. cit.*, 156-159. Il testo è del 1927.

- 约翰穆勒说：专制使人们变成冷嘲。而他竟不知道共和使人们变成沉默。  
John Stuart Mill dice: le tirannidi fanno diventare gli uomini cinici. Ma egli non sapeva che le repubbliche fanno diventare gli uomini silenziosi.
- 要上战场，莫如做军医；要革命，莫如走后方；要杀人，莫如做刽子手。既英雄，又稳当。  
Sul campo di battaglia, niente meglio che fare il medico militare; durante la rivoluzione, niente meglio che fare la retroguardia; nell'uccidere, niente meglio che fare il boia. E' eroico, e anche sicuro.
- 世间大抵只知道指挥刀所以指挥武士，而不想到也可以指挥文人。  
Al mondo di solito si sa solo che la sciabola del generale dà gli ordini ai soldati, e non si pensa che può anche dare gli ordini agli uomini di cultura.
- 阔的聪明人种种譬如昨日死。不阔的傻子种种实在昨日死。曾经阔气的要复古，正在阔气的要保持现状，未曾阔气的要革新。大抵如是。大抵！  
Per gli intelligenti al potere è come se tutto ieri fosse morto.  
Per gli stupidi senza potere tutto in realtà ieri è morto.  
Chi ha già avuto il potere vuole il ritorno all'antico, chi oggi ha il potere vuole la conservazione del presente, chi ancora non ha il potere vuole le riforme.  
In generale è così. In generale!
- 防被欺。自称盗贼的无须防，得其反倒是好人；自称正人君子的必须防，得其反则是盗贼。  
Fate attenzione a non essere ingannati.  
Non occorre guardarsi da quelli che si dichiarano ladri e banditi: sono, al contrario, uomini buoni; da quelli che si dichiarano gentiluomini bisogna guardarsi: sono, al contrario, ladri e banditi.
- 革命，反革命，不革命。革命的被杀于反革命的。反革命的被杀于革命的。不革命的或当作革命的而被杀于反革命的，或当作反革命的而被杀于革命的，或并不当作什么而被杀于革命的反革命的。革命，革革命，革革命，革革命……。  
Rivoluzionari, controrivoluzionari, non rivoluzionari.  
I rivoluzionari sono uccisi dai controrivoluzionari. I controrivoluzionari sono uccisi dai rivoluzionari. I non rivoluzionari o sono presi per rivoluzionari e sono uccisi dai controrivoluzionari, o sono presi per controrivoluzionari e sono uccisi dai rivoluzionari; oppure non sono presi per nulla, e sono uccisi da rivoluzionari e controrivoluzionari.  
Rivoluzione, rivoluzione rivoluzione, rivoluzione rivoluzione rivoluzione...
- 人感到寂寞时，会创作；一感到干净时，即无创作，他已经一无所爱。创作总根于爱。杨朱无书。创作虽说抒写自己的心，但总愿意有人看。创作是有社会性的。但有时只要有一个人看便满足：好友，爱人。  
Quando l'uomo si sente solo, può creare; liberato dalla solitudine, non crea, non ha più oggetto da amare.  
La creazione infine ha radice nell'amore.  
Yang Zhu era senza lettere.  
La creazione è l'effusione scritta del proprio animo, tuttavia si desidera che qualcuno la legga.  
La creazione ha carattere sociale.

Pure qualche volta basta che sia uno solo a leggerla per essere contenti: un amico, un'innamorata.

- 凡为当局所“诛”者皆有“罪”。刘邦除秦苛暴，“与父老约，法三章耳。”而后来仍有族诛，仍禁还是秦法。法三章者，话一句耳。

Tutti quelli che sono “puniti” dal potere costituito, sono “colpevoli”.

刘邦除秦苛暴，“与父老约，法三章耳。”而后来仍有族诛，仍禁还是秦法。法三章者，话一句耳。

Liu Bang soppresse i metodi crudeli dei Qin, “agli anziani ordino per legge le tre sentenze penali”. Eppure si continuò ad uccidere le famiglie dei colpevoli, a proibire i libri. Fu ancora la legge dei Qin.

Le tre sentenze penali: parole.

- 一见短袖子，立刻想到白臂膊，立刻想到全裸体，立刻想到生殖器，立刻想到性交，立刻想到杂交，立刻想到私生子。中国人的想像惟在这一层能够如此跃进。

Appena si vedono maniche corte, si pensa subito a bianche braccia, si pensa subito al corpo tutto nudo, si pensa subito ai genitali, al rapporto sessuale, alla promiscuità, ai figli illegittimi.

L'immaginazione dei cinesi per questo aspetto può essere così vivace.

## Testo 5

### 小品文的危机<sup>160</sup>

[...]

而小品文的生存，也只仗着挣扎和战斗的。晋朝的清言，早和它的朝代一同消歇了。唐末诗风衰落，而小品放了光辉。但罗隐的《谗书》，几乎全部是抗争和愤激之谈；皮日休和陆龟蒙自以为隐士，别人也称之为隐士，而看他们在《皮子文藪》和《笠泽丛书》中的小品文，并没有忘记天下，正是一榻糊涂的泥塘里的光彩和锋镞。明末的小品虽然比较的颓放，却并非全是吟风弄月，其中有不平，有讽刺，有攻击，有破坏。这种作风，也触着了满洲君臣的心病，费去许多助虐的武将的刀锋，帮闲的文臣的笔锋，直到乾隆年间，这才压制下去了。以后呢，就来了“小摆设”。

“小摆设”当然不会有发展。到五四运动的时候，才又来了一个展开，散文小品的成功，几乎在小说戏曲和诗歌之上。这之中，自然含着挣扎和战斗，但因为常常取法于英国的随笔（E s s a y），所以也带一点幽默和雍容；写法也有漂亮和缜密的，这是为了对于旧文学的示威，在表示旧文学之自以

<sup>160</sup> In Lu Xun 鲁迅, “Xiaopinwen de weiji” 小品文的危机, in *Lu Xun zawan quanji* 鲁迅杂文全集 (Raccolta completa dei saggi *zawan*), Qinyang, Henan renmin chubanshe, [1933] 1994, p. 500-501.

为特长者，白话文学也并非做不到。以后的路，本来明明是更分明的挣扎和战斗，因为这原是萌芽于“文学革命”以至“思想革命”的。但现在的趋势，却在特别提倡那和旧文章相合之点，雍容，漂亮，缜密，就是要它成为“小摆设”，供雅人的摩挲，并且想青年摩挲了这“小摆设”，由粗暴而变为风雅了。然而现在已经更没有书桌；鸦片虽然已经公卖，烟具是禁止的，吸起来还是十分不容易。想在战地或灾区里的人们来鉴赏罢——谁都知道是更奇怪的幻梦。这种小品，上海虽正在盛行，茶话酒谈，遍满小报的摊子上，但其实是正如烟霞女子，已经不能在弄堂里拉扯她的生意，只好涂脂抹粉，在夜里蹙到马路上来了。

小品文就这样的走到了危机。但我所谓危机，也如医学上的所谓“极期”（K r i s i s）一般，是生死的分歧，能一直得到死亡，也能由此至于恢复。麻醉性的作品，是将与麻醉者和被麻醉者同归于尽的。生存的小品文，必须是匕首，是投枪，能和读者一同杀出一条生存的血路的东西；但自然，它也能给人愉快和休息，然而这并不是“小摆设”，更不是抚慰和麻痹，它给人的愉快和休息是休养，是劳作和战斗之前的准备。<sup>161</sup>

### La crisi del saggio breve

Ma l'esistenza del saggio breve dipende unicamente dalla lotta e il combattimento. Il linguaggio puro della dinastia Jin scomparve molto tempo fa insieme alla dinastia stessa. Alla fine dell'epoca Tang lo stile poetico declina e il saggio breve brilla di luce radiosa. Ma il 'libro di calunnie' di Luo Yin è quasi tutto un discorrere di opposizione e indignazione; Pi Rixiu e Lu Guimeng si consideravano eremiti e anche le altre persone li consideravano tali; ma guardando i loro saggi brevi all'interno di 'Pizhewensou' e 'Lizhecongshu' si nota come non si sono dimenticati del mondo e questo propriamente è un morso acuto e lucente all'interno di un pantano 'confuso'. I saggi brevi di fine epoca Ming sebbene fossero piuttosto dissoluti, tuttavia non sono in realtà completamente versi sdilinquiti, tra di essi vi è ingiustizia, satira, accusa e distruzione. Questa modalità ha anche provocato ansia al sovrano di Mancuria e con l'utilizzo delle lame di coltello di molti generali servitori del male e l'aiuto di molti letterati oziosi, solamente giunti al tempo di QianLong, venne soppressa. In seguito, dunque, arrivarono le "quisquillie".

Le quisquillie naturalmente non poterono avere un grande sviluppo. Solo con l'arrivo del movimento del 4 maggio ci fu di nuovo uno sviluppo e il successo del saggio breve e della prosa fu quasi superiore ai romanzi, ai drammi teatrali e alla poesia. All'interno di questi si trova naturalmente la lotta e la battaglia, ma poiché spesso si prende a modello il saggio inglese vi si potrà trovare anche un po' di humour e graziosità. Il modo di scrivere è bello e meticoloso e questo al fine di dimostrare la propria domestichezza nei confronti della letteratura classica e nell'esprimere tale abilità, si dimostra allo stesso tempo come la letteratura vernacolare possa assolvere lo stesso compito. Poiché la sua origine è nella 'letteratura rivoluzionaria' fino al 'pensiero rivoluzionario', il successivo sviluppo del saggio breve fu indubbiamente ancora più marcatamente segnato dalla lotta e dalla battaglia. Il trend odierno però consiste tuttavia nel sostenere particolarmente i punti conformi tra il saggio e la letteratura antica: la graziosità, la bellezza, la meticolosità e questo propriamente significa la sua trasformazione in "quisquillie", carezze che si offrono agli uomini

---

<sup>161</sup> "This essay was written in response to the emergence of a style of essay writing, promoted by Lin Yutang (1895-1976) and others, that emphasized humor and taste. Lu Xun considered this style of essay to be frivolous, like curios". (Eileen J. Cheng and Kirk A. Denton (eds), *Op. cit.*, 245)

eleganti; significa inoltre pensare che i giovani, una volta accarezzate queste 'quisquillie' trasformeranno la loro rudezza in raffinata eleganza.

Ma ora non ci sono più scrittoi; sebbene l'oppio sia già venduto al pubblico, il corredo del fumatore è proibito, mettersi ad ispirare è estremamente difficile. Tutti sanno che il pensare che ci siano persone che nei campi di battaglia o aeree di disastro cessino di apprezzarle è una ancor più difficile illusione. Questo saggio breve, sebbene sia in voga a Shanghai quando si da un te o mentre si beve un bicchiere di vino e dovunque riempie le bancarelle dei tabloid, è però in realtà come una prostituta che non può più spostare il suo business nei vicoli, si può solamente illeggiadrire e nella notte, zoppicando, è arrivata sulla strada.

Così è come il saggio breve sia entrato in crisi. Ma ciò che io chiamo crisi è simile a come generalmente s'intende il termine "Krisis" in medicina: la divergenza tra la vita e la morte che può direttamente portare alla morte e da lì anche condurre alla resurrezione. Le opere anestetizzanti insieme con l'anestetizzatore e l'anestetizzato subiranno una comune rovina. Il saggio breve vitale deve essere spada e giavellotto, qualcosa in grado di rimuovere i sentieri insanguinati dell'esistenza e anche, a propria volta, dare agli uomini felicità e riposo. Tuttavia questo in nessun modo rappresenterà una 'quisquilia', tantomeno rappresenterà un fattore di conforto e paralisi; la felicità e il riposo che darà agli uomini saranno periodo di convalescenza, preparazione per attivarsi e combattere come prima.

## Testo 6

### 老调子已经唱完<sup>162</sup>

[...]

从前西洋有一个国度，国名忘记了，要在非洲造一条铁路。顽固的非洲土人很反对，他们便利用了他们的神话来哄骗他们道：“你们古代有一个神仙，曾从地面造一道桥到天上。现在我们所造的铁路，简直就和你们的古圣人的用意一样”非洲人不胜佩服，高兴，铁路就造起来。——中国人是向来排斥外人的，然而现在却渐渐有人跑到他那里去唱老调子了，还说道：“孔夫子也说过，‘道不行，乘桴浮于海。’所以外人倒是好的。”外国人也说道：“你家圣人的话实在不错。”

倘照这样下去，中国的前途怎样呢？别的地方我不知道，只好用上海来类推。上海是：最有权势的是一群外国人，接近他们的是一圈中国的商人和所谓读书的人，圈子外面是许多中国的苦人，就是下等奴才。将来呢，倘使还要唱着老调子，那么，上海的情状会扩大到全国，苦人会多起来。因为现在是不像元朝清朝时候，我们可以靠着老调子将他们唱完，只好反而唱完自己了。这就因为，现在的外国人，不比蒙古人和满洲人一样，他们的文化并不在我们之下。那么，怎么好呢？我想，唯一的方法，首先是抛弃了老调子。旧文章，旧思想，都已经和现社会毫无关系了，从前孔子周游列国的时代，所坐的是牛车。现在我们还坐牛车么？从前尧舜的时候，吃东西用泥碗，现在我们所用的是甚么？所以，生在现今的时代，捧着古书是完全没有用处的了。

但是，有些读书人说，我们看这些古东西，倒并不觉得于中国怎样有害，又何必这样决绝地抛弃呢？是的。然而古老东西的可怕就正在这里。倘使我们觉得有害，我

---

<sup>162</sup> Lu Xun 鲁迅, "Laodiaozhi yijing changwan" 老调子已经唱完, in *Lu Xun zawan quanji* 鲁迅杂文全集 (Raccolta completa dei saggi *zawan*), Qinyang, Henan renmin chubanshe, [1927] 1994, p. 957-960.

