

ANNALI DI CA' FOSCARI
RIVISTA DELLA FACOLTÀ
DI LINGUE E LETTERATURE STRANIERE
DELL'UNIVERSITÀ DI VENEZIA

ANNO XXV, 3

1986

(SERIE ORIENTALE 17)



Editoriale Programma

INDICE

ARTICOLI

- 5 Giuliano Tamani, *Il Corpus aristotelicum nella tradizione ebraica*
- 23 Giulio Busi, *La tradizione ebraica del Secretum Secretorum*
- 33 Pier Cesare Ioly Zorattini, *I cimiteri sefarditi di Ferrara*
- 61 Marzio Marzaduri, *Ivan Turgenev, dal romanzo realista ai poemi in prosa*
- 81 Boghos L. Zekiyān, *Le croisement des cultures dans les regions limitrophes de Georgie, d'Arménie et de Byzance. Premisses methodologiques pour une lecture sociographique*
- 97 Stefano Carboni, *Ġinn del Kitāb al-bulhān e scienza talismanica nel mondo islamico*
- 109 Anna Contadini, *Note sul Kitāb Manāfi' al-Ḥayawān dell'Escorial*

NOTE

- 123 Roberto Ciarla, *Nei musei cinesi non regna il silenzio: note storiche e considerazioni sulla ricerca archeologica in Cina*
- 149 Lucia S. Loi, *Sogd. crxwšt, Np. carxušt, Phl. karxōš.*

RECENSIONI

- 153 W. Stucki, *Unterlagen zur Keramik des Alten Vorderen Orients...*
(E. Rova)
- 156 S. Lackenbacher, *Le roi batisseur* (M.K. Gesuato)
- 159 V. Donbaz A.K. Grayson, *Royal Inscriptions on Clay Cones from Ashur now in Istanbul* (S. Ponchia)
- 162 S. Dalley J.N. Postgate, *The Tablets from Fort Shalmaneser*
(M.G. Cristoforetti)
- 166 J.A. Hackett, *The Balaam Text From Deir 'Allā* (E. Attardo)
- 174 R. Di Segni, *Il Vangelo del Ghetto* (G. Tamani)
- 176 I. Howe, *La terra promessa* (G. Tamani)
- 178 J. Roth, *Ebrei erranti* (G. Tamani)
- 180 F. Steinhaus, *La terra contesa* (P.G. Donini)
- 182 Sh. Kh. Hussaini, *Gîsûdirâz: On Sufism* (F. Coslovi)
- 184 A. Kertesz - Badrus, *Türkische Teppiche in Siebenburgen* (G. Curatola)
- 186 *Environmental Design. Journal of the Islamic Environmental Design Research Centre* (G. Curatola)
- 191 LIBRI RICEVUTI

ARTICOLI

Giuliano Tamani

IL CORPUS ARISTOTELICUM NELLA TRADIZIONE EBRAICA *

Gli ebrei si riaccostarono alla filosofia quasi nove secoli dopo Filone¹. Le prime espressioni di un pensiero filosofico ebraico sono da ricercarsi, per il Vicino Oriente, in David b. Merwan al-Muqammiš (secc. IX-X) e in Saadyah b. Yosef (882-942) e, per l'Africa settentrionale, in Yišḥaq b. Shelomoh Israeli (c. 850-c. 950). Fu l'ambiente islamico ad iniziare alla filosofia i pensatori ebrei. L'arabo fu la lingua di cui essi si servirono sia per conoscere la filosofia greca sia per comporre le loro opere. Gli ebrei del Vicino Oriente, infatti, a differenza dei loro correligionari residenti nell'area ellenistica, ignoravano il greco². La loro lingua fu l'aramaico e, dopo l'avvento dell'Islam, l'arabo. Per di più le opere dei filosofi greci – questa è una costante fondamentale da tener sempre presente nella storia dei rapporti fra pensiero greco e pensiero giudaico – furono accessibili agli ebrei, come del resto anche ai filosofi islamici, solo nelle versioni

* Questo contributo è stato presentato al seminario *Recupero di testi classici attraverso recezioni in lingue del Vicino e Medio Oriente* organizzato dal dipartimento di Studi storico-religiosi dell'Università degli Studi «La sapienza» di Roma e dalla sede di Brescia dell'Università Cattolica di Milano e svoltosi a Brescia il 21.XI.1984.

¹ Il giudaismo rabbinico ignorò l'Alessandrino; sulla conoscenza che ne ebbero gruppi dissidenti, soprattutto babilonesi, durante il medioevo cfr. S. POZNANSKI, *Philon dans l'ancienne littérature judéo-arabe*, «Revue des études juives», 50, 1905, p. 10-31. B. REVEL, *The Karaite Halakah and its Relation to Saducean, Samaritan and Philonian Halakah*, Philadelphia 1913 (= *Inquiry into the Sources of Karaite Halakah*, «Jewish Quarterly Review», n.s., 2, 1912, p. 517-44; 3, 1913, p. 33-96).

² Sulle aree in cui era diffusa, da parte ebraica, la conoscenza del greco cfr. V. COLORNI, *L'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la novella 146 di Giustiniano*, in V. COLORNI, *Judaica minora* (Pubblicazioni della facoltà giuridica dell'Università di Ferrara, s. II, 14), Milano 1983, p. 1-65. S. LIEBERMAN, *How Much Greek in Jewish Palestine?*, in A. ALTMANN (ed.), *Biblical and other Studies*, Cambridge (Mass.) 1963, p. 123-41.

arabe eseguite, com'è noto, su quelle siriane basate, solo queste ultime, sugli originali greci³. Il giudaismo, quindi, assimilò la filosofia greca attraverso le traduzioni che percorsero l'*iter* seguente: greco-siriaco-arabo.

Su Aristotele e sulle sue presunte relazioni con il giudaismo gli ebrei, fin dall'era precristiana, avevano sviluppato una serie di leggende che, durante il medioevo, si ampliarono e consolidarono contribuendo alla diffusione, se non addirittura alla redazione stessa, di varie opere pseudo-aristoteliche⁴. I primi filosofi ebrei, per quanto decisamente influenzati dal neoplatonismo, non ignorarono lo Stagirita⁵. Ma fu nella Spagna islamica, durante i secc. XI-XIII, che gli ebrei subirono maggiormente l'influsso della speculazione greca sempre mediata – è importante non dimenticarlo – dalle parafrasi, dai compendi e dai commenti arabi. Shelomoh ibn Gabirol (c. 1022-c. 1053) fu il primo vero filosofo ebreo. Il *Meqor hayyim* (*Fons vitae*), la sua opera fondamentale, priva di qualsiasi riferimento alla Bibbia e alla letteratura ad essa successiva, nota soltanto per la versione arabo-latina⁶, fu per otto secoli attribuito a un filosofo arabo

³ In questo campo rimangono fondamentali i repertori di M. Steinschneider (*Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters...*, Berlin 1893; *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*; le varie puntate di questo repertorio apparse in periodici tedeschi fra il 1889 e il 1896 sono state ristampate in un unico volume a Graz nel 1960). Sulla penetrazione delle opere scientifiche e filosofiche greche, arabe ed ebraiche e sulle prime traduzioni cfr. C. VASOLI (a cura di), *Il pensiero medievale*. Orientamenti bibliografici. Bari 1971, p. 137-38. Su Aristotele in particolare cfr. F.E. PETERS, *Aristotle and the Arabs: the Aristotelian Tradition in Islam*, New York London 1968; ID., *Aristoteles Arabus*. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus (New York University, Department of Classics, Monographs on Mediterranean Antiquity), Leiden 1968; e la recensione di H. Daiber in «Gnomon», 42, 1970, p. 538-47.

⁴ HU, p. 229-73. L. GINZBERG, *Aristotle in Jewish Legend*, JE, II, 98-99. J. HELLER, *Aristoteles in der jüdischen Literatur u. Sage*, EJ, III, 338-42. S. FELDMAN, *Aristotle in Jewish Legend*, *Encyclopaedia Judaica*, 3, Jerusalem 1971, coll. 448-49.

⁵ Sui riferimenti ad Aristotele e sulle citazioni dei suoi testi inserite nelle opere di David ibn Marwan cfr. HU, p. 378-79; su questo poco noto filosofo cfr. G. VAJDA, *Le problème de l'unité de Dieu d'après Dāwūd ibn Marwān al-Muqammis*, JMRS, p. 49-73. Per Yiṣṣāq Israeli cfr. HU, p. 391-92. Per Saadyah b. Yosef cfr. JE, II, 100 e, più in particolare, E. BERTOLA, *La dottrina dell'anima umana in Sa'adyah Gaon*, in E. BERTOLA, *Il pensiero ebraico*. Studi e ricerche. Padova 1972, p. 95-128: 101, 105. H.A. DAVIDSON, *Saadia's List of Theories of the Soul*, JMRS, p. 75-94.

⁶ Si rinvia solo a E. BERTOLA, *Salomon ibn Gabirol* (Avicbron). Vita,

(Avencebrol o Avicebrol). Si tratta di un'opera metafisica di impostazione essenzialmente neoplatonica mista, però, ad elementi aristotelici. Il nome di Aristotele, mai nominato nel *Meqor hayyim*, appare invece espressamente citato nel manuale di etica popolare *Tiqqun middot ha-nefesh* (Il miglioramento delle qualità dell'anima) compilato da Shelomoh ibn Gabirol nel 1045⁷. Fonti aristoteliche furono utilizzate, anche se non espressamente citate, da Bahyah b. Yosef ibn Paquda (c. 1050-c. 1156) nel suo trattato etico *Hovot ha-levavot* (I doveri dei cuori)⁸. Contrario all'aristotelismo fu Yehudah b. Shemuel ha-Lewi (c. 1075-1141) perché temeva che la «scienza dialettica corrompesse molte opinioni veritiere per i dubbi che potrebbero sopravvivere e per i pregiudizi tradizionali»⁹. Ma appena vent'anni dopo Abraham ibn Daud (m. c. 1180) nella sua opera *Ha-emunah haramah* (La fede elevata) composta nel 1160, elaborò un sistema in cui il pensiero religioso giudaico fu armonizzato col pensiero filosofico aristotelico¹⁰. Gli ultimi ostacoli alla diffusione della filosofia peripatetica furono definitivamente rimossi nel 1190 quando apparve il *Moreh nevukim* (La guida dei perplessi) di Mosheh b. Maimon (1135-1204)¹¹. Dall'inizio del sec. XIII in poi l'aristotelismo dilagò anche

opere e pensiero. Padova 1953. Per una bibliografia completa cfr. D. JARDEN, *Gabirol Bibliography*, estratto da D. JARDEN, *The Liturgical Poetry of Rabbi Solomon Ibn Gabirol*, Jerusalem 1972, p. 709-99. Si veda anche A. LOEWENTHAL, *Pseudo-Aristoteles ueber die Seele*. Eine psychologische Schrift der XI Jahrhundert und ihre Beziehungen zu Salomo ibn Gabirol, Berlin 1891.

⁷ S.S. WISE (ed.), *The Improvement of the Moral Qualities*. An Ethical Treatise of the Eleventh Century by Solomon ibn Gabirol, Printed from an Unique Arabic Manuscript, together with a Translation..., New York 1902, p. 59, 64, 75, 80, 85, 86, 91.

⁸ M. MANSOOR (ed.), *The Book of Direction to the Duties of the Heart*. From the original Arabic version of Bahya ben Joseph Ibn Paquda's *al-Hidāya ilā Fara'id al-Qulub*. Introduction, Translation and Notes by... London 1973, p. 12-17. A tali fonti non accenna S.J. Sierra nell'introduzione (p. 38-39) alla sua traduzione italiana pubblicata a Roma nel 1983.

⁹ YEHUDAH HA-LEWI, *Kuzari. Il re dei Khāzari*. Traduzione di E. Piattelli. Torino 1960, p. 271-72 (trattato V, paragrafo 16); cfr. anche E. BERTOLA, *Aspetti e problemi del pensiero teologico di Yehudah ben Shemuel Ha-Levi*, in BERTOLA, *Il pensiero ebraico* cit., p. 193-244.

¹⁰ G.D. COHEN (ed.), *A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of the Tradition (Sefer ha-qabbalah) by Abraham ibn Daud*, London 1967, p. XXVII-XXXI e indice s.v. *Aristotle* p. 333.

¹¹ Si veda il giudizio che Mosheh b. Maimon espresse nei confronti di Aristotele nella lettera indirizzata a Shemuel ibn Tibbon secondo la versione

presso i pensatori ebrei¹². A contenerlo non bastarono né l'opposizione dei rabbini né le critiche¹³ di Ḥasdai Crescas (1377-1410). Fra il 1189 e il 1337 quasi tutto il *Corpus aristotelicum*, comprendente sia le opere autentiche sia quelle pseudo-epigrafiche, fu tradotto dall'arabo in ebraico per quegli ebrei che, fuori della Spagna islamica, non comprendevano l'arabo¹⁴. Ma, nella maggior parte dei casi, il *Corpus* fu tradotto nelle redazioni che Averroè – da Mosheh b. Maimon consacrato interprete ufficiale di Aristotele – ne aveva steso per mezzo dei suoi commenti grandi, medi, minori o compendi (*paraphrasis, epitome*)¹⁵. Ben poche furono, come si vedrà, le opere aristoteliche tradotte dall'arabo in ebraico senza l'interpretazione averroista. A Napoli, a Roma, in Provenza e in Linguadoca¹⁶ furono eseguite le versioni più importanti. A Napoli, presso la corte di Federico II, nel 1231-32, Yaaqov Anatoli, di origine provenzale, tradusse il commento medio di Averroè ai cinque libri dell'*Organon*. Nel 1298, a cura di Yaaqov b. Makir, apparve in Provenza la versione del compendio fatto da Averroè alla stessa opera. Qualche decennio prima, in Lin-

inglese pubblicata in JE, II, p. 102: «The words of Plato, Aristotle's teacher, are obscure and figurative. They are superfluous to the man of intelligence, inasmuch as Aristotle supplanted all his predecessors. The thorough understanding of Aristotle is the highest achievement to which man can attain, with the sole exception of the understanding of the Prophets». Il testo ebraico è stato pubblicato da A. MARX, *Texts by and about Maimonides*, «Jewish Quarterly Review», 25, 1934-35, p. 371-428: 380.

¹² Si veda, per una prima informazione generale, il capitolo *Aristotelianism and its Opponents* di J. GUTTMANN, *Philosophies of Judaism* (trad. dall'originale tedesco e dalla sua revisione ebraica), New York 1966, p. 152-274.

¹³ H.A. WOLFSON, *Crescas Critique of Aristotle*, Cambridge (Mass.) 1929.

¹⁴ Per una visione generale cfr. E. BERTOLA, *La traduzione delle opere filosofiche arabo-giudaiche nei secoli XII e XIII*, in *Studi di filosofia e di storia della filosofia in onore di F. Olgiati*, Milano 1962, p. 235-70. Più in particolare cfr. HU, p. 42-275. A.S. HALKIN, *Translation and Translators (Medieval)*, *Encyclopaedia Judaica*, 15, Jerusalem 1971, alle coll. 1321-22 si trova un chiaro prospetto delle opere aristoteliche tradotte.

¹⁵ Per una prima informazione bibliografica sui commenti e sulle loro edizioni cfr. VASOLI, *Il pensiero medievale* cit., p. 122-27.

¹⁶ Sulla presenza ebraica in Provenza, che nell'accezione ebraica medievale comprendeva anche la Linguadoca, durante i secc. XII-XIV cfr. I. TWERSKY, *Rabad of Posquières*, Cambridge (Mass.) 1962. S.W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, 10, New York London, Philadelphia 1965, pp. 82-92.

guadoca, un altro esponente della celebre famiglia Ibn Tibbon, Mosheh b. Shemuel, aveva tradotto ben otto compendi. Così, verso la fine del sec. XIII, Aristotele era già diventato accessibile agli ebrei che ignoravano l'arabo attraverso le versioni dei compendi eseguiti da Averroè. Sempre verso la fine del sec. XIII, e precisamente nel 1284, ma questa volta a Roma, Zerahyah b. Yishaq traduceva i commenti medi di Averroè alla *Physica* e alla *Metaphysica* e altre quattro opere prive, questa volta, della redazione averroista.

Nei primi quattro decenni del sec. XIV il panorama del *Corpus* disponibile in lingua ebraica si allargò ulteriormente e definitivamente. Ad Avignone e ad Arles, fra il 1313 e il 1317, Qalonimos b. Qalonimos, probabilmente il più grande traduttore dall'arabo in ebraico, tradusse un commento grande (*Analytica posteriora*), sei commenti medi e un commento minore (?). Yehudah b. Shemuel eseguì, sempre in Provenza, una nuova versione del compendio dell'*Organon* e la prima versione dell'*Ethica*. Nel 1337, infine, Todros b. Meshullam Todrosi tradusse, ancora in Provenza, i commenti medi ai due libri non ancora tradotti, cioè la *Rhetorica* e la *Poetica*. Così, quasi un secolo e mezzo dopo la morte di Averroè, gli ebrei potevano leggere nella loro lingua il *Corpus aristotelicum* e la sua interpretazione averroista.

Schema dei libri aristotelici, delle loro interpretazioni e delle loro versioni:

I. *Organon*

- 1a) Compendio: Yaaqov b. Makir ibn Tibbon (1298).
- 1b) Compendio: Shemuel b. Yehudah (1329).
- 2a) Commento medio: Yaaqov b. Abba Mari Anatoli (1231-32).
- 2b) Commento medio a *Topici* e a *Sophistici elenchi*: Qalonimos b. Qalonimos (1313).
- 2c) Commento medio a *Rhetorica* e *Poetica*: Todros b. Meshullam Todrosi (1337).
- 3) Commento grande ad *Analytica posteriora*: Qalonimos b. Qalonimos (1314).

II. *Physica*

- 1) Compendio: Mosheh ibn Tibbon.
- 2a) Commento medio: Zerahyah b. Yishaq b. Shealtiel Hen (1284).
- 2b) Commento medio: Qalonimos b. Qalonimos (1316).

III. *De coelo et mundo*

- 1) Parafrasi di Temistio: Zeraḥyah b. Yiṣḥaq b. Shealtiel Ḥen (1284).
- 2) Compendio: Mosheh ibn Tibbon.
- 3) Commento medio: Shelomoh b. Yosef ibn Ayyub (1259).

IV. *De generatione et corruptione*

- 1) Traduzione: Zeraḥyah b. Yiṣḥaq b. Shealtiel Ḥen (1284).
- 2) Compendio: Mosheh ibn Tibbon (1250).
- 3) Commento medio: Qalonimos b. Qalonimos (1316).

V. *Meteorologica*

- 1) Traduzione: Shemuel b. Yehudah ibn Tibbon (1213).
- 2) Compendio: Mosheh ibn Tibbon.
- 3) Commento medio: Qalonimos b. Qalonimos (1316).

VI. *De plantis*

Commento: Qalonimos b. Qalonimos (1314).

VII. *De animalibus*

Parafrasi ai libri 11-19: Yaaqov b. Makir ibn Tibbon (1302).

VIII. *De anima*

- 1) Traduzione: Zeraḥyah b. Yiṣḥaq b. Shealtiel Ḥen (1284).
- 2) Compendio: Mosheh ibn Tibbon (1244).
- 3a) Commento medio: Shem Tov b. Yiṣḥaq.
- 3b) Commento medio: Mosheh ibn Tibbon (1261).

IX. *De sensu et sensibili*

Compendio: Mosheh ibn Tibbon (1254).

X. *Metaphysica*

- 1) Compendio: Mosheh ibn Tibbon (1258).
- 2a) Commento medio: Zeraḥyah b. Yiṣḥaq b. Shealtiel Ḥen (1284).
- 2b) Commento medio: Qalonimos b. Qalonimos (1317).

XI. *Ethica nicomachea*

Commento medio: Shemuel b. Yehudah (1321).

La *Politica* di Aristotele, com'è noto, non fu mai tradotta in arabo. Al suo posto Averroè compendì o commentò il *De republica* di Platone. Il testo arabo non ci è pervenuto. Il compendio o il commento è noto solo grazie alla traduzione ebraica eseguita nel 1321 da Shemuel b. Yehudah¹⁷. Del libro *Oeconomica* ci sono pervenute due traduzioni da versioni arabe, prive dell'interpretazione di Averroè, scomparse. Una fu eseguita a Siviglia nel 1373 (?) da David ibn Yaish b. Shelomoh¹⁸.

Queste sono, ovviamente, le versioni che, per la loro qualità, furono considerate come ufficiali e che furono adottate da numerosi commentatori. Ne circolavano anche altre, complete o parziali, anonime o di valore disuguale, le quali non ebbero molta fortuna. I traduttori, infatti, incontrarono difficoltà non indifferenti in quanto l'ebraico era inadatto a esprimere compiutamente la terminologia filosofica¹⁹. Probabilmente per questo motivo alcune opere, ad esempio quelle più richieste come l'*Organon*, furono tradotte più di una

¹⁷ HU, p. 219-21. Sul traduttore cfr. BERMAN, *Greek into Hebrew*. L'edizione critica è stata pubblicata da E.I.J. ROSENTHAL, *Averroes' Commentary on Plato's Republic* (University of Cambridge Oriental Publications, 1). Edited with an introduction, translation and notes by... Cambridge (Mass.) 1956; rec. di J.L. Teicher in "Journal of Semitic Studies", 5, 1960, p. 176-95. Su questa versione si basarono il compendio compilato nel 1331 da Yosef ibn Caspi (HU, p. 225-27) e le due traduzioni ebraico-latine: la prima fu eseguita nel 1486 da Elia del Medigo per Giovanni Pico della Mirandola (HU, p. 221); questa versione non si è persa, come scrissero G. Piaia (*Filosofia e politica in Ibn Tufail e in Averroè*, in C. GIACON (a cura di), *Filosofia e politica e altri saggi*, Padova 1973, p. 44) e altri, ma col titolo *Expositio commentatoris Averrois in librum Politicorum Platonis* si conserva nei ff. 158^r-188^r del ms. G. VII 32 della Biblioteca Comunale degli Intronati di Siena, cfr. R. LERNER, *Averroes on Plato's Republic, Translated with an Introduction*. Ithaca and London 1974, p. VII. La seconda fu eseguita nel 1539 da Yaaqov Mantino (HU, p. 221-22) e, col titolo *Averrois Cordubensis Paraphrasis in libros de Republica Platonis*, fu stampata in *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, 3, Venezia 1562, ff. 334^v-372^v (CB, col. 1237, n. 5575, 6).

¹⁸ HU, p. 227-29.

¹⁹ A.S. HALKIN, *The Medieval Jewish Attitude toward Hebrew*, in A. ALTMANN (ed.), *Biblical and other Studies* (Brandeis University, Studies and Texts, 1), Cambridge (Mass.) 1963, p. 233-48. Sulle critiche mosse a Shemuel b. Yehudah per la sua versione del commento medio all'*Ethica* cfr. BERMAN, *Greek into Hebrew*, p. 296, nota 39. Per le versioni latine cfr. J. TEICHER, *The Latin-Hebrew School of Translators in Spain in the Twelfth Century*, in *Homenaje a Millas Vallicrosa*, 2, Barcelona, p. 403-44.

volta²⁰. Le traduzioni dal latino in ebraico, invece, offrirono, a quanto sembra, un contributo molto marginale per la conoscenza del *Corpus aristotelicum*. Esse, eseguite per lo più da ebrei desiderosi di diffondere presso i loro correligionari la conoscenza della scolastica cristiana, si basavano su versioni arabo-latine o, più raramente, greco-latine.

Fra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento alcune opere – quelle ancora non disponibili nella versione latina o in questa lingua mal tradotte – furono nuovamente tradotte, ma questa volta dall'ebraico in latino, per essere lette, in prevalenza, dagli averroisti padovani. Il caso più noto, per fare un solo esempio, è quello del *De republica* di Platone compendiato o commentato da Averroè, tradotto nel 1486 da Elia del Medigo per Giovanni Pico della Mirandola e poi nel 1539 da Yaaqov Mantino per il papa Paolo III²¹.

Così si chiudeva, definitivamente, un ciclo iniziato in Siria nel sec. IX attraverso il quale il *Corpus aristotelicum* subì i seguenti passaggi:

- 1) greco – siriano – arabo – latino;
- 2) greco – siriano – arabo – ebraico;
- 3) greco – siriano – arabo – ebraico – latino;
- 4) greco – latino;
- 5) greco – latino – ebraico.

Le fasi di questo ciclo attraverso le quali il *Corpus aristotelicum*, seguendo l'iter più complicato, passò da una lingua indoeuropea – il greco – a lingue semitiche – siriano arabo ebraico – per poi ritornare a una lingua indoeuropea – il latino – sono ancora quasi tutte da ricostruire. L'ostacolo maggiore da rimuovere è costituito, soprattutto, dall'assenza di valide edizioni critiche delle versioni.

La prima opera ad essere stampata fu lo pseudo-aristotelico *Liber de pomo* nella versione arabo-ebraica di Abraham Hasdai. Essa fu pubblicata a Venezia dall'editore D. Bomberg nel 1519 nella stessa edizione²² che conteneva anche la versione arabo-ebraica di Yehudah al-Harizi del *De anima* dello pseudo-Galeno. Un'altra edizione²³, sempre nello stesso secolo, fu pubblicata a Riva di Trento nel 1562. Nella medesima località videro la luce nel 1559 il compendio dell'*Or-*

²⁰ Shemuel b. Yehudah fu indotto ad eseguire una nuova versione del compendio dell'*Organon* perché riteneva troppo inesatta quella di Yaaqov b. Makir, cfr. BERMAN, *Greek into Hebrew*, p. 296, 311-12.

²¹ Si veda la bibliografia indicata alla nota 17.

²² CB, coll. 674-75, n. 4207, 6.

²³ CB, col. 2327, n. 6916, 11.

ganon redatto da Averroè nella versione di Yaaqov b. Makir²⁴, il compendio del *De physica auscultatione* redatto da Averroè nella versione di Mosheh ibn Tibbon²⁵, e la pseudo-aristotelica *Epistola ethica* nella redazione di Ali ibn Ridhwan e nella traduzione di Yehudah al-Harizi²⁶. Nel 1562, sempre nella stessa tipografia di Riva di Trento, fu pubblicata l'*editio princeps* delle *Sentenze dei filosofi* (*Musare ha-filosofim*) in cui comparivano anche sentenze attribuite ad Aristotele²⁷. La pseudo-aristotelica lettera (*Ketav*) ad Alessandro apparve a Venezia nel 1587 inserita nell'opera *Shalsbelet ha-qabbalah* (La catena della tradizione) di Gedalyah ibn Yahyah²⁸. Dall'esame di queste edizioni risulta, dunque, molto chiaramente che gli opuscoli pseudo-aristotelici ebbero più fortuna, probabilmente perché di contenuto leggendario e popolare, delle opere autentiche. Questo interesse sarà confermato anche dalle ristampe del secolo successivo.

L'interesse per il *Corpus aristotelicum* riprese, presso gli ebrei, alla fine del sec. XVIII quando J.M. Satanow, illustre esponente del «berlinismo», come allora si definiva ironicamente il giudaismo illuminato, pubblicò a Berlino nel 1790-91 la versione ebraica (*Sefer ha-middot*) dell'*Ethica nicomachea* che, sulla base della traduzione latina di Boezio, aveva fatto nella prima metà del sec. XV il castigliano Shelomoh b. Meir Alguadez²⁹. Mezzo secolo dopo un ebraista austriaco pubblicava a Lipsia nel 1842 il commento medio di Averroè alla *Rhetorica* secondo la versione arabo-ebraica eseguita nel 1337 da Todros b. Meshullam Todrosi³⁰. Nella seconda metà del secolo scorso furono pubblicati a cura di F. Lasinio, dal 1873 docente di Lingue semitiche presso l'Istituto di studi superiori di Firenze, solo il commento medio di Averroè alla *Poetica* sulla base della versione del già ricordato Todros b. Meshullam Todrosi³¹ e degli *specimen* (arabo e relativa versione ebraica) dei commenti ad alcuni libri dell'*Organon*³².

²⁴ CB, col. 763, n. 4485, 16.

²⁵ CB, col. 764, n. 4485, 20; Add. col. XCII.

²⁶ CB, col. 1316, n. 5700, 20.

²⁷ CB, col. 2327, n. 6916, 11.

²⁸ CB, coll. 743-44, n. 4430, 6.

²⁹ CB, col. 1692, n. 6289, 1.

³⁰ CB, col. 764, n. 4485, 18.

³¹ F. LASINIO, *Il commento medio di Averroè alla Poetica di Aristotele per la prima volta pubblicato in arabo e in ebraico e recato in italiano*. Parte 2.a. La versione ebraica di Todros Todrosi con note. Pisa 1873.

³² F. LASINIO, *Studii sopra Averroè* (II, V), «Annuario della società italiana per gli studi orientali», 1, 1872, p. 130-52; 2, 1873, p. 234-67.

Nell'Ottocento, quindi, furono editi solo le traduzioni dei commenti medi alla *Rhetorica* e alla *Poetica*. Alla fine del secolo scorso, inoltre, videro la luce anche nuove edizioni di due scritti pseudoaristotelici: l'*Epistola ethica*³³ e le *Sentenze*³⁴. Tuttavia, il contributo che la *Wissenschaft des Judenthums* offrì nel secolo scorso alla conoscenza del *Corpus aristotelicum* non va giudicato in base a queste edizioni, ma sulla base dei cataloghi dei manoscritti e della classificazione delle traduzioni³⁵. Da questi repertori bibliografici, nei quali furono inventariati più di trecento manoscritti ebraici contenenti, in forma completa o parziale, il *Corpus aristotelicum*, risulta chiaramente quale sia stata la fortuna di Aristotele e di Averroè suo interprete presso gli ebrei spagnoli, provenzali e italiani durante i secc. XIII-XV. Una *recensio* completa di tutti i manoscritti, l'esame dei loro dati codicologici, l'identificazione dei committenti, degli amanuensi, dei possessori e la ricostruzione delle biblioteche umanistiche e rinascimentali, come quelle di Pico della Mirandola e dal cad. Domenico Grimani³⁶,

³³ Essa fu inserita da M. Grossberg nella sua edizione del *Sefer ha-refuot* di Mosheh b. Maimon edito a Londra nel 1900.

³⁴ A. LOEWENTHAL, *Musare ha-filosofim*. Aus dem Arabischen des Honein ibn Ishak ins Hebr. übersetzt von Jehuda ben Salomo Alcharizi. Frankfurt a.M. 1896; ID., Honein ibn Ishak Sinnsprüche der Philosophen. Nach der hebr. Uebersetzung Charisi's ins Deutsche übertragen und erläutert, Berlin 1896.

³⁵ Oltre ai repertori indicati alla nota n. 3 M. Steinschneider (1816-1907) nei suoi numerosi cataloghi di mss. ebraici identificò traduttori e, spesso, riportò estratti delle loro versioni, offrendo un quadro completo delle traduzioni ebraiche medievali. Molto critico nei confronti del celebre bibliografo tedesco, non sul contributo da lui offerto ma sull'atmosfera da veglia funebre che pervadeva le sue minuziose ed erudite ricerche, fu G. Scholem, cfr. la sua nota *La science du Judaïsme, hier et aujourd'hui*, pubblicato nella raccolta *Le messianisme juif*. Préface, traduction, notes et bibliographie par B. Dupuy, Paris 1974, p. 427-40: 431. Per Scholem tali ricerche non miravano ad animare il giudaismo ma solo – come ammise espressamente lo stesso Steinschneider – a dargli una degna sepoltura. Non si deve, per indicare un altro prezioso strumento, dimenticare il contributo recato alla conoscenza dei traduttori provenzali e del loro ambiente da A. Neubauer (E. Renan) nei suoi due grossi saggi *Les rabbins français du commencement du XIV^e siècle* (*Histoire littéraire de la France*, 27, Paris, 1877, p. 432-764) e *Les écrivains juifs français du XIV^e siècle* (*ibid.*, 31, 1893, p. 351-789).

³⁶ Per la storia di queste due biblioteche e per la bibliografia ad esse relativa si veda G. TAMANI, *Codici ebraici Pico Grimani nella Biblioteca Arcivescovile di Udine*, «Annali di Cà Foscari», s. orientale 2, 1971, p. 1-25.

potranno, forse, chiarire ulteriormente le vicende della tradizione dell'Aristotele ebraico.

Nel nostro secolo alle ricerche sul *Corpus aristotelicum* è stato impresso un nuovo impulso. H.A. Wolfson, nel 1935-37 presidente dell'American Academy for Jewish Research e *fellow* della Mediaeval Academy of America, noto per le sue esemplari ricerche sull'antiaristolismo giudaico, presentò nel 1931 un piano per la pubblicazione di un *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem*³⁷. Il piano prevedeva edizioni critiche degli originali arabi e delle loro traduzioni latine ed ebraiche. Esso prevedeva, inoltre, introduzioni e versioni inglesi sia dall'arabo, sia dall'ebraico, sia dal latino. La Mediaeval Academy of America fornì il proprio appoggio a questo impegnativo programma di cui Wolfson fu nominato responsabile. Finora, per quanto riguarda le versioni ebraiche, sono state preparate le seguenti tre edizioni:

1954

Compendio, secondo la versione di Mosheh ibn Tibbon, dei *Parva naturalia* o *De sensu et sensibili* a cura di H. Blumberg (MAAP 62). Lo stesso curatore pubblicò nel 1961 (MAAP 71) la versione inglese dall'originale arabo e dalle versioni ebraiche e latine.

1958

Commento medio, secondo la versione di Qalonimos b. Qalonimos, e compendio, secondo la versione di Mosheh ibn Tibbon, del *De generatione et corruptione* a cura di S. Kurland (MAAP 66). La versione latina a cura di F.H. Fobes e S. Kurland era apparsa nel 1956 (MAAP 65); quella inglese apparve nel 1958 (MAAP 67) a cura di S. Kurland.

1969

Commento medio di Averroè all'*Isagoge* e alle *Categoriae*, secondo la versione di Yaaqov Anatoli, a cura di H.A. Davidson (MAAP 78). Nello stesso anno, sempre a cura di Davidson, apparve la versione inglese (MAAP 79).

Parallelamente a questa iniziativa, ma con l'obiettivo limitato alla pubblicazione del *Corpus* dell'*Averroes Hebraicus*, la Section of Hu-

³⁷ H.A. WOLFSON, *Plan for the Publications of a Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem*, «Speculum», 6, 1931, p. 412-27; ristampato *ibid.*, 36, 1961, p. 88-104 e, di nuovo, in *Studies in the History of Philosophy and Religion*, 1, Cambridge (Mass.) 1973, p. 430-54.

manities della Israel Academy of Sciences and Humanities ha elaborato, sotto la direzione di Sh. Pines, un programma per un *Corpus philosophorum Medii Aevi*. La collana è stata inaugurata con l'edizione critica, curata da L.V. Berman, del commento medio all'*Ethica nicomachea* secondo la versione di Yehudah b. Shemuel³⁸.

In modo completamente indipendente da queste due iniziative, le quali, come si è visto, si occupano di Aristotele interpretato da Averroè, nel 1984 è apparsa in Italia, a cura di A. Tessier, l'edizione critica della traduzione arabo-ebraica del *De generatione et corruptione* secondo la versione eseguita, molto probabilmente, a Roma nel 1284 da Zerahyah b. Shealtiel Hen³⁹.

Traduttori del *Corpus aristotelicum*

A. Dall'arabo in ebraico

I. Shemuel b. Yehudah ibn Tibbon (Lunel, c. 1160-Marsiglia, c. 1232), il noto traduttore del *Moreh nevukim* di Mosheh b. Maimon, tradusse in ebraico, su richiesta di Yosef b. Yisrael da Toledo, nel 1213, mentre ritornava da Alessandria – nel tratto di mare compreso fra le isole di Lampedusa e Pantelleria – i *Meteorologica* (*Otot ha-shamayim*) basandosi sulla versione araba di Yahya ibn Batriq e utilizzando un ms. alquanto scorretto.

CB, coll. 2484-86, n. 7077, 6. HU, p. 132. JE, VI, 548-50. Sarton, II², p. 564, n. 1. Blumenkranz, p. 127-29, 218. La prefazione e l'inizio del trattato sono stati editi da H. Filipowski nel periodico berlinese «Kerem hemed», 8, 1854, p. 157 ss.

II. Abraham b. Shemuel Hasdai (Barcellona, m.c. 1240) tradusse, da una versione araba perduta, il *Liber de pomo* (*Sefer ha-tappuah*). HU, p. 267-68. L'*editio princeps* apparve a Venezia nel 1519 (CB, coll. 674-75, n. 4207, 6).

JE, VI, 247-48. EJ, V, 352-54. Sarton, II², p. 563-64.

³⁸ L.V. BERMAN (ed.), *The Hebrew Version of Book Four of Averroes' Middle Commentary on the Nicomachean Ethics*, Jerusalem 1981; cfr. la recensione di B. Chiesa in «Henoah», 5, 1983, p. 409-12.

³⁹ A. TESSIER, *La traduzione arabo-ebraica del De generatione et corruptione di Aristotele*, «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei» (Classe di scienze morali, storiche e filologiche), s. VIII, vol. XXVIII, 1984, p. 5-122.

III. Yaaqov b. Abba Mari Anatoli (c. 1194-c. 1256), su richiesta degli amici di Narbona e di Béziers fu il primo a tradurre i commenti medi di Averroè all'*Organon* di Aristotele. Quasi sicuramente tali versioni furono eseguite a Napoli verso il 1231-32 presso la corte di Federico II che aveva assunto Yaaqov Anatoli come medico. Egli forse collaborò con Michele Scoto il quale, presso la stessa corte e nello stesso periodo, traduceva le medesime opere dall'arabo in latino.

CB, coll. 1180-81, n. 5499. HU, p. 57-62. JE, I, 562-64. EJ, II, 772-74. Sarton, II², p. 565-66, n. 1-5. Blumenkranz, p. 39-40, 166, 198.

Estratti del testo arabo, secondo un ms. (pl. CLXXX. 54) della Bibl. Mediceo-laurenziana, e la relativa traduzione ebraica, secondo un ms. (Peyron, n. XIV) della Bibl. Nazionale di Torino, dell'introduzione all'intero commento medio all'*Organon*, dell'introduzione e del primo capitolo delle *Categoriae* furono pubblicati da F. LASINIO, *Studii sopra Averroè*. II. Saggio del testo arabo del commento medio di Averroè alla *Logica* di Aristotele con la rispettiva traduzione ebraica, «Annuario della società italiana per gli studi orientali», 1, 1872, p. 130-49. Il testo arabo, secondo un ms. (pl. CLXXX.54) della Bibl. Mediceo-laurenziana e di un ms. (or. 2073) della Biblioteca Universitaria di Leida, del commento medio al primo capitolo del trattato *De interpretatione*, al primo capitolo degli *Analytica priora* e al primo capitolo degli *Analytica posteriora*, e la relativa traduzione ebraica secondo mss. (pl. I. 26; LXXXVIII. 32, 34, 55) della Bibl. Mediceo-laurenziana furono pubblicati da F. LASINIO, *Studii sopra Averroè*. V., «Annuario della società italiana per gli studi orientali», 2, 1873, pp. 234-67. L'edizione della traduzione ebraica del commento medio di Averroè all'*Isagoge* e alle *Categoriae* fu pubblicata da H.A. DAVIDSON, *Ha-beur ha-emšai shel Aben Roshd 'al Sefer ha-mavo le-Porfurios we-Sefer ha-maamarot le-Aristotelos ha'atiqo Ya'aqov ben Abba Mari Anatoli. Averrois Cordubensis Commentarium Medium in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias* (CCAA, Versionum Hebraicarum volumen 1, a (Medium), 1-2), Cambridge (Mass.), MAAP 78, 1969. Nella stessa collana (CCAA, Versio Anglica voluminis 1, a, 1-2) fu pubblicata, sempre a cura di H.A. Davidson, la versione inglese: *Averroes Middle Commentary on Porphyry's Isagoge, translated from the Hebrew and Latin versions, and on Aristotle's Categoriae, translated from the original Arabic and the Hebrew and Latin versions with notes and introduction by...*, Cambridge (Mass.), MAAP 79, 1969.

IV. Shem Tov b. Yiṣḥaq (Tortosa, 1196-c. 1267) tradusse il commento medio di Averroè al *De anima* (*Beur sefer ha-nefesh*).

CB, coll. 2550-51, n. 7125, 3. HU, p. 148. JE, XI, 265-66. Sarton, II², p. 845-46.

V. Yehudah b. Shelomoh al-Harizi (Spagna, prima metà del sec. XIII), su richiesta di due studiosi di Beaucaire, tradusse lo scritto pseudo-aristotelico *Epistola ethica* (*Iggeret ha-musar*), per la cui bibliografia cfr. HU, p. 354; su richiesta degli studiosi di Lunel, tradusse la *Lettera* (*Ketav*) dello pseudo-Aristotele ad Alessandro (HU, p. 271) e, sempre dello pseudo-Aristotele, le *Sentenze* (*Musare*) per la cui bibliografia cfr. HU, p. 350.

VI. Shelomoh b. Yosef ibn Ayyub (Béziers, sec. XIII) tradusse nel 1259 il commento medio di Averroè al *De coelo et mundo* col titolo *Sefer ha-shamayim we-ha-'olam*.

HU, p. 128-29. JE, XI, 453. Sarton, II², p. 845. Blumenkranz, p. 124, 217.

VII. Moshè b. Shemuel ibn Tibbon (Montpellier, seconda metà del sec. XIII) tradusse quasi tutti i compendi che Averroè aveva compilato delle opere aristoteliche.

1) *Physica auscultatio* (*Qisṣure Ibn Roshd 'al shema' tiv'i*).

HU, p. 109. Riva di Trento 1560 (CB, col. 764, n. 4485, 20).

2) *De coelo et mundo* (*Kelale ha-shamayim we-ha-'olam*). HU, p. 126.

3) *De generatione et corruptione* (*Sefer ha-hawayah we-ha-hesed*).

HU, p. 130. S. Kurland pubblicò l'edizione critica nel CCAA (*Versionum Hebraicarum volumen IV, 1-2*): *Averrois Cordubensis Commentarium Medium et Epitome in Aristotelis De generatione et corruptione libros. Textum Hebraicum recensuit et adnotationibus illustravit S. Kurland*. Cambridge (Mass.), MAAP 66, 1958. Nello stesso anno fu pubblicata (MAAP 67) a cura dello stesso Kurland anche la traduzione inglese (CCAA, *Versio anglica voluminis IV, 1-2*); quella latina a cura di F.H. Fobes e S. Kurland (CCAA, *Series latina, IV, 1*) era stata pubblicata nel 1956 (MAAP 65).

4) *Meteorologica* (*Sefer otot ha-'elyonot*). HU, p. 135.

5-6) *De anima*. Nel 1244 fu tradotto il compendio (*Kelale sefer ha-nefesb*) e nel 1261 fu tradotto il commento medio (*Beur sefer ha-nefesb*). HU, p. 147-49.

7) *De sensu et sensibili* (*Ha-hush we-ha-muhash*). HU, p. 154.

L'edizione critica del *Qisṣur sefer ha-hush we-ha-muhash le-Aben Roshd/Averrois Cordubensis compendia librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur* fu pubblicata da H. Blumberg nel CCAA (*Series Hebraica, VII*), Cambridge (Mass.), MAAP 62, 1954. La traduzione inglese dall'originale arabo e dalle versioni ebraiche e latine fu pubblicata sempre a cura di H. Blumberg nel CCAA (*Versio anglica voluminis VII*) a Cambridge (Mass.) nel 1961 (MAAP 71).

8) *Metaphysica* (*Mah she-aḥar ha-teva'*). HU, p. 154.
 CB, coll. 1999-2000, n. 6575. JE, VI, 545-48. Sar-ton, II², p. 847-48,
 n. 1-8. Blumenkranz, p. 91-93, 177, 211.

VIII. Zerāyah b. Yiṣḥaq b. Shealtiel Hen/Gracian (Seconda metà
 del sec. XIII) a Roma nel 1284 per Shabbetai b. Shelomoh tradusse:

- 1) *De coelo et mundo* parafrasato da Temistio. HU, p. 125-26.
- 2) *De generatione et corruptione*. HU, p. 131. Il testo è stato edito da
 A. TESSIER, *La traduzione arabo-ebraica del De generatione et cor-
 ruptione di Aristotele*, «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei»
 (Classe di scienze morali, storiche e filologiche), s. VIII, vol.
 XXVIII, 1984, p. 5-122.
- 3) *De anima*. HU, p. 146.
- 4) *De causis* (*Ha beur ba-tov ha-gamur*). HU, p. 262.
- 5) Commento medio di Averroè alla *Physica*. HU, p. 111-14.
- 6) Commento medio di Averroè alla *Metaphysica*. HU, p. 160. M.
 STEINSCHNEIDER, *Die Metaphysic des Aristoteles in jüdischen Bearbei-
 tungen*, in *Jubelschrift zum neunzigsten Geburtstag des Dr. L. Zunz*,
 Berlin 1884, p. 1-35: 7.

IX. Yaaqov b. Makir ibn Tibbon (Marsiglia, c. 1236-Montpellier,
 1307) tradusse:

- 1) Compendio di Averroè all'*Organon*. HU, p. 54. Esso fu pubblica-
 to a Riva di Trento nel 1559 col titolo *Kol meleket ha-higgayon* (CB,
 coll. 1233-35, n. 5573).
- 2) Parafrasi di Averroè ai libri 11-19 del trattato *De animalibus*. HU,
 p. 144-45.
 Sar-ton, II², p. 852, n. 11-12. Blumenkranz, p. 40-41, 167, 198.

X. Mosheh b. Shelomoh tradusse a Beaucaire verso il 1310-20 il
 commento grande di Averroè alla *Metaphysica*. HU, p. 171-72. Sar-
 ton, III², p. 428.

XI. Qalonimos b. Qalonimos (Arles, 1287-c. 1330), noto nel mondo
 latino come *Maestro Calo*, soggiornò a Salon, Avignone e Roma. Ad
 Avignone e ad Arles, fra il 1313 e il 1317, tradusse otto trattati
 aristotelici commentati da Averroè:

- 1) Commento grande ad *Analytica posteriora*. HU, p. 95.
- 2) Commento medio ai *Topici*. HU, p. 62. Il testo arabo, secondo un
 ms. della Bibl. Mediceo-laurenziana, e la relativa traduzione ebraica,
 secondo un ms. della Biblioteca Nazionale di Torino, di un breve
 estratto fu pubblicato da F. LASINIO, *Studii sopra Averroè*. III. Brano
 fin qui sconosciuto del commento medio (*talkhis*) alla *Topica* di Ari-
 stotele, «Annuario della società italiana per gli studi orientali», 1,
 1872, p. 150-52.

- 3) Commento medio a *Sophistici elenchi*. HU, p. 62.
- 4) Commento medio a *Physica*. HU, p. 114-15.
- 5) Commento medio a *De generatione et corruptione*. HU, p. 131.
S. Kurland pubblicò l'edizione critica nel CCAA, *Versionum Hebraicarum volumen IV, 1-2: Averrois Cordubensis Commentarium Medium et Epitome in Aristotelem De Generatione et corruptione libros*, Cambridge (Mass.), MAAP 66, 1958. Nello stesso anno fu pubblicata (MAAP 67) a cura dello stesso Kurland anche la traduzione inglese (CCAA, *Versio anglica voluminis IV, 1-2*); quella latina a cura di F.H. Fobes e S. Kurland (CCAA, *Series latina, IV, 1*) era stata pubblicata nel 1956 (MAAP 65).
- 6) Commento medio a *Meteorologica*. HU, p. 138.
- 7) Commento medio a *Metaphysica*. HU, p. 160.
- 8) Commento a *De plantis*. HU, p. 142.
- 9) Estratti del commento grande ad *Analytica priora* (I, 16: *De mixtione contingentis et necessarij*). HU, p. 103. M. STEINSCHNEIDER, *Kalonymos b. Kalonymos, Ersch u. Gruber Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, Sektion II, Bd. 32, p. 169-75 = M. STEINSCHNEIDER, *Gesammelte Schriften*, herausg. H. Malter u. A. Marx, 1, Berlin 1925, p. 196-215: 202-206, n. 5-13. JE, VII, 426-29. EJ, IX, 841-43. Sarton, III¹, p. 429-33: 432, n. 28-37. Blumenkranz, p. 16-17, 154-55, 188.

XII. Shemuel b. Yehudah (n. Marsiglia, 1284), in provenzale noto come *Miles Bongodas*, fu attivo come traduttore soprattutto a Beaucaire (1321-22) e a Tarascona (1329-31). Egli tradusse:

- 1) Compendio di Averroè all'*Organon* (*Qiṣṣur ha-biggayon*). HU, p. 55-56.
- 2) Commento medio di Averroè all'*Ethica nicomachea*. HU, p. 217. L.V. BERMAN, *Greek into Hebrew: Samuel ben Judah of Marseilles*, in A. ALTMANN (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge (Mass.), 1967, p. 289-320; ID., *Excerpts from the Lost Arabic Original of Ibn Rushd's Middle Commentary on the Nicomachean Ethics*, «Oriens», 20, 1967, p. 31-59; ID., *The Revised Hebrew Translation of Averroes' Middle Commentary on the Nicomachean Ethics*, in *Seventh-Fifth Anniversary Volume of the Jewish Quarterly Review*, Philadelphia 1967, p. 104-120; ID., *The Hebrew Version of Book Four of Averroes' Middle Commentary on the Nicomachean Ethics*, in *Actes du XXIX^e Congrès international des Orientalistes*, Section Etudes hébraïques, Paris 1975, p. 17-21; ID., *Ibn Rushd's Middle Commentary on the Nicomachean Ethics in Medieval Hebrew Literature*, in *Multiple Averroès*, Paris 1978, pp. 287-322; ID., *The Hebrew Version of Book Four of Averroes' Middle Commentary on the Nicomachean Ethics*. Critical edition with introduction by... (Corpus phi-

losophorum Medii Aevi Academiatarum consociatarum auspiciis et consilio editum, Corpus Averrois), Jerusalem, The Israel Academy of Science and Humanities, 1981.

XIII. Todros b. Meshullam Todrosi (Arles, prima metà del sec. XIV) nel 1337 a Trinquetailles tradusse:

1) Commento medio di Averroè a *Rhetorica* (*Ha-balaṣab*). HU, p. 62-65. L'edizione fu pubblicata a Lipsia nel 1842 da J. Goldenthal (CB, col. 764, n. 4485, 18).

2) Commento medio a *Poetica* (*Ha-shir*). HU, p. 62-65. F. LASINIO, *Il commento medio di Averroè alla Poetica di Aristotele per la prima volta pubblicato in arabo e in ebraico e recato in italiano*. Parte 2.a. La versione ebraica di Todros Todrosi con note. Pisa 1873; il testo arabo apparve a Firenze nel 1872.

Sarton, III¹, p. 435-36, n. 3-4. Blumenkranz, p. 138, 221.

B. Dal latino in ebraico

I. Shelomoh b. Mosheh (da ?) Melgueil (Francia meridionale, seconda metà del sec. XIII) tradusse:

1) Commento anonimo a *De somno et vigilia* (*Sefer ha-shanah we-ha-yeqīṣab*). HU, p. 284.

2) Compendio di Avicenna a *De coelo et mundo*. HU, p. 283.

Sarton, II², p. 858. Blumenkranz, p. 125, 217.

II. Hillel b. Shemuel da Verona nel 1290-91, forse a Forlì, tradusse parzialmente il libro *De causis*. HU, p. 262.

III. Yehudah b. Mosheh b. Daniel (Roma, 1292-1350 ?), più noto come Giuda Romano, traducendo dal latino in ebraico le opere più importanti del pensiero medievale, rese accessibile agli ebrei la filosofia dei non ebrei.