们便能警戒了，正因为并不觉得怎样有害，我们这才总是觉不出这致死的毛病来。因为这是“软刀子”。这“软刀子”的名目，也不是我发明的，明朝有一个读书人，叫做贾凫西的，鼓词里曾经说起纣王，道：“几年家软刀子割头不觉死，只等得太白旗悬才知道命有差。”我们的老调子，也就是一把软刀子。中国人倘被别人用钢刀来割，是觉得痛的，还有法子想；倘是软刀子，那可真是“割头不觉死”，一定要完。

[…]

中国的文化，我可是实在不知道在那里。所谓文化之类，和现在的民众有甚么关系，甚么益处呢？近来外国人也时常说，中国人礼仪好，中国人肴饌好。中国人也附和着。但这些事和民众有甚么关系？车夫先就没有钱来做礼服，南北的大多数的农民最好的食物是杂粮。有什么关系？中国的文化，都是侍奉主子的文化，是用很多的人的痛苦换来的。无论中国人，外国人，凡是称赞中国文化的，都只是以主子自居的一部份。以前，外国人所作的书籍，多是嘲骂中国的腐败；到了现在，不大嘲骂了，或者反而称赞中国的文化了。常听到他们说：“我在中国住得很舒服呵！”这就是中国人已经渐渐把自己的幸福送给外国人享受的证据。所以他们愈赞美，我们中国将来的苦痛要愈深的！

[…]

+

这怎么办呢？我想，第一，是先请他们从洋楼，卧室，书房里踱出来，看一看身边怎么样，再看一看社会怎么样，世界怎么样。然后自己想一想，想得了方法，就做一点。“跨出房门，是危险的。”自然，唱老调子的先生们又要说。然而，做人是总有些危险的，如果躲在房里，就一定长寿，白胡子的老先生应该非常多；但是我们所见的有多少呢？他们也还是常常早死，虽然不危险，他们也糊涂死了。要不危险，我倒曾经发见了一个很合式的地方。这地方，就是：牢狱。人坐在监，牢里便不至于再捣乱，犯罪了；救火机关也完全，不怕失火；也不怕盗劫，到牢狱里去抢东西的强盗是从来没有的。坐监是实在最安稳。但是，坐监却独独缺少一件事，这就是：自由。所以，贪安稳就没有自由，要自由就总要历些危险。只有这两条路。那一条好，是明明白白的，不必待我来说了。但是，坐监却独独缺少一件事，这就是：自由。所以，贪安稳就没有自由，要自由就总要历些危险。只有这两条路。那一条好，是明明白白的，不必待我来说了。<sup>163</sup>

### **Non si cantano più le vecchie melodie.**

In passato c'era uno stato, il cui nome non ricordo, che voleva costruire una ferrovia in Africa. I caparbi abitanti del luogo si opposero molto ed essi allora utilizzando la loro mitologia giunsero a persuaderli dicendo: "Nei vostri tempi antichi c'era un immortale, il quale costruì un ponte che dalla terra arrivasse al cielo. La ferrovia che ora noi costruiamo ha proprio lo stesso intento dei vostri antichi saggi." Gli africani allora molto ammirati e felici, cominciarono a costruire la ferrovia. I cinesi hanno sempre respinto lo straniero, tuttavia ora però piano piano ci sono persone che vengono a cantare le vecchie melodie, dicendo per di più: "Confucio disse anche, 'Se la retta via non prevale, utilizzando una zattera come barca fuggi verso il mare.' Perciò gli stranieri inaspettatamente sono diventati buoni." Gli stranieri dicono anche: "Le parole dei saggi della tua nazione sono veramente giuste".

Se proseguiamo con il discorso, come sarà il futuro dei cinesi? Per quanto riguarda altri posti non so, posso solo procedere per analogia servendomi di Shanghai: chi ha maggior potere e influenza è un gruppo di stranieri e vicino a loro c'è un circolo di uomini d'affari e di cosiddetti studiosi cinesi; al di fuori del circolo ci sono molti cinesi poveri, precisamente schiavi di basso livello. Se in futuro

<sup>163</sup> Discorso rivolto alla Associazione Giovanile di Hong Kong, il 19 febbraio 1927.

si canteranno ancora le vecchie melodie la situazione di Shanghai si espanderà a tutta la Cina e i poveri aumenteranno. Poiché ora non siamo come ai tempi delle dinastie Yuan e Qing, potendo confidare sul fatto che le vecchie melodie non saranno più cantate, dobbiamo al contrario noi stessi cessare di cantarle. Questo perché gli stranieri di oggi non sono come i Mongoli e i Mancesi, la loro cultura non è in nessun modo inferiore alla nostra.

Stando così le cose, cosa fare? Io credo l'unico metodo possibile consista innanzitutto nell'abbandonare le vecchie melodie. Vecchi articoli, modi arcaici di pensare non hanno più alcuna relazione con la società attuale; in passato al tempo in cui Confucio attraversava i vari stati, ciò che si utilizzava era il carro con il bue. Dovremmo ancora usarlo oggi? In passato ai tempi di Yao e Shun, per mangiare si utilizzavano le ciotole di fango, cosa useremo oggi? Dunque, per colui che nasce ai nostri tempi, non ci sarà alcun vantaggio nel tenere con entrambe le mani gli antichi libri. Ma ci sono alcuni intellettuali che sostengono: guardando a queste cose antiche avvertiamo, al contrario, che non potranno in alcun modo danneggiare la Cina, dunque che bisogno c'è di abbandonarle in modo così risoluto? Appunto, ma è proprio qui che risiede la paura per le cose antiche. Se noi avvertissimo la presenza del male allora potremmo stare in guardia; proprio poiché non percepiamo affatto una simile rovina, non avvertiamo mai il sopraggiungere di siffatta malattia mortale. E questo poiché si tratta di un 'coltello soft'. Questo nome 'coltello soft' non sono io ad averlo inventato; durante la dinastia Ming c'era un intellettuale, chiamato Jia Fuxi. Una volta, a proposito del re Zhou, nei versi accompagnati dal tamburo disse a proposito del Re Zhou degli Shang: "Dopo alcuni anni che un coltello soft di casa gli aveva tagliato la testa egli non percepiva la morte, solo quando la bandiera bianca venne issata egli conobbe che il destino sarebbe cambiato." Le nostre antiche melodie sono proprio questi 'coltelli soft'. Se i cinesi verranno uccisi da persone che usano coltelli di acciaio, avranno percepito un dolore e sarà ancora possibile pensare a una via d'uscita; se si tratta di 'coltelli soft', ciò è realmente un "veder tagliata la testa senza avvertire la morte", e certamente si morirà.

La cultura cinese tuttavia non so dove si collochi. Quale relazioni e benefici intercorrono tra tale cosiddetta cultura e le masse contemporanee? Negli ultimi tempi gli stranieri spesso dicono che i riti dei cinesi e il loro cibo sontuosi sono buoni. I cinesi stessi vi fanno l'eco. Ma queste cose e il popolo in che relazione si trovano? Il tiratore di riscio non ha soldi per farsi un vestito, il cibo preferito di molti contadini del nord e del sud è granaglia. Qual relazione intercorre? La cultura cinese è a servizio totale del padrone e questo grazie al grande baratto di sofferenze umane. Siano essi cinesi o stranieri, tutti lodano la cultura cinese, considerando semplicemente sé stessi alla stregua dei padroni. In passato, molti libri scritti dagli stranieri maledicevano in modo sarcastico la corruzione della Cina; per quanto riguarda il presente non sono così maledicenti, persino al contrario la lodano. Spesso si sente loro dire: "Mi trovo molto a mio agio ad abitare in Cina!" Questa è la prova che i cinesi hanno già gradualmente consegnato al diletto degli stranieri la propria felicità. Perciò quanto più lodano, tanto più in futuro, si intensificheranno, per la nostra patria, le sofferenze.

Cosa fare in questo caso? Io penso, la prima cosa consista nel chiedere loro di uscire dalle loro case in stile straniero, dalle loro camere da letto, dai loro studi e farsi una passeggiata e vedere cosa c'è nei pressi e ancor più considerare come siano il mondo e la società. Dopo aver riflettuto dentro di sé e considerata la modalità da attuare, la si metta allora un po' in pratica. "Varcare le porte è pericoloso", naturalmente diranno di nuovo i signori che cantano le vecchie melodie. Tuttavia comportarsi da uomini richiede sempre una certa dose di pericolo, se si rimane nascosti in casa certamente si avrà lunga vita e gli uomini con la barba bianca saranno tantissimi. Tuttavia, quanti ne vediamo? Anche loro, ciò nonostante, sebbene lontani dal pericolo, muoiono giovani e muoiono confusi. Io però, per non incorrere nel pericolo, ho scoperto un posto molto adatto. Questo luogo è la prigione. Le persone stando in prigione non arriveranno a creare ulteriori disordini e crimini; ci sono tutti i dispositivi per spegnere il fuoco, non bisogna temere l'incendio. E non si temeranno le rapine: non si è mai visto che, arrivati in prigione, si possa trovare un ladro che ruba cose. Stare in prigione è certamente la cosa più tranquilla. Ma, stare solitari in prigione vuole dire, tuttavia, mancare di una cosa e questa è la libertà. Perciò, chi brama la tranquillità non avrà la libertà; chi

vuole la libertà dovrà sempre fare esperienza del pericolo. Abbiamo solo queste due strade. Circa quella buona, è ovvio, non c'è bisogno che io mi soffermi.

### 3.3 *ELEMENTI ANARCHICI IN LU XUN*

In questo paragrafo giace il cuore della nostra tesi: in Lu Xun esistono elementi anarchici. Non quindi una mera influenza, bensì una ‘fisionomia’ anarchica. Ci si potrà meravigliare che, rispetto a quanto preceda, lo spazio qui dedicato sia relativamente ristretto. Quasi ci trovassimo di fronte al risultato ‘ sintetico ’ di un’operazione matematica. Il motivo consiste nell’essersi principalmente preoccupati, in precedenza, di creare la ‘fondamenta’ della casa, di modo che poi non crollasse sotto i colpi di una eventuale critica. Ho spesso giocato in difesa, perché ritenevo che il tema, per certi verso delicato, lo richiedesse. Le fondamenta principali sono state la letteratura anarchica russa e il buddismo, senza dimenticare, ovviamente, le decisive questioni affrontate nel primo capitolo. Abbiamo poi letto alcuni scritti del padre della letteratura cinese moderna ed ora passeremo in rassegna alcuni punti che definiscono la sua possibile collocazione in una sfera anarchica. Ovviamente non si tratta di una ricerca esaustiva. Altri potrebbero evidenziare ulteriori fattori e approfondire certe tematiche. Non proverò a buttarmi in un’egesi dei testi citati o di riprenderne in pienezza il contenuto, quanto di collocarli in tre ambiti ben precisi del mondo anarchico: l’individualismo, l’insurrezione, il misticismo. Consapevoli che gli scritti del paragrafo II di questo capitolo possano dire molto dell’uomo e del letterato Lu Xun, non si esiterà a usare per ciascun sottotitolo direttamente la parola ‘anarchico’, anche se per onestà intellettuale andrebbe sempre fatta precedere la precisazione “un po’”, “in qualche modo”, senza così far sembrare che egli fosse davvero un diretto discepolo e seguace di Bakunin o Kropotkin. Mi è piaciuto per ogni parte inserire un piccolo riferimento alla filosofia antica cinese, contro la tentazione sempre presente, ma del tutto fuorviante, di sradicare il pensiero di Lu Xun dalla millenaria tradizione di civiltà del suo popolo.

#### *a. Anarchico individualista*

Lu Xun non ha avuto una militanza anarchica propriamente detta. Ma se ci si chiedesse a quale tipo di anarchismo potremmo prima di tutto accostarlo, verrebbe spontaneo rispondere: l’anarchismo individualista. La modalità dei vari Max Stirner<sup>164</sup>, Jules Bonnot, Gaetano Bresci, i quali hanno visto nell’individuo unico e libero il soggetto fondante e artefice, con le sue azioni e il suo pensiero, di una

---

<sup>164</sup> Abbiamo già scoperto quanto sia stata influente per il padre della letteratura moderna cinese la figura di Max Stirner, correttamente denominato ‘Profeta dell’Anarchismo Individualista’. L’introduzione al suo libro *L’unico e la sua proprietà*, dal titolo *Io ho fondato la mia causa su nulla* diventa quasi un manifesto, un codice di vita, per tutti coloro che hanno deciso di coniugare, nell’esperienza vissuta o nella dottrina, le parole anarchia e individuo. Eccone la parte finale: “Dio e l’umanità hanno fondato la loro causa su nulla, su null’altro che se stessi. Allo stesso modo io fonda allora la mia causa su *me stesso*, io che, al pari di Dio, sono il nulla di ogni altro, che sono il mio tutto, io che sono l’unico. Se Dio, se l’umanità hanno, come voi assicurate, sufficiente sostanza in sé per essere a se stessi il tutto in tutto, allora io sento che *a me* mancherà ancora meno e che non avrò da lamentarmi della mia “vuotezza”. Io non sono nulla nel senso della vuotezza, bensì il nulla creatore, il nulla dal quale io stesso, in quanto creatore, creo tutto. Lungi da me perciò ogni causa che non sia interamente la mia causa! Voi pensate che la mia causa dovrebbe essere almeno la “buona causa”? Macché buono e cattivo! Io stesso sono la mia causa, e io non sono né buono né cattivo. L’una e l’altra cosa non hanno per me senso alcuno. Il divino è la causa di Dio, l’umano la causa dell’uomo”. La mia causa non è il divino né l’umano, non è ciò che è vero, buono, giusto, libero, ecc. bensì solo ciò che è *mio*, e non è una causa generale, ma – *unica*, così come io stesso sono unico. Non c’è nulla che m’importi più di me stesso! (Max, Stirner, *L’unico e la sua proprietà*, Milano, Adelphi, 1979, p. 13).

società libera. Un individuo che secondo Lu Xun è da salvare qui e ora, salvando anche quel bambino che racconta sempre di speranza e futuro.

Per Lu Xun le ‘armi’ della ‘guerra’ di liberazione dell’individuo dalla rassegnazione e dall’ignoranza, non hanno conosciuto la violenza di pistole e fucili, ma l’arma della parola, della letteratura. E in questa ‘guerra’ egli si è trovato solo, una solitudine tuttavia per lo più creativa, capace di generare un pensiero nuovo. Una solitudine attenta a indagare i meandri più oscuri e dolorosi dell’interiorità, la propria e quella dei personaggi delle sue opere. Nell’uomo che nel racconto *L’incidente* si lascia interrogare non tanto dal fatto accaduto quanto dalle sue reazioni più profonde a ciò che era successo non si nasconde forse l’esperienza di diversi anarchici individualisti (per esempio Gaetano Bresci) che dopo aver a lungo riflettuto decidono di passare all’azione? Oppure non viene, per esempio, alla mente la stanza 47 del *Daodejing*<sup>165</sup>, un libro dagli studiosi più seri concepito come un libro ‘politico’. E’ l’uomo che proprio nel nascondimento della propria ‘casa interiore’ coglie l’essenziale:

1. Non varcare la porta di casa
2. Per comprendere ciò che sta sotto il Cielo;
3. Né dalla finestra scrutare
4. Per comprendere il dao del Cielo.
5. Più esci e più t’allontani,
6. Meno comprendi.
7. Il Saggio, pertanto, comprende [le cose] senza muoversi [verso loro],
8. [le cose] nomina, senza bisogno di averle prima scorte.
9. [Agli esseri] assicura piena realizzazione, senza farne oggetto delle proprie mire<sup>166</sup>

Nella prefazione alla prima raccolta di racconti (“Alle armi”) la solitudine diventa quasi passaggio obbligato prima dell’inizio della sua grande opera letteraria. Lu Xun ne riconosce la fatica e la pesantezza, ma anche la grande capacità di svelare la realtà dell’esistenza: “Questa esperienza mi aveva fatto riflettere e vedere che, decisamente, io non ero un tipo eroico, capace di adunare moltitudini al suo appello”.<sup>167</sup> La solitudine dell’individuo insomma diventa foriera di gesti liberi, di un’esistenza libera, di una produzione letteraria autenticamente libera e rivoluzionaria. In tutto ciò le parole anarchia e individuo sembrano fondersi in modo mirabile. Ripensando al finale del testo precedentemente in parte tradotto, *Le vecchie melodie sono finite*, Lu Xun è l’uomo che ha deciso di non rimanere nella tranquillità schiavizzante e violenta di una prigione, ma si è buttato con la peculiarità della sua individualità libera, nell’incertezza e nel pericolo della lotta. Inutile dirlo sono tratti, codesti, tipicamente anarchici.

---

<sup>165</sup>Attilio, Andreini, (a cura di), *Laozi. Daodejing. Il canone della Via e della Virtù*. Torino, Einaudi, 2018, p. 127.

<sup>166</sup>Per una maggiore comprensione del passo si riporta un passo dal commento dell’Andreini: “L’acquisizione di dati empirici “esterni”, derivanti dall’osservazione analitica del mondo, risulta superflua, poiché non porta a un autentico consolidamento della conoscenza del Saggio, il quale rivolge in primis la propria attenzione alla comprensione di sé, per liberarsi dei residui egoistici, abbattere le distinzioni tra predilezione e avversione e, infine, rendersi disponibile ad aprirsi a tutto ciò che una condivisione con il Dao comporta. (Andreini, *op. cit.*, 128).

<sup>167</sup>Lu, Hsun, *La vera storia di Ab Q e altri racconti*, cit., p. 203.

b. *Anarchico insurrezionalista*

Le parole di Kropotkin precedentemente riportate, “*A te decidere*”, indicano molto bene come per gli anarchici l’azione risulti sempre un fatto indispensabile, qualcosa che nella storia ha spesso e volentieri conosciuto i tratti di una vera insurrezione.<sup>168</sup> Anche per colui che faccia scelte più solitarie ed individuali. L’essere uno con le masse richiede lo sporcarsi le mani, l’indifferenza non è ammessa. A partire dalla solidarietà verso i ‘compagni’.<sup>169</sup> L’indifferenza dei compatrioti per le torture subite dalla presunta spia accende in Lu Xun qualcosa di simile a un fuoco, un fuoco che divamperà in modo devastante al fine di bruciare l’ignoranza e la rassegnazione dei cinesi del suo tempo. Ben Tobit appartiene anche lui, a pieno titolo, a questo popolo degli indifferenti. Seppur diverse la vicenda e le modalità stilistiche della narrazione, come non vedere un singolare legame tra il racconto di Andreev e la Prefazione alla prima raccolta di racconti (“Alle armi”) di Lu Xun? Entrambi riversati su se stessi, i compatrioti cinesi e Ben Tobit rappresentano una vera spina nel fianco, nemici da combattere, quand’anche e tanto più, essi appartenessero alle classi più elevate, più colte. Occorre insorgere, risvegliando le coscienze. Lu Xun sa bene che questo esercizio non sarà mai ‘a buon mercato, la ‘casa di ferro’ porta con sé un carico di attrazione e di pericolo. Quanto Ivan Franceschini dice introducendo *La forgiatura delle spade di Lu Xun*, penso si possa applicare a tutta l’opera del ‘nostro’: “Sullo sfondo, ancora una volta si odono gli echi della stanza di ferro, quell’interrogativo fondamentale sull’opportunità di risvegliare le coscienza pur sapendo che questo risveglio potrebbe portare conseguenze tragiche”.<sup>170</sup>

E la lotta va portata avanti, seguendo le intuizioni del Catechismo rivoluzionario di S. Necaev nel quale romanticismo, affetti e comprensione per le ragioni violente dell’oppressore sono banditi, senza fair play. Ecco allora alcuni passaggi tratti dal *Di come si debba rimandare il fair play*, testo<sup>171</sup>, a parere del sottoscritto, molto più anarchico di tanta letteratura contemporanea in materia<sup>172</sup>.

Nel numero 57 di “Yusi” il signor Lin Yutang tratta del “fair play”, affermando che questo spirito è rarissimo in Cina e che dobbiamo fare ogni sforzo per incoraggiarlo. Aggiunge che il senso del “fair play” è racchiuso nell’espressione: non “battere il cane caduto in acqua”. [...] Ho sentito che un pugile leale in nessun caso colpisce più l’avversario a terra, e basterebbe questo a servirci da esempio. Ma io credo che vada aggiunta

---

<sup>168</sup> L’anarcoinsurrezionalismo è una specifica corrente politica sviluppatasi all’interno del movimento anarchico internazionale e che ha avuto particolare diffusione in Italia, Grecia e nei paesi latinoamericani. In esso sono rintracciabili influenze bakuniniste secondo cui il compito dei rivoluzionari è quello di spingere le masse alla rivolta e all’insurrezione contro lo Stato e il capitale. Contrariamente alle posizioni attendiste o pedagogiche presenti nel movimento anarchico, l’anarcoinsurrezionalismo spinge l’individuo all’azione attraverso una presa di coscienza diretta delle condizioni di sfruttamento e di oppressione delle classi povere e diseredate. Per questo motivo subisce il fascino della propaganda col fatto propugnata dai francesi sul finire del secolo XIX e diffusasi in tutta l’Europa meridionale compresa l’Italia che ha partorito uomini arditissimi come Sante Caserio e lo stesso Gaetano Bresci.

<sup>169</sup> Così amano definirsi gli anarchici.

<sup>170</sup> Ivan, Franceschini, (a cura di), op. cit., 128.

<sup>171</sup> Il testo inquadra la questione dei ‘cani’ con riferimenti all’antichità cinese e al contesto storico rivoluzionario di inizio diciannovesimo secolo. Pur molto importanti, i passaggi in questione sono stati tralasciati per non appesantire la citazione e anche perché si crede che ci sia, in questo saggio di Lu Xun, un peso e un valore che supera il mutare dei tempi e degli scenari. Interessante inoltre la sottolineatura finale dove viene circostanziato il principio di trattare gli altri a partire da se stessi. Nella morale anarchica di Kropotkin tale principio quasi lo si assottigliava, qui, a mio parere correttamente, lo si relativizza. Mi sembra un passo in avanti.

<sup>172</sup> Lo stesso Lu Xun pare avesse un’importante considerazione del testo. Così nella postfazione alla raccolta di scritti, *The Grave*: “The final piece on “fair play” can be taken as a reference, because although it was not written with my blood, it was written after having seen the blood of those of my own generation and people younger than myself” (Eileen J. Cheng and Kirk A. Denton (eds), *Op. cit.*, 32).

una condizione, e cioè che l'avversario sia anch'egli un combattente leale e, una volta sconfitto, si vergogni e non si rialzi; oppure torni alla rivincita apertamente e coraggiosamente. Se è così, nulla da dire. Ma se si tratta di un cane, questo esempio non vale: non si può mettere sullo stesso piano di un avversario del genere perché qualunque sia il suo modo di ringhiare, è sempre privo di ogni "principio morale". E poi, il cane sa nuotare, senza dubbio tornerà ad arrampicarsi a riva e, se non stai attento, prima si scuoterà tendendosi e schizzandoti gocce sul corpo e sul viso, poi se ne andrà con la coda fra le gambe. Ma non cambierà carattere. Gli ingenui, prendendo la sua caduta in acqua per un lavaggio, credono che si pentirà e smetterà di mordere: questo è un errore particolarmente grave. [...] I doghetti, detti anche pechinesi, vengono chiamati nel sud cani stranieri occidentali, ma pare siano invece una razza speciale cinese. Nei concorsi internazionali ottengono spesso medaglie d'oro, e fra le fotografie di cani sull'*Enciclopedia Britannica* ve ne sono molte dei nostri pechinesi. Anche questa è una gloria nazionale. Ma, cani e gatti non sono nemici? Essi invece, benché cani, sembrano gatti: moderati, in accordo con tutti, pronti al compromesso, con l'espressione dell'equilibrio e della rettitudine, ostentano con distacco che nessun altro è immune dalla demagogia e soltanto loro mostrano la faccia della "dottrina del mezzo". Ecco perché sono tanto amati dai ricchi, dagli eunuchi, dalle signore e signorine, e la loro razza continua ininterrotta. Il loro compito consiste nell'essere ingrassati dai ricchi grazie all'aspetto elegante e, quando le signore cinesi e straniere camminano per strada, di correr loro dietro un passetto dopo l'altro, legati al collo da una sottile catenina. Questi, vanno prima cacciati in acqua, e poi battuti. Se cadono in acqua da soli, niente impedisce ugualmente di batterli. Certo, se vuoi esser proprio scrupoloso, non è indispensabile che tu li batta: ma non bisogna neppure compiangere. [...] Per ora non dobbiamo dar retta agli aforismi dei gentiluomini dal cuore pieno del proprio interesse e la bocca piena di equità. Neppure l'equità invocata dagli onesti nella Cina di oggi aiuta i buoni, ma finisce per tutelare i malvagi. Infatti, finché sono in auge i malvagi, se quando maltrattano i buoni, qualcuno invoca giustizia, non viene ascoltato. Il grido resta un grido, e i buoni continuano a soffrire. Ma per poco che i buoni arrivino una volta a sollevarsi, e i malvagi a cadere in acqua, ecco gli onesti propugnatori della giustizia mettersi a gridare: "Non vi vendicate", "siate umani", "non opponete male a male"...E stavolta hanno successo.[...]Tutti vogliono giudicare gli altri secondo se stessi, perciò al mondo ci sono tanti guai. Il "fair play" specialmente può essere male impiegato, fino a diventare una debolezza e costituire un vantaggio per le forze del male. Per esempio, quando Liu Baizhao batté e trascinò via le studentesse della Scuola normale superiore femminile, in "Xiandai pinglun" non vi furono obiezioni. Ma una volta ricostituita la Scuola normale superiore femminile, Chen Xiyang nell'incitare le studentesse a occupare i dormitori aggiungeva però: "Se le altre non vogliono andarsene, che fare? Non vorrete comportarvi in modo così sconveniente da prendere con la forza le loro cose e portarle via?". C'era già stato l'esempio di Liu Baizhao, che aveva battuto e trascinato via le studentesse e prese le loro cose con la forza: perché solo questa volta lo trovava "sconveniente"? Perché aveva fiutato che fra le studentesse della Scuola normale superiore c'era lo spirito della "gentilezza". Ma questa gentilezza si trasformò in debolezza e fu utilizzata dagli altri per proteggere i seguaci postumi di Zhang Shizhao. [...].<sup>173</sup>

L'insurrezione 'anarchica' di Lu Xun è indubbiamente avvenuta. Se dovessimo racchiudere in un termine unico il 'nemico', potremmo identificarlo come 'l'anestetizzato', colui che si lascia inebetire da persone e parole anestetizzanti e smette di cercare, di lottare, di soffrire. I testi antichi, le prassi antiche per Lu Xun, erano nemiche proprio in quanto fortemente anestetizzanti, o meglio per la ragione che esse avevano avuto la capacità di produrre nei secoli un popolo anestetizzato. La 'crisi' del saggio breve è la crisi di un popolo, di una nazione, di una civiltà millenaria. Lu Xun è insorto, ed è insorto, con modalità e linguaggi tipicamente anarchici. E credo si possa concordare che egli abbia incitato alla ribellione migliaia di giovani per necessità di fatto, contro quella pretesa della classe regnante, insindacabile e sempre attuale, di dover definire i principi e le regole dall'esterno, contro la sua sordità di fronte al 'pazzo saggio' di turno:

Jian-Wu andò a trovare il pazzo Jie Yu, che gli chiese: "Che cosa vi ha detto Ri Zhong-shi?". "Mi ha insegnato", disse Jian Wu "che il principe promulga i principi della vita sociale e morale, le regole di condotta e il

<sup>173</sup> Masi (a cura di), *op. cit.*, 87-96.

valore delle cose. I suoi sudditi non osano disobbedirgli e così si trasformano sotto l'influenza della sua politica". "E' un modo di ingannare gli uomini" disse il pazzo Jie Yu. "Voler governare a questo modo è come voler scavare un canale nel mare e far portare una montagna da una zanzara. Il Santo non dirige gli uomini dall'esterno. Corregge dapprima se stesso, e così la sua influenza si estende. Solo dalle sue capacità discende la sua forza. D'altronde, l'uccello vola molto alto al fine di evitare che lo prendano la rete o la freccia; il topo campagnolo si rintana profondamente sotto la collina per paura di venire affumicato o scovato. Ignori forse la saggezza di queste bestiole?".<sup>174</sup>

c. *Anarchico mistico*

Il fatto che tutta l'opera del 'nostro' sia in qualche modo costantemente ancorata alla storia, non ci deve trarre in inganno. Lu Xun non può essere rinchiuso dentro un realismo assoluto<sup>175</sup>. Lui stesso, come abbiamo letto, afferma: "ecco perché io non sempre mi attengo alla verità, come per esempio quando faccio sorgere dal nulla una corona di fiori, nella tomba del figlio in *Medicina...*".<sup>176</sup>

Guardando il punto che l'altra le aveva indicato, la moglie del vecchio Shuan vide che la fossa di fronte non era ancora coperta d'erba: si vedevano ancora chiazze sporche di fango. Ma guardando meglio vide con grande sorpresa, in cima al tumulo, una ghirlanda di fiori bianchi e rossi. Le due donne avevano ambedue la vista corta, eppure vedevano chiaramente questi fiori bianchi e rossi. Non ce n'erano molti, ma erano messi in cerchio; e sebbene non fossero freschi, erano ben disposti. La madre del piccolo Shuna guardò la sua fossa, poi le altre: c'erano solo pochi piccoli fiori pallidi, sparsi qua e là. All'improvviso avvertì un senso di vuoto che non riusciva a spiegare. Frattanto la vecchia si era avvicinata alla tomba per vedere meglio. "Non hanno radici" disse a se stessa. "Non possono essere nati qui. Chi può essere stato? I bambini non vengono qua a giocare, e non c'è mai stato uno dei nostri parenti. Cosa è accaduto?"<sup>177</sup>

Questo finale, come tutto il racconto, risente dell'influenza stilistica di Andreev, colui che Belyi riteneva il maggiore tra gli anarchici mistici.