De causis. Quest'opera pseudo-aristotelica fra tradotta in ebraico con vari titoli (*Sefer ha-illot*, *Sefer ha-sibbot*, *Sefer ha-tov ha-gamur*, *Pirke elabut*) quasi sicuramente dalla traduzione latina di Gerardo da Cremona. HU, p. 263, 490-91.

M. STEINSCHNEIDER, *Giuda Romano* («Il Buonarroti», 1870), in M. STEINSCHNEIDER, *Gesammelte Schriften*, herausg. H. Malter u. A. Marx, 1, Berlin 1925, p. 512-13, n. 2. EJ, VIII, 1020-21. Sarton, III¹, p. 449-50, n. 1.

IV. Eliyyah (Eli) b. Yosef Habbilo (Aragona, seconda metà del sec. XV) tradusse le opere della scolastica cristiana soprattutto quelle che riguardavano la psicologia.

De causis. HU, p. 265-66.

V. Meir b. Shelomoh Alguadez (Castiglia, sec. XV), su richiesta di Benveniste ibn Labi da Saragozza, dalla versione latina di Boezio tradusse in ebraico l'*Ethica nicomachea* col titolo *Sefer ha-middot*. HU, p. 209-211. Nel 1790 a cura di Satanow apparve a Berlino l'edizione a stampa (CB, col. 1692, n. 6289, 1).

Abbreviazioni

- BERMAN, *Greek into Hebrew*, L.W. BERMAN, *Greek into Hebrew: Samuel ben Judah of Marseilles, Fourteenth-Century Philosopher and Translator*, in A. ALTMANN (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (Brandeis University, Studies and Texts, IV), Cambridge (Mass.) 1967, p. 289-320.
- Blumenkranz B. BLUMENKRANZ, *Auteurs juifs en France médiévale. Leur œuvre imprimée* (Collection Franco-judaica 3). Toulouse 1975.
- CB M. STEINSCHNEIDER, *Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*. Berolini 1852-60.
- CCAA *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem consilio et auspiciis Academiae Americanae Mediaevalis adiuvantibus Academiis consociatis*. Ediderunt H.A. Wolfsohn, D. Baneth, F.H. Fobes.
- EJ *Encyclopaedia Judaica*, voll. 1-10, Berlin 1928-34.
- HB «Hebraeische Bibliographie», 1 (1958) – 21 (1881).
- HU M. STEINSCHNEIDER, *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893.
- JE *The Jewish Encyclopedia*, voll. 1-12, London New York 1901-06.
- JMRS A. ALTMANN (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (Brandeis University, Studies and Texts, IV), Cambridge (Mass.) 1967.
- MAAP *The Mediaeval Academy of America Publications*, Cambridge (Mass.), for the Semitic Department of Harvard University.
- Sarton G. SARTON, *Introduction to the History of the Science*, 2, Baltimora 1931; 3, *ibid.*, 1947-48.

Giulio Busi

LA TRADIZIONE EBRAICA DEL *SECRETUM SECRETORUM* *

Il *Secretum Secretorum* [=SS] fu uno dei best-seller del medioevo. Scritto originariamente in arabo, venne tradotto in latino e in numerose lingue dell'Europa e del Vicino Oriente: se ne annoverano versioni in russo, ceco, croato, tedesco, islandese, inglese, castigliano, catalano, portoghese, francese, italiano, turco, persiano ed ebraico, conservate in centinaia di copie manoscritte¹. Tra la fine del Quattrocento e la prima metà del Cinquecento, apparvero una quindicina

* Questo è il testo della comunicazione che lo scrivente ha presentato al quinto convegno «Recupero di testi classici attraverso recezioni in lingue del Vicino e Medio Oriente» che si è svolto a Padova e a Venezia il 15-16.IV.1986 e che è stato organizzato da: Dipartimento di Studi storico-religiosi dell'Università di Roma «La Sapienza», Istituto di Glottologia dell'Università Cattolica di Milano, e cattedra di Storia romana (sede di Brescia) della medesima università, Istituto di Filologia greca dell'Università di Padova, Dipartimento di Studi eurasiatici dell'Università di Venezia, Accademia armena di San Lazzaro a Venezia.

¹ Sull'origine e la diffusione del SS vedi M. STEINSCHNEIDER, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, 1893, p. 245-259, capp. 131-139; R. Steele (a cura di), *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, vol. 5, *Secretum Secretorum*, Oxford, 1920, p. VII-LXIV; F.E. PETERS, *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leiden, 1968, p. 67-72; M.A. MANZALAOU, *The Pseudo-Aristotelian Kitāb Sirr al-Asrār. Facts and Problems*, in «Oriens» 23-24 (1970-1971), p. 147-257; M. GRIGNASCHI, *L'origine et les métamorphoses du «Sirr al-asrār»*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 43 (1976), p. 7-112; ID., *La diffusion du «Secretum Secretorum» (Sirr al-asrār) dans l'Europe occidentale*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 47 (1980), p. 7-70; W.F. RYAN, CH. B. SCHMITT (a cura di), *Pseudo-Aristotle, The Secret of Secrets. Sources and Influences*, London, 1982.

di diverse edizioni della traduzione latina e numerose ristampe delle traduzioni in francese, tedesco, inglese e italiano ².

Con la seconda metà del XVI secolo, la fortuna dell'opera declinò rapidamente. Escluso dal canone aristotelico – essendone caduta, al vaglio della filologia umanistica, l'attribuzione tradizionale allo Stagirita ³ – e divenuto ormai anacronistico nell'impostazione e nel contenuto, il SS conobbe un lungo periodo di oblio, da cui lo trasse solo gli studi eruditi del secolo scorso.

Le caratteristiche dell'opera sono troppo note perché se ne parli qui per esteso. Basterà ricordare che si tratta di un testo appartenente al genere letterario dei *Fürstenspiegel* – gli «Specchi dei principi» –, che contiene nozioni utili al governo dello stato. Il nucleo originario, di carattere etico-politico, si è arricchito, nel corso della trasmissione, di materiale eterogeneo di natura scientifica e pseudoscientifica, riguardante, tra l'altro, la medicina, l'astronomia, la fisiognomica, l'alchimia e la magia. Sebbene il pretesto per includere tale materiale nell'opera fosse quello di raccogliere informazioni che potessero in qualche modo servire al principe, le singole parti acquistarono ben presto un valore autonomo. Sovente vennero copiate separatamente, talvolta elaborate in maniera indipendente dai singoli copisti.

Questo carattere eterogeneo rende particolarmente complesso lo studio del SS, che presenta una tradizione testuale assai ricca e fortemente interpolata. Intento di questa nota è appunto riassumere brevemente tale processo di trasmissione del testo, indicando alcune possibili linee di sviluppo della ricerca in questo settore.

Secretum Secretorum è la traduzione latina dell'arabo *Sirr al-asrār*, una caratteristica locuzione semitica – del tipo dei biblici «Cantico dei cantici», «Santo dei santi» – che ha il valore superlativo di «Massimo dei segreti», «Segreto più nascosto». Tale titolo, di chiara connotazione esoterica, sembra essere relativamente tardo e fu forse sostituito a quello più descrittivo di *Kitāb al-siyāsah fi tadbir al-riyāsah* (Il libro dell'amministrazione per la gestione del potere) quando all'opera venne aggiunta l'ampia sezione pseudoscientifica ⁴.

² Un elenco, quasi completo, delle edizioni del SS è fornito da Steele, *Secretum* cit. p. XXX-XXXVI.

³ Sulla critica umanistica all'attribuzione del SS ad Aristotele vedi CH. B. SCHMITT, *Francesco Storella and the Last Printed Edition of the Latin Secretum Secretorum (1555)*, in RYAN, SCHMITT, *Pseudo-Aristotle* cit., p. 124-131.

⁴ Cfr. STEINSCHNEIDER, *Die hebräischen Übersetzungen* cit., p. 247.

Quello arabo è il livello linguistico più antico a cui si può attualmente giungere. Infatti, sebbene la prefazione dell'opera affermi che essa fu tradotta dal greco in siriano e dal siriano in arabo da Yaḥyā ibn al-Bitrīq (fiorito c. 822), né del testo greco né di quello siriano si è conservata traccia. Va detto, per altro, che le caratteristiche di contenuto e di stile dell'opera fanno dubitare fortemente che ne sia mai esistita una redazione greca. Assai improbabile è anche che Ibn al-Bitrīq abbia eseguito la traduzione, mentre è possibile che l'autore arabo del SS, che si trovò a rimaneggiare materiale spesso assai antico e di sicura provenienza ellenistica, abbia finto un originale greco per conferire maggiore prestigio al proprio lavoro⁵. Resta il fatto che la menzione di Ibn al-Bitrīq fornisce un utile punto di riferimento per la datazione dell'opera, che dovette comunque essere completata, nel suo nucleo originario, prima del 941, anno a cui risale il manoscritto più antico⁶.

Del resto arabo si conservano due redazioni, una breve e una lunga⁷.

L'esistenza di due diverse redazioni è un fatto assai frequente nella tradizione dei testi medievali di scarso rilievo stilistico, o, in altri termini, nelle tradizioni cosiddette rielaborative⁸. Possono darsi, a questo proposito, due casi: a) dal testo originale è stato successivamente tratto – talvolta dallo stesso autore – un riassunto⁹; b) l'opera

⁵ La notizia sulla traduzione del SS a opera di Ibn al-Bitrīq è discussa da STEELE, *Secretum* cit., p. XI-XIII; D.M. DUNLOP, *The Translations of al-Bitrīq and Yabyā (Yūhannā) b. al-Bitrīq*, in "Journal of the Royal Asiatic Society", 1959, p. 140-150; M. MANZALOU, *The Pseudo-Aristotelian* cit., p. 157-166.

⁶ London, British Library, ms Or. 12070: cfr. MANZALOU, *The Pseudo-Aristotelian* cit., p. 155-156.

⁷ Per l'elenco dei manoscritti delle due redazioni cfr. *Ibidem*, p. 148-156.

⁸ Per alcune osservazioni di carattere generale sulle tradizioni testuali di questo tipo vedi D. DE ROBERTIS, *Problemi di metodo nell'edizione dei cantari*, in *Studi e problemi di critica testuale*. Convegno di Studi di Filologia italiana nel Centenario della Commissione per i testi di lingua (7-9 aprile 1960), Bologna, 1961, p. 119-138; D.S. AVALLE, *Principi di critica testuale*, Padova, 1978², p. 47-49.

⁹ Un esempio tipico di questo genere di rielaborazione del testo è fornito dalla *Hidāyat al-qāri* (La guida del lettore), un'opera di grammatica biblica, scritta, in arabo, nella prima metà del secolo XI, dalla quale lo stesso autore trasse un riassunto, *muḥtazar*, successivamente tradotto in ebraico: cfr. G. BUSI, *Horayat ha-qore. Una grammatica ebraica del secolo XI*, Frankfurt a.M., 1984, p. 11-26.

iniziale è stata accresciuta, mediante l'inserimento di nuovi passi, più o meno lunghi, sovente tratti da scritti di diversi autori. Quest'ultimo è il caso del SS. La redazione breve, la più antica, in sette (od otto) libri, venne ampliata, dopo il 975, in modo da ottenerne una in dieci libri. Fu tale redazione lunga – di cui Abdurrahman Badawi ha curato l'edizione nel 1954¹⁰ – a venire tradotta in latino, da Filippo da Tripoli, verso la metà del XIII secolo¹¹, e a dare quindi luogo alla maggior parte delle versioni successive.

Dalla redazione araba breve, attestata da una quindicina di manoscritti e ancora inedita, derivano invece la traduzione latina di Giovanni da Siviglia¹², quella castigliana¹³ e quella ebraica, eseguita tra la fine del XIII e gli inizi del XIV secolo.

Dopo questo breve quadro generale, sono così giunto al punto che mi preme maggiormente mettere qui in rilievo: la traduzione ebraica. L'analisi di tale traduzione può assolvere, a mio avviso, a molteplici funzioni. Cercherò di discuterle in breve, dato che mi sembra che questo del SS possa considerarsi un caso esemplare del valore dell'esame della tradizione indiretta per la ricostruzione dell'intero processo di trasmissione di un testo classico o contenente materiale di provenienza classica.

Lo studio della traduzione ebraica ha innanzitutto un valore intrinseco, come ricostruzione di un episodio non irrilevante della cultura giudaica del medioevo. Il SS fu infatti letto avidamente in ambiente ebraico, tanto aškenazita quanto sefardita e italiano, come dimostra il notevole numero (una trentina circa) dei manoscritti che lo

¹⁰ A. BADAWI, *Fontes graecae [sic] doctrinarum politicarum islamicarum*, Cairo, 1954.

¹¹ Sulla traduzione di Filippo da Tripoli vedi M.A. MANZALAOUI, *Philip of Tripoli and His Textual Methods*, in RYAN, SCHMITT, *Pseudo-Aristotle* cit., p. 55-72.

¹² La traduzione parziale del SS eseguita da Giovanni da Siviglia verso il 1130 è stata pubblicata da: i) D.H. SUCHIER, *Denkmäler provenzalischer Literatur und Sprache*, Halle, 1883, p. 473-480; ii) J. BRINKMANN, *Die apokryphen Gesundheitsregeln des Aristoteles für Alexander den Grossen in der Übersetzung des Johann Toledo*, Leipzig, 1914. Su Giovanni da Siviglia (Johannes Hispalensis) e la sua opera cfr. L.T. THORNDIKE, *John of Seville*, in «*Speculum*» 34 (1959), p. 20-38; MANZALAOUI, *Philip of Tripoli* cit., p. 55-56; M.-TH. D'ALVERNY, *Conclusion*, in RYAN, SCHMITT, *Pseudo-Aristotle* cit., p. 132-140: 135-136.

¹³ Cfr. L. KASTEN, *Poridat de las Poridades. A Spanish Form of the Western Text of the Secretum Secretorum*, in «*Romance Philology*» 5 (1951-1952), p. 180-190; ID. (a cura di), *Poridat de las poridades*, Madrid, 1957.

contengono¹⁴. La sua fortuna raggiunse l'apice nel corso del XIV e nella prima metà del XV secolo, mentre doveva essere già in declino al tempo dell'introduzione della tipografia, tanto che per averne un'edizione a stampa bisogna attendere il nostro secolo.

Il successo del SS fu probabilmente dovuto al carattere eterogeneo del suo contenuto, in grado di suscitare l'attenzione di diversi tipi di lettori ebrei.

Da un lato, infatti, l'opera rientrava nel novero di quegli scritti di carattere edificante – contenenti insegnamenti morali e massime attribuite a personaggi illustri dell'antichità – di cui è ricca la letteratura giudaica del medioevo. Si tratta, per lo più, di testi composti originariamente in arabo, che vennero in seguito tradotti in ebraico e, dall'ebraico, in latino e nelle altre lingue europee. Oltre al SS, si possono citare, a questo proposito, gli pseudoaristotelici *Sefer ha-tappuah* (*Liber de pomo*, nella traduzione latina)¹⁵ e *Iggeret ha-musar* (Epistola morale)¹⁶, il *Sefer musrê ha-filosofim* (Libro delle massime dei filosofi), scritto in arabo da Hunain ibn Ishāq e tradotto in ebraico da Yehudah ben Šelomoh al-Ḥarizi (1170-1230)¹⁷, il *Sefer ha-nefeš* (*Liber de anima*), attribuito a Galeno¹⁸, e il *Mivḥar ha-peninim* (Scelta

¹⁴ Un elenco parziale dei mss ebraici del SS è fornito da STEINSCHNEIDER, *Die hebräischen Übersetzungen* cit., p. 251; cfr. anche A. FREIMANN, *Union Catalog of Hebrew Manuscripts and their Location*, New York, 1964-1973, *Index*, s.v. *Aristotle, Secretum secretorum*; A.I. SPITZER, *The Hebrew Translations of the Sod ha-Sodot and Its Place in the Traditions of the Sifra al-Asrār*, in RYAN, SCHMITT, *Pseudo-Aristotle* cit., p. 34-54: 36-37.

¹⁵ Sul *Liber de pomo* vedi STEINSCHNEIDER, *Die hebräischen Übersetzungen* cit., p. 267-270, cap. 144; J. KRAEMER, *Das arabische Original des Liber de pomo*, in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, vol. 1, Roma, 1956, p. 484-506; PETERS, *Aristoteles Arabus* cit., p. 65-66.

¹⁶ Cfr. STEINSCHNEIDER, *Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berolini, 1852-1860, col. 741 n. 4430/2, col. 1316 n. 5700/20; ID., *Die hebräischen Übersetzungen* cit., p. 354-356, cap. 204.

¹⁷ L'*editio princeps* del *S. musrê ha-filosofim* apparve – assieme ad altri testi dello stesso tipo, tra cui il citato *S. ha-tappuah* – a Riva di Trento nel 1562. Sull'opera, pubblicata in edizione critica da A. Lowenthal (Frankfurt a.M., 1896), cfr. K. MERKLE, *Die Sittensprüche der Philosophen «Kitāb ādāb al-Falāsifa» von Honein ibn Ishāq*, Leipzig, 1921; M. PLESSNER, *Liqqutim le-sefer «Musrê ha-filosofim» me'et Hunain ibn Ishāq u-le-targumo ha-ivri*, in «Tarbiz» 24 (1955), p. 60-72.

¹⁸ *Editio princeps*: Venezia, Daniel Bomberg, 1519 (cfr. A.M. HABERMANN, *The Printer Daniel Bomberg and the List of Books Published by His Press* [in ebr.], Zefat, 1978, p. 31 n. 12). Sull'opera vedi STEINSCHNEIDER, *Die hebräischen Übersetzungen* cit., p. 273-275, cap. 147.

di perle), una raccolta di proverbi e parabole ascrivita a Šelomoh ben Yehudah ibn Gabirol (c. 1020-c. 1057)¹⁹.

Se le parti etico-politiche potevano incontrare il favore di un pubblico vasto e composito, la sezione dedicata alla cura del corpo²⁰, alla dieta e ai medicamenti rivestiva un interesse specifico per un tipo particolare di lettori: i medici.

Tradizionalmente assai diffusa in ambito ebraico, la professione medica univa all'esigenza di un adeguato aggiornamento una relativa disponibilità economica. I medici furono pertanto, per tutto il medioevo, grandi consumatori di libri: ne troviamo sovente menzione sia come committenti di manoscritti sia come possessori di biblioteche di varia ampiezza²¹. Non è quindi un caso che anche molti dei codici ebraici del SS siano stati copiati o siano comunque appartenuti a medici²².

Ma non sono solo gli orizzonti culturali giudaici a ricevere nuova luce dall'esame della tradizione del *Sod ha-sodot*. Il riverbero del testo ebraico si coglie infatti anche in altri segmenti della tradizione indiretta del SS. Né questo fatto, e cioè che l'ebraico attraversi, per così dire, «orizzontalmente» l'intera tradizione dell'opera, può stupirci. Non bisogna infatti dimenticare che, pur senza raggiungere la diffusione del latino e dell'arabo, l'ebraico era, nel medioevo, una lingua internazionale, usata in ambienti culturalmente assai progrediti e caratterizzati da un'eccezionale mobilità. Per molte opere, l'ebraico rappresentò pertanto un potente veicolo di diffusione, dotato di un'inconsueta capacità di penetrazione anche in aree marginali o comunque difficilmente raggiungibili dalle culture «maggiori». È quanto è accaduto, per esempio, nel caso della traduzione russa del SS, condotta su quella ebraica, tra la fine del XV e gli inizi del XVI secolo, probabilmente in ambienti vicini alla setta dei Giudaizzanti. Uno studio sistematico del metodo seguito in tale traduzione, nonché

¹⁹ Cfr. STEINSCHNEIDER, *Die hebräischen Übersetzungen* cit., p. 382-388, capp. 221-222; A. MARX, *Gabirol's Authorship of the Choice of Pearls and the Two Versions of Joseph Kimbi's Shekel Hakodesh*, in "Hebrew Union College Annual" 4 (1927), p. 438-448.

²⁰ La parte relativa ai consigli medici occupa il XII libro, capp. 107-123 dell'edizione del testo ebraico del SS curata da M. GASTER (*The Hebrew Version of the "Secretum Secretorum". With Introduction and English Translation*, in "Journal of the Royal Asiatic Society", 1907, p. 879-912; 1908, 111-162. 1065-1084).

²¹ Cfr. G. TAMANI, *Note per la storia del libro ebraico nel medioevo*, in "Henoch" 2 (1980), p. 307-325: 314.

²² Cfr. SPITZER, *Hebrew Translations* cit., p. 36-37.

delle eventuali innovazioni rispetto al testo di partenza potrebbe contribuire a chiarire la fisionomia di un movimento che ha recitato un ruolo non secondario nella storia della cultura russa, ma i cui contorni paiono ancor'oggi piuttosto confusi²³.

Il confronto con l'ebraico potrà altresì giovare a una più corretta valutazione del testo latino delle primissime edizioni a stampa del SS. Tale testo, assai più breve di quello consueto, sembra essere stato diffuso in area fiamminga. Il riferimento della traduzione alla «lingua Hebrayca», anziché a quella araba, contenuto nella prefazione di alcuni incunaboli, induce ad avanzare l'ipotesi che si tratti di un epitome di provenienza giudaica²⁴.

Sempre tratte dall'ebraico sono le aggiunte, rispetto al testo vulgato della traduzione di Filippo da Tripoli, contenute nell'edizione latina del SS apparsa, nel 1501, a cura del filosofo e medico bolognese Alessandro Achillini (1463-1512)²⁵. Circa l'origine di tali aggiunte, che riguardano la descrizione delle proprietà delle pietre preziose e delle perle²⁶, si possono formulare due diverse ipotesi. Può darsi, da una parte, che esse fossero già presenti nel manoscritto latino ripro-

²³ Sulla traduzione russa del SS cfr. W.F. RYAN, *The Old Russian Version of the Pseudo-Aristotelian Secreta Secretorum*, in "Slavonic and East European Review" 56 (1978), p. 242-260; ID., *The Secretum Secretorum and the Muscovite Autocracy*, in RYAN, SCHMITT, *Pseudo-Aristotle* cit., p. 114-123, ove si troveranno anche aggiornate indicazioni bibliografiche sul movimento dei Giudaizzanti. Cfr. anche SPITZER, *Hebrew Translations* cit. p. 40-41.

²⁴ Cfr. STEELE, *Secretum* cit., p. XXVI-XXVII. XXX; *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, vol. 2, Stuttgart, New York, 1968² [I ed. 1926], col. 661 n. 2482 (Leuven, Johann von Padeborn, c. 1485); col. 661-662 n. 2483-2484 (Antwerpen, Matthias van der Goes, c. 1488); col. 662-663 n. 2485 (Antwerpen, Matthias van der Goes, c. 1491).

²⁵ *Aristotelis philosophorum maximi Secretum secretorum ad Alexandrum...*, Bononiae, impensis Benedicti Hectoris, 1501. Una ristampa dell'opera apparve, sempre a Bologna, presso il medesimo editore, nel 1516. Il testo dell'Achillini fu riprodotto anche nelle edizioni del SS pubblicate a Parigi nel 1520 e a Lione nel 1528 (cfr. *Index Aureliensis. Catalogus librorum sedecimo saeculo impressorum*, Prima pars, Tomus II, Aureliae Aquensis, 1976, p. 170 n. 107.867 e p. 174 n. 107.903).

²⁶ Le aggiunte tratte dall'ebraico, contenute nell'edizione dell'Achillini, sono state riprodotte da STEELE, *Secretum* cit., p. 173-175. Cfr. anche *Ibidem*, p. XXIII. XXXI; GRIGNASCHI, *La diffusion* cit., p. 8-9. 61-66. Sulla vita e l'opera dell'umanista bolognese vedi H.S. MATSEN, *Alessandro Achillini (1463-1512) and His Doctrine of "Universal" and "Transcendentals". A Study in Renaissance Ockamism*, Lewisburg-London, 1974.

dotto dall'Achillini. Tale manoscritto sarebbe dunque stato interpolato in ambiente giudaico, in una data imprecisata ma comunque relativamente antica, e l'umanista bolognese si sarebbe limitato a trascriverlo, senza conoscerne la provenienza. D'altra parte, è possibile anche che l'Achillini abbia commissionato appositamente la traduzione dei passi in questione a dotti ebrei, al fine di offrire al lettore un testo completo ed esauriente. Quale che sia la via per cui gli ampliamenti tratti dall'ebraico sono penetrati nel testo latino, il fatto rappresenta comunque un indizio interessante dello scambio tra le due culture, particolarmente intenso tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo.

È però in rapporto alla ricostruzione della tradizione diretta che la fissazione di un testo ebraico affidabile può offrire l'interesse più rilevante.

Nel caso del SS – ma l'osservazione potrebbe estendersi a molte altre opere – la traduzione ebraica si pone infatti, per così dire, sul gradino più alto della tradizione indiretta. Questo sia grazie alla contiguità che esiste tra la lingua araba e quella ebraica sia per la caratteristica fedeltà all'originale delle traduzioni ebraiche del medioevo. Dell'arabo, le traduzioni ebraiche conservano di norma sia la struttura sintattica, piegando talvolta le preposizioni ebraiche agli usi arabi, sia la coloritura lessicale, attraverso il puntuale ricorso alle comuni radici semitiche e mediante l'impiego di veri e propri calchi arabeggianti. L'anonimo traduttore del SS non si discosta da questa consuetudine, offrendoci la possibilità di usare con profitto il testo della traduzione per la ricostruzione dell'opera originale.

Come si è detto, la redazione araba breve, da cui deriva l'ebraico, è ancora inedita. D'altro canto, l'edizione della traduzione, curata, nel 1907-1908, da Moses Gaster è del tutto insufficiente²⁷. Come ha recentemente mostrato Amitai I. Spitzer²⁸, Gaster si è infatti limitato a riprodurre un unico manoscritto (London, British Library, ms Or. 2396), riportando solo di rado varianti tratte da codici appartenenti al medesimo tipo testuale, gravemente incompleto e seriamente rimaneggiato²⁹.