《药》的结尾，更分明有着“安特莱夫式的阴冷”。事实上，小说自始至终都透露着一股阴森的寒气。<sup>178</sup>

Il finale di "Medicina" mostra ancor più la presenza dello "stile cupo e freddo di Andreev". Veramente, il romanzo dall'inizio alla fine rivela una generale fredda aria di cupezza.<sup>179</sup>

Mi piace pensare quindi che la rivolta e il caos, per Lu Xun, abbiano sempre rappresentato il veicolo per trascendere la realtà delle cose e così giungere a una libertà mistica. Illuminante in tal senso

<sup>174</sup> Liou Kia-Hway (a cura di), *Zhuangzi [Chuang-tzu]*, Milano, Adelphi, 2013, pp. 70-71.

<sup>175</sup> Nessuno può dire che ne sarebbe stato di Lu Xun durante la lotta per il potere tra Partito Comunista e Guomindang prima e sotto il nuovo regime poi, se una morte prematura non avesse troncato la sua esistenza quando ancora si stava giocando il destino della nuova Cina. Certo è difficile immaginarlo -lui, sempre pronto a sminuire ironicamente il valore della propria opera – rivestire i panni dell'eroe nazionale e di regime; è difficile immaginare il suo spirito libero e anticonformista piegarsi all'inevitabile compromesso con il dogma politico ed estetico e la sua arte arrendersi ai dettami di una letteratura realista sempre più sterile e ripetitiva – lui che era stato il primo grande scrittore realista della Cina, quando ciò aveva significato scandalo e stravaganza. (Regola, *op. cit.*, 9-10).

<sup>176</sup> Lu Hsun, *La vera storia di Ah Q e altri racconti*, cit., p. 204.

<sup>177</sup> Lu Hsun, *La vera storia di Ah Q e altri racconti*, cit., p. 75.

<sup>178</sup> Fang Youyu, *op. cit.*, 58.

<sup>179</sup> La traduzione del passo in questione è mia.

un articolo<sup>180</sup> incontrato durante il percorso di studi<sup>181</sup>. Riguarda il testo riportato precedentemente, *L'incidente*. Se ne ripropone di seguito un passaggio.

《一件小事》这篇仅千字左右的小文，包括题目共出现了七处“小”字，同时也写到十一次“大”。倘若不计题目里的“小”，正文里的“小”和“大”的出现频率大约是一比二。当然，数量统计不是绝对的，但起码呈现出鲁迅写作此文时的心里状态，以及他对大小的权衡和两极认知。没有小则不成其为大，这是相辅相成的两面。况且，爬梳这些虚虚实实的“大”和“小”的言说，鲁迅在《一件小事》中对“何者为大，何者为小？”、“为何成大，为何成小？”的问题，其态度和情感倾向便昭然若揭。

显然，有些“小”是虚指的，如“皮袍下面藏着的‘小’”；大部分的“小”都是对这件事的定性言说——“一件小事”，属于明说“小”而暗说“大”。同样，有意味的“大”多为实物虚指，针对的是“人力车夫”的精神，这些“大”是“突然感到”的“一种异样的感觉”，如“觉得他满身灰尘的后影，刹时高大了，而且愈走愈大”，这无疑是在刻意“仰视”的视觉效果，是实物虚写，明说是“大”实则“小”。有些“大”是虚物实指，如作为货币符号的“铜元”——物欲，虽然是实实在在的“一大把铜元”，却明说“大”实为“小”。

无论是从数量到质量，还是从定量到定性的文本分析，《一件小事》中的“我”、“一件小事”、“人力车夫”、“铜元”都同样是分裂的，虚实各有所指，大小各有所归。这也正如五四大时代的社会思想状况，旧有的、惯有的大小格局和序列不仅正在松动，还有互为置换的扭转迹象。尽管这种松动和差序格局的颠覆、扭转，引起的绞缠和痛苦显而易见。正是这种一方面判然两分、凡事一分为二的两极态度，另一方面却呼唤变革、强调颠覆的启蒙要求，鲜明呈现出五四时期中国知识分子特异的、精神奔突的成长状态。因此，现代理性的力量幻象、传统中国文化势力的威权、劳动者至尊的五四风潮、无往不在的钱势欲望……都共同纠结在“一件小事”的隐喻之中。本是微不足道的“小事”，因为鲁迅的特意标举，也因为牵绊着五四时期各种思潮，反而成为管窥中国社会、中国知识分子、中国思想风潮的锐利“猫眼”。

“Yi jian xiao shi”, questo breve scritto di solo mille caratteri all'incirca, compreso il titolo, il carattere "xiao" appare in tutto in 7 punti mentre il carattere "da" viene scritto 11 volte. Supponendo di non prendere in considerazione il "xiao" all'interno del titolo, il rapporto tra l'occorrenza di "xiao" e "da" nel testo è di circa 1 a 2. Naturalmente, la statistica quantitativa non è assoluta, ma perlomeno emerge la condizione interiore (stato d'animo) di Lu Xun nello scrivere questo testo, insieme a ciò il suo soppesare il grande e il piccolo e alla sua consapevolezza dei due estremi. Se non c'è il piccolo allora non si può definire qualcosa come grande, questi sono due aspetti complementari. Inoltre, esaminando le definizioni reali e fittizie di "da" e "xiao", l'atteggiamento e la disposizione emozionale di Lu Xun nei confronti delle questioni "chi sia il grande, chi sia il piccolo", "cosa facciamo diventare grande, cosa facciamo diventare piccolo" in

<sup>180</sup> Fu Xiuhai; Shen Yanan 傅修海; 申亚楠 (2013). “Da xiao zhi jian: Yi jian xiaoshi de yuedu shi fansi” 大小之间：《一件小事》的阅读史反思 (Tra grande e piccolo: riflessioni sulla storia della lettura di *Un piccolo incidente*). *Lu Xun yanjiu yuekan* 鲁迅研究月刊, 4, 2013, 12-20, 32 (pp. 12-14 e note corrispondenti).

<sup>181</sup> Si tratta del corso *Lingua Cinese 2*, tenuto dal Prof. Federico Alberto Greselin nell'anno accademico 2018-19. Gli studenti venivano invitati a preparare a casa la traduzione del difficile articolo proposto mentre in classe, sotto la guida del docente, si giungeva a una versione finale frutto dei vari contributi e interventi. La traduzione qui proposta, non rivista dal docente, è quanto emerse da quel lavoro.

“Yi jian xiao shi” tendono ad essere molto chiare.

Ovviamente, alcuni "xiao" sono indicati falsamente, come "un "piccolo" corpo celato sotto la pelliccia"; la maggior parte dei "xiao" sono definizioni che determinano la natura di questo fatto: "un piccolo incidente", equivale a dire esplicitamente "xiao", dicendo implicitamente "da". Allo stesso modo, il “da” che ha un significato è un indicazione falsa per i fatti reali, e quello a cui si riferisce è lo “spirito del tiratore di riscio”; questi “da” sono sensazioni inusuali provate all'improvviso, come "è sembrato che la sua sagoma interamente ricoperta di polvere in un istante fosse più grande, inoltre più si allontanava più diventava grande", e questo senza dubbio è il risultato ottico del "levare lo sguardo" scrupolosamente, è una descrizione fittizia di un fatto reale, è dire esplicitamente “da” che in realtà è "xiao". Alcuni "da" sono descrizioni realistiche di cose irreali, come le "monetine di rame", in quanto simbolo del denaro, il desiderio materiale; sebbene sia una "grande manciata di monete di rame" veramente esistenti, tuttavia si tratta chiaramente di "da" che in realtà è "xiao".

Non importa che l'analisi del testo sia dalla quantità alla qualità, oppure che sia da una quantità definita alla qualità definita, l'"io", il "piccolo incidente", il "tiratore di riscio" e le "monetine di rame" in "Yi jian xiao shi" comunque similmente sono divisi fra vero e falso; il vero e il falso, grande e piccolo hanno una propria appartenenza. Proprio come lo stato di pensiero della società della grande epoca del 4 maggio, anche la vecchia e abitudinaria strutturazione fra grande e piccolo e l'ordine di valori, non solo sono flessibili ma presentano segni di scambio (interscambiabili). Nonostante il rovesciamento e inversione di questa struttura flessibile e non ordinata, il soffocamento e il tormento sono sempre evidenti. Precisamente, da questa esigenza di liberazione che da un lato presenta un atteggiamento bipolare, marcatamente dicotomico in cui tutto si divide in due, dall'altro invoca il cambiamento e pone l'accento sulla sovversione emerge chiaramente lo stato di maturazione peculiare in cui avanza lo spirito degli intellettuali cinesi nel periodo del 4 maggio. Perciò, l'illusione di potenza del razionalismo dei tempi moderni, la forte potenza (il potere della forza) della cultura tradizionale cinese, l'ondata tumultuosa che innalza i lavoratori nel periodo del 4 maggio, il desiderio onnipresente del potere e della ricchezza sono interconnessi nella metafora di “Yi jian xiao shi”. Il “piccolo incidente” che è proprio non degno di menzione, per il sorgere della peculiare attenzione di Lu Xun e poichè è legato a ogni tendenza ideologica del periodo del 4 maggio, al contrario, diventa lo “spioncino” penetrante per osservare con minuziosità la società, gli intellettuali e il tumulto dei pensieri cinesi.

La visione anarchico-mistica della realtà permette a Lu Xun di mettere in guardia chiunque dal pericolo di non sapere riconoscere chi veramente sia ladro e chi gentiluomo, dalla superficialità di non saper distinguere tra i nomi e le cose: ‘spade e giavellotti’ nella mediocrità occidentale di oggi.

Nelle regioni orientali c'era un uomo di nome Yuan Xingmu. Mentre era in viaggio, stramazzone lungo la strada a causa della fame. Un brigante di Hufu, di nome Qiu, lo vide e si chinò a rificillarlo con acqua e cibo. Solo dopo aver ingurgitato tre bocconi Yuan Xingmu riacquistò la vista e chiese: “Chi sei?” “Sono Qiu di Hufu”, rispose quello. Al che Yuan Xingmu esclamò: “Povero me! Non sei forse un brigante? Perché mi hai sfamato? Io sono un uomo rispettabile e non voglio mangiare il tuo cibo!”. Detto questo poggiò le mani a terra per vomitare ma il cibo non usciva. A lungo tossì, a lungo boccheggiò, finché non cadde morto. L'uomo di Hufu era un criminale ma nulla c'era di criminale nel suo cibo. Considerare criminale del cibo, e rifiutarsi di mangiarlo perché offerto da un criminale, significa non saper distinguere tra il nome e la cosa.<sup>182</sup>

---

<sup>182</sup> Alfredo, Cadonna, (a cura di), *Liezi. La scrittura reale del vuoto abissale e della potenza suprema*. Torino, Einaudi, 2008, p. 291.

# *Conclusione*

Scrivendo Francois Jullien nel 1978: “Lu Xun rappresenta il cammino più breve per andare in Cina”.<sup>183</sup> E se avesse ancora ragione Francois Jullien, se davvero Lu Xun fosse la strada più corta per arrivare in Cina? Nel caso, questo elaborato ha sicuramente rappresentato per me un cammino di avvicinamento. La frase suddetta inoltre forse indica che si arriva a relazionarsi con un popolo soprattutto e prima di tutto accostandosi al suo ‘pensiero’, alla sua letteratura. Quasi mettendo in secondo piano il bisogno di fare viaggi fisici per conoscere la Cina o altri paesi. Nel contesto di variegate offerte che il mondo accademico internazionale offre ai giovani di tutto il mondo, forse occorre relativizzare il bisogno di esperienza e ritornare alle fonti, ritornare alle letture. In questo lavoro si è cercato appunto prima di tutto di offrire elementi di lettura, lo stesso che sta scrivendo si è preoccupato di leggere il più possibile, in particolare gli scritti stessi di Lu Xun. E forse, al termine, mi pare di cogliere tre indicazioni. Non intendo offrirle come chiave assoluta per tutto e tutti. Per me sono state preziose, le ritengo proprio un frutto della lettura di Lu Xun. Sono fondamenti sul quale poggiare la mia ricerca futura.

### **Il valore dell'ironia letteraria**

Gli scritti di Lu Xun trasudano continuamente venature ironiche. Oggi in questo nostro paese, nel contesto scientifico, accademico, direi pure sociale, una ‘ironia sapiente’ è arte di pochi. Almeno così a me pare. Sicuramente, nella misura in cui essa sia un’arma per ferire il nemico gratuitamente e in modo subdolo, non si sta parlando dell’ironia del padre della letteratura cinese moderna. Per definire quest’ultima mi appoggio di nuovo a una fonte sicura e traggio alcuni elementi dall’ambito filosofico per inquadrare l’ironia letteraria di Lu Xun:

L’ironia acquista una precisa rilevanza filosofica con Socrate; egli ne fa uso come accorgimento per provocare una scossa nella coscienza dell’interlocutore, ogni qualvolta costui non sia disposto a deporre il suo orgoglio e a riconoscere la propria ignoranza [...] Con Platone essa è impiegata per smascherare la falsità propria degli atei che si adattano alla religione popolare per raggiungere i propri scopi: costoro si comportano come abili simulatori [...] Con Nietzsche l’ironia è posta al servizio della riabilitazione del finito. Oltre a svincolarla dalla concezione romantica, infatti la utilizza come strumento critico per il rinnovamento della vita. In questa funzione, l’ironia si oppone tanto all’incauto ottimismo, che difetta di spirito critico, quanto alle disillusioni del pessimismo che sconta la propria lucidità diagnostica con l’incertezza delle sue decisioni pratiche. Poiché “tutto ciò che è profondo ama mascherarsi” [...] per Nietzsche “l’ironia è al suo posto solo come mezzo pedagogico, da parte di un insegnante nei rapporti con allievi di qualsiasi specie...Dove non ha luogo un rapporto come quello tra insegnante e allievo, essa è un malvezzo, una passione volgare” [...] La scrittura adatta a questo scopo è quella aforistica, dove lo spirito di leggerezza proprio del dire sintetico e abbreviato prende il posto dello spirito di serietà, proprio dell’inerzia ostacolante della riflessione.<sup>184</sup>

Ecco l’ironia di Lu Xun: quella di Socrate, Platone, Nietzsche. Potremmo dire che egli abbia attinto qualcosa da ognuno di questi punti di riferimento della storia della filosofia. La stessa filosofia nella quale fin dagli inizi di questo elaborato abbiamo cercato di collocare la parola ‘anarchia’.

---

<sup>183</sup>Lu Xun, *Sous le dais fleuris*, Lausanne, Alfred Eibel éditeur, 1978, p. 12. (La traduzione è mia).

<sup>184</sup>C. Fabro – A. Pieretti, “Ironia”, in *Enciclopedia filosofica. Volume sesto*, Milano, Bompiani, 2006, pp. 5839-5841.

## Lo sguardo ampio

Così Lu Xun parlava ai giovani nel 1929, preoccupandosi che ampliarono il loro sguardo al fine di rompere il cerchio di una letteratura autoreferenziale:

Perciò penso che se vogliamo capire di più, per impiegare le mie vecchie parole, non c'è che “leggere più libri stranieri”, per spezzare questo cerchio intorno a noi. Questo non è troppo faticoso, signori. I libri inglesi o tradotti in inglese sulla nuova letteratura non sono molti, però quei pochi che ci sono, sono ben fondati. Se si valuterà la nuova letteratura cinese dopo aver letto un po' più di opere teoriche e letterarie straniere, vi sarà molta più chiarezza. Ancor meglio è introdurre in Cina; tradurre non è facile come scrivere a proprio piacere, però dà molto più frutto per lo sviluppo della nuova letteratura, e maggiore utilità per tutti.<sup>185</sup>

Devo ammettere con tutta onestà che il presente elaborato si è preoccupato poco o niente di collocare Lu Xun nel contesto della letteratura moderna cinese. La cosa avrebbe richiesto un lavoro oltremodo pesante correndo il rischio di uscire dal tema. Mi si permetta però ora di fare solo una citazione tratta da un romanzo di un autore contemporaneo, Ye Zhaoyan. Pur rimanendo all'interno dei parametri di una finzione letteraria, può aiutarci ad ampliare lo sguardo per pensare a una didattica di ateneo e di studio completamente diversa.

Ding Wenyu aveva sempre gestito in modo poco scrupoloso gli esami, molti studenti sceglievano i suoi corsi proprio in vista del fatto che non era necessario prepararsi seriamente. Ding Wenyu correggeva sempre con scarso scrupolo i compiti, assegnava i voti a casaccio, seguendo semplicemente l'ordine con cui erano impilati i fogli d'esame. Di solito il voto più alto era novanta, il più basso settanta: al primo foglio della pila metteva sempre novanta, e poi procedeva sottraendo man mano due punti, fino ad arrivare a settanta, quindi ricominciava daccapo. Il suo assurdo metodo di votazione era la favola di tutta l'università, ma a Ding Wenyu non importava affatto cosa pensassero gli altri e come lo prendessero in giro. Il suo punto di vista era che l'esame, non essendo il fine ultimo dello studio, non avrebbe dovuto essere impiegato come criterio di giudizio. I risultati non avrebbero mai potuto sostituire il vero livello degli studenti. Poiché era un professore di gran fama, le autorità universitarie non potevano fargli nulla.<sup>186</sup>

## Il bisogno di capacità critica

Spesso, quando ci si pone in modo dialettico di fronte alla realtà, viene insegnata la moderazione. “*Non esagerare*”, pare essere un comandamento antico in voga pure negli ambienti accademici.

Tuttavia Lu Xun insegna a debordare, a spingersi senza paura nei meandri della critica. Egli lo fa non esclusivamente per il gusto della contrapposizione, ma perché la società politica, economica, istituzionale di sempre è ricolma di “armi soft” ancora più pericolose e potenti perché camuffate sotto uno strato di un umanesimo mediocre. Molto efficace la sintesi di Michelle Loi alla raccolta dei testi di Lu Xun, dal titolo *La tombe* e prezioso compendio del significato ultimo di questa tesi di laurea:

---

<sup>185</sup> Masi, *op. cit.*, 201.

<sup>186</sup> Ye Zhaoyan *Nanchino 1937. Una storia d'amore*. Milano, Rizzoli, 2003, pp. 271-272.

Mai si potrebbe gridare così forte la necessità di tenersi in guardia dal “cane con il volto umano”, il quale aiutato dal “fairplay” come imbonitore, ritorna incessantemente a “colpire a morte” i “veri uomini”. Non si potrebbe denunciare abbastanza vigorosamente a “fianco dei vecchi veleni i nuovi”, l’errore fatale dei martiri che sono stati troppo buoni con gli scorpioni e hanno permesso loro di pullulare. In tutta la sua vita, Lu Xun non cesserà mai di ripetere questa aspra denuncia della menzogna umanitarista che uccide con cortesia, grazie proprio alla cortesia. Se posso dare la mia opinione personale, è questo che disturba maggiormente nel mondo Luxuniano, quando ci si sforza di collocarlo all’interno della stirpe dei saggi dell’umanità cinese o all’incrocio tra gli umanesimi orientali e occidentali. Lu Xun non può essere “allineato”, lui che aveva come obiettivo, a breve e lungo termine, quello di “disturbare”.<sup>187</sup>

Ovviamente anche nell’attuale contesto accademico e sociale, internazionale e nazionale, ci sono le debite eccezioni, non esistono solo ‘cani dal volto umano’. Sicuramente non è facile trovare queste figure autentiche, persone che ricercano con passione qualcosa di vero ed educano chi li accosta all’arte di una sana dialettica. Non è facile scorgerli: spesso amano rimanere nascosti, come d’altronde Lu Xun stesso per molto tempo ha conosciuto la solitudine. Nella mia piccola esperienza, mi è parso di cogliere come la relatrice di questa tesi appartenga a questo sparuto gruppo e ritengo una fortuna non piccola l’aver lavorato con lei. Per quanto riguarda il sottoscritto basterebbe non rientrare nella cerchia dei buffoni di cui parlava il padre della letteratura moderna cinese nel saggio *In morte di Wei Suyuan*, del 16 luglio 1934, due anni prima della sua morte.

La sfortuna di uno scrittore non è tanto essere attaccato o ignorato mentre è in vita. Ciò che è veramente tragico è se, una volta morto, le sue parole e azioni sono dimenticate e buffoni pretendono di essere suoi amici e dicono questo o quello per diventare famosi o arricchirsi, servendosi di un cadavere come strumento per ottenere notorietà e profitto.<sup>188</sup>

---

<sup>187</sup> “Jamais on ne pourrait crier assez fort la nécessité de se tenir en garde contre le “chien à visage humain”, qui aidés par la bonimenteurs de “fairplay”, reviennent sans cesse “mordre à mort” les “vrais hommes”. Jamais on ne pourrait dénoncer assez vigoureusement a “coté des anciens poisons les nouveaux”, l’erreur fatale des martyrs, qui ont été trop bons avec les scorpions et leur ont permis de pulluler. Toute sa vie, Lu Xun ne cessera plus de répéter cette rude dénonciation du mensonge humanitariste qui assassine avec politesse, grace justement à la politesse. Si je puis donner ici mon opinion personnelle, c’est cela qui gene le plus dans le monde luxunien, lorsqu’on entreprend de le ranger dans le sage lignée des humanités chinoises ou à la croisée des humanismes orientaux et occidentaux. Luxun ne peut pas être “rangé”, lui qui avait précisément pour but, immédiat et de longue haleine, de “déranger”.” (In Lu Xun, *La Tombe*, Paris, Editions Acropole, 1981, p. 21). La traduzione è mia.

<sup>188</sup> In Franceschini (a cura di), *op. cit.*, 16.

## APPENDICE

### 1. Al clero rurale<sup>189</sup> (Sergej Necaev)

Sin dal suo accesso al trono, lo zar Alessandro II non cessa di fare delle riforme. Ci si attendeva del bene per il popolo russo; erano solo illusioni! Lo zar ed i funzionari avevano avuto all'inizio l'intenzione di dare la libertà ai contadini asserviti. Questi attendevano frementi e con la più grande pazienza questa libertà. Cosa hanno visto alla fine? Imbrogli, rispondiamo. Sì, lo zar ha ingannato il popolo; al posto della libertà, i suoi funzionari hanno forgiato una nuova schiavitù e lo zar lo ha sottoscritto con la sua firma. La dove è la mano si trova anche la testa, dice il proverbio, e lo zar dovrà pagare con la propria il fatto di aver ingannato il popolo, e pagherà quando per quest'ultimo suonerà l'ora dell'emancipazione. Tutte le altre riforme derivano dalla riforma agraria; si può dire in modo certo che queste non servono a niente in quanto dagli imbrogli non possono uscire che degli imbrogli. I funzionari hanno completamente prosciugato le casse del Tesoro; hanno taglieggiato il popolo e il denaro non è andato al tesoro. Su tutto questo, lo zar ha istituito degli *zemstvos* per capoluoghi di provincia. "Dirigete voi stessi, egli dice, gli affari degli *zemstvos*". Ora, come dirigerli se attorno ad ogni affare deve roteare una nube di funzionari? Lo zar ha altro da fare che occuparsi del popolo; e questo può anche perire purché resti molto denaro nelle casse del tesoro per i divertimenti dello zar. Infatti questo non ha mai voluto che il popolo si amministrasse da sé! Ha pensato che gli *zemstvos* avrebbero meglio fatto entrare le tasse; e per questa sola ragione che le ha istituite e non per apportare un aiuto ai contadini. Ancora un imbroglio! E così per tutte le riforme dello zar, ognuna delle sue parole è una menzogna o un imbroglio! Prendete *gli ukazes*, il loro primo risultato è quello di opprimere sempre più il popolo delle campagne, di levargli più denaro possibile da quello guadagnato col suo duro lavoro. Voi, pastori di campagna, avete continuato a pregare per questo zar-ladro e come sovrappiù avete messo in testa ai mugik che il detto zar-ladro era "il consacrato dal Signore". Vediamo, è possibile che Dio abbia creato il contadino perché venga mangiato dallo zar o insultato dai suoi funzionari? Questo Dio sarebbe dunque peggio di Satana! Pastori di villaggio, voi siete uomini istruiti, conseguentemente comprendete che questa cosa è impossibile, che lo zar che spoglia il popolo e l'oltraggia non può essere chiamato il consacrato dal Signore. Tutti gli zar, tanti quanti ve ne sono stati sulla terra, si sono impadroniti del potere con la violenza o con il furto, sono dei ladri e non dei consacrati dal Signore. Nondimeno voi, pastori, avete pregato per lo zar-ladro e in più indotto il popolo delle campagne in errore. Cosa ne avete raccolto? Avete creduto che lo zar vi avesse accordato la sua stima e la sua considerazione, che avesse migliorato la vostra triste e miserabile situazione. Vi siete sbagliati di molto. Lo zar vi ha oppressi, vi ha schiacciati alla stessa maniera di come schiaccia e opprime il contadino. Lo zar ha dato al contadino servo l'emancipazione; ma la terra che è stata data al mugik è stata stimata tre volte il suo prezzo e lo zar ha segnato questa stima; egli ha dunque aiutato il padrone a raggirare il contadino. Ed ancora, pastore, non vi siete ravveduto; avete continuato a presentare lo zar come "il consacrato dal Signore". E perciò lo zar vi ha colmato dei suoi favori; ha ridotto, voi ed i vostri figli, alla fame; ecco qual è stata la vostra ricompensa per avere, obbedendo all'impudente volontà dello zar, indotto il popolo in errore. Ravvedetevi e riprendetevi!

Perché lo zar si è immischiato negli affari religiosi? Perché ha introdotto le sue riforme anche nella Chiesa? Anche questo a causa della sua insaziabile avidità e per far affluire più denaro nelle sue casse. Il mantenimento dei preti di campagna, benché questi non avessero molto da mangiare, costava comunque molto caro; non vi era possibilità di ridurre le spese? Ed è per ridurle che lo zar ha prescritto di sopprimere

---

<sup>189</sup> In Michail Bakunin, *Opere Complete. Volume V. Rapporti con Sergej Necaev. 1870-1872*, Catania, Edizioni della Rivista "Anarchismo", 1977, pp. 219-221.

le piccole parrocchie; vi saranno meno preti di campagna e sborserà meno denaro per essi; e questo denaro resterà nelle mani dello zar per i suoi piaceri perversi o per i suoi soldati. Cosa fa insomma lo zar! Comanda al mugik di pregare Dio, di pregare soprattutto per la salute del suo zar e sopprime le piccole parrocchie. Cosa che per il contadino è una disgrazia. Certo, i contadini potranno fare a meno di pregare per la salute dello zar, ma come faranno per le cerimonie religiose, per il battesimo dei neonati, se bisogna trasportarli ad una cinquantina di verste con il gran freddo o con qualsiasi tempo? Come raggiungere il pope per dare al morente gli ultimi sacramenti? Lo zar non si interessa minimamente di tutto questo; i bambini dei contadini possono anche morire per il freddo, in quanto è cosa da niente trascinarli a 50 verste! Ma poco importa allo zar; egli è avido di denaro e questa maledetta avidità fa sì ch'egli non veda niente e che non voglia niente vedere. Ecco colui che chiamate "il consacrato da Dio"! No, se così fosse, lo zar non andrebbe a disturbare il contadino nelle sue cerimonie religiose e in più non vi oltraggerebbe. Visto che molto denaro veniva speso per i seminari dei capoluoghi di provincia, lo zar ha ordinato di ridurre della metà il numero degli allievi. Dove andranno dunque a studiare i vostri bambini? Nei seminari si ha un cattivo insegnamento, si imbottisce il cranio dei vostri ragazzi di latino o di ebraico, cose che non servono a niente; quanto alle scienze vive che sviluppano l'intelligenza, queste vengono ignorate nei seminari; i padri che li dirigono frustrano i bambini, tirano loro i capelli, li tormentano in tutti i modi e li insultano. Tutto ciò è vero; nondimeno, essi imparano a leggere e a scrivere; e per i vostri figli, data la vostra miserabile condizione, il seminario è l'unico rifugio. Lo zar vi ha levato anche questo; quale "consacrato dal Signore" avete; giudicate voi stessi!