²⁷ GASTER, *The Hebrew Version* cit.

²⁸ SPITZER, *Hebrew Translations* cit., p. 37-43.

²⁹ Oltre al manoscritto londinese, Gaster collazionò due codici della Bodleian Library di Oxford (mss Or. 1436 e 2386) e uno della Biblioteca Statale Bavarese di Monaco (ms Heb. 342). La nuova ricognizione dei testimoni del testo condotta dallo Spitzer ha dimostrato l'eccellenza del manoscritto ebraico del SS conservato presso la Biblioteca Palatina di Parma (ms parmense 3025: cfr. *Ibidem*, p. 37).

È dunque necessario approntare sia un'edizione dell'arabo sia una nuova edizione critica dell'ebraico, che tenga finalmente conto di tutti i testimoni del testo.

Chiunque abbia familiarità con l'edizione dei testi medievali non può che concordare sul fatto che le due edizioni dovrebbero condursi contemporaneamente e dovrebbero essere il frutto di una stretta collaborazione tra esperti della filologia araba e di quella ebraica. Affrontare la tradizione da entrambi i lati è infatti il mezzo migliore per ridurre al minimo le possibilità di errore e le incertezze nella scelta delle varianti.

Si tratta di un principio metodologico assai semplice ma fondamentale: nel caso di opere di tradizione plurilingue, le tradizioni contigue vanno studiate contestualmente, affrontate e «risolte» in un unico sforzo.

Nel nostro caso, redazione araba breve e traduzione ebraica rappresentano appunto un unico nodo testuale, di proporzioni relativamente modeste (perlomeno se confrontato con i circa trecento manoscritti della traduzione di Filippo da Tripoli), il cui scioglimento contribuirebbe però non poco a chiarire la complessa storia del testo del SS.

Pier Cesare Ioly Zorattini

I CIMITERI SEFARDITI DI FERRARA

«e accanto a Vita della sua vita il suo posto
era preparato»
Dall'epigrafe di Cremisina Saralvo.

Nel 1492, lo stesso anno dell'editto di espulsione degli Ebrei dalle terre dei Re Cattolici¹, Ercole I d'Este concedeva a ventun famiglie di Ebrei spagnoli giunti profughi in Italia «quod possint ac eis liceat omnes et singulas eorum familias conducere et conduci facere habitandum in hac nostra urbe Ferrariae et in quibuscumque aliis urbibus, terris et locis nostris»². Un gesto significativo di quell'ospitalità che avrebbe contraddistinto per più di un secolo, in pratica fino alla devoluzione del ducato allo Stato della Chiesa, l'atteggiamento di Casa d'Este nei confronti degli esuli sefarditi³. La protezione accordata dai duchi fece sì che, nell'arco di un trentennio circa, Ferrara divenisse uno dei centri più cospicui della diaspora sefardita in Italia nel Cinquecento. Vi si stabilirono infatti illustri famiglie quali gli Abravanel⁴ provenienti dall'espulsione napoletana del 1541⁵, vi

¹ Tra la vasta bibliografia sull'argomento cfr. F. BAER, *A history of the Jews in Christian Spain*, 2 voll., Philadelphia, The Jewish Publication Society of America 1971, II, pp. 242 sgg.; si veda inoltre la raccolta di fonti documentarie *Documentos acerca dela expulsion de los Judios*, edicion preparada y anotada por L. Suarez Fernandez, Valladolid, Biblioteca «Reyes Catolicos» 1964.

² L. MODONA, *Les exilés d'Espagne à Ferrare en 1493*, «Revue des Etudes Juives», XV (1887), pp. 117-21: 118-19.

³ Cfr. P.C. IOLY ZORATTINI, *Ebrei sefarditi e Marrani a Ferrara dalla fine del Quattrocento alla devoluzione del Ducato estense*, in *Libri, idee, sentimenti religiosi nel '500 italiano*, in corso di stampa.

⁴ Sugli Abravanel o Abrabanel cfr. A. MILANO-EDITORIAL STAFF, *Abrabanel*, in *Encyclopaedia Judaica*, II, coll. 101-102.

⁵ Cfr. V. BONAZZOLI, *Gli Ebrei nel regno di Napoli all'epoca della loro espulsione, I parte: Il periodo aragonese (1456-1499)*, «Archivio Storico Italiano», CXXXVII (1979), pp. 495-559; *II parte: Il periodo spagnolo (1501-1541)*, *ivi*, CXXXIX (1981), pp. 179-287.

soggiornarono, se pur per breve tempo, le celebri sorelle portoghesi Beatriz e Brianda de Luna vedove Mendes i cui agenti operano per anni sulla piazza ferrarese⁶. In particolare, verso gli anni Trenta del secolo XVI, a seguito dei tentativi e poi della costituzione anche in Portogallo di un'Inquisizione sul modello di quella spagnola, vi affluirono anche numerosi *Cristãos Novos* portoghesi desiderosi al contempo di sfuggire al nuovo clima di controllo e di repressione che si andava instaurando nel loro paese e di poter riprendere in modo esplicito in quest'oasi italiana le pratiche della loro religione avita⁷. La costituzione in città, sotto la protezione ducale, di un'*Universitas Hebreorum Portugalesium*, cioè di una Comunità di Nuovi Cristiani che avevano ripreso palesemente a giudaizzare, fece della città estense una delle mete italiane preferite dalla diaspora marrana nel Cinquecento. Ferrara finì col divenire un vero e proprio centro di rieducazione all'Ebraismo come attesta, tra l'altro, il fatto che proprio qui fiorì nel decennio tra il 1550 e il 1560 un'importante tipografia iberica ad opera di due stampatori, lo spagnolo Jeronimo de Vargas *alias* Yom Tob Athias e il portoghese Duarte Pinel *alias* Abraham Usque. Per i loro tipi sarebbe stata pubblicata, nel surricordato decennio, una decina di opere, in prevalenza a carattere liturgico, tra cui ricordiamo in particolare una rinomata edizione ladina della Bibbia comparsa nel 1553 rivolta al tempo stesso sia al pubblico ebraico che a quello cristiano⁸, e due gioielli della letteratura portoghese, la *Consolaçam as tribulaçoens de Ysrael* di Shemuel Usque e l'*Historia de Menina y Moça* di Bernardim Ribeiro⁹. Che la Comunità sefardita ferra-

⁶ Sulle vedove Mendes e sul loro celebre nipote, il duca di Nasso, cfr. P. GRUNEBaum-BALLIN, *Joseph Naci duc de Naxos*, Paris-La Haye, Mouton 1958. I processi contro gli agenti delle Mendes, Licenziato Costa, Odoardo Gomez e Augustin Enrichez sono stati editi. Cfr. *Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e Giudaizzanti (1548-1560)*, a cura di P.C. Ioly Zorattini, Firenze, Olschki 1980, pp. 225-47, 251-63; *Processi II (1561-1570)*, a cura di P.C. Ioly Zorattini, Firenze, Olschki 1982, pp. 67-96.

⁷ Cfr. A. BALLETTI, *Gli Ebrei e gli Estensi*, Reggio Emilia, Anonima Tipografica Italiana 1930, (rist. anast. Bologna, Forni 1969), pp. 77-78.

⁸ Cfr. M. KAYSERLING, *Biblioteca española-portuguesa-judaica and other studies in Ibero-Jewish bibliography by the author and by J.S. da Silva Rosa*, with a bibliography of Kayserling's publications by M. Weisz with a Prolegomenon, by Y.H. Yerushalmi, New York, Ktav 1971, p. 59. Sulla Bibbia di Ferrara si veda anche l'importante studio di H.V. СЕРПННА, *Le Ladino. Judéo-espagnol calque. Deutéronome. Versions de Constantinople (1547) et de Ferrare (1553). Edition, étude linguistique et lexicque*, Paris, Centre de Recherches Hispaniques 1973.

⁹ Allo stato attuale l'unica edizione moderna dell'opera di Shemuel

rese fosse per lo più composta da ex Nuovi Cristiani ci è confermato da una serie di processi inquisitoriali veneziani e portoghesi che ci offrono diversi elenchi, con la doppia onomastica cristiana ed ebraica, di *Cristãos Novos* sospettati o accusati di giudaizzare in città ¹⁰.

Questa situazione di particolare favore andò incrinandosi negli ultimi anni del dominio estense di Ferrara. Nel 1581, per motivi che allo stato attuale delle ricerche permangono piuttosto oscuri e che Cecil Roth tende ad attribuire alle pressioni esercitate dall'Inquisizione romana a seguito delle reiterate informazioni provenienti dai tribunali inquisitoriali portoghesi che accusavano la colonia iberica ferrarese di giudaizzare, Alfonso II fece arrestare alcuni Marrani, di cui tre furono tradotti a Roma sotto accusa di apostasia. Qui uno di costoro, tale Diego Lopes (di un altro non si conosce né il nome né la sorte), avrebbe abiurato ed ottenuto pertanto di essere bruciato dopo essere stato strangolato ¹¹. Diverso sarebbe stato invece l'atteggiamento del terzo cioè Gabriel Enriques *alias* Yosef Saralvo. Questo, un orefice originario di Lisbona che in Italia aveva operato quale circoncisore clandestino di Nuovi Cristiani, avrebbe invece rifiutato di abiurare e sostenuto con fermezza la propria fede nell'Ebraismo, affrontando con grande coraggio il supplizio del rogo ¹². L'esecuzione ebbe luogo sabato 19 febbraio 1583, in Campo dei Fiori, dove il Saralvo venne condotto vestito «d'un habito di tela dipinto a fiamme», secondo quanto era stabilito per i condannati a morte impeni-

Usque è quella curata da Mendes dos Remedios. Cfr. S. USQUE, *Consolaçam as tribulaçoens de Israel* com revisao e prefacio de Mendes dos Remedios, 3 voll., Coimbra, França Amado 1906-1908. Sull'opera dell'Usque cfr. M.A. COHEN, *Usque Samuel*, in *Encyclopaedia Judaica*, 16, coll. 21-22. Sull'opera di Bernardim Ribeiro cfr. K.R. SCHOLBERG, *Ribeiro Bernardim*, in *Encyclopaedia Judaica*, 14, col. 151. Inoltre, tra gli altri, anche il recente studio di H. MACEDO, *Do significado oculto da Menina e moça*, S. Paulo, Moraes 1977.

¹⁰ Tali elenchi sono stati editi o segnalati. Cfr. C. ROTH, *I marrani in Italia. Nuovi documenti*, «La Rassegna mensile di Israel», VIII (1933-1934), pp. 419-43; E.A. UCHMANY, *Entre el judaismo y el cristianismo: un judio italiano ante la Inquisicion de la Nueva España*, in *Proceedings of the Eight World Congress of Jewish Studies. Division B.: The History of the Jewish People*, Jerusalem, World Union of Jewish Studies 1982, pp. 55-60; *Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e Giudaizzanti (1570-1572)*, a cura di P.C. Ioly Zorattini, Firenze, Olschki 1984, 219-86.

¹¹ Cfr. C. ROTH, *Joseph Saralvo: a Marrano Martyr at Rome*, in *Festschrift zu Simon Dubnow's siebzigsten Geburtstag*, Berlin, Jüdischer Verlag 1930, pp. 180-86: 182-83.

¹² Cfr. *ivi*, p. 183.

tenti. Qui, come risulta da un atto della Confraternita di San Giovanni Decollato preposta all'assistenza spirituale dei condannati a morte, nonostante gli sforzi dei confortatori, il Saralvo «volse continuamente perseverare nell'errore et pertinacia sua non obstante l'esortationi et persuasioni fatteli da' nostri fratelli et da molti theologi convincendolo con le ragioni dell'error suo» e pertanto «il prefato Gabriello perseverando nell'errore et pertinacia sua fu miseramente abbruciato vivo»¹³. L'intensa attività di *moel* clandestino e la sua eroica fine fecero del Saralvo una figura quasi mitica nell'ambito del Marranesimo lusitano come attestano anche alcuni componimenti ebraici in suo onore. La sua fama travalicò addirittura i confini del secolo; durante un processo celebrato dall'Inquisizione portoghese nel 1608 un giovane imputato, Fernando Gomez *alias* Daniel Franco, condannato al rogo, sostenne che il Saralvo aveva circonciso durante la sua attività circa tremila persone¹⁴.

La devoluzione del ducato estense alla Chiesa mise in crisi non solo il nucleo sefardita ma anche il resto dell'Ebraismo ferrarese. Gli Ebrei avrebbero mantenuto – e mantengono tuttora – il loro secolare insediamento ma furono sottoposti a limitazioni e relegati, dal 1626, in un ghetto¹⁵. L'età d'oro era ormai scomparsa anche se durante il Settecento si poté assistere ad una notevole ripresa di attività imprenditoriali da parte di alcune famiglie dell'Ebraismo locale¹⁶.

Come è noto, tra i privilegi che venivano concessi agli Ebrei dopo il loro insediamento in una determinata località vi era, quasi sempre, quello di potersi servire di strutture proprie per assolvere i doveri imposti dalla loro Legge. Tra questi compare quasi sempre la prerogativa di poter utilizzare un appezzamento di terreno per inumarvi i propri defunti in conformità alla normativa ebraica¹⁷. Pare

¹³ D. ORANO, *Liberi pensatori bruciati in Roma dal XVI al XVIII secolo*, Roma, Tipografia della Unione Cooperativa Editrice 1904 (rist. anast. Livorno, Bastogi 1971), pp. 68-71:70.

¹⁴ Cfr. ROTH, *Joseph Saralvo* cit., p. 185.

¹⁵ A. PESARO, *Memorie storiche sulla Comunità israelitica ferrarese*, Ferrara, Tipografia Sociale 1878, e in aggiunta *Appendice alle Memorie storiche sulla Comunità israelitica ferrarese*, Ferrara, Tipografia Sociale 1880 (di entrambe rist. anast. Bologna, Forni 1967), pp. 37 sgg.

¹⁶ Cfr. W. ANGELINI, *Gli ebrei di Ferrara nel Settecento. I Coen e altri mercanti nel rapporto con le pubbliche autorità. Studi storici*, Urbino, Argalia 1973.

¹⁷ Cfr. S.D. TEMKIN, *Cemetery*, in *Encyclopaedia Judaica*, 5, coll. 271-276. Sui cimiteri di una zona particolare, il Friuli Veneto, cfr. P.C. IOLY ZORATTINI, *I cimiteri ebraici del Friuli Veneto*, «Studi Veneziani», N.S. VIII (1984), pp. 375-390.

che a Ferrara gli Ebrei avessero ottenuto un *bet ha-chayyim*, un cimitero, a S. Girolamo già prima del 1452¹⁸. Proprio in quell'anno tuttavia, almeno stando alle affermazioni del Pesaro, avevano dovuto abbandonarlo a causa di un ampliamento del convento operato dai monaci di S. Girolamo, ricevendo in cambio dalla Comunità cittadina un altro terreno, sito in contrada di S. Maria Nuova¹⁹. Il Pesaro, che pubblicò le sue *Memorie storiche sulla Comunità israelitica ferrarese* nel 1878, sostenne inoltre che gli Ebrei lusitani avrebbero preso in affitto nel 1550 da Giulio Coltri un terreno che «aveva da un lato lo spedale di Santa Giustina e dall'altro il palazzo Fiaschi» per adibirlo a cimitero mentre la sua acquisizione definitiva avrebbe avuto luogo solamente «sullo scorcio del 1574»²⁰. Tale affermazione è però errata in quanto da un confronto fra un atto del 1551²¹ e i successivi del 1570 e del 1574 e del 1576²² risulta che i terreni acquistati erano due, siti in zone diverse della città. Infatti, il primo giugno 1551, i fratelli Giovan Battista e Giacomo Coltri vendevano a Salomon Faraon, agente dell'Università dei «mercatorum Lusitanorum», al prezzo di 285 libbre, 15 soldi e 2 denari, un terreno sito «post hospitalem Sancte Iustine», confinante con l'antico cimitero degli Ebrei in contrada di S. Maria Nuova e con le proprietà dei marchesi Fiaschi, all'incirca dove l'attuale via Garibaldi si immette in corso Isonzo²³. L'esistenza di un cimitero ebraico nei pressi dell'attuale via Garibaldi dove seppellivano anche i Sefarditi, ci è confermata dal ritrovamento, avvenuto negli anni Sessanta, in questi luoghi di una lapide, ora nel cimitero israelitico di via delle Vigne, dedicata ad un tal David figlio di Yehudà Franco, deceduto giovedì 18 del mese di *Elul* del 309, «secondo il computo minore» cioè il 1549²⁴. Vent'anni dopo, invece, il 23 ottobre 1570, Gerolamo del fu Antonio de Succis o Succì, un

¹⁸ Cfr. PESARO, *Memorie storiche* cit., p. 12.

¹⁹ Cfr. *ibidem*.

²⁰ Cfr. PESARO, *Appendice alle Memorie storiche* cit., pp. 9-10.

²¹ Cfr. A.S.FE., *Archivio Notarile Antico di Ferrara*, notaio Romano Calcutta, matr. 455, pacco 2 (prot. 1547-53), prot. 1551, cc.n.n., 1 giugno 1551.

²² Cfr. A.S.FE., *Archivio Notarile Antico di Ferrara*, notaio Giacomo Conti, matr. 584, pacco 12, schede 1570, cc.n.n., 23.X.1570; *ivi*, pacco 14, protocollo 1574, cc. 99r e v, 19 novembre 1574; *ivi*, pacco 15, protocollo 1576, c. 23r e v, 11 maggio 1576; cc. 51v-52v, 16 ottobre 1576.

²³ Cfr. G. MELCHIORRI, *Nomenclatura ed etimologia delle piazze e strade di Ferrara*, Ferrara, Tipografia Ferrariola 1918 (rist. anast. Bologna, Forni 1981), pp. 101 sgg.

²⁴ Cfr. N. PAVONCELLO, *Epigrafe ebraica del XVI secolo dell'antico cimitero di Ferrara*, «Henoch», VI (1984), pp. 55-63:63.

sensale ferrarese, vendeva, fermi restando i diritti vantati sul fondo da Bartolomeo Brusantino, a Salomon Dardero²⁵ e ad Abram Verdai²⁶, rappresentanti legali dell'Università degli Ebrei portoghesi di Ferrara «unum terrenum hortivum cum una domuncula murata et cupata et plana, depputata pro ortolano», ubicato nella contrada di Bocccanale «que dicitur la contrà de Sancta Caterina da Siena», e cioè un'area posta tra l'attuale via Arianuova (già S. Caterina da Siena) e via del Pavone²⁷. Negli anni seguenti, nel 1574 e nel 1576, troviamo alcuni atti notarili che ci attestano il perdurare dei diritti di Bartolomeo Brusantino nei confronti dell'Università degli Ebrei portoghesi²⁸. Fuorviante risulta perciò anche l'affermazione del Pesaro secondo il quale solo «nel 1600 circa, il nuovo luogo di tumulazione per defunti della Corporazione d'origine Spagnola e Lusitana», sarebbe stato «trasportato a poca distanza dall'attuale grande Cimitero della Città»²⁹, (si allude al cimitero comunale della Certosa) in luogo ampliato poi nel 1647 come appare da rogito del notaio Luigi Cittadella del 13 ottobre 1739, in cui la Scuola Spagnola Levantina di Ferrara, cioè la Comunità sefardita, acquistava da Luigi Frassoni un orto con casetta da ortolano, con ingresso da via del Pavone e regresso da via S. Caterina da Siena, un terreno attiguo quindi al prato fin dal 1570 in possesso, come si è detto della Scuola³⁰.

Il Pesaro sostenne, e questa volta fondatamente, che «da mezzo secolo circa» venivano tumulati nel cimitero di via del Pavone» solo i «discendenti del casato Saralvo»³¹. Le fonti documentarie che ho rinvenuto presso l'Archivio Storico del Comune di Ferrara confermano questa sua asserzione³². Il 27 agosto 1832, in una supplica inviata

²⁵ Con tutta probabilità trattasi del medesimo marrano che nel 1573 venne denunciato al tribunale del S. Uffizio di Venezia sotto l'accusa di Giudaismo. Cfr. *Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e Giudaizzanti (1571-1580)*, a cura di P.C. Ioly Zorattini, Firenze, Olschki 1985, pp. 63-65.

²⁶ Abram Verdai, forse identificabile con l'omonimo citato nell'elenco dei Marrani ferraresi edito dal Roth. Cfr. ROTH, *I marrani in Italia* cit., p. 439.

²⁷ Cfr. *infra*, pp. 44 sgg. Per l'identificazione delle strade cfr. MELCHIORRI, *op. cit.*, pp. 7-8, 146-47.

²⁸ Cfr. *supra*, nota 22.

²⁹ PESARO, *Appendice alle Memorie storiche* cit., p. 11.

³⁰ Cfr. A.S.FE., *Archivio Notarile Antico di Ferrara*, notaio Luigi Cittadella, matr. 1507, pacco 3, repertorio 339, 340, cc.n.n., 13 ottobre 1739.

³¹ PESARO, *Appendice alle Memorie storiche* cit., pp. 11-12.

³² Cfr. A.S.C.FE., *secolo XIX, Sanità-Cimiteri*, b. 75 (1832-1834), fasc. 1832 *Cimitero Spagnolo-Ebraico*, cc.n.n.

dal ghetto di Ferrara alla Commissione municipale del cimitero, Cesare Saralvo unitamente a Benedetto Ascoli, in base all'antico privilegio degli Ebrei iberici, chiedeva di poter continuare a inumare i defunti della sua famiglia nel cimitero di via del Pavone. «Gli oriundi Spagnoli», scriveva, «ottennero per privilegio, allorché furono accettati in questa città, da quel sommo pontefice d'acquistare un corpo di terreno situato nella strada della Siena onde erigervi appositamente un cimitero per i soli Spagnoli come fin d'allora fu fatto»³³. E tale diritto fu mantenuto malgrado l'esistenza in città di un altro cimitero ebraico, quello degli Ebrei italiani e ashkenaziti: «D'esso fu sempre considerato anche nelle vicende passate dai diversi governi, ritornata poi alla Santa Sede questa città, nell'anno 1826 morì certo Saralvo Isep Leon e nel 1828 Saralvo Sabadin che mediante rescritto del cardinal Arezzo, del 18 gennaio N. 649, fu permessa la tumulazione dei medesimi nel cimitero spagnolo ad onta che in tali epoche vigesse l'altro cimitero italiano»³⁴. Nella sua missiva il Saralvo ricordava come la sua casata avesse potuto sempre servirsi di detto cimitero, privilegio che se aveva avuto valore quando «le famiglie Saralvo si trovavano in un numero tanto maggiore» tanto più doveva valere ora che dette famiglie erano ridotte a quattro per l'ammontare complessivo di una ventina di individui, «numero», aggiungeva, «che va sempre a diminuirsi stante che le donne che si maritano cessano di godere di tale privilegio»³⁵. Cesare Saralvo, infine, concludendo la sua supplica, assicurava le autorità municipali che i suoi, pur di veder mantenuto questo loro antico «diritto di tumulazione», si sarebbero impegnati a provvedere tutto il necessario per le inumazioni, facendolo eventualmente venire dal cimitero «italiano».

Che le famiglie Saralvo residenti a Ferrara nel 1832 fossero solo quattro e cioè quelle del suddetto Cesare, di Salomon, di Mario e di Moisè Isach, «figlio del detto Salomon», ci è confermato da un certificato dello stesso anno sottoscritto dal segretario della Comunità israelitica ferrarese³⁶. Le richieste dei Saralvo furono accolte come dimostra il fatto che nel corso dell'Ottocento vi furono sepolti altri membri della casata le cui lapidi sono tutt'ora conservate, Aronne Samaria *alias* Mario Saralvo nel 1862, sua moglie Nechamà *alias* Consola Cavalieri nel 1867 e infine il loro figlio Giuseppe Saralvo nel

³³ *Ivi*, cc.n.n., 27 agosto 1832, lettera di Cesare Saralvo alla Commissione Municipale del Cimitero.

³⁴ Cfr. *ivi*.

³⁵ Cfr. *ivi*.

³⁶ Cfr. A.S.C.FE., *secolo XIX, Sanità-Cimiteri*, fasc. cit., c. n.n., 7 dicembre 1832, certificato del segretario della Comunità Israelitica di Ferrara.

1879³⁷. L'ultimo ad esservi inumato sembra essere stato Giuseppe Leone Saralvo. Costui, come si apprende dall'epitaffio bilingue ebraico e italiano e da un fascicolo di documenti conservato nell'Archivio storico del Comune di Ferrara, era deceduto il 13 febbraio 1879, all'età di 49 anni per tisi polmonare a Trieste dove da molti anni svolgeva attività di «banchiere»³⁸. Per poterlo inumare in quello che ormai poteva considerarsi il cimitero di famiglia si dovette provvedere alla traslazione della salma per ferrovia. Poiché il Saralvo aveva mantenuto la cittadinanza italiana, le formalità per il trasporto vennero curate dal Consolato italiano di Trieste e la salma venne accompagnata dal «signor Salamon Kabiglio», come si apprende dal «passaporto mortuario» rilasciato dal podestà di Trieste il 14 febbraio 1879. La mattina del 16 febbraio la salma giungeva a Ferrara e veniva consegnata «al sagrista della Scuola Spagnola Israelitica custode del cimitero», Giuseppe Ascoli, che provvede alla sua tumulazione³⁹.

Allo stato attuale delle ricerche non risulta che altri membri dei Saralvo siano stati tumulati nel *bet ha-chayyim* di via del Pavone, anche se la loro presenza a Ferrara risulta perdurare fino ad oggi⁴⁰. Da un atto del notaio Giuseppe Leziroli del 28 giugno 1905⁴¹ si apprende che le marchese Canonici-Mattei esercitarono un diritto di prelazione acquistando dalla Scuola Spagnola Levantina di Ferrara, la quale nel 1873 aveva già venduto al marchese Carlo Canonici-Mattei un «orto con casetta da ortolano avente ingresso da via del Pavone e regresso dalla via di S. Caterina da Siena» (poi via Arianna), il «resto del terreno corrispondente al Mappale n. 3082 ad uso di Cimitero». Veniva così acquistata, per la somma di lire 550, «quella parte di terreno già adibito a cimitero in cui non furono mai

³⁷ Si vedano le lapidi dei Saralvo edite in Appendice al presente lavoro.