Vedete, per lo zar niente è sacro. Né il lavoro del popolo, né la sua libertà e neanche la sua fede. Lo zar opprime il contadino, lo schiaccia di tasse, lascia che i suoi funzionari spogliarlo ed angariarlo perfino nei suoi affari di coscienza in cui nessuno ha niente a che vedere. Ecco a cosa è approdata la riforma religiosa. Lo zar avrebbe fatto meglio a sopprimere il Sinodo in cui regna il fanatismo, a chiudere i concistori dei capoluoghi di provincia da dove il vescovo ordina di spogliarvi allo scopo di potersi offrire buoni e fini pesci arrosto. No, lo zar non sopprimerà questi covi di briganti, ne ha bisogno perché lo aiutano. Solo il popolo potrà abolire il Sinodo e i concistori con i loro vescovi ed i loro arcipreti, allo stesso modo che il Senato e le amministrazioni provinciali insieme a tutta la canaglia burocratica. Il contadino è allo stremo; non sopporta più il furto dei proprietari fondiari, dei funzionari di ogni tipo e dello zar e nemmeno la loro impudenza. Il popolo si drizza con tutta la sua forza terribile, i combattenti del popolo, che lo zar-ladro tratterà nuovamente da ladri e da briganti, si spanderanno presto per tutta la Terra russa, le foreste risuoneranno presto del loro irresistibile slancio, i contadini si sollevano in massa, cacceranno i latifondisti e bruceranno i loro nidi maledetti ed anche lo zar pagherà con la sua testa i suoi imbrogli e le sue offese.

E ricordatevi che è contro lo zar – ladro che dovete gettare i vostri anatemi e non contro i combattenti del popolo, i difensori della libertà dei contadini. Andate verso il popolo, vi sarà facile; ancora oggi voi dividete l'esistenza del popolo; spesso lavorate la terra voi stessi, siete dunque degli uomini abituati al lavoro. Il lavoro è una cosa sacra, sarà esso a salvarvi dalla fine cui sono votati i proprietari fannulloni e con essi i funzionari e lo zar. Studiate le rivendicazioni del popolo, comprendetele e insorgete con esso. La fede e la Chiesa saranno allora liberate dagli *ukazes* di ogni natura. La coscienza riscoprirà la sua libertà, ognuno crederà e pregherà come gli detterà la sua coscienza e voi potrete procedere alle cerimonie religiose in presenza di liberi praticanti dei liberi contadini russi. Riprendetevi fin d'ora! Dopo, sarebbe troppo tardi e subireste la sorte che attende vescovi ed arcipreti. Preparatevi per la rivolta, aiutate i contadini. Comunque è la vostra causa!

Il popolo prenderà la libertà e la terra - che anche a voi saranno assicurate allo stesso titolo di tutti i contadini. Ascoltate pastori di villaggio, la voce del popolo; ogni uomo che, insieme ad esso, non difenderà la libertà del popolo farà la fine del proprietario fondiario.

Contribuite, pastori, a diffondere questo sincero messaggio, leggetelo ai contadini nel corso dei vostri sermoni.

**Dalla parte del vero pastore.**

## 2. Mencio (45 2A.6)<sup>190</sup>

Mencio ha detto: “Tutti gli uomini hanno un cuore che non tollera la sofferenza altrui. Gli antichi sovrani avevano un cuore sensibile all'altrui sofferenza e, di conseguenza, attuarono politiche di governo compassionevoli: esercitare politiche di governo compassionevoli con cuore sensibile all'altrui sofferenza rendeva facile governare il mondo come se ruotasse sul palmo della mano. La ragione per cui affermo che tutti gli uomini hanno un cuore sensibile all'altrui sofferenza può essere illustrata dal seguente esempio: supponete che vi sia qualcuno che all'improvviso vede un bimbo nel preciso momento in cui sta per cadere in un pozzo; ebbene, chiunque proverebbe in cuor suo un senso di apprensione e sgomento, di partecipazione e compassione. Questa reazione non dipenderebbe certo dalla necessità di ingraziarsi i genitori del bambino, né dal desiderio di essere elogiati da vicini e amici, e neppure dalle grida del piccolo. Da questo esempio si può arguire che non è uomo chi è privo di un cuore sensibile ai sentimenti della partecipazione e compassione, della vergogna e dell'indignazione, della deferenza e della remissività, e al senso di ciò che è giusto e di ciò che non è giusto. I sentimenti della partecipazione e della compassione sono i germogli della virtù dell'amore per il prossimo; i sentimenti della vergogna e dell'indignazione sono i germogli della virtù della rettitudine e della giustizia; i sentimenti della deferenza e della remissività sono i germogli della virtù dell'osservanza dei riti e delle norme di condotta, il senso di ciò che è giusto e di ciò che non è giusto è il germoglio della virtù della sapienza. L'uomo possiede questi quattro germogli di virtù, così come possiede le quattro parti del corpo. Possedere questi quattro germogli di virtù, ma sostenere di non essere in grado di farli crescere, equivale a mutilare se stessi; sostenere che il proprio sovrano non è in grado di farli crescere, equivale a mutilare il proprio sovrano. Tutti abbiamo i quattro germogli di virtù in noi; se sapremo farli espandere e prosperare, essi si svilupperanno come un fuoco che inizia ad ardere o una sorgente che inizia a sgorgare. Se saremo capaci di portarli a maturazione, essi basteranno per proteggere chiunque all'interno dei quattro mari, ma se non dovessimo riuscire a farli maturare, essi non basteranno nemmeno per adempiere agli obblighi verso il padre e la madre”.

---

<sup>190</sup> In Maurizio Scarpari (a cura di), *Mencio e l'arte di governo*, Venezia, Marsilio, 2013, pp. 273.275.

### 3. Le 37 pratiche del Bodhisattva (Testo originale in lingua tibetana)

༣། རྒྱལ་སྐྱེས་ལག་ལེན་སོ་བདུན་མ་བཞུགས་སོ། <sup>191</sup>

༣། རྣམ་མཁོ་ལོ་གེ་ཤུ་ར་ཡེ། གང་གིས་ཚོས་ཀུན་འགོ་འོང་མེད་གཟིགས་ཀྱང་། །འགོ་བའི་དོན་ལ་གཅིག་ཏུ་བརྩོན་མཛད་པ། །ལྷ་མ་མཚོག་དང་སྤྱན་རས་གཟིགས་མགོན་ལ། །རྟལ་ཏུ་སློ་གསུམ་གུས་པས་བྱུག་འཚལ་ལོ། །པམ་བདེའི་འབྲུང་གནས་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱུ་རྣམས། །དམ་ཚོས་སྐྱབ་ལས་བྱུང་སྟེ་དེ་ཡང་ནི། །དེ་ཡི་ལག་ལེན་ཤེས་ལ་རགས་ལས་པས། །རྒྱལ་སྐྱེས་རྣམས་ཀྱི་ལག་ལེན་བཤད་པར་བྱ། །དལ་འབྱོར་གྱི་ཚེན་རྟེན་དཀའ་ཐོབ་དུས་འདྲིར། །བདག་གཞན་འཁོར་བའི་མཚོ་ལས་བསྐྱལ་བུའི་ཕྱིར། །ཉིན་དང་མཚན་དུ་གཡེལ་བ་མེད་པར་ནི། །ཉན་སེམས་སློམ་པ་རྒྱལ་སྐྱེས་ལག་ལེན་ཡིན། །གཉེན་གྱི་ཕྱོགས་ལ་འདོད་ཆགས་ཚུ་ལྟར་གཡོ། །དག་ཡི་ཕྱོགས་ལ་ཞེ་སྤང་མེ་ལྟར་འབར། །ལྷན་དོར་བརྗེད་པའི་གཏི་ལྷག་སྤྲོད་ནག་ཅན། །པ་ཡུལ་སྤོང་བ་རྒྱལ་སྐྱེས་ལག་ལེན་ཡིན། །ཡུལ་ངན་སྤངས་པས་ཉོན་མོངས་རིམ་གྱིས་འབྲིབ། །རྣམ་གཡེང་མེད་པས་དགེ་སྦྱོར་ངང་གིས་འཕེལ། །རིག་པ་དུངས་པས་ཚོས་ལ་ངེས་ཤེས་སྟེ། །དབེན་པ་བསྟེན་པ་རྒྱལ་སྐྱེས་ལག་ལེན་ཡིན། །ཡུམ་རིང་འགྲོགས་པའི་མཛའ་བཤེས་སོ་སོར་འབྲལ། །འབད་པས་སྐྱབ་པའི་ནོར་རྫོང་ལུ་ལུས། །ལུས་ཀྱི་མགོན་ཁང་རྣམ་ཤེས་མགོན་པོས་བོར། །ཚོ་འདི་སྟོན་བཏང་རྒྱལ་སྐྱེས་ལག་ལེན་ཡིན། །གང་དང་འགྲོགས་ན་དུག་གསུམ་འཕེལ་འགྱུར་ཁོང་། །ཐོས་བསམ་སྟོན་པའི་བྱ་བ་ཉམས་འགྱུར་ལ། །བྱམས་དང་སྟོང་རྗེ་མེད་པར་སྐྱར་བྱེད་པའི། །ལྟོགས་ངན་སྤོང་བ་རྒྱལ་སྐྱེས་ལག་ལེན་ཡིན། །གང་ཞིག་བསྟེན་ན་ཉེས་པ་ཟད་འགྱུར་ཁོང་། །ཡོན་ཏན་ཡར་ངོའི་ལྷ་ལྟར་འཕེལ་འགྱུར་པའི། །བཤེས་གཉེན་དམ་པ་རང་གི་ལུས་ལས་ཀྱང་། །གཅིས་པར་འཛོན་པར་རྒྱལ་སྐྱེས་ལག་ལེན་ཡིན། །རང་ཡང་འཁོར་བའི་བརྩོན་རར་བཅིངས་པ་ཡིས། །འཇིག་རྟེན་ལྷ་ཡིས་སུ་ཞིག་སྦྱོབ་པར་ལུས། །དེ་ཕྱིར་གང་ལ་སྐྱབས་ན་མི་བསྐྱབ་པའི། །དཀོན་མཚོག་སྐྱབས་འགོ་རྒྱལ་སྐྱེས་ལག་ལེན་ཡིན། །ཤིན་ཏུ་བརྟོད་དཀའི་ངན་སོང་སྤྲུག་བསྐྱལ་རྣམས། །ཐིག་པའི་ལས་ཀྱི་འབྲས་བུར་ཐུབ་པས་གསུངས། །དེ་ཕྱིར་སྟོག་ལ་བབ་ཀྱང་སྟོག་པའི་ལས། །རྣམ་ཡང་མི་བྱེད་རྒྱལ་སྐྱེས་ལག་ལེན་ཡིན། །མིད་གསུམ་བདེ་བ་རྩ་ཚེའི་ཟེལ་བ་བཞིན། །ཡུད་ཅམ་ཞིག་གིས་འཇིགས་པའི་ཚོས་ཅན་ཡིན། །རྣམ་ཡང་མི་འགྱུར་ཐར་པའི་གོ་འཕང་མཚོག་དོན་དུ་གཉེན་པ་རྒྱལ་སྐྱེས་ལག་ལེན་ཡིན། །ཐོག་མེད་དུས་ནས་བདག་ལ་བརྩེ་བ་ཅན། །མ་རྣམས་སྤྲུག་ན་རང་བདེས་ཅི་ཞིག་བྱ། །དེ་ཕྱིར་མཐའ་ཡས་སེམས་ཅན་བསྐྱལ་བུའི་ཕྱིར། །བྱང་ཚུབ་སེམས་བསྐྱེད་རྒྱལ་སྐྱེས་ལག་ལེན་ཡིན། །སྤྲུག་བསྐྱལ་མ་ལུས་བདག་བདེ་འདོད་ལས་བྱུང་། །རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱུ་གཞན་པར་སེམས་ལས་འབྲུངས། །དེ་ཕྱིར་བདག་བདེ་གཞན་གྱི་སྤྲུག་བསྐྱལ་དག་ཡང་དག་བརྗེད་པ་རྒྱལ་སྐྱེས་ལག་ལེན་ཡིན། །སྤྲུག་འདོད་ཚེན་དབང་གིས་བདག་གི་ལོར། །ཐམས་ཅད་འཕྲོག་གམ་འཕྲོག་ཏུ་འཇུག་ན་ཡང་། །ལུས་དང་ལོངས་སྤྱོད་དུས་གསུམ་དགེ་བ་རྣམས། །དེ་ལ་བརྟོན་པ་རྒྱལ་སྐྱེས་ལག་ལེན་ཡིན། །བདག་ལ་ཉེས་པ་ཅུང་ཟད་མེད་བཞིན་དུ། །གང་དག་བདག་གི་མགོ་བོ་གཙོད་བྱེད་ན། །སྟོང་རྗེའི་དབང་གིས་དེ་ཡི་ཐིག་པ་རྣམས། །བདག་ལ་ལེན་པ་རྒྱལ་སྐྱེས་ལག་ལེན་ཡིན། །འགའ་ཞིག་བདག་ལ་མི་སྟར་སྟོ་ཚོགས་པ། །སྟོང་གསུམ་བྱུབ་པར་སྟོགས་པར་བྱེད་ན་ཡང་། །བྱམས་པའི་སེམས་ཀྱིས་སྤོང་ཡང་དེ་ཉིད་ཀྱི། །ཡོན་ཏན་བརྗེད་པ་རྒྱལ་སྐྱེས་ལག་ལེན་ཡིན། །འགོ་མང་འདུས་པའི་དབུས་སུ་འགའ་ཞིག་གིས། །མཚན་ནས་བྱས་ཤིང་ཚོག་དན་སྟོ་ན་ཡང་། །དེ་ལ་དགེ་བའི་བཤེས་ཀྱིས་འདུ་ཤེས་ཀྱིས། །གུས་པར་འདུད་པ་རྒྱལ་སྐྱེས་ལག་ལེན་ཡིན། །བདག་གི་བཞིན་གཅིས་པར་བསྐྱུངས་པའི་མེས། །བདག་ལ་དག་བཞིན་ལྷ་བར་བྱེད་ན་ཡང་། །ནད་ཀྱིས་བཏབ་པའི་བྱ་ལ་མ་བཞིན་དུ། །ལྷག་པར་བརྩེ་བ་རྒྱལ་སྐྱེས་ལག་ལེན་ཡིན། །རང་དང་མཉམ་པའམ་དམན་པའི་སྟེ་བོ་ཡིས། །རྒྱལ་དབང་གིས་བརྣམས་ཐབས་བྱེད་ན་ཡང་། །ལྷ་མ་བཞིན་དུ་གུས་པས་བདག་ཉིད་ཀྱི། །སྤྱི་བོར་ལེན་པ་རྒྱལ་སྐྱེས་ལག་ལེན་ཡིན། །འཚོ་བས་འཕོངས་ཤིང་རྟལ་ཏུ་མི་ཡིས་བརྟུས། །ཚབས་ཚེན་ནད་དང་གདོན་གྱིས་བཏབ་ཀྱང་སྤོང་། །འགོ་ཀུན་ཐིག་སྤྲུག་བདག་ལ་ལེན་བྱེད་ཅིང་། །ལུས་པ་མེད་པ་རྒྱལ་སྐྱེས་ལག་ལེན་ཡིན། །སྟན་པར་གཤགས་ཤིང་འགོ་མང་སྤྱི་བོས་བཏུད། །རྣམ་ཐོས་བྱ་ཡིས་ལོར་འདྲ་ཐོབ་ཀྱུར་ཀྱང་། །མིད་པའི་དཔལ་འབྱོར་སྟོང་བོ་མེད་གཟིགས་ནས། །ཁོངས་པ་མེད་པ་རྒྱལ་སྐྱེས་ལག་ལེན་ཡིན། །རང་གི་ཞེ་སྤང་དག་བོ་མ་ཐུམ་ན། །ཕྱི་རོལ་དག་བོ་བཏུལ་ཁོང་འཕེལ་བར་འགྱུར། །དེ་ཕྱིར་བྱམས་དང་སྟོང་རྗེའི་དམག་དཔུང་གིས། །རང་རྒྱུད་འདུལ་བ་རྒྱལ་སྐྱེས་ལག་ལེན་ཡིན། །འདོད་པའི་ཡོན་ཏན་ལན་ཚོའི་ཚུ་དང་འདྲ། །ཇི་ཅམ་སྤྱད་ཅིང་སྟོང་བ་འཕེལ་བར་འགྱུར། །གང་ལ་ཞེན་ཆགས་སྟེ་བའི་དངོས་པོ་རྣམས། །འཕྲལ་ལ་སྤོང་བ་རྒྱལ་སྐྱེས་ལག་ལེན་ཡིན། །ཇི་ལྟར་སྤང་བ་འདི་དག་རང་གི་སེམས། །སེམས་ཉིད་གདོད་ནས་སྟོན་པའི་མཐའ་དང་བྲལ། །དེ་ཉིད་ཤེས་ནས་གཟུང་འཛོན་མཚན་མ་རྣམས། །ཡིད་ལ་མི་བྱེད་རྒྱལ་སྐྱེས་ལག་ལེན་ཡིན། །ཡིད་དུ་འོང་པའི་ཡུལ་དང་འཕྲད་པ་ན། །དབྱུར་གྱི་དུས་ཀྱི་འཇའ་ཚོན་ཇི་བཞིན་དུ། །མཛོས་པར་སྤང་ཡང་བདེན་པར་