³⁸ Per il testo della lapide cfr. *infra* p. 55. Esiste su Giuseppe Saralvo un fascicolo conservato presso l'Archivio Storico del Comune di Ferrara. Cfr. A.S.C.FE., *secolo XIX, Categoria Popolazione, ad vocem (Saralvo)*. Per l'atto di morte del Saralvo a Trieste cfr. anche A.C.I.Ts., *Registro decessi della Comunità Israelitica di Trieste dal 12.11.1841 al 31.12.1900, sub anno 1879, febbraio 13, Giuseppe Saralvo*.

³⁹ Cfr. A.S.C.FE., *secolo XIX, Sanità-Cimiteri*, fasc. cit., cc.n.n., 16 febbraio 1879, dichiarazione del necroscopo di Ferrara; 16 febbraio 1879, dichiarazione del «sagrestano» del Cimitero Spagnolo.

⁴⁰ Attualmente risiede a Ferrara una discendente della famiglia Saralvo, la signora Oriella Callegari, figlia di Letilde Saralvo.

⁴¹ Cfr. A.N.D.FE., notaio G. Leziroli, repertorio N. 4394/4151, atto del 22 giugno 1905, registrato a Ferrara il 17 luglio 1905 al N. 72, fol. 85, vol. 128, Mod. O, cc.n.n.

fatte inumazioni, conforme agli assaggi praticati dall'autorità municipale». Alla stipula dell'atto furono presenti, da parte ebraica, Mario di Achille Ascoli assieme a Giuseppe del fu Elia Rossi, presidenti della Scuola Spagnola Levantina e l'avvocato Felice figlio del commendator Leone Ravenna. La vendita era infine corredata da alcune clausole «da ritenersi come sostanziali». Tra queste, ad esempio, gli acquirenti si impegnavano a far erigere, entro sei mesi, un muro di divisione fra la loro proprietà e la parte del cimitero che restava in possesso alla Scuola Spagnola Levantina e ad assicurare la pulizia anche della parte del cimitero che restava di proprietà della Scuola. Le Canonici-Mattei inoltre si obbligavano a concedere per tre volte all'anno «nelle epoche ordinarie del giorno dei morti, della vigilia del Capo d'anno e della vigilia del perdono» (*Kippur*) l'accesso alle tombe del «cimitero abbandonato». Tale accesso veniva tuttavia limitato «alle persone dei Signori Deputati pro-tempore, al segretario della Scuola e alla famiglia Saralvo»⁴².

Attualmente solo quattro *mazevòt* (steli sepolcrali) costituiscono il *bet ha-chayyim* sefardita ubicato tra via del Pavone e via Arianuova il cui accesso è possibile solo da via Arianuova, N. 27, attraverso un'autofficina. La più antica *mazevà* è quella dedicata ai coniugi Yosef Yuda Refael Chayyim e Cremisina Saralvo, deceduti rispettivamente il 25 *Adar* 5586 (4 marzo 1826) e 12 *Nisan* 5571 (6 aprile 1811). I due epitaffi sono in rima e sulla base della lastra compare in caratteri latini l'iscrizione «Anno Domini MDCCLXV». Le altre *mazevòt* sono dedicate ai sopraccitati Aron Shemaria *alias* Mario Saralvo (m. il 13 di *Av* 5622 = 9 agosto 1862), a sua moglie Nechama *alias* Consola Cavalieri (m. il 10 *Adar I* 5627 = 15 febbraio 1867) e infine a Yosef *alias* Giuseppe Saralvo (m. 20 *Shevat* 5639 = 13 febbraio 1879). I testi delle *mazevòt*, che si pubblicano in appendice al presente studio, sono tutti in ebraico ad esclusione di quello di Giuseppe Saralvo che presenta un'epigrafe bilingue ebraica e italiana⁴³. A parte quest'ultima sono tutte sormontate da quello che presumo sia lo stemma della famiglia e cioè un uccello, forse una colomba appollaiata sulla cima di un monte, che tiene nel becco un ramoscello d'ulivo. Sotto l'iscrizione della lapide di Yosef Yuda e di sua moglie Cremisina Saralvo compare inoltre un'incisione al centro del lato inferiore: all'interno di un cerchio formato da una serpe che si morde la coda campeggia una clessidra attraversata diagonalmente da una falce volta a sinistra e, a destra, da un ramo di quercia con ghiande e

⁴² *Ivi*.

⁴³ Cfr. *infra*, pp. 55-56.

foglie. Dalla testa della serpe, nel centro della lapide, si diparte una freccia verticale rivolta verso l'alto, la cui punta tocca la base del monte su cui si trova la colomba, e che divide in tal modo gli epitaffi dei due coniugi⁴⁴.

Allo stato attuale delle ricerche non è possibile stabilire la data in cui cessarono le inumazioni nel *bet ha-chayyim* sefardita di via del Pavone, resta la possibilità che alcune lapidi siano andate perdute. Ad ogni modo nell'attuale cimitero israelitico di via delle Vigne a partire dal 1905 compaiono alcune tombe di membri delle famiglie Saralvo⁴⁵. In tempi più vicini a noi, un'altra epigrafe, non più in un cimitero, ci tramanda la memoria di altri discendenti di questa antica famiglia sefardita. Sulla grande lapide che segna la severa facciata di cotto rosso del Tempio israelitico di via Mazzini, nell'elenco degli Ebrei ferraresi vittime della ferocia nazista, compaiono anche cinque membri del casato Saralvo⁴⁶.

Alla loro memoria e a quella degli avi che li hanno preceduti nella pace di via Vignatagliata e di via del Pavone sono dedicate queste righe.

Desidero ringraziare il prof. A. Vivian, rav E. Richetti, la dott.ssa O. Maieron e la dott.ssa I. Zenarola Pastore per la loro costante e amichevole disponibilità e il signor B. Canarutto per avermi generosamente offerto le splendide fotografie che corredano il presente studio. Sono infine sinceramente grato all'avv. P. Ravenna, alla signora O. Callegari, al dott. G. Savioli e in particolare al signor P. Ruo dell'Archivio di Stato di Ferrara per la loro preziosa collaborazione.

⁴⁴ Cfr. *infra*, p. 57.

⁴⁵ Si tratta delle *mazevòt* di Leone Saralvo (n. 24.10.1857-m. 21.4.1931); e di quelle dei suoi figli Lina (n. 16.3.1888-m. 24.4.1908); Leonia (n. 27.6.1890-m. 4.11.1972); Letizia (n. 26.7.1892-m. 20.12.1926); Leardo (n. 27.5.1896-m. 22.1.1967); Letilde (n. 15.5.1900-m. 1.1.1945); Liria (n. 4.3.1903-m. 22.1.1937); Leonilde (n. 7.3.1904-m. 31.12.1905).

⁴⁶ Si tratta di Rino Saralvo, figlio di Cesare e di Regina Jèsi, di Cesarina Saralvo, figlia di Rino e di Adriana Zevi, di Zaira Melli vedova Saralvo, figlia di Giosia, di Lilio Saralvo, figlio di Leone e di Zaira Melli, di Lindo Saralvo, figlio di Leone e di Zaira Melli. Per le rispettive schede di documentazione dei suddetti, cfr. Archivio del Centro di documentazione ebraica contemporanea, *Cartoteca dei deportati, sub voce*.

L'elenco delle vittime della Comunità Israelitica di Ferrara è stato edito in un opuscolo. Cfr. *La Comunità Israelitica di Ferrara in memoria dei propri martiri* (1943-1945), Ferrara, Tip. Emiliana 1949.

I CIMITERI SEFARDITI DI FERRARA

Abbreviazioni usate:

A.C.I.Ts. = Archivio della Comunità Israelitica di Trieste.

A.N.D.FE. = Archivio Notarile Distrettuale di Ferrara.

A.S.C.FE. = Archivio Storico del Comune di Ferrara.

A.S.FE. = Archivio di Stato di Ferrara.

APPENDICE DOCUMENTARIA

Segni diacritici usati nella trascrizione:

⟨ ⟩ = cancellato dallo scrivano

⌈ ⌋ = scritto in sopralingua

·[]· = scritto a margine

... = lacuna o illegibile

Archivio di Stato di Ferrara, *Archivio Notarile Antico*, notaio Romano Calcetta, matr. 455, pacco 2 (prot. 1547-53), prot. 1551, cc. n.n., 1° giugno 1551.

- 1r 1551, die primo mensis iunii, Ferrarie in ducalium factorum, presentibus testibus spectabili domino Dominico filio domini ⟨Baptiste⟩ Bonaventure de Regiliis et ser Petro filio magnifici Gulielmi de Pochaterris et aliis. Spectabilis dominus Ioannes Baptista filius quondam spectabilis domini Iacobi Philippi de Cultris, civis Ferrarie de contracta Sancte Iustine sponte et cetera, agens suo nomine proprio et nomine et vice domini Iulii eius fratris pro quo promisit de rato omni meliori modo et cetera, sponte et cetera, obligando et cetera, dedit, vendidit et tradidit egregio viro ser Salamoni Faraoni mercatori lusitano presenti, ementi et cetera, nomine et vice Universitatis mercatorum Lusitanorum ⟨ad⟩ pedes 1113 5/6 terreni positi in civitate Ferrarie post hospitem Sancte Iustine, iuxta uno capite iura illorum de Flasco, ⟨mediante terreno illorum⟩, de alio capite cimiterium Hebreorum civitatis Ferrarie, uno latere predictos mercatores
 1v Portugenses, alio latere predictos Flasco ut infra et cetera // et possuit et cetera. Nominatim pro precio et mercato libras ducentarum octuaginta quinque, solidos quindecim, denarios duorum, quas libras 285, solidos 15, denarios 2, predictus dominus Ioannes Baptista dixit et sponte confessus fuit habuisse et recepisse a dicto domino Salamono seu a dicta Universitate computum scutis duobus auri in auro quos predictus dominus Salomon pro resto, de libris 285, solidis 15, denariis 2, dedit et solvit predicto domino Ioanni Baptiste presenti et cetera.

Quam rem et cetera. Et si dicta res et cetera hoc acto pro morarium existens supra dicto terreno non debeat amoveri per dictos Lusitanos et folias et fructus spectet et pertineat ad dictos fratres de Cultris. Item quod predicti Lusitani non habeant habere iter per dominium predictorum fratrum de Cultris sed per alia loca destinata ad iter cimeterii aliorum Hebreorum et nihilominus et cum aliis clausulis pena duplique omnia et cetera.

Ego Romanus de Calcettis notarium.

Archivio di Stato di Ferrara, *Archivio Notarile Antico*, notaio Giacomo Conti, matr. 584, pacco 12, schede 1570, cc. n.n., 23 ottobre 1570.

Emptio pro Universitate Hebreorum Portugalensium Ferrarie 1r
morantium a magistro Hieronimo de Succiiis.

Eisdem millesimo et inditione. Die 23 mensis octubris Ferrarię in apoteca a Cartolaria illorum de Siverio sita in plateis Communis, presentibus testibus vocatis et rogatis venerabile domino Hieronimo Malveccio filio domini Benedicti, clerico et cive Ferrariensi de contrata Bucecanallium, domino Hieronimo Favallo filio quondam Angelli cive Ferrarię de contrata Sancti Salvatoris, magistro Hieronimo Caraffa filio domini Ioannis Pauli cartolario et cive Ferrariensi de contrata Rupte et aliis. Magister Hieronymus de Succiiis filius quondam Antonii magistri proseneta et civis Ferrariensis de contrata Sancti Gulielmi inherendo instrumento promissionis de vendendo per ipsum facte infrascripto domino Salomoni Darderio et Abrae Benarioio hebreis tunc presentibus et stipulantibus vice et nomine Universitatis Hebreorum Portugalensium Ferrarię morantium et pro dicta Universitate et successoribus eiusdem in ea et pro executione dicti instrumenti promissionis de vendendo, de quo instrumento ego notarius interrogatus fui sub die octava mensis iunii proxime preteriti presenti anni sponte et ex certa sui animi scientia et non ductus aliquo errore iuris vel facti sed bene consultus et deliberatus, obligando se et sua bona omnia et singula, presentia et futura per se et suos heredes hoc instrumento venditionis iure usus a domino Bartholomeo Brusantino cive Ferrariensi, solvendo eidem omni et singulo anno libras trigintaquinque monete in duabus pagis videlicet dimidiam earum in festo Paschatis resurrectionis Dominice et alteram dimidiam in festo Sancti Michaelis cum pacto appropriandi pro libris octingentis monete cui domino Bartholomeo sit salvum et resservatum de suum ius, dedit, vendidit et traddidit providis viris domino Salomoni Darderio et domino Abrae Verdai hebreis Portugalensibus Ferrarię morantibus, presentibus, ementibus, stipulantibus et recipientibus vice et nomine totius Universitatis Hebreorum Portugalensium Ferrarię morantium et pro dicta Universitate et successoribus eiusdem in illa, me notario infrascripto publica persona [una cum predictis] presente, stipulante et recipiente pro dicta Universitate [et successoribus suis in ea] unum terrenum hortivum cum una domuncula murata et cupata et plana, deputata pro ortolano, quantecumque sit qualitatis, cum muraleis a certis partibus dicti terreni positum Ferrarię in contrata Bucecanallium, que dicitur la contrà de Sancta Caterina da Siena, iuxta uno capite viam comunem per quam

itur ad monasterium predictum Sancte Caterine de Sennis, altero capite heredes Ioannis de Cumo alias delle Naranze, uno latere magnificum dominum Alfonsum de Castello, altero latere Ioannem Zaionum cognominatum Canazzo, pro parte et pro parte magistrum Ioannem Franciscum Tibosium pistorem vel iuxta alios suos plures meliores sive veriores confines si qui forent, cum introhitibus et exitibus suis suisque certis iustis finibus et coherentibus et cum omnibus et singulis ad dictam rem venditam spectantibus et pertinentibus. Et que res predicta vendita habuit, habebat et habet aut in futurum habere posset (...) insuper, supra, intra, seu infra se habitis in integrum omnique iure et actione, usu seu requisitione que sibi ex ea, pro ea ut ipsa re vendita modo aliquo spectarent et pertinerent. Insuper dictus venditor ut infra obligando titulo et ex causa presentis venditionis et sub pretio infrascripto dedit, cessit, transtulit atque mandavit predictis emptoribus, ut infra stipulantibus et recipientibus, omnia iura omnesque actiones reales et personales, utiles et diversas, tacitas et expressas seu mixtas ac hypothecarias et alias quascumque et cuiuscumque conditionis extant que et quas ipse venditor habuit, habebat et habet aut in futurum habere posset vel speraret in re predicta, vendita aut eius causa et occasione etiam contra et adversus suos auctores et quamlibet aliam personam que dictam rem venditam in toto vel in parte illicite occupasset. Ponens dictus venditor ut infra obligando predictos emptores ut infra stipulantes in locum suum proprium ius et hypothecam ac ipsos ut in rem propriam procuratores constituens irrevocabiles ut admodum de cetero ipsi emptores iuribus predictis eis ut infra cessis (et nom), nomine dicte Universitatis eorumque successores in dicta Universitate, possunt et valeant, agere, experiri, excipere, replicare, deffendere, consequi et se tueri ac omnia alia et singula facere et exercere que et quemadmodum ipse venditor facere poterat et potuisset antescriptum instrumentum. Nominatim pro pretio et mercato per et inter ipsas partes convento, diffinito, et declarato scutorum ducentorum auri de auro solvendo utramque partem dimidiam gabelle, de quo pretio predictus venditor ut infra obligando dixit et confessus fuit ad instantiam et repetitionem predictorum emptorum presentium, stipulantium et recipientium vice et nomine dicte Universitatis et pro ea et successoribus eiusdem in ea habuisse (d) et recepisse ac aliter et cum effectum scutos centum sexaginta septem auri in auro, hoc modo videlicet a

2r predicto domino Salomone Darde // rio et ab Abraam Benarioio, nomine dicte Universitatis et pro ea scutos triginta auri in auro dicta die octava mensis iunii proxime preteriti presentis anni, de quibus (scutis triginta auri in auro) et eorum receptione latius apparet in dicto instrumento promissionis de vendendo, rogato per me nota-

rium infrascriptum. Et subinde post celebrationem eiusdem instrumenti ab ipso domino Salomone Darderio et ab aliis pro eo nomine dicte Universitatis et pro ea in diversis vicibus et diebus, alios scutos centum trigintaseptem auri in auro ad dictum computum, renuntians dictus Hieronimus venditor ut infra obligando, exceptione, non numerate pecunie speique future numerationis eiusdem de ressiduo vero totius dicti pretii, quod ressiduum fuit et est in et de scutis trigintatribus auri in auro, predictus magister Hieronimus venditor ut infra obligando sponte et libere relaxavit et relaxat ac dimissit et dimittit predictis dominis Salomoni Darderio et Abrae Verdai presentibus et acceptantibus vice et nomine predicte Universitatis et pro ea et successoribus ipsorum in ea, scutos viginti auri in auro et soldos sexaginta monete pro solvendo illos. Et ut solvi debeant predicto domino Bartholomeo Brusantino, domino directi domini dicti terreni, venditi ad bonum spiritum usuum decursorum per tempora preterita et non solutorum predicto domino Bartholomeo eiusdem terreni, quos scutos viginti auri in auro et soldos sexaginta monete relaxatos per predictum magistrum Hieronimum venditorem predictis dominis Salomoni Darderio et Abrae Verdai ut infra predicti domini Salomon et Abraam obligantes se ipsos et Universitatem predictam et bona eorum propria ac dicte Universitatis presentata et interrogata per ipsos et eorum heredes ac successores in dicta Universitate respective etiam principaliter et in solidum renuntiantes beneficiis novarum constitutionum epistule divi Adriani omnique alis beneficio et legum ac statutorum auxilio sibi ipsis et cuilibet ipsorum quomodolibet competenti vel competituro sollempni stipulatione promisserunt predicto magistro Hieronimo venditori presenti (aut) stipulanti et recipienti pro se et suis heredibus solvere realiter et cum effectu pro ipso magistro Hieronimo (aut suis ut infra) prefatto domino Bartholomio ad computum, usuum, decursorum et non solutorum rei predicte vel eos solvere et exbursare realiter et cum effectu eidem magistro Hieronimo aut suis ut infra si et quatenus prefattus magister Hieronimus fecerit cum effectu aut eius heredes fecerint quod predictus dominus Bartholomeus Brusantinus aut eius heredes, absque solutione sibi facien//da dictarum pecuniarum, faciat dicte Universi- 2v
tati pactum perpetuum ad non petendo ab ea aut contra eam huiusmodi usus decursos et non solutos per publicum instrumentum in ampla et valida iuris forma et non aliter nec alio modo et ressiduum totius et integri dicti pretii rei predicte vendite quod fuit et est in et de scutis duodecim auri in auro et soldis decem octo monete predicti domini Salomon Dardarius et Abraam Verdai, nomine quo et ut infra. In presentia suprascriptorum testium et mei notarii infrascripti dederunt, solverunt et numeraverunt ac relaxaverunt realiter et cum

effectu predicto magistro Hieronimo venditori presenti et recipienti ac ad se trahenti et asportanti in totidem scutis auri in auro boni auri et ponderis et in monetis argenti dictam summam bene constituentibus. Si vero dicta res ut infra vendita nunc plus dicto pretio valet aut in futurum valuerit vel valebit in modica, magna sive maxima qualitate totum illud plus quodcumque sit vel fuerit etiam si excederet dimidiam iusti pretii eiusdem rei vendite dictus venditor ut infra obligando asserens se scivisse et scire verum et iustum pretium eiusdem titulo pure, simplicis et irrevocabilis donationis inter vivos que nulla possit iniuria, ingratitude vel offensa revocari aut aliquid infrangi, dedit, donavit et remisit predictis emptoribus, ut infra stipulantibus, cum pacto perpetuo de plus aliquid ulterius non petendo nec questionem aliquam ullo unquam tempore movendo vel movere volenti consentendo. Dans et conferens dictus venditor ut infra obligando, predictis emptoribus ut infra stipulantibus, plenam licentiam et omnimodam potestatem sua propria auctoritate (et sine licentia aut requisitione alicuius iudicis, potestatis, officialis) intrandi, standi et apprehendendi tenutam et corporalem possessionem rei predictae ut infra vendite ad habendum, tenendum, possidendum, vendendum, donandum et alienandum et demum ad faciendum quidquid predictae Universitati vel successoribus eius perpetuo placuerit. Et volens predictus venditor ut infra obligando transferre in predictos emptores ut infra stipulantes et in predictam Universitatem et successores suos in ea dominium et possessionem rei predictae vendite, constituit se pro dicta Universitate et suis ut infra rem predictam tenere et possidere donec et quoad predicti emptores nomine quo supra aut alii legitime agentes pro dicta Universitate vel ipsa Universitas ingressi fuerint seu ingressa fuerit tenutam et corporalem possessionem rei predictae vendite quam cum acceperint sive // ingressi fuerint incontinenti, ipse emptor desinet possidere et inducere ac imponere promissit predictam (emp) Universitatem vel ipsos emptores nomine dicte Universitatis in vacuum, liberam et expeditam possessionem eiusdem rei vendite et inductos ac impositos seu inductam et impositam manutenere et conservare omnibus et singulis ipsius venditoris vel suorum ut infra periculis, laboribus, sumptibus et expensis. Quam rem ut infra venditam, predictus venditor ut infra, obligando sollemni stipulatione, promissit predictis emptoribus [et mihi notario iam dicto et infrascripto] ut infra stipulantibus, legitime et perpetuo ab omni persona communi, collegio et Universitate auctorizare, defendere et desbrigare in iudicio et extra et in se suscipere omnem litem, causam, questionem et controversiam ac totum onus litis et cause que ullo unquam tempore moventur aut mota fuisset predictae Universitati aut suis ut infra, pro dicta re empta aut eius parte aliqua eamque prose-

qui, finiri et terminari facere et in lite ipsa stare et perseverare, absque presentia vel molestia ipsius \langle emp \rangle Universitatis vel suorum ut infra omnibus et singulis ipsius venditoris vel suorum ut infra periculis, laboribus, sumptibus et expensis, remittens etiam dictus venditor ut infra obligando prout sic remissit ex pacto presentis emptoribus ut infra stipulantibus omne onus omnemque necessitatem denuntiandi et intimandi litem et iudicium illamque sive illud prosequendi et appellandi quod et que tempore evictionis aut nocti iudicii de iure requiritur et nihilominus ad cautellam renuntiaverunt predictae partes ut infra agentes et obligantes una ad instantiam alterius et e contra presenti, stipulanti et recipienti ut infra exceptione non sic facti et non sic celebrati presentis contractus et instrumenti rei que non sic geste parique privilegio, exceptione doli, mali actioni, in factum conditioni indebiti et sine causa quod metus, causa, ex iniusta vel simulata causa omnique alii exceptione suo iure, beneficio et legum ac statutorum auxilio sibi ipso vel earum alteri quomodolibet competenti vel competituro. Que omnia et singula sumpta et in presenti instrumento contenta parte, partes ut infra agentes et obligantes sollemni stipulatione, promisserunt sibi invicem et vicissim publice et ut infra stipulantibus firma, rata et grata perpetuo habere, tenere, attendere, solvere, observare et adimplere specialiter Ferrarie, Bononie, Mutine, Mantue, Verone, Padue, Venetiis et generaliter in omni alio loco, terra, castro, foro et iurisdictione et in locis predictis et quolibet predictorum ac // alio quocumque etiam a predictis quantumcumque distantiori \lrcorner conveniri et \rceil gravari \langle et queriri \rangle posse voluerunt et ibidem de iure respondere promisserunt etiam nulla fori vel ferriarum exceptione obstante et diebus etiam ferriatus et non ferriatus, ferriis aliquibus alicuius conditionis presentibus et etiam futuris non obstantibus quibus ex nunc prout ex tunc sponte per pactum renuntiaverunt expresse. Et voluerunt parte, parte ut infra agentes et obligantes sponte per pactum licere parti a se ut infra promissa attendenti et observanti aut suis ut infra sua propria auctoritate et sine licentia \langle auctoritate et equisatione \rangle \lrcorner auctoritate vel decreto \rceil alicuius iudicis, potestatis, officialis vel rectoris intrandi, standi, apprehendendi tenutam et corporalem possessionem \langle rei predictae vendite... \rangle bonorum omnium et singulorum partis a se ut infra promissa non attendentis et non observantis aut suorum ut infra ubicumque existentium et de quibus pars ipsa a se ut infra promissa \langle de \rangle attendens \langle ret \rangle et observans magis et melius elligere voluerit eaque bona vendendi, donandi et alienandi vel penes se iusto pretio retinendi, tamquam sua bona propria, iusto pretio empta usque ad integram solutionem et satisfactionem totius tunc sibi debiti suorumque damnorum interesse et expensarum que damna, interesse et expensas sibi

3v

invicem et vicissim et efficere et restituere promisserunt et de eis stare simplici verbo partis a se ut infra promissa attendentis et observantis vel suorum ut infra absque onere sui sacramenti vel alia testimonium aut iuris probatione, remottis etiam ex pacto in quocumque casu quibuscumque appellationibus et nullitatis dictionibus certifficate in pacto partes parte per me notarium infrascriptum iuxta formam statuti Communis Ferrarie de hoc loquentis et in aliquo ⟨per⟩ promissorum non contrafacere, dicere, opponere vel venire modo aliquo, ratione vel causa, de iure vel ole facto, sub penna sollemni stipulatione promissa librarum vigintiquinque monete, qua penna soluta vel non suprascripta omnia et singula sint nihilominus perpetuo firma. Et pro maiori firmitate ac robore omnium et singulorum in presenti instrumento contentorum, predictus magister Hieronimus venditor, sponte manu corporaliter tactis Scripturis, iuravit ad sancta Dei Evangelia supradicta omnia et singula fuisse et esse vera eaque perpetuo iurio habiliter, attendere et observare et in aliquo non contrafacere vel venire sub penna periurii et alia qualibet contra ipsum de iure veniret imponenda ultra pennam de qua supra et non petere

4r nec impetrare seu obtinere // absolutionem, habilitationem seu relaxationem a presenti iuramento. Et impetratis non uti quovismodo ratione vel causa contradici vel excogitari possit.

Ego Iacobus de Comitibus notarius rogatus.

Epigrafi ebraiche del Bet ha-Chayyim sefardita di via del Pavone a Ferrara.

CREMISINA moglie
di YOSEF REFAEL YUDA CHAYYIM [Vita] SARALVO
morta il 12 *Nisan* 5571 [= 6.4.1811].

אשת חיל בת קול
ממעל האזינה: ליל
יב ניסן תקעא נפשה
הכינה: תבוא אל גן
עליון מרת קרימיזינא
: על כי בצור בטחה
והאמינה: תוך משפחת
סראלוו ענתה נרינה:
ולחיים חיתה מקומה
הכינה.

(Una donna valorosa
sentì una voce dall'alto; la notte
del 12 *Nisan* 571 la sua anima
era preparata. Salì al giardino
superiore la signora Cremisina,
poiché confidò nella Rocca
e credette. Tra la famiglia
Saralvo rispose Nerina*
e accanto a Vita della sua vita
il suo posto era preparato).

* *Nerina*: metaforicamente per *Cremisina*

YOSEF REFAEL YUDA CHAYYIM [Vita] SARALVO
morto il 25 *Adar* I 5586 [= 4.3.1826].

ביום שבת ויקהל יוסף
עלה: כה אדר א' ה'
תקפו נפשו עולה:
בערב וכבקר כשמו
יאודה: בשירי זמרה
נשמתו' הודה: אל צור
שדי עליון מקור
חיים: בשם חדש
לו נקרא רפאל
חיים.

(Nel giorno di sabato «wayaqhel» Yosef
sali; il 25 di *Adar* I
del 5586 la sua anima è salita;
la sera e la mattina Yuda
– questo significa il suo nome –
lodava; con canto melodioso
la sua anima lodava la Rocca,
l'Altissimo Onnipotente, Sorgente
della vita; con un nome nuovo fu chiamato
Refael Chayyim).

AARON SHEMARIA SARALVO
morto sabato 13 Av 5622 [= 9.8.1862].

מצבת קבורת
הזקן החשוב כי אהרון שמריה סראלבו ז"ל
ביתו פתוח לרוחה להכנסת אורחים
עוד רך בשנים נתן בקולו עוז לאלקים
ושרת בקדש בנעימים שיה
וירא מנוח כי טוב
בן שמונה ושבעים שנה
ביום שק יג לחדש אב
שנת תרכ"ב לפק

(Stele funeraria
dell'anziano notevole onorato Aaron Shemaria Saralvo, di benedetta
memoria,
la cui casa era aperta agli ospiti.
Ancora in tenera età cantava con forza a Dio
e nel Tempio serviva con piacevolezza di detti.
Vide che il riposo è cosa buona all'età di 78 anni
nel giorno del santo sabato 13 del mese di Av
anno 622 a computo breve).

NECHAMA [Consola] CAVALIERI
vedova di AARON SHEMARIA SARALVO
morta il 10 *Adar* I 5627 [= 15.2.1867].

מצבת קבורת
הזקנה מרת נחמה לבית קאוולירי
אלמנת החשוב אהרון שמריה סראלבו
צופיה הליכות ביתה
עינה יפה באורחים
אשת יראל ה היא חתהלל
בעשרה לחדש אדר א ש תזכר לפק
היא בת שבע ושבעים שנה
נרה פתאום כבה
לאור באור החיים
תנצבה

(Stele funeraria
dell'anziana signora Nechama nata Cavalieri
vedova del notevole Aaron Shemaria Saralvo
scrupolosa nell'osservare i precetti in casa sua
largamente ospitale.
La donna timorata di Dio è da lodare!
Il 10 del mese di *Adar* I del 627, omesso il millennio,
all'età di 77 anni,
il suo lume all'improvviso si spense
per far luce nella luce della vita.
La sua anima sia legata al fascio della vita!)

YOSEF SARALVO

morto il 20 *Shevat* 5639 [= 13.2.1879].

יחיו

מתיך

פה נקבר אל אבותיו

יוסף סאראלו

איש תם וישר ויראת אלהיו בלבו

ויהי עוד לא מלאו לו שני העצה

וימת יוסף בעיר טריאסטי ז'עא

בחדש עשתי עשר בעשרים לחדש

לסדר ופרט קטן

על מקומו זבא בשלום

הנצבה

(Vivono

i tuoi morti!

Qui è sepolto per unirsi ai suoi antenati

Yosef Saralvo

uomo integro retto e il timore di Dio era nel suo cuore.

Prima di giungere all'età del consiglio [anni 50]

Yosef morì nella città di Trieste – che Dio la protegga! –

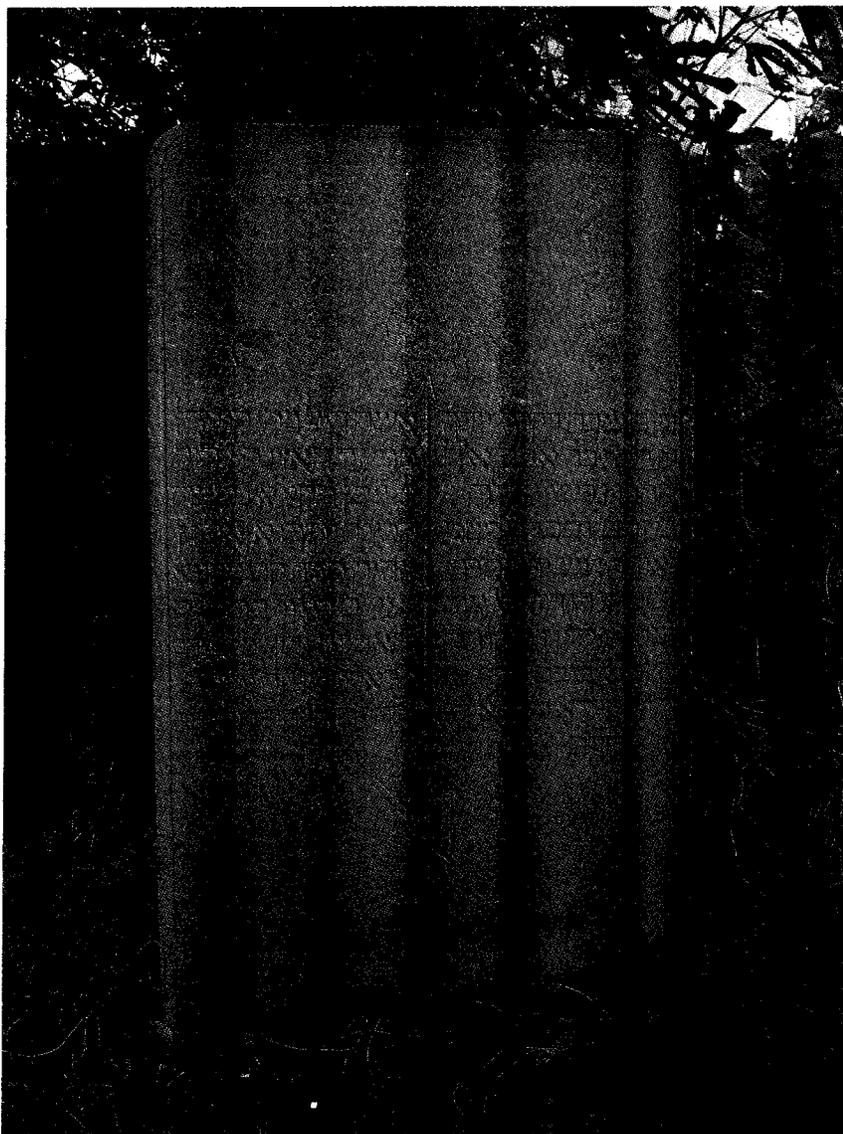
nel mese undecimo *Shevat* il 20 del mese,

secondo l'ordine e omesso il millennio.

«Sul suo luogo verrà la pace».

La sua anima sia legata nel fascio della vita!)

Qui giace
GIUSEPPE SARALVO
morto a Trieste
il dì 13 febbraio 1879.
All'amato consorte
genero rispettoso
esemplare cognato
degnò cittadino che alla Patria
sua
morendo volle rendere
ricordandone tradizioni e doveri
beneficandovi i bisognosi
giusto integerrimo
in vita
pio morendo nella religione
santamente sentita
caldi ancora del tuo ultimo bacio
ad eternarti sacra indimenticabile
memoria
i tuoi cari
o Giuseppe
su questa pietra verranno
a rivederti col pensiero
riabbracciandoti
riposa o giusto
là ove il Cielo
ti volle
togliendoti da chi
tanto in vita
ti amava
riposa in pace.



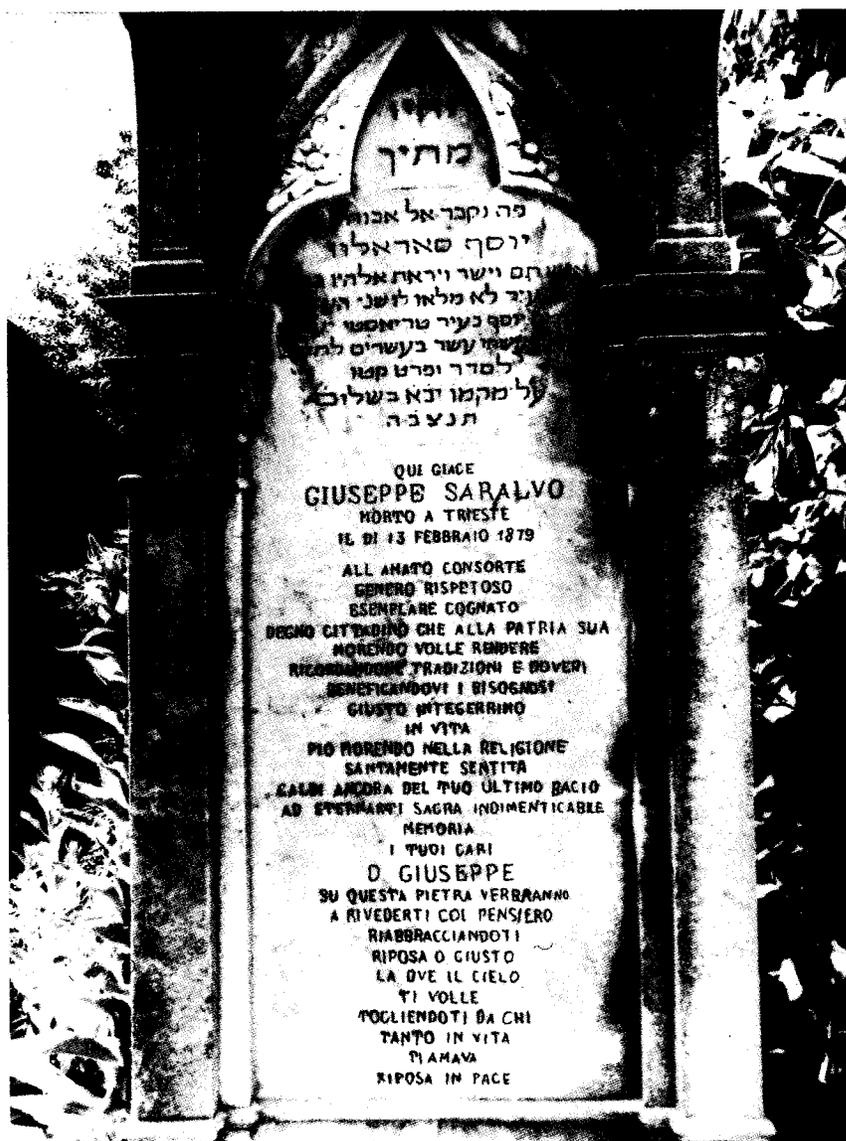
Tav. I - Stele di Cremisina (m. 12 *Nisan* 5571 = 6.4.1811) e del marito Yosef Refael Yuda Chayyim Saralvo (m. 25 *Adar I* 5586 = 4.3.1826)



Tav. II - Stele di Aaron Shemaria Saralvo (m. sabato 13 *Av* 5622 = 9.8.1862).



Tav. III - Stele di Nechama (Consola) Cavalieri vedova di Aaron Shemaria Saralvo
(m. 10 *Adar I* 5627 = 15.2.1867).



Tav. IV - Stele di Yosef Saralvo (m. 20 *Shevat* 5639 = 13.2.1879).

Marzio Marzaduri

IVAN TURGENEV: DAL ROMANZO REALISTA AI POEMI IN
PROSA *

A Nina Kauchtschischwili

Nell'autunno 1834 Ivan Sergeevič Turgenev, ancora adolescente, scriveva *Steno*, un poema ispirato al *Manfred* di Byron; nell'autunno 1883, ormai morente, dettava a Pauline Viardot il racconto *Une fin*. Quei cinquant'anni abbracciano la stagione della grande letteratura russa, di cui Turgenev fu un protagonista. Anzi, gli toccò la singolare ventura di conoscere i maggiori interpreti delle lettere russe: incontrò Puškin e Lermontov; ascoltò le lezioni di Gogol' all'Università di Pietroburgo; fu amico di Annenkov, Fet, Gončarov, Grigorovič, Nekrasov, Tjutčev, degli Aksakov, di Bakunin, Belinskij, Herzen; con Tolstoj e Dostoevskij ebbe rapporti complessi, drammatici; conobbe Ostrovskij, Saltykov-Ščedrin, Garšin; polemizzò con Černyševskij e Dobroljubov.

Russo e cosmopolita (latifondista a Mosca e liberale a Parigi, affermavano malignamente i suoi numerosi avversatori), nel grande dibattito che impegnò la cultura russa del secolo scorso, se il destino della Russia fosse in Europa o fuori di questa, Turgenev fu un «occidentalista» convinto; e tuttavia fece della campagna russa il tema dei suoi racconti e romanzi. Insultato da Tolstoj, dileggiato da Dostoevskij che lo rappresentò nei panni di un fatuo lacché dell'occidente, Turgenev fu invece il più efficace propagandista della letteratura russa in Europa e nel mondo.

Turgenev coltivò un ideale di uomo goethiano: lesse i filosofi tedeschi, i classici greci e latini, i grandi testi della letteratura mondiale (spesso nelle lingue originali), amò la musica, la storia, la natura

* Questo lavoro fa parte di uno studio più ampio che apparirà in una raccolta di testi turgeneviani in corso di pubblicazione presso l'editore De Agostini, al quale esprimiamo il nostro ringraziamento per averci concesso di anticiparne alcune pagine.

russa e i monumenti della civiltà europea. Un tipico russo colto degli anni '40. Ai giovani radicali del sesto decennio pareva già un relitto; ai simbolisti, trent'anni più tardi, sarebbe sembrato un maestro, «il vero anticipatore dell'arte nuova e ideale che in Russia viene a prendere il posto del realismo volgare e utilitaristico»¹.

Uno scrittore complesso, ricco di sfaccettature, tale da essere ritenuto ora un romantico, ora un naturalista sentimentale, ora un realista (definizione che preferiva: «in primo luogo io sono un realista»², scriveva a un'amica). Ma vi è chi lo ha considerato un impressionista, addirittura un presimbolista.

Turgenev scrisse poesie e poemi, che in parte rinnegò, drammi e libretti d'opera, racconti e romanzi, discorsi, memorie, poemi in prosa, e lasciò un carteggio sterminato. Di questo vasto patrimonio presentiamo qui due soli aspetti: lo scrittore realista, nel suo romanzo più significativo, e lo stilista elegante, il creatore di miniature liriche e filosofiche. Due aspetti lontani, apparentemente contrastanti, che tuttavia consentono di cogliere la ricchezza e complessità creativa di Turgenev.

Pochi eventi letterari nel secolo scorso suscitarono dibattiti accesi e appassionati come i romanzi di Turgenev. Nemmeno Tolstoj e Dostoevskij all'apice della loro fama godettero di una simile popolarità. Per più di vent'anni, dal 1855, quando apparve *Rudin*, al 1877, quando uscì *Nov'* (Terre vergini), la pubblicazione di un romanzo di Turgenev ebbe in Russia un rilievo non solo letterario, ma politico, culturale, civile. Erano gli anni dei sommovimenti profondi che seguirono la sconfitta di Crimea e la morte di Nicola I, gli anni delle speranze suscitate dalle riforme del nuovo zar Alessandro II, delle ardenti discussioni sull'assetto futuro del paese, gli anni della disillusione e del disinganno, quando migliaia di giovani passavano dall'apostolato populista al terrorismo politico. Turgenev seppe cogliere gli elementi essenziali di questo travaglio e creare una forma letteraria che lo esprimesse in personaggi e situazioni narrative concrete. Questo tipo di romanzo ha ricevuto varie denominazioni: «romanzo cronaca», «romanzo culturale», «romanzo storico», «romanzo eroi-

¹ D.S. MEREŽKOVSKIJ, "O pričinach upadka i o novych tečenijach sovremennoj russkoj literatury", in *Polnoe sobranie sočinenij*, XII, St. Peterburg – Moskva 1911, p. 252.

² Lettera di Turgenev a M.A. Miljutina del 22.2.1875, in I.S. TURGENEV, *Polnoe sobranie sočinenij i pisem. Pis'ma*, XI, Moskva-Leningrad 1966, p. 31.

co», vale a dire romanzo centrato su un protagonista, o eroe. L'ultima formula, proposta da uno studioso sovietico³, illumina l'aspetto peculiare dei romanzi di Turgenev, costruiti su una figura centrale, attorno alla quale ruota l'intera vicenda narrativa.

A dire il vero, il romanzo di Turgenev rivela piuttosto la sostanza non eroica dell'eroe, la sua inadeguatezza ai tempi e alle situazioni. I protagonisti sono «uomini superflui», secondo il titolo di un racconto dello stesso Turgenev, le cui speranze si rivelano sogni, i cui progetti restano fantasie, le cui capacità rimangono inutilizzate; la società li respinge, li condanna al ruolo di intellettuali velleitari. La loro anima è più ampia e nobile di quello che la vita può loro offrire, parafrasando una definizione famosa del romanzo moderno, e pertanto sono votati al fallimento e alla sconfitta. Specie molto diffusa quella degli «uomini superflui» nella Russia di quegli anni: ne troviamo nei romanzi di Herzen, Pisemskij e Gončarov (che infatti accusava Turgenev di essersi appropriato di una sua idea). Discendono tutti da Onegin e Čackij, protagonisti del grande poema di Puškin e del dramma di Griboedov *Gore ot uma* (Che disgrazia l'ingegno!), scritti ambedue negli anni '20 (ma il secondo venne pubblicato un decennio più tardi). Infatti, Turgenev continuava la linea inaugurata da Puškin, di una narrazione fondata sul protagonista e concentrata su un conflitto sentimentale e sociale. O meglio, ripristinava questa tradizione, poiché il modello narrativo trionfante, quando egli cominciava a scrivere i suoi romanzi, era invece quello gogoliano: epico, con una massa di personaggi, fantastico, pittorico piuttosto che drammatico. Turgenev ridonava vitalità all'esempio puškiniano, mirando a fare del protagonista un tipo letterario.

Nella prefazione alla raccolta completa dei propri romanzi, apparsa nel 1880, Turgenev affermava di aver voluto «rappresentare in modo imparziale e coscienzioso quello che Shakespeare chiama *the body and pressure of time*, incarnandolo in tipi adeguati»⁴. Dichiarazione che getta luce sul metodo creativo di Turgenev: raffigurare il proprio tempo attraverso un personaggio che ne esprima gli aspetti più significativi, che sia una figura concreta e che, nello stesso tempo, manifesti caratteristiche generali. Ancora Turgenev, conversando con Henry James di Homais, il personaggio di *Madame Bovary* di Flaubert, osservava che la sua forza consisteva nell'essere contempo-

³ Si veda: L.V. PUMPJANSKIJ, «Romany Turgeneva i roman *Nakanune*», in I.S. TURGENEV, *Sočinenija*, VI, Moskva-Leningrad 1929, p. 9.

⁴ I.S. TURGENEV, «Predislovie k romanam», in *Polnoe sobranie cit.*, *Sočinenija*, XII, Moskva-Leningrad 1966, p. 303.

raneamente «una individualità concretissima e un tipo»⁵. L'idea era hegeliana – e hegeliano era stato Turgenev –, o più esattamente derivava dall'interpretazione che di Hegel aveva dato Belinskij, il grande critico intimo del giovane Turgenev (per fedeltà a questa amicizia, quando morì, 35 anni più tardi, Turgenev volle essergli sepolto accanto). Belinskij aveva scritto: «il tipo in arte è [...] come l'eroe nella storia. Nel tipo vediamo trionfare la fusione organica di due estremi, l'universale e il particolare. Un personaggio tipico è rappresentativo di tutto un genere di persone»⁶. Turgenev cercò dunque di rappresentare «la cangiante fisionomia dei russi»⁷, sono parole sue, attraverso alcune figure tipiche, concrete e universali. Tuttavia per quanto ricchi di caratteristiche individuali, i personaggi di Turgenev si rassomigliano tutti. Rudin, eroe del suo primo romanzo, e Neždanov, protagonista dell'ultimo, incarnano tipi ben diversi: l'uno è un idealista russo degli anni '40, l'altro un populista degli anni '70, ma sono tanto simili che il secondo pare un Rudin sopravvissuto.

Per comprendere la concezione del tipo in Turgenev è necessaria una ulteriore specificazione. Nel 1859, in uno dei momenti più fervidi e felici della sua creazione, Turgenev dava forma a pensieri e fantasie che da parecchio tempo occupavano la sua mente. Nacque un saggio letterario e filosofico denso e affascinante, *Gamlet i Don Kichot* (Amleto e Don Chisciotte). Gli eroi di Shakespeare e di Cervantes incarnano «due tipi», «due caratteristiche radicali e contrapposte della natura umana»⁸. Don Chisciotte è «la fede in qualcosa di eterno e incrollabile»⁹, la dedizione assoluta e incondizionata a un ideale, che serve incurante dei sacrifici, persino della propria vita, senza mai dubbi e resipiscenze. Amleto è invece la ragione e il dubbio. A nulla crede, nemmeno a se stesso, e tuttavia solo di sé si occupa; vorrebbe agire e si consuma in un'analisi spossante e ininterrotta. Scrive Turgenev: «da una parte stanno gli Amleto, che pensano, che sono coscienti, che vedono tutto, ma che spesso sono impotenti e condannati all'inazione; dall'altra ci sono i Don Chisciotte, semifolli che recano aiuto e portano progresso all'umanità, proprio

⁵ H. JAMES, "Ivan Turgenev", in *L'arte del romanzo*, Milano 1959, p. 11 (trad. it. di *Partial Portraits*, 1888).

⁶ V.O. BELINSKIJ, "Russkie narodnye skazki", in *Polnoe sobranie sočinenij*, V, Moskva-Leningrad 1954, pp. 318-19.

⁷ I.S. TURGENEV, "Predislovie k romanam" cit., p. 308.

⁸ I.S. TURGENEV, "Gamlet i Don Kichot", in *Polnoe sobranie cit.*, *Sočinenija*, VIII, Moskva-Leningrad 1964, p. 173.

⁹ Ivi, p. 184.

perché vedono e conoscono un solo punto»¹⁰. Questo articolo, è stato giustamente rilevato, «è il canovaccio ideologico della sua opera»¹¹. E infatti, gli eroi di Turgenev si lasciano spartire in Amleto e in Don Chisciotte: sono degli Amleto tutti gli «uomini superflui», mentre le protagoniste dei suoi romanzi, con i loro amori nobili, totali, ciechi, hanno molto del Don Chisciotte. Molto, ma non tutto, poiché, avvertiva Turgenev, Amleto e Don Chisciotte sono tipi ideali, principi astratti che nella vita non si presentano mai allo stato puro, ma solo in molteplici varianti e combinazioni. Ed è proprio tale concezione psicologica del tipo a prevalere in Turgenev, a scapito di quella storica. Questo spiega la sostanziale somiglianza e ripetitività dei personaggi di Turgenev che, nonostante la ricchezza di caratteristiche individuali e la differenza di situazioni storiche, ripropongono sempre gli stessi comportamenti umani, gli stessi modelli psicologici.

In *Gamlet i Don Kichot* oltre a definire gli atteggiamenti fondamentali dell'uomo verso il mondo, Turgenev delineava anche i possibili rapporti fra l'eroe e i suoi seguaci, la massa dei Sancho Panza e dei Polonio, fra l'eroe e la donna amata. In tal modo l'articolo finiva con l'essere sia la concezione del mondo di Turgenev, sia una sorta di schema narrativo astratto, l'arcitesto dei suoi romanzi.

L'eroe porta idee nuove in un mondo arcaico. Le sue parole e i suoi modi provocano un piccolo terremoto nella vita sonnolenta della provincia russa: liberano forze represses, alimentano sogni, sollecitano amori devoti e incondizionati, provocano astiose ripulse. Tutti sono chiamati a dare una risposta che coinvolgerà il loro modo d'essere, la loro vita. Ma il turbine che il protagonista ha sollevato finisce col travolgerlo: messo alla prova si dimostra inetto, o comunque impari. Questa è la trama di *Rudin*, il primo romanzo di Turgenev e l'archetipo dei successivi (ad eccezione di *Dym* [Fumo], che si sottrae a questo modello).

Sono romanzi senza eventi, è stato detto, romanzi di parole e non di fatti, con un intreccio povero. La situazione iniziale è sempre la stessa, o quasi: il contrasto fra il protagonista e l'ambiente sociale. Medesime sono anche le *dramatis personae*: un eroe, portatore di idee nuove, e attorno a lui, in accordo o in disaccordo con lui, uno o più fedeli seguaci, un antagonista ideologico, talvolta anche un antagonista sentimentale. Infine, l'eroina. Mentre il contrasto ideologico ha la funzione di definire i caratteri dei personaggi, costituisce cioè la struttura statica del romanzo, la vicenda sentimentale ha il compi-

¹⁰ Ivi, p. 173.