<sup>191</sup> In <https://www.lotsawahouse.org/tibetan-masters/gyalse-thogme-zangpo/37-practices-all-bodhisattvas>. Accesso effettuato in data 14 marzo 2019.

མི་ལྟ་བུ་ལོང་། །ཞེན་ཆགས་སྤོང་བ་རྒྱལ་སྲས་ལག་ལེན་ཡིན། །སྤྲུག་བཟུམ་སྒྲ་ཚོགས་མི་ལམ་བུ་ཤི་ལྟར། །འཇུག་སྤང་བདེན་པར་བརྒྱུད་བསམ་ཨ་ཐང་ཆད། །དེའི་  
 ཕྱིར་མི་མཐུན་སྤྱོད་དང་འཕྲད་པའི་ཚོ། །འཇུག་པར་ལྟ་བུ་སྲས་ལག་ལེན་ཡིན། །བྱང་ཚུབ་འདོད་པས་ལྷན་ཀྱང་བཏང་དགོས་ན། །ཕྱི་རོལ་དངོས་པོ་  
 རྣམས་ལ་སློབ་ཅི་དགོས། །དེ་ཕྱིར་ལན་དང་རྣམ་སྤྱོད་མི་རེ་བའི། །སྤྱོད་པ་གཏོང་བ་རྒྱལ་སྲས་ལག་ལེན་ཡིན། །ཚུལ་སྤྱིམས་མེད་པར་རང་དོན་མི་འགྲུབ་  
 བ། །གཞན་དོན་སྤྲུབ་པར་འདོད་པ་གང་མའི་གནས། །དེ་ཕྱིར་སྲིད་པའི་འདུན་པ་མེད་པ་ཡི། །ཚུལ་སྤྱིམས་སྤང་བ་རྒྱལ་སྲས་ལག་ལེན་ཡིན། །དགེ་བའི་ལོངས་  
 སྤོང་འདོད་པའི་རྒྱལ་སྲས་ལ། །གཞོན་ཕྱེད་ཐམས་ཅད་རིན་ཆེན་གཏེར་དང་མཚུངས། །དེ་ཕྱིར་ཀུན་ལ་ཞེ་འགས་མེད་པ་ཡི། །བཟོད་པ་སློབ་པ་རྒྱལ་སྲས་ལག་  
 ལེན་ཡིན། །རང་དོན་འབའ་ཞིག་སྤྲུབ་པའི་ཉན་རང་ཡང་། །མགོ་ལ་མེ་ཤོར་བསྐྱོག་ལྟར་བརྩོན་མཐོང་ན། །འགྲོ་ཀུན་དོན་དུ་ཡོན་ཏན་འབྱུང་གནས་  
 གྱི། །བརྩོན་འགྲུས་ཚོམ་པ་རྒྱལ་སྲས་ལག་ལེན་ཡིན། །ཞི་གནས་རབ་དུ་ལྡན་པའི་ལྷག་མཐོང་གིས། །ཉོན་མོངས་རྣམ་པར་འཛོམས་པར་ཤེས་བྱས་  
 བས། །གཟུགས་མེད་བཞི་ལས་ཡང་དག་འདའ་བ་ཡི། །བསམ་གཏུན་སློབ་པ་རྒྱལ་སྲས་ལག་ལེན་ཡིན། །ཤེས་རབ་མེད་པར་བ་རོལ་ཕྱིན་ལྡེ་ཡིས། །རྫོགས་པའི་  
 བྱང་ཚུབ་འཐོབ་པར་མི་རུས་བས། །ཐབས་དང་ལྡན་ཞིང་འཁོར་གསུམ་མི་རྟོག་པའི། །ཤེས་རབ་སློབ་རྒྱལ་སྲས་ལག་ལེན་ཡིན། །རང་གི་འཇུག་པ་རང་གིས་མ་  
 བརྟགས་ན། །ཚོས་པའི་གཟུགས་ཀྱིས་ཚོས་མིན་ཕྱེད་སྲིད་པས། །དེ་ཕྱིར་རྒྱུན་དུ་རང་གི་འཇུག་པ་ལ། །བརྟགས་ནས་སྤོང་བ་རྒྱལ་སྲས་ལག་ལེན་ཡིན། །ཉོན་  
 མོངས་དབང་གིས་རྒྱལ་སྲས་གཞན་དག་གིས། །ཉེས་པ་སྤོང་ན་བདག་ཉིད་ཉམས་འགྱུར་བས། །ཐེག་པ་ཆེ་ལ་ལྷགས་པའི་གང་ཟག་གིས། །ཉེས་པ་མི་སྤྲུལ་  
 སྲས་ལག་ལེན་ཡིན། །རྟེན་བཀུར་དབང་གིས་ཡན་ཚུན་ཚོད་འགྱུར་ཞིང་། །ཐོས་བསམ་སློབ་པའི་བྱ་བ་ཉམས་འགྱུར་བས། །མཛའ་བཤེས་བྱིས་དང་སྤྱིན་  
 བདག་བྱིས་རྣམས་ལ། །ཆགས་པ་སྤོང་བ་རྒྱལ་སྲས་ལག་ལེན་ཡིན། །རྩལ་མའི་ཚོག་གིས་གཞན་སེམས་འཇུག་འཇུག་ཞིང་། །རྒྱལ་བའི་སྲས་ཀྱི་སྤོང་ཚུལ་ཉམས་  
 འགྱུར་བས། །དེ་ཕྱིར་གཞན་གྱི་ཡིད་དུ་མི་འོང་བའི། །ཚོག་རྩལ་སྤོང་བ་རྒྱལ་སྲས་ལག་ལེན་ཡིན། །ཉོན་མོངས་གོམས་ན་གཉེན་པོས་སྤྱོད་དཀའ་བས། །དྲན་  
 ཤེས་སྤྱོད་བྱས་གཉེན་པོའི་མཚོན་བརྒྱུད་ནས། །ཆགས་སོགས་ཉོན་མོངས་དང་པོ་སྤྱོད་མ་ཐག །འཇུག་འཛོམས་ཕྱེད་པར་རྒྱལ་སྲས་ལག་ལེན་ཡིན། །མདོར་ན་  
 གང་དུ་སྤོང་ལམ་ཅི་བྱེད་ཀྱང་། །རང་གི་སེམས་ཀྱི་གནས་སྐབས་ཅི་འདྲ་ཞེས། །རྒྱན་དུ་དྲན་དང་ཤེས་བཞིན་ལྡན་པ་ཡིས། །གཞན་དོན་སྤྲུབ་པ་རྒྱལ་སྲས་ལག་  
 ལེན་ཡིན། །དེ་ལྟར་བརྩོན་པས་བསྐྱུབ་པའི་དགེ་བ་རྣམས། །མཐའ་ཡས་འགྲོ་བའི་སྤྲུག་བཟུམ་བསམ་བྱའི་ཕྱིར། །འཁོར་གསུམ་རྣམ་པར་དག་པའི་ཤེས་རབ་  
 གྱིས། །བྱང་ཚུབ་བཟོ་བ་རྒྱལ་སྲས་ལག་ལེན་ཡིན། །མདོ་རྒྱུད་བསྐྱུན་བཅོས་རྣམས་ལས་གསུངས་པའི་དོན། །དམ་པ་རྣམས་ཀྱི་གསུང་གི་རྗེས་འབྲངས་  
 བས། །རྒྱལ་སྲས་རྣམས་ཀྱི་ལག་ལེན་སྤྲུལ་བྱ་བུར། །རྒྱལ་སྲས་ལམ་ལ་སློབ་འདོད་དོན་དུ་བཀོད། །སློབ་གྲོས་དམན་ཞིང་སྤངས་པ་རྒྱུད་བའི་ཕྱིར། །མཁས་ལ་  
 དགུས་པའི་སྤྲུལ་སྤོང་མ་མཚེས་ཏེ། །མདོ་དང་དམ་པའི་གསུང་ལ་བརྟེན་པའི་ཕྱིར། །རྒྱལ་སྲས་ལག་ལེན་འཇུག་མེད་ལགས་པར་སེམས། །འོན་ཀྱང་རྒྱལ་སྲས་  
 སྤོང་བ་རྒྱུས་ཆེན་རྣམས། །སློབ་དམན་བདག་འདྲས་གཏིང་དབག་དཀའ་བའི་ཕྱིར། །འགལ་དང་མ་འབྲེལ་ལ་སོགས་ཉེས་པའི་ཚོགས། །དམ་པ་རྣམས་ཀྱིས་  
 བཟོད་པ་མཛད་དུ་གསོལ། །དེ་ལས་བྱུང་བའི་དགེ་བས་འགྲོ་བ་ཀུན། །དོན་དམ་ཀུན་རྫོབ་བྱང་ཚུབ་སེམས་མཚོག་གིས། །སྲིད་དང་ཞི་བའི་མཐའ་ལ་མི་གནས་  
 པའི། །སྤྱོད་རས་གཟུགས་མགོན་དེ་དང་མཚུངས་པར་ཤོག །ཅེས་པའང་གཞན་ལ་སན་པའི་དོན་དུ་བྱང་དང་རིགས་པ་སྤྲུལ་བའི་བཅུན་པ་ཐོགས་མེད་ཀྱིས་དུལ་རྒྱུད་རིན་ཆེན་ལྷག་  
 ཏུ་སྤྲུབ་བའོ། །

# Bibliografia

Abbagnano, Nicola, “Anarchismo”, in *Dizionario di filosofia*, Torino, Utet, 1961, p. 41.

Andreev, L. N., *Judas Iscariot. Forming with 'Eleazar' (Lazarus) and 'Ben Tobit', a Biblical Trilogy*, London, Francis Griffiths, 1910, pp. 155-163. (<http://www.archive.org/details/judaiscariot00andricch>).