¹¹ M.O. GERŠENZON, *Mečta i mys' I.S. Turgeneva*, Moskva 1919, p. 78.

to di sviluppare l'intrigo, di fare progredire la narrazione verso lo scioglimento finale. L'eroe, infatti, è atteso a una prova che fallirà¹². Ad assicurare l'unità dei due piani, lo statico e il dinamico non è l'azione, ma la seduzione. I romanzi di Turgenev sono romanzi di seduzione, di seduzione quasi sempre mancata.

Da questa struttura derivano le altre peculiarità dei romanzi di Turgenev. A predominare sono le scene di conversazione, gli scontri verbali, i dialoghi. I suoi romanzi hanno la linearità e la concentrazione dei drammi. E infatti si sviluppano attorno ad un conflitto ideologico. Si svolgono in un breve lasso di tempo: qualche settimana in *Rudin*, una stagione in *Otcy i deti* (Padri e figli), tra la primavera e l'autunno in *Dvorjanskoe gnezdo* (Nido di nobili). L'azione è concentrata in uno spazio ristretto: una dimora di campagna e i suoi dintorni, una cittadina di provincia. Lo scenario è quello di un'esistenza signorile di proprietari terrieri: sale di conversazione, pranzi, balli, parchi. Anche il mondo rappresentato è omogeneo: intellettuali, nobili, funzionari, solo sullo sfondo domestici e contadini.

Otcy i deti è, per unanime riconoscimento, il più riuscito dei romanzi di Turgenev. Nel titolo è il tema del romanzo: il contrasto di due generazioni. Un contrasto totale e irrimediabile: da una parte un mondo di valori, di principi, quello dei padri, dall'altra un mondo senza valori, puramente negativo, nichilista, quello dei figli. I due mondi sono incarnati, per usare una parola cara a Turgenev, in due tipi, Pavel Kirsanov ed Evgenij Bazarov, il nobile liberale e idealista degli anni '40 e il medico di convincimenti materialistici degli anni '60.

Una mattina, alla fine di maggio, due persone, un maturo proprietario terriero e il suo domestico, scrutano ansiosi la strada. Appare una carrozza. Si ferma. Ne scendono due giovani. «Papà, permettetevi di presentarvi il mio buon amico Bazarov», dice uno di questi. Così inizia *Otcy i deti*. Del passato di Bazarov nulla sappiamo e nulla sapremo. Turgenev amava iniziare i suoi romanzi in medias res, poi coglieva un pretesto per ragguagliare il lettore sulla vita precedente del suo eroe. In *Dvorjanskoe gnezdo* sospende la narrazione per raccontare l'infanzia e la giovinezza di Lavreckij, dedicandogli una serie di capitoli, un vero romanzo nel romanzo. In *Rudin* affida a Ležnev il compito di informarci sul protagonista, col pretesto di una giovinezza comune. La medesima tecnica del racconto retrospettivo viene

¹² Si veda: V. GIPPIUS, "O kompozicii turgenevskich romanach", in *Venok Turgeneva*, Odessa 1919.

utilizzata negli altri romanzi. Per Bazarov rinuncia a questo privilegio (di cui si serve invece per ricostruire la romantica giovinezza del suo antagonista, Pavel Kirsanov). Io non ne so più di voi, pare volerli dire Turgenev. Bazarov è un uomo senza storia, sorto all'improvviso per negare la storia. E infatti, egli compare inatteso, impreveduto, incomprendibile. Così erano apparsi i giovani radicali russi a Turgenev e ai suoi amici.

Per cogliere questi significati occorre riportarsi alla Russia degli ultimi anni '50, e ripercorrere, se pur rapidamente, le polemiche che divisero, al termine di quel decennio, la classe colta in «vecchia» e «nuova» generazione, come si diceva allora. Separazione che avrebbe avuto un grande significato per il futuro del paese. Il divorzio si consumò fra insinuazioni velenose, accuse ingenerose, gesti sprezzanti. Tolstoj affibbiò ai suoi giovani avversari l'etichetta di «pulciosi pretunzoli», Herzen quella di «biliosi». Erano troppo diversi, quanto a origine sociale, stile di vita, concezione del mondo per poter stare ancora assieme. La «vecchia generazione», ovvero i padri, nel linguaggio di Turgenev, erano dei proprietari terrieri colti, educati sulla letteratura romantica e sulla filosofia idealista, con amore per l'arte, gusto per la storia, curiosità per l'Europa, che tuttavia spesso non amavano affatto. I figli, invece, provenivano da famiglie di preti di campagna, di piccoli funzionari, di proprietari terrieri poveri, avevano fatto mediocri studi nei seminari circondariali, o nelle scuole di provincia, giuravano sulle filosofie materialiste e vivevano di una sola passione: rovesciare l'assetto sociale, costruire una società nuova, egualitaria, contadina, russa.

Due riviste orientavano le opinioni della giovane generazione, «Sovremennik» e «Russkoe slovo». Un giornale glorioso il primo, legato ai nomi di Puškin, che l'aveva fondato, Belinskij, Tolstoj, Gončarov, Dostoevskij, finito in mano a Nikolaj Černyševskij e Nikolaj Dobroljubov. Figli ambedue di preti di campagna, si pretendevano seguaci di Belinskij, socialisti alla russa. La seconda era diretta di fatto da Dmitrij Pisarev, più interessato alla cultura positivista che alla filosofia hegeliana. Dai primi sarebbero derivati i populisti, dal secondo i giacobini russi, ma allora queste parole non avevano ancora acquistato il senso che avrebbero avuto un decennio più tardi. Sia Černyševskij, sia Dobroljubov, sia Pisarev ritenevano che la critica dovesse servirsi dei testi letterari per parlare dei problemi sociali, convincimento che fondavano su una visione ristretta e immiserita del concetto di tipo, in cui si esaltava il momento sociale a scapito di quello storico. Erano dei neoilluministi, e infatti sotto il nome di illuministi sono di solito indicati nelle storie politiche e letterarie russe. In una lunga recensione al romanzo di Turgenev *Nakanune* (Alla

vigilia), Dobroljubov scriveva: «Lo scrittore-artista [...] riesce sempre ad afferrare i tratti essenziali, ad illuminarli chiaramente e a porli sotto gli occhi degli uomini che riflettono. Per questo riteniamo che [...] le sue opere ci forniscano [...] un motivo legittimo per discutere sull'ambiente e sull'epoca che le hanno ispirate»¹³.

Černyševskij e Dobroljubov facevano colpa a Turgenev di rappresentare nei suoi romanzi un tipo sociale ormai sorpassato e di trascurare gli uomini nuovi. Tali attacchi spinsero Turgenev a lasciare il «Sovremennik», la rivista dove erano apparsi i suoi lavori più significativi, dai primi racconti di *Zapiski ochotnika* (Le memorie di un cacciatore) al saggio *Gamlet i Don Kichot*.

Otcy i deti venne scritto tra l'agosto 1860 e l'agosto 1861. Gli eventi del romanzo si riferivano invece all'estate 1859, quando infuriava la polemica che precedette la separazione tra radicali e liberali. Giova ricordare anche che *Otcy i deti* apparve nei primi mesi del 1862, giusto un anno dopo l'emancipazione dei servi della gleba, su «Russkij vestnik», una rivista diretta da Michail Katkov, hegeliano di destra e reazionario. I fatti narrati nel romanzo, la collocazione politica della rivista, la liberazione dei contadini intervenuta nel frattempo contribuirono a dotare il testo di Turgenev di significati esplosivi. *Otcy i deti* era un romanzo storico, dove si narrava di un'età conclusa per sempre, e contemporaneamente un romanzo di grande attualità. Era quindi naturale che provocasse polemiche aspre e giudizi partigiani e risentiti. La figura di Bazarov tenne il campo su ogni altra, e venne interpretata ora come la calunniosa caricatura, ora come la pericolosa apoteosi dei giovani ribelli. Il critico del «Sovremennik», Maksim Antonovič, vide in Bazarov l'immagine distorta di Dobroljubov (che nel frattempo era morto). Ancora molti anni più tardi Černyševskij avrebbe ritenuto che a guidare Turgenev fosse stato l'odio verso Dobroljubov.

Fra i tanti articoli di quei giorni due si distaccano: le recensioni-saggi di Dmitrij Pisarev e di Nikolaj Strachov.

Pisarev riconosceva a Turgenev quella obiettività di rappresentazione che i più gli contestavano. «Turgenev non simpatizza con nessuno dei suoi personaggi»¹⁴, e dipinge con verità e giustizia la giovane generazione che «può riconoscersi» nel romanzo, in particolare nella figura di Bazarov. Secondo Pisarev, Bazarov è un tipo e un

¹³ N.A. DOBROLJUBOV, «Kogda pridet nastojaščij den'», in *Sobranie sočinenij*, V, Moskva-Leningrad 1963, p. 98.

¹⁴ D.I. PISAREV, «Bazarov», in *Literaturnaja kritika v trech tomach*, I, Leningrad 1981, p. 281.

modello, un'immagine del presente e un prototipo del futuro. In lui, nella sua persona libera, autonoma e indipendente, si compone quanto era apparso sempre diviso nella tradizione dell'intellettuale russo ribelle: prima c'era la volontà senza il pensiero (Pečerin, il romantico rivoltoso di Lermontov, ne sarebbe l'esempio più perspicuo), oppure il pensiero senza la volontà (Rudin di Turgenev); con Bazarov «pensiero e azione confluiscono in un tutto saldo»¹⁵.

Pisarev dedicava un lungo paragrafo del suo saggio al rapporto tra avanguardia e masse, il problema che più gli stava a cuore. Bazarov è consapevole della sua «diversità», egli ha avuto il coraggio di separarsi dalle masse, con il suo comportamento e con le sue idee: che le masse lo seguano o meno non gli interessa, egli sa vivere la sua solitudine in modo esemplare, egli sa attendere. «Bazarov è un uomo vitale e concreto [...]. Le forme ingannevoli non lo alletteranno; i miglioramenti esteriori non vinceranno il suo testardo scetticismo; egli non scambierà un disgelo casuale per l'arrivo della primavera, e passerà l'intera sua vita in un laboratorio se nella coscienza della nostra società non si produrranno cambiamenti reali. Ma se nella coscienza, e quindi nella vita sociale, interverranno i mutamenti auspicati, ecco che gli uomini come Bazarov saranno lì, pronti»¹⁶.

Nikolaj Strachov militava nel campo opposto. Slavofilo, strenuo avversatore di Darwin (mentre Pisarev e i collaboratori di «Sovremennik» furono appassionati paladini delle teorie evoluzioniste), collaborava alla rivista di Dostoevskij «Vremja», sulla quale apparve la recensione a *Otcy i deti*. Scritto paradossale il suo, poiché conveniva con buona parte delle cose dette da Pisarev per ricavarne opposte conclusioni.

Ogni giorno ciascuno di noi, scriveva Strachov, incontra molteplici Bazarov. Le sue idee sono quelle dei collaboratori, o dei lettori, di «Sovremennik» e di «Russkoe slovo»: «Turgenev ha dato carne e sangue a quanto esisteva già come modo di pensare»¹⁷. Sin qui Strachov concordava con Pisarev, per il quale in Bazarov «si sono raccolti quei tratti che sono dispersi in minute parti nella massa»¹⁸ dei giovani russi.

Bazarov, scriveva ancora Strachov, è un personaggio vero, autenticamente russo, anzi «il più russo dei personaggi del romanzo»¹⁹,

¹⁵ Ivi, p. 247.

¹⁶ Ivi, p. 275.

¹⁷ N. STRACHOV, «Otcy i deti», in *Kritičeskie stat'i ob I.S. Turgeneve i L.N. Tolstom*, I, Kiev 1901, p. 6.

¹⁸ D.I. PISAREV, «Bazarov», cit., p. 232.

¹⁹ N. STRACHOV, «Otcy i deti» cit., p. 23.

addirittura il primo esempio di un intellettuale nella letteratura russa. Un carattere possente, la cui grandezza tuttavia ne suggerisce i limiti. Questa sarebbe «la morale segreta del romanzo»: «Bazarov è un titano che si è ribellato alla madre terra; per quanto grande sia la sua forza, essa è solo la testimonianza di una forza ancor più grande, di quella forza che l'ha generato e nutrito»²⁰. Insomma Bazarov sarebbe un personaggio antifrastico e ironico, che mostra quanto grandi e vere siano le cose che pretende di negare: la natura, l'amore, l'amicizia, la poesia, la vita.

La conclusione del romanzo, che a molti era parsa immotivata e incoerente, per Pisarev e Strachov è il momento cruciale che dà senso a tutta la narrazione. Per Strachov era la vita, nel significato tolstojano della parola, che prendeva infine il sopravvento sulla volontà e sulle sofisticazioni intellettuali. Per Pisarev, la fine «non sgorga dagli avvenimenti», ma da una ragione ideale: «non avendo la possibilità di mostrarci come vive Bazarov, Turgenev ci mostra come muore»²¹.

Per parecchio tempo ancora la figura di Bazarov e il significato del romanzo continuarono a essere oggetto di discussioni appassionate e di giudizi contrastanti. Le traduzioni francese, inglese e tedesca, che apparvero negli anni '60, conferirono una risonanza europea ai temi affrontati dal romanzo e alle dispute che l'avevano accompagnato.

Turgenev, amareggiato dagli attacchi, turbato d'aver perso i favori della giovane generazione, intervenne con precisazioni e spiegazioni in numerose lettere a amici ed estimatori, e in un capitolo delle sue memorie che uscì nel 1869. Il più importante di questi chiarimenti è una lunga lettera di Turgenev al giovane poeta Konstantin Slučevskij, inviata nell'aprile 1862 per rispondere alle severe critiche mosse a *Otcy i deti* dagli studenti russi dell'Università di Heidelberg, uno dei centri più vivaci dell'emigrazione russa (di quegli studenti e di Slučevskij, un lustro più tardi Turgenev avrebbe dato una rappresentazione ferocemente sarcastica, persino astiosa, in *Dym*). È una risposta puntigliosa, senza le civetterie e i compiacimenti letterari che di solito infiorano le sue missive. Con Bazarov, dichiarava, intendevo dar vita all'immagine di «un rivoluzionario», «una figura tragica [...] cupa, selvaggia, grande, che si drizza dal suolo dalla cintola in su, forte, rabbiosa, onesta e tuttavia condannata alla rovina, perché si trova ancora alle soglie del futuro, sognavo di farne uno strano pen-

²⁰ Ivi, pp. 36-7.

²¹ D.I. PISAREV, "Bazarov" cit., p. 276.

dant di Pugačev»²². Ma nessuno, continuava Turgenev, ad eccezione di Dostoevskij e Botkin (uno studioso legato a Turgenev da antica comunanza di idee) aveva colto queste intenzioni. Purtroppo, la lettera di Dostoevskij a Turgenev è andata smarrita, privandoci di un giudizio di eccezionale interesse. Dal poco che sappiamo, anch'egli avrebbe rilevato la natura tragica di Bazarov.

In quegli anni appariva in Russia una figura umana destinata a proliferare per oltre un secolo, «il rivoluzionario». Dotato di grande energia e di ferrea volontà, egli conosce una sola passione, la rivoluzione, alla quale interamente si dona. La rivoluzione è un valore assoluto, al cui fine va sacrificata ogni altra cosa; tutto viene ridotto e ricondotto alla lotta feroce e incessante di rivoluzione e controrivoluzione.

Col suo intuito Turgenev avvertì che era nata una specie umana nuova, sino ad allora ignota. Le diede un nome che ne individuava il tratto fondamentale: «nichilista» (termine che aveva ripreso da una tradizione russa reazionaria). Ne colse anche alcune caratteristiche intellettuali e psicologiche. Bazarov possiede già l'intelligenza lucida e la considerazione impietosa degli uomini propria ai futuri rivoluzionari. Si pensi alla sua affermazione sul piccolo gruppo di persone che può muovere il mondo, nella conversazione con Pavel Kirsanov (capitolo X di *Otcy i deti*); oppure alla confessione che fa ad Arkadij Kirsanov sui seguaci ottusi ed entusiasti alla Sitnikov, babbei necessari che vanno cinicamente utilizzati (cap. XIX). Si pensi anche alle sue parole sul capo, che va obbedito ciecamente, come dice ancora ad Arkadij (cap. XX).

Ma, nonostante l'intenzione di Turgenev, Bazarov è ancora più prossimo al rivoltoso romantico che al rivoluzionario moderno; lo sottolineano, del resto, i riferimenti di Turgenev a Pugačev, e anche quest'insistere sulla sua pretesa sostanza tragica. Bazarov e Neždanov, il populista di *Nov'*, rimangono dei Don Chisciotte con tratti amletici. E infatti, non a caso Neždanov si chiede «O Amleto, Amleto, principe di Danimarca, come uscire dunque dalla tua ombra?»²³.

Perché Turgenev non seppe dare forma a quello che per primo aveva intuito?

Gli mancò l'acutezza di visione, lo slancio fantastico, ma soprat-

²² Lettera di Turgenev a K.K. Slučevskij del 14.4.1862, in I.S. TURGENEV, *Polnoe sobranie* cit., *Pis'ma*, IV, Moskva-Leningrad 1962, pp. 379, 381.

²³ I.S. TURGENEV, *Nov'*, in *Polnoe sobranie* cit., *Sočinenija*, XII, Moskva-Leningrad, p. 121.

tutto l'esperienza di vita e la lucidità d'intelletto. Si abbandonò a una certa inerzia ideologica e compositiva, restò fedele alla sua concezione del tipo e al modello di romanzo escogitato con *Rudin*.

Per cogliere l'uomo nuovo, invece, il rivoluzionario, il fanatico, l'estatico, il totalizzante, bisognava abbandonare la categoria del tipico, e tutte le mediazioni e conciliazioni che comportava, bisognava pensare a costruire un personaggio atipico, posseduto da una sola idea, dominato da una sola passione.

Lo creerà Dostoevskij, una decina di anni più tardi, in *Besy* (Demoni). In realtà, Dostoevskij, «che tante calunnie gettò sulla giovane generazione, la capiva meglio, le era più vicino di Turgenev che i giovani aveva sempre amato»²⁴.

Fra il 1863 e il 1865 Turgenev scriveva i racconti *Prizraki* (Fantasmi), al quale aveva messo mano già nel 1855, per poi abbandonarlo, e *Dovol'no* (Basta!), che segnavano un mutamento profondo nella sua produzione letteraria, una di quelle brusche svolte così caratteristiche nella psicologia, nella vita, nella scrittura degli artisti russi. Ma il termine racconti è improprio, poiché in queste narrazioni manca l'azione, l'intreccio, la trama; sono piuttosto una serie di evocazioni, monologhi lirici, aforismi, pensieri tenuti assieme da una certa coerenza tematica e da un artificio compositivo. E infatti, di solito, e più giustamente, vengono designati «poemi in prosa», o «racconti fantastici», a seconda che prevalga l'interesse per la composizione o per il contenuto.

Entrambe le opere sono narrate in prima persona.

In *Prizraki* il protagonista viene visitato da un vampiro, che lo porta in giro per i cieli, facendogli balenare dinnanzi immagini di paesi lontani e di tempi remoti, in cui prendono fugace parvenza desideri ed ossessioni dell'autore. Nei modi di un racconto alla Hoffmann ci si interroga sulla natura e sulla consistenza della realtà. *Dovol'no*, invece, si presenta come «il diario di un pittore defunto». È costituito da una serie di frammenti lirici, apparizioni, visioni di un passato di felicità e bellezza, cui seguono, nella seconda parte, considerazioni filosofiche cupe che si compendiano nelle parole di Macbeth sulla vita, «una fiaba narrata da un pazzo». Il mondo è apparenza e inganno; e inganno sono la storia, il progresso, «le grandi parole: popolo, diritto, libertà, umanità, arte» («fantasmi di sembianze eccelentissime», li aveva chiamati Leopardi nella sua *Storia del genere umano*); all'uomo resta solo una «dignitosa coscienza della

²⁴ L. ŠESTOV, *Turgenev*, Ann Arbor 1982, p. 100.

propria nullità», la pascaliana consapevolezza d'essere «un giunco pensante», e il silenzio.

I fondamenti schopenhaueriani nei due racconti sono evidenti; taluni luoghi di *Dovol'no* paiono una parafrasi del filosofo di Francoforte. Dalle lettere di Turgenev, dalle memorie e dalle testimonianze di amici e conoscenti sappiamo della sua passione per Schopenhauer agli inizi degli anni '60. Anche se elementi schopenhaueriani sono stati rilevati nei romanzi *Dvorjanskoe gnezdo* e *Otcy i deti*, è solo a partire dal 1862 che Schopenhauer soppianta completamente, e definitivamente, Hegel e Schelling nel cuore di Turgenev, e all'ottimismo idealistico subentra un pessimismo cupo.

La brusca svolta, alla quale aveva contribuito in modo determinante la pessima accoglienza in Russia di *Otcy i deti*, si manifestò in letteratura nella scelta di un genere narrativo nuovo: una scrittura priva di trama, ridotta a sequenze di frammenti, schegge, aforismi, all'alternarsi di immagini liriche e di considerazioni filosofiche, di testa e di cuore come raccomandava Schopenhauer.

I due racconti non ebbero successo, sconcertarono lettori e critici che li interpretarono come un segno di stanchezza, un addio alla letteratura; a taluni parvero addirittura un caos di parole, un delirio verbale. Fra i pochi che ne colsero gli elementi di novità, Tolstoj, che considerava *Dovol'no* e il saggio su Amleto e Don Chisciotte le cose migliori di Turgenev. Dostoevskij, invece, fece una parodia feroce dei due racconti in *Besy*.

Sconcertato dall'accoglienza, Turgenev abbandonò la strada ardua e impervia di *Dovol'no* e cercò un compromesso tra la tematica nuova e le forme tradizionali. Nei tre lustri successivi gran parte dei suoi racconti sono dedicati a elementi fantastici – il termine deriva dal racconto *Stuk... stuk... stuk* (Toc... toc... toc), dove, in una notte di nebbia e di luna avvengono cose strane e sconcertanti: «l'immagine fantastica della notte agiva su noi [...] suscitava le nostre fantasticherie» –, oppure partono da spunti autobiografici, da ricordi della fanciullezza, o della giovinezza. Fanno eccezione i romanzi *Dym* e *Nov'*, che stancamente ripropongono il modello del romanzo politico.

Nel 1877 Turgenev ritornava alla scrittura di *Dovol'no* in una serie di brevi composizioni che egli – e non l'editore, come per molto tempo si è creduto – designò *Stichotvorenija v proze* (Poesie in prosa). Assieme a Pauline Viardot, Turgenev volse in francese e pubblicò tredici di questi poemetti con il titolo di *Petits poèmes en prose*, che ripeteva quello dei poemi baudelairiani, apparsi su rivista dal 1853 al 1865, e in volume nel 1869. Nel manoscritto di Turgenev si

legge anche: «poesie senza rima e senza metro». Baudelaire nella lettera ad Arsène Houssaye, che costituì la prefazione ai suoi *Petits poèmes en prose*, affermava di voler creare «une prose poétique, musicale sans rythme et sans rime». E non solo il genere letterario e il nome sono baudelairiani, lo è anche la struttura del libro, quell'alternarsi di frammenti lirici, riflessioni, aneddoti, allegorie, brevi racconti. Nel suo enorme epistolario Turgenev ricorda appena Baudelaire, di cui non menziona mai i poemi in prosa, che certamente conosceva attraverso Flaubert, suo intimo amico e antico ammiratore di Baudelaire. Quanto invece al contenuto e allo stile, i poemi in prosa di Turgenev sono ben lontani da quelli di Baudelaire, per cui si sono fatti anche i nomi, come possibili ispiratori, di Aloysius Bertrand, di Leopardi, dei moralisti francesi, di Ippocrate, Teofrasto, ecc.

Il poema in prosa è un ermafrodito, scriveva Valerij Brjusov che lo considerava «una fra le forme letterarie più irritanti»²⁵. Infatti è un genere anarchico, che sfugge alle codificazioni, un genere polimorfo, come vuole appunto il suo nome. Des Esseintes, il protagonista di *A rebours*, gran maestro di squisitezze decadenti, lo prediligeva perché partecipava della poesia e della prosa, senza le schiavitù metriche dell'una, le lungaggini descrittive e le minuzie psicologiche dell'altra, ma interamente si affidava alla parola esatta e insostituibile, all'epiteto ingegnosamente scelto e giustamente collocato che sollecitano la fantasia e invitano al sogno. Il poema in prosa è «le suc concret, l'osmazome de la littérature, l'huile essentielle de l'art», esclama in una pagina famosa di *A rebours*.

I gusti di Des Esseintes erano quelli della cultura francese negli anni in cui Turgenev componeva le sue poesie in prosa; quei gusti Turgenev in parte condivideva, anche se i suoi amici francesi aderivano a un orientamento letterario diverso da quello di Huysmans. Oltre alla passione per Schopenhauer, Turgenev in quegli anni mostrò curiosità e interesse per i pittori preraffaeliti, per Swinburne, per Poe²⁶. L'evoluzione letteraria e culturale di Turgenev dopo il 1862, si è giustamente osservato²⁷, è strettamente congiunta a quella della letteratura francese.

Le poesie in prosa furono un esito naturale per Turgenev. Lui,

²⁵ V. BRJUSOV, "Miscellanea", in *Sobranie sočinenij*, VI, Moskva 1975, p. 381.

²⁶ Si veda: M. LEDKOVSKY, *The Other Turgenev: From Romanticism to Symbolism*, Würzburg 1973.