Andreev, Leonid, *La vita di Vasilij Fivejskij*, Faenza, Mobydick, 1998.

Arcybasev, Michail P., *Sanin*, Albairate (Mi), Utet, 2009.

Bakunin, Michail, *Opere Complete. Volume V. Rapporti con Sergej Necaev. 1870-1872*, Catania, Edizioni della Rivista “Anarchismo”, 1977.

Biagini, Vittorio, “Aforisma”, in *Grande Dizionario Enciclopedico Utet*, Torino, Utet, 1984, pp. 274-275.

Cacucci, Pino, *In ogni caso nessun rimorso*, Milano, Feltrinelli, 2017.

Carpi, Guido *Storia della letteratura russa*, Roma, Carocci Editore, 2016.

Cheng Eileen J., Denton Kirk A. (eds), *Jottings under Lamplight. Lu Xun*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2017.

Cheng, Anne, *Storia del pensiero cinese. Volume secondo. Dall'introduzione del buddhismo alla formazione del pensiero moderno*, Torino, Einaudi, 2000.

Confino, Michael, *Il catechismo del rivoluzionario. Bakunin e l'affare Necaev*. Milano, Adelphi, 2014.

Cori, Alessandro, “Il Compagno anarchico spacciatore per necessità”, in <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2007/11/16/il-compagno-anarchico-spacciatore-per-necessita.html>. Consultato in data 3 marzo 2019.

Curcio, Carlo, Gatti, Roberto, “Anarchia”, in *Enciclopedia filosofica. Volume primo*, 2006, Milano, Bompiani, , pp. 419-421.

Damiani, Michele, *L'anarchismo degli anarchici*, Carrara, Collana Vallera-Iglesias, 1975.

Davies, Gloria, *Lu Xun's revolution: writing in a time of violence*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2013.

Delpèch, Jean Marc, *Rubare per l'anarchia. Alexandre Marius Jacob, ovvero la singolare guerra di classe di un sovversivo della belle époque*, Milano, Elèuthera, 2012.

Dirlik, Arif, *Anarchism in the Chinese revolution*, Berkeley, University of California Press, 2006.

Fabro C., Pieretti A., "Ironia", in *Enciclopedia filosofica. Volume sesto*, Milano, Bompiani, 2006, pp. 5839-5842.

Fairbank John K. and Kwang-Ching liu (Eds), *The Cambridge History of China. Volume II. Late Ch'ing, 1800-1911, Part 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

Fang Youyu 方尤瑜, "Shilun wuzhengfuzhuyi dui Lu Xun zaoqi xiaoshuo chuanguo de yingxiang—  
—yi 《yao》 wei zhongxin zhankai" 试论 无政府主义对鲁迅早期小说创作的影响——  
以《药》为中心展开, (L'influenza dell'anarchismo nella produzione dei primi romanzi di Lu Xun: il romanzo 'Medicina' come paradigma) in *Journal of Guangdong University of Foreign Studies*, 2008, Vol .19 No. 1., pp. 55-59.

Frederick H, White, *Memoirs and Madness: Leonid Andreev Through the Prism of the Literary Portrait*, Montreal & Kingston. London. Ithaca., McGill-Queen's University Press, 2006, Edizione del Kindle.

Fu Xiuhai; Shen Yanan 傅修海; 申亚楠 (2013). "Da xiao zhi jian: Yi jian xiaoshi de yuedu shi fansi" 大小之间: 《一件小事》的阅读史反思 (Tra grande e piccolo: riflessioni sulla storia della lettura di *Un piccolo incidente*). *Lu Xun yanjiu yuekan* 鲁迅研究月刊, 4, 2013, pp. 12-14.

Glatzer Rosenthal, Bernice, "Theatre As Church The Vision of the Mystical Anarchists, in Russian History", Vol 4, No 2 (1977) in [https://www.jstor.org/stable/24649518?seq=2#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/24649518?seq=2#metadata_info_tab_contents). Consultato in data 2 marzo 2019.

Glatzer Rosenthal, Bernice, “The transmutation of the Symbolist Ethos: Mystical Anarchism and the Revolution of 1905”, *Slavic Review*, Vol. 36, No 4- No 2 (1977) in (<https://www.jstor.org/action/doBasicSearch?Query=Mystical+anarchism>). Consultato in data 2 marzo 2019.

Gyalse Tokme Zangpo, *The thirty-seven practices of all the Bodhisattvas in* <https://www.lotsawahouse.org/tibetan-masters/gyalse-thogme-zangpo/37-practices-all-bodhisattvas> Accesso effettuato il 15 marzo 2019.

Harkins William E. (ed), *Dictionary of Russian literature*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1957.

Herzen, Aleksandr, *Dall'altra sponda*, Milano, Adelphi, 1993.

Idema, Wilt, Haft, Lloyd, *Letteratura cinese*, Venezia, Cafoscarina, 2011.

Ikkyu Sojun, *Nuvole vaganti. La raccolta di un Maestro Zen*, Roma, Ubaldini Editore, 2012.

Kang – I Sun Chang and Owen Stephen (eds), *The Cambridge History of Chinese Literature. Volume II. From 1375*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Kropotkin, Pëtr, *Parole di un ribelle*, Edizioni “Anarchismo”. S.l., s.d.

Kropotkin, Pëtr, *Il mutuo appoggio. Un fattore dell'evoluzione*. Catania, Edizioni della rivista “Anarchismo”, 1975

Kropotkin, Petr A., *L'anarchia*, a cura di Antonio Senta, Camerano (An), Gwynplaine, 2013.

Kropotkin, *La morale anarchica*, Roma, Stampa alternativa, 2011.

Lanciotti, Lionello, *Letteratura Cinese*, Roma, Isiao, 2007.

*Laozi. Daodejing. Il canone della Via e della Virtù*, a cura di Attilio Andreini, Torino, Einaudi, 2018.

Lei Ying, “Lu Xun’s Buddhological library” in <https://medium.com/fairbank-center/lu-xuns-buddhological-library-dc63534bfc55>. Accesso effettuato il 18 marzo 2019.

Leopardi, Giacomo, *Pensieri*, Milano, Adelphi, 1982.

Liezi. *La scrittura reale del vuoto abissale e della potenza suprema*, a cura di Alfredo Cadonna, Torino, Einaudi, 2008.

Lo Gatto, Ettore, *Storia della Letteratura Russa*, Firenze, Sansoni, 1979.

Lu Xun 鲁迅, “Yi jian xiaoshi” 一件小事 (Un fatto da nulla), in *Lu Xun quanji* (Opera omnia), Beijing, Renmin wenzue chubanshe, [1919] 1982, vol. 1, pp. 458-460.

Lu Xun 鲁迅, “Yile ‘Gongren Suhuilue’ zhihou” 译了《工人绥惠略夫》之后, (Postafazione alla traduzione di “L’operaio Suhuilue”), in *Xiaoshuo Yuebao*, 12:7, 1921, pp. 1-4.

Lu Xun 鲁迅, “Naban zixu” 呐喊” 自序 (Prefazione a *Grida*), in *Lu Xun quanji* (Opera omnia), Beijing, Renmin wenzue chubanshe, [1923] 1982, vol. 1, pp. 415-421.

Lu Xun 鲁迅, *Liang di shu* 两地书 (Corrispondenza tra due luoghi), Beijing, Renmin wenzue chubanshe, [1925] 1973.

Lu Xun 鲁迅, “Sihou” 死后 (Dopo la mia morte), in *Lu Xun quanji* (Opera omnia), Beijing, Renmin wenzue chubanshe, [1925] 1982, vol. 2, pp. 209-213.

Lu Xun 鲁迅, “Laodiaozi yijing changwan” 老调子已经唱完, in *Lu Xun zawan quanji* 鲁迅杂文全集 (Raccolta completa dei saggi *zawan*), Qinyang, Henan renmin chubanshe, [1927] 1994, p. 957-960.

Lu Xun 鲁迅, “Xiao zagan” 小杂感 (Noterelle), in *Lu Xun zawan quanji* 鲁迅杂文全集 (Raccolta completa dei saggi *zawan*), Qinyang, Henan renmin chubanshe, [1927] 1994, p. 297-298.

Lu Xun 鲁迅, “Xiaopinwen de weiji” 小品文的危机, in *Lu Xun zawan quanji* 鲁迅杂文全集 (Raccolta completa dei saggi *zawan*), Qinyang, Henan renmin chubanshe, [1933] 1994, p. 500-501.

Lu Xun 鲁迅, “Tuosituosiji de shi” 陀思妥夫斯基的事, *Lu Xun zawan quanji* 鲁迅杂文全集 (Raccolta completa dei saggi *zawan*), Qinyang, Henan renmin chubanshe, [1935] 1994, p. 830.

Lu Xun, *Sous le dais fleuri*, Lausanne, Alfred Eibel éditeur, 1978.

Lu Xun, *La Tombe*, Paris, Editions Acropole, 1981.

Lu Xun, *Fiori del mattino raccolti la sera e Soliloqui*, Roma, Edizioni e/o, 1986

Lu Xun, *Erbe selvatiche*, Milano, Libri Sheiwiller 1994, 1994.

Lu Xun, *La falsa libertà*, Macerata, Quodlibet, 2006.

Lu Xun, *Fuga sulla luna e altre antiche storie rinarrate*. Milano, O barra O edizioni, 2014.

- Lu Hsun, *La vera storia di Ab Q e altri racconti*, Milano, Assonanze, 2014.
- Meisner, Maurice, *Mao e la Rivoluzione cinese*, Torino, Einaudi, 2010.
- Ngawang Lhundrub Dargye, *La biografia segreta del Sesto Dalai Lama, (1683-1706 /1746)*, Milano-Trento, Luni Editrice, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, Milano, Adelphi, 2013.
- Ortalli, Massimo, *Gaetano Bresci tessitore, anarchico e uccisore di re*, Roma, Nova Delphi, 2011.
- Pellegrino, Francesco, *Libertà estrema. Le ultime ore dell'anarchico Bruno Filippi*, Roma, DeriveApprodi, 2004.
- Pesaro Nicoletta, "Il futuro è dietro di noi", in <https://sinofere.com/2018/03/01/il-futuro-e-dietro-di-noi/> Consultato in data 13 marzo 2019.
- Pesaro Nicoletta, "Follia e linguaggio. Un percorso letterario nella Cina del Novecento", in <https://sinofere.com/2018/11/12/nicoletta-pesaro-follia-e-linguaggio-un-percorso-letterario-nella-cina-del-novecento/> Consultato in data 14 marzo 2019.
- Pesaro, Nicoletta, *Letteratura cinese moderna e contemporanea*, in Maurizio, Scarpari (a cura di), *La Cina – Volume III.: Verso la modernità*, Einaudi, Torino, 2009.
- Piana, Anna, *Il Movimento Anarchico nella Cina Pre-Repubblicana e Repubblicana*, tesi di laurea, Università Ca' Foscari Venezia, a.a. 2012/2013, relatore G. Samarani.
- Pontolillo, Michele, *Teatro dell'oppresso e salute mentale*, tesi di laurea, Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, a.a 2017-2018.
- Prize, Don C., *Russia and the Roots of the Chinese Revolution, 1896-1911*. Massachusetts, Harvard University Press, 1974.
- Regola, Lucia, *Lu Xun, Racconti esemplari*, Rimini, Fara Editore, 1996.
- Sakya Pandita Kunga Gyaltsen, *Meravigliose istruzioni orali riguardanti il momento della morte*, in <http://www.lotsawahouse.org/it/tibetan-masters/sakya-pandita/wondrous-instruction-moment-of-death> . Accesso effettuato il 12 marzo 2019.

“Sakya Pandita Kunga Gyaltsen” in [https://www.rigpawiki.org/index.php?title=Sakya\\_Pandita\\_Kunga\\_Gyaltsen](https://www.rigpawiki.org/index.php?title=Sakya_Pandita_Kunga_Gyaltsen). Consultato in data 4 aprile 2019.

Scarpari, Maurizio (a cura di), *Mencio e l'arte di governo*, Venezia, Marsilio, 2013.

Stirner, Max, *L'unico e la sua proprietà*, Milano, Adelphi, 1979.

Sulermenova, Aida, “Zhou Zuoren, Lu Xun and Vassily Eroshenko – the review of their interchange from the contemporary standpoint” in [https://www.researchgate.net/publication/239732041\\_Zhou\\_Zuoren\\_Lu\\_Xun\\_and\\_Vassily\\_Eroshenko\\_The\\_Review\\_of\\_their\\_Interchange\\_from\\_the\\_Contemporary\\_Standpoint](https://www.researchgate.net/publication/239732041_Zhou_Zuoren_Lu_Xun_and_Vassily_Eroshenko_The_Review_of_their_Interchange_from_the_Contemporary_Standpoint). Accesso effettuato il 7 marzo 2019.

Sun Tzu, *L'arte della guerra*, a cura di Attilio Andreini e Micol Biondi, Torino, Einaudi, 2016.

Sun Tzu-Sun Pin, *Arte della guerra e metodi militari*, a cura di Ralph D. Sawyer, Vicenza, Neri Pozza Editore, 1999.

Sun-Yat-Sen, *Memoirs of a Chinese Revolutionary. A programme of National Reconstruction for China*. New York, Ams Presse, 1970.

Tuttle, Gray, *Tibetan Buddhists in the Making of Modern China*, Columbia University Press, New York, 2005.

Wang Shiqing, *Lu Xun, a biography*, Beijing, Foreign Languages Press, 1984.

Woodcock, George, “Anarchism”, in *The encyclopedia of philosophy. Volume one*, New York, MacMillan Publishing Co., Inc, & The Free Press. 1972, p. 111.

Ye Zhaoyan *Nanchino 1937. Una storia d'amore*. Milano, Rizzoli, 2003.

Zarrow, Peter, *Anarchism and Chinese Political Culture*, New York, Columbia University Press, 1990.

Zhang Quanzhi 张全之, *Zhongguo jinxindai wenxue de fazhan yu wuzhengfuzhuyi sichao, 中国近现代文学的发展与无政府主义思潮* (Lo sviluppo della recente letteratura contemporanea cinese e il pensiero anarchico), Beijing, Renmin chubanshe, 2013.

*Zhuang-zi [Chuang-tzu]*, a cura di Liou Kia-Hway, Milano, Adelphi, 2013.