²⁷ Si veda: L.V. PUMPJANSKIJ, "Turgenev i zapad", in *I.S. Turgenëv. Materialy i issledovanija*, Orel 1940.

ammiratore incondizionato di Puškin, aveva scelto, sin dal suo esordio, una via antipuškiniana, cercando uno stile che annullasse le differenze tra prosa e poesia: non la prosa secca e ricca di idee che raccomandava Puškin, ma una scrittura piena di echi musicali, di epitetici poetici, di digressioni liriche, con un lessico prezioso e poetizzante. Al punto che nei suoi romanzi e racconti è possibile isolare delle strutture liriche autonome, ad esempio in *Pervaja ljubov'* (Primo amore) il brano che sta al termine del racconto *O molodost'!* *molodost'!* (O giovinezza! giovinezza!) è già un poema in prosa. E infine, Turgenev si considerò sempre un letterato, un artista. A un'amica che lo invitava a scrivere per il popolo, rispondeva che tali frutti sul suo albero non crescevano²⁸.

Le poesie in prosa di Turgenev si distinguono per concisione espressiva e intensità semantica, per una organizzazione formale rigorosa, per la ricerca di un ritmo personale. Si è parlato anche di una nuova prosodia, una sorta di vers libre prosastico che darebbe alla scrittura di Turgenev un andamento musicale inedito nella prosa russa²⁹. Alla costruzione ritmica delle poesie in prosa partecipano tutti i livelli della lingua. Sul piano fonico Turgenev si serve soprattutto di assonanze, allitterazioni, anafore, epifore, di strutture anulari e di altre forme di ripetizione sonora, come la ripresa di una frase in molteplici variazioni, o l'uso di un verso come leitmotiv. Su quello sintattico utilizza largamente il parallelismo, le costruzioni simmetriche, le interrogazioni e le esclamazioni retoriche. Sul piano tropico si giova soprattutto di metafore, allegorie, antitesi.

Tralasciamo il repertorio dei procedimenti poetici di Turgenev, per analizzare alcune sue poesie in prosa.

Iniziamo da un poema celebre, scritto nel 1879, e messo più volte in musica. La ripetizione di un verso melanconico e suggestivo di Ivan Mjatljev («Kak choroši, kak sveži byli rozy»: Com'eran belle e fragranti le rose) fa riemergere dal buio del tempo immagini dell'infanzia e della giovinezza. Il poema si sviluppa secondo il principio musicale della ripresa di un motivo. A dare forma musicale al testo contribuiscono anche altri elementi: l'indeterminatezza di tempo e di luogo all'inizio del poema, la catena di esclamazioni che riprendono la prima parola del verso («Kak [...] kak [...] kak [...] kak [...]!»), i puntini di sospensione che danno alla frase conclusiva una costruzio-

²⁸ Lettera di Turgenev a E.E. Lambert del 27.4.1863, in I.S. TURGENEV, *Polnoe sobranie* cit., *Pis'ma*, V, Moskva-Leningrad 1963, p. 120.

²⁹ Si veda: L. GROSSMAN, "Poslednjanja poema Turgeneva (Senilia)", in *Venok Turgeneva* cit.

ne frammentaria e allusiva, le parole finali in eco («I vse oni umerli... umerli...»: E sono tutti morti... morti...). L'andamento musicale del poema riproduce il movimento della memoria: il refrain illumina intensamente e fugacemente un passato per sempre perduto, e di nuovo lo cede all'oblio.

Drozd (II) (Il merlo, II), scritto nell'agosto 1877, è una meditazione sul dolore. La ferita del cuore, di cui parla all'inizio, è un'immagine della condizione straziante di chi ormai vecchio conosce di nuovo l'amore, come appare dal poema che lo precede, *Drozd (I)*, (Il merlo, I). Negli ultimi anni di vita Turgenev s'innamorò di una giovane attrice, Marija Savina, interprete dei suoi drammi teatrali. Fu un amore intenso e infelice. Un'allusione a questo amore è nel poema in prosa *Kamen'* (Lo scoglio). In *Drozd (II)* al cuore ferito si contrappone il canto di un merlo. L'immagine dell'uccello che canta, indifferente al dolore e alle cose del mondo, ricorre altre volte in Turgenev – ad esempio in *Dovol'no* –: è un topos lirico e filosofico che allude alla natura: ingannevole, indifferente, ripetitiva. Un'idea di Schopenhauer in forma di immagine. Questo per mostrare la densità semantica del testo, la fitta rete di allusioni, di riferimenti, e la tendenza a risolverli in simboli complessi.

Tuttavia, il motivo che costituisce il poema non è nella contrapposizione di io e natura, ma nella dissonanza-consonanza tra il dolore di Turgenev e quello della sua terra, tra le sue ferite e quelle dei soldati russi che muoiono nella guerra contro la Turchia. La simmetria di situazioni assume la forma del parallelismo ritmico-sintattico, sottolineato dalle frequenti anafore («Opjat' [...] opjat' [...] opjat'»: Di nuovo [...] di nuovo [...] di nuovo; «Tysjači moich bratij [...] tysjači bratij»: Migliaia dei miei fratelli [...] migliaia di fratelli), anadiplosi («Oni o sebe ne žalejut; ne žalejut o nich»: Essi non chiedono pietà; pietà per loro non hanno), epanadiplosi («To že letnee ranee utro [...] ta že rana»: Lo stesso mattino estivo [...] la stessa ferita), ripetizioni di predicati («l'etsja [...] l'etsja»: si riversa [...] si riversa), ecc. Alla costruzione sintattica binaria fa riscontro un sistema lessicale e tropico che tende invece alla confluenza, all'unità, fondato sulle parole che designano elementi liquidi (sangue, acque, lacrime), che scorrono, si riversano, confluiscono. Il poema vive nella tensione di una separatezza che aspira a sciogliersi nella totalità, di un dolore individuale che vorrebbe congiungersi con quello collettivo, di lacrime che si fanno sangue.

Questo testo è indicativo anche del metodo artistico dell'ultimo Turgenev. Due fatti concreti e dolorosi, un amore infelice e una guerra insensata, attraverso una serie complessa di procedimenti ritmici, sintattici e retorici, vengono poetizzati, divengono simboli della

condizione umana. Questo modo di artisticizzare il reale, trasformando situazioni concrete in allegorie astratte, o ricavando da fatti reali massime sapienziali, è tipico dell'ultimo Turgenev. Nel 1878 Turgenev assiste in Russia a una seduta del processo contro Vera Zasulič, una giovane rivoluzionaria che aveva attentato al comandante della polizia, e ne esce profondamente scosso. Questo episodio è rievocato nella poesia in prosa *Porog* (La soglia). La giovane terrorista è trasfigurata nella «Russkaja devuška» (La ragazza russa), il processo diviene un dialogo fra questa e una voce misteriosa, una sorta di giudice divino che invoca astrazioni (odio, disprezzo, ecc.), il gesto terroristico prende la forma di un simbolico passo oltre la soglia.

È opinione diffusa che *Stichotvorenija v proze* siano la confessione e il testamento letterario di Turgenev. Ricordi e meditazioni, nostalgie e ossessioni s'addensano in brevi racconti, monologhi lirici, parabole edificanti, dialoghi filosofici, apologhi, leggende, fantasie, sogni, visioni, idilli, aforismi, memorie, ma anche scritti polemici. Vi è chi ha considerato le poesie in prosa, alla cui stesura Turgenev dedicò ben quattro anni della propria vita, un poema unitario, articolato in temi e in generi. Ogni tema avrebbe tre diverse elaborazioni, assumerebbe tre distinte forme, cosicché i temi fondamentali (la Russia, Cristo, l'Apocalisse, il Destino, la Natura, l'Amore, la Morte, ecc.) si disporrebbero in tritici³⁰.

Senza voler costringere *Stichotvorenija v proze* in tale letto di Procuste (e infatti Leonid Grossman, cui si deve la tesi che ho esposto, analizzò solo una parte dei testi), è pur vero che una serie di motivi prevalgono e ritornano: la vanità dell'esistere, l'indifferenza della natura, l'angoscia della morte, l'impossibilità della felicità individuale, cui si contrappongono la bellezza, l'arte, la pietà, la memoria. Vi è anche il tema della Russia, significativo per la sua collocazione: i due poemi dedicati alla Russia racchiudono tutti gli altri. Turgenev nell'ordinare i testi della prima sezione (la seconda apparve solo dopo la sua morte) collocò all'inizio il poema sulla campagna russa, immagine utopica di una Russia agreste, ricca e felice; alla fine pose il poema sulla lingua russa.

In un elenco delle proprie poesie in prosa Turgenev aveva distinto un gruppo di testi sotto il titolo *Sny* (Sogni). Poi, per consiglio di Pavel Annenkov, al quale aveva affidato le poesie in prosa per la pubblicazione, eliminò questa sezione e tolse buona parte dei sottotitoli. «O tutto è sogno, o nulla è sogno in queste poesie, e non v'è

³⁰ Ivi.

ragione di premiarne alcune con un sottotitolo»³¹, scriveva Annenkov.

La letteratura russa è piena di sogni. Sogna Svetlana nella ballata di Žukovskij; sognano Tat'jana nell'*Onegin*, Andrej Prochorov, German e Andrej Grinev di Puškin; sognano gran parte degli eroi di Gogol', da Ivan Špon'ka a Piskarev, a Čertkov; sogna Oblomov di Gončarov; sogna Raskol'nikov e sognano i fratelli Karamazov di Dostoevskij; sognano i protagonisti di *Vojna i mir* (Guerra e pace) e di *Anna Karenina* di Tolstoj; si sogna nei romanzi del romantico Odoevskij e in quello del populista Černyševskij.

In una letteratura così ricca di sogni, Turgenev occupa un posto privilegiato, per la dovizia di sogni, per la loro funzione narrativa, per il loro significato. Nei suoi sogni – soprattutto – prende corpo l'aspetto fantastico, strano, misterioso della vita.

I sogni di *Stichotvorenija v proze* avrebbero dovuto essere 7, ma uno non venne scritto, o è andato perduto. I sei pubblicati sono *Starucha* (La vecchia), *Konec sveta* (La fine del mondo), *Lazurnoe carstvo* (Il regno celeste), *Nasekomoe* (L'insetto), *Christos* (Cristo), *Vstreča* (L'incontro). Due di questi hanno conservato il sottotitolo, l'uno perché altrimenti risultava incomprensibile, a opinione di Annenkov, l'altro perché non subì la sua censura.

Da questo gruppo se ne staccano quattro, sia per il comune tema, la morte e l'apocalisse, sia per la loro disposizione simmetrica. Due, *Starucha* e *Vstreča*, si svolgono in una radura e rappresentano una fuga verso la tomba. Gli altri due, *Konec sveta* e *Nasekomoe*, sono ambientati in una stanza, attraverso le cui finestre entra la morte, o si assiste alla fine del mondo. Tutti e quattro i racconti hanno l'indeterminatezza e la concitazione, la ricchezza nei dettagli e l'assurdità nello svolgimento dei sogni, e sono fra gli esempi più interessanti di rappresentazioni oniriche angosciose della letteratura ottocentesca.

Le poesie in prosa di Turgenev trovarono imitatori, ma non crearono un genere. Anzi, in un certo senso, la storia dei poemi in prosa nella letteratura russa comincia e finisce con Turgenev.

Piacquero ai simbolisti, e proprio fra i simbolisti ebbero gli esiti più originali, nei poemi in prosa di Innokentij Annenskij e nei poemi sinfonici di Andrej Belyj. Ma vanno ricordati anche, in tutt'altro campo, i poemi in prosa di Vsevolod Garšin e di Maksim Gor'kij.

³¹ Lettera di Annenkov a I.S. Turgenev del 2.10.1882, riportata in I.S. TURGENEV, *Polnoe sobranie* cit. *Socinenija*, XIII, Moskva-Leningrad 1967, p. 612.

«Turgenev – pervaja vjublennost'» (Turgenev, primo amore)³², recita un verso di Konstantin Bal'mont. E l'amarono anche la Gippius e Annenskij, Belyj e Merežkovskij, che nell'ultimo Turgenev trovarono, o credettero di trovare, i segni anticipatori di una letteratura nuova: la rivelazione di un mondo oscuro e inquietante, una idea della realtà più profonda, una scrittura musicale e allegorizzante.

³² K.D. BAL'MONT, *Stichotvorenija*, Leningrad 1969, p. 483.

Boghos Levon Zekiyan

LE CROISEMENT DES CULTURES DANS LES REGIONS
LIMITOPHES DE GEORGIE, D'ARMENIE ET DE BYZANCE

*Premises méthodologiques pour une lecture sociographique **

0.0. Je voudrais commencer par une précision préliminaire: ce bref exposé ne prétend pas proposer des solutions concrètes et détaillées aux problèmes suggérés par le titre; il veut plutôt être une mise au point de l'état et des termes de la question, une clarification des principes méthodologiques et des présupposés philosophiques qui doivent guider toute recherche ultérieure dans le domaine. De fait, il n'est pas difficile de constater que l'on se trouve parfois dans une impasse à cause d'une fausse position des problèmes, de confusion de leurs différentes dimensions ou bien de préjugés non justifiés.

1.0. Nous croyons que la première et la plus fondamentale des distinctions à faire est celle qui concerne d'un côté les aspects historiques, ethniques, démographiques, religieux, et de l'autre côté l'aspect artistique de la question. Il est vrai que, dans la réalité concrète, il existe une interaction entre toutes ces dimensions qui souvent s'entremêlent. Il faut quand même une conscience claire de leur distinction conceptuelle pour éviter des malentendus et des querelles inutiles. Pour rendre plus évident ce que nous voulons dire, faisons une hypothèse poussant à l'extrême limite, probablement irréaliste, la distinction des dimensions en question. Songeons à un artiste d'origine arabe ou chinoise ou iranienne qui vit et produit en France ou dans quelque autre pays occidental. Supposons pour un instant que son art soit à être défini, par inspiration, thématique, contenu, style, techniques et modes d'expression, exclusivement français ou occidental. Il reste pourtant la réalité historique de l'origine non française ou non occidentale de cet homme. Même dans le cas limite du

* Cet article constitue le texte d'une communication présentée au IIIe Symposium International d'Art Géorgien, tenu à Bari et à Lecce au mois d'Octobre de 1980. Nous n'avons pas retouché la bibliographie.

manque absolu de traces de cette origine dans sa production artistique, nous ne croyons pas qu'il soit légitime d'en faire tout à fait abstraction. Cette origine comporte, en fait, une quantité de problèmes d'ordre historique, social et, souvent, psychologique. Aussi son effacement sur le plan de la création artistique devrait du moins poser la question du «pourquoi» d'un tel comportement. Nous ne pensons pas qu'on puisse ignorer ce problème, si l'on veut conduire une recherche poussée en profondeur même dans le seul domaine de l'histoire de l'art.

2.0. Etablie une fois cette distinction fondamentale, il nous faut préciser encore que les considérations qui suivent se rattachent à la dimension historique, non de l'histoire de l'art en tant que telle, mais de l'histoire de l'homme qui produit l'art et maintes autres choses; l'histoire de l'homme avec tout ce qu'elle implique à tout les niveaux.

Cette recherche d'ordre plutôt conceptuel et méthodologique sera marquée par deux étapes principales: a) l'analyse et la définition des différents aspects de la dimension historique; b) leurs rapports avec la dimension artistique.

Etant données les limites d'espace, nous ne pourrons pas approfondir dans la même mesure les différentes implications des questions posées. D'autre part, il va sans dire que les prémisses méthodologiques que nous chercherons à dégager, s'appliquent en principe, compte tenu du contexte particulier de chaque situation historique, à toute lecture des phénomènes de croisements culturels.

2.1. La première notion à mettre en lumière est celle d'«origine». Une notion qui pourrait susciter des suspects, même dans un passé récent où l'idée de minorité ou de culture minoritaire semblait désormais dépassée et léguée à l'histoire, du moins dans le monde occidental. Aujourd'hui même, ces notions constituent encore un apanage d'élite. L'homme de la rue, s'il réussit bien ou mal à se faire une idée d'une minorité ethnique liée à un territoire – par exemple, les alto-atésins de langue allemande en Italie –, se figure d'une façon très malaisée une minorité non territoriale, sauf peut-être dans le cas des Juifs où interviennent cependant des facteurs qui ne sont pas d'ordre purement ethnique.

Le problème est ample et nous ne pouvons l'aborder ici qu'en supposant comme donnée la légitimité de la notion d'une origine ethnique différente de celle du groupe dominant pour l'identification complète d'une personne ou d'une collectivité¹.

¹ Pour une lecture socio-culturelle des régions et de la période histori-

2.1.1. A ce point, la première question que nous devons nous poser, est la suivante: quand est-ce que la notion d'origine est applicable comme catégorie socio-culturelle? Recourons encore à une hypothèse limite. Si l'on pouvait identifier à Pérouse, à Venise ou à Bari une famille parfaitement assimilée dont les souches remontassent à des ancêtres non italiens du XIVe ou XVe siècle, aurait-il encore un sens se référer à cette origine? La réponse à cette question dépend, à notre avis, de ce qu'on entend par «sens» et «origine» et des moyens concrets de référence auxquels on relie ces notions. Pour l'historien du Moyen Age qui étudie le cadre ethnique d'Italie en cette époque, qui cherche à en suivre les prolongements dans le temps, une telle identification serait de haut intérêt. Elle aurait certainement un sens pour lui. Mais ce «sens» peut bien ne pas dépasser les limites d'un intérêt purement «historique», dirigé vers le passé, sans un enchaînement perceptible dans le présent et le futur. Nous avons présenté un cas limite qui n'est pas cependant imaginaire du tout, si nous avons pu rencontrer nous-mêmes une famille italienne dont les origines arméniennes en Italie remontent aux XIIe-XIIIe siècles. Outre un vague souvenir, lié à un document conservé naguère dans la famille, nous n'y avons pu percevoir rien d'arménien. Il faut quand même être attentif pour ne pas exclure à priori toute référence actualisante à l'identité originelle dans des cas analogues. En fait, il n'est pas impossible une réminiscence, une reconsidération, une reviviscence des origines, surtout lorsque la distance dans le temps n'est pas énorme. L'histoire la plus récente offre des témoignages remarquables à cet égard.

Nous croyons donc de pouvoir affirmer ce qu'il suit: à partir d'un point approchant le zéro – le zéro serait le manque absolu de tout souvenir d'une origine différente et donc, pour cela même, irrécognissable –, une courbe ascendante doit être tracée des traits qui définissent une origine, dont voici quelques principaux: souvenir, conscience, connaissance plus ou moins détaillée de la lignée familiale, de l'histoire des origines, de sa culture, de sa langue.

2.2. Nous n'avons pas introduit dans cette nomenclature le facteur «religion». Historiquement, il est d'une telle importance que nous devons le traiter à part. En fait, il jouit d'une ambivalence sans

ques envisagées dans le titre de cette relation, il suffirait en soi l'admission de la légitimité de la différence ethnique territoriale. Mais, comme nos analyses se déroulent d'une manière presque indépendante de la notion du territoire, y est sous-entendue et appliquée la pure notion d'origine indépendamment de déterminations géographiques.

pareille, peut-être. Parfois il a été un des indices les plus révélateurs des origines; en d'autres cas il a pu les déguiser ou masquer complètement.

Recourons cette fois-ci à un exemple réel, mais que nous pouvons considérer en même temps comme un cas limite. G. Dumézil publiait, en 1967, des témoignages vivants du dialecte arménien de Hemşin (Hamşēn), pratiqué actuellement par une population entièrement islamisée². La découverte de ce parler avait été casuelle, comme nous l'a confirmé le Prof. Dumézil lui-même, et le jeune étudiant qui lui dictait les récits, était tout à fait choqué lorsqu'il entendit dire que la langue qu'il parlait était arménienne, chose qu'au début il ne voulait pas admettre. L'islamisation de ces contrées remonte, semble-t-il, à la fin du XVIIIe ou aux débuts du XIXe siècle.

Nous nous trouvons ici en face d'une situation du plus haut intérêt où le changement de la religion donne lieu à un conflit frappant entre les sphères du conscient et de l'inconscient par rapport aux origines. Le conflit apparaît encore plus aigu, si nous pensons un instant à ces nombreux Arméniens de la diaspora qui, peut-être, à peine savent-ils prononcer quelques mots en arménien, mais qui gardent bien la mémoire de leurs origines.

Nous avons d'un côté toute une série d'éléments constituant une vraie culture populaire: langue, folklore, traditions; des éléments ceux-ci, assez significatifs pour une population paysanne qui n'a jamais connu, probablement, d'autre expression culturelle que celle du génie du peuple; des éléments, dont quelques uns entièrement, certains en partie, sont de fait arméniens. Cependant, aucun de ces éléments n'est senti comme tel par ceux qui les possèdent, en raison, précisément, d'une superstructure religieuse qui par le cours de l'histoire devient aussi superstructure politique. De l'autre côté nous avons, au contraire, dans un contexte apparemment plus pauvre d'éléments ethniques expressifs, une conscience assez distincte de l'identité d'origine. Conscience qui est due sans doute à plus d'un facteur, mais qui certainement ne subsisterait pas, si un changement de religion, comme celui survenu à Hemşin, avait eu lieu entretemps.

2.3. En vue d'une systématisation conceptuelle des données que nous venons d'analyser, nous distinguerons deux séries de paramètres en fonction de l'origine. Une première série, constituée par des données informes, ouvertes ou déterminables que nous pouvons

² G. DUMEZIL, *Trois récits dans le parler des Arméniens musulmans de Hemşin*, «Revue des Et. Arm.», IV (1967), p. 19-35.

appeler aussi des données «primaires», et une deuxième série de données formelles ou déterminantes. De la première série font partie les données de tout ordre qui peuvent servir à désigner une origine, mais qui en soi peuvent se référer à un système de valeurs différent de celui qui est normalement sous-entendu à l'ensemble donné. Exemple: le parler arménien de Hemşin. Par ce que nous venons de dire, il apparaît clair que ces données ouvertes ou déterminables sont situées, par rapport à l'origine, en dehors ou aux marges de la conscience. A cet égard, elles sont des données inconscientes ou, mieux encore, des données neutres par rapport à la dimension consciente de l'homme. La deuxième série, au contraire, est constituée par la conscience du sujet ou de la collectivité, par la lecture qu'ils font des données primaires, par l'interprétation qu'ils leur prêtent, par le système de valeurs auquel ils les réfèrent. C'est la dimension de la conscience. Nous appellerons tout cet ensemble, exprimé en et par la conscience, les données réflexes ou conscientes. Au fond, elles sont les mêmes données que les premières, mais comme lues et interprétées par la conscience.

3.0. Le facteur religieux n'est pas, cependant, toujours si drastique comme il nous est paru dans le cas des Arméniens islamisés. Si l'on ne peut pas parler d'«Arméniens» ou de «Grecs» musulmans que par rapport aux paramètres déterminables, il existe, au contraire, des «Géorgiens» musulmans, par exemple, aussi par rapport aux paramètres déterminants. Si un «Arménien» de Hemşin est même choqué lorsqu'on suspecte ses origines lointaines, on pourra toutefois rencontrer, dans la même unité politique, des gens musulmans qui savent et affirment eux-mêmes d'être «gürcü», c'est-à-dire d'origine géorgienne, bien que le plus souvent cette origine ne s'exprime pas, au delà d'une simple dénomination, par quelque trait d'une culture vivante. Cette diversité de comportement, qui s'explique par une série de facteurs inhérents au développement historique des groupes en question et de leurs relations différentes avec l'unité politique dominante, dénote en même temps, croyons-nous, une certaine différence dans leur vision du monde, dans la conception de la religion et de la nationalité, dans la conscience de leur propre identité ainsi que dans la configuration de leurs structures ethniques et sociales. Une réalité assez complexe que nous ne pouvons pas approfondir ici.

3.1. L'empreinte de la religion sur la conscience de l'origine présente encore des visages plus nuancés, plus sophistiqués, plus ambigus. Elle arrive parfois presque à engendrer une nouvelle ethnie. Le

cas des Maronites est typique à cet effet. Plus compliquée encore et aussi plus nuancée était la situation ethnico-religieuse des Arméniens catholiques en certaines époques et certaines régions. Les communautés de Naxijewan et d'Ankara présentaient un état symptomatique à cet égard. La première employait encore la langue arménienne et se déclarait même arménienne. Mais tout, dans la liturgie et dans le rite, avait été latinisé afin de les rendre vraiment «catholiques»³. Les adeptes de cette même idéologie arrivèrent jusqu'à forger une nouvelle grammaire de l'arménien, modelée sur la morphologie et la syntaxe du latin, mûs par le souci que même la langue ne restât exempte du sceau de la «catholicité»⁴.

La communauté d'Ankara avait perdu l'usage de l'arménien et était devenue turcophone depuis un temps considérable. Il faut ajouter quand même qu'une telle situation ne concernait pas uniquement les communautés catholiques; il y avait dans l'Empire ottoman bien des communautés arméniennes apostoliques⁵ ayant perdu la pratique de leur langue. Il reste toutefois le fait très particulier que, lorsque l'Empire ottoman eut reconnu officiellement les Arméniens catholiques comme communauté autonome, les Ankariotes se considérèrent désormais rien de moins que comme une «ethnie catholique» (*kato-lik milleti*). Cette confusion ou identification entre nationalité et religion, tout en étant facilitée par le système ethnico-confessionnel du gouvernement de l'Empire qui se basait sur la notion juridique de «millet»⁶, plongeait cependant ses racines dans une attitude séculaire

³ Voir: M. ORMANIAN, *Azgapatum* (Histoire de la nation arménienne), vol. II, Constantinople, 1914, coll. 1844 sq.; Fr. TOURNEBIZE, *Les Frères Uniteurs ou Dominicains Arméniens (1330-1794)*, «Revue de l'Orient Chrétien», XXII (1920-21), p. 145-161, 249-279; LEO, *Patmut'iw'n Hayoc'* (Histoire des Arméniens), vol. III, Erévan, 1946, p. 324-358; M.A. VAN DEN OUDENRIJN, *Uniteurs et Dominicains d'Arménie*, «Oriens Christianus», N.S., IV, 40 (1956), p. 94-112; VI, 42 (1958), 110-133; VII, 43 (1959), 110-119; IX, 45 (1961), 95-108; X, 46 (1962), 99-116; Id., *Linguae Haicanae Scriptores*, Basel, 1960 (avec une bibliographie presque complète); G. PETROWICZ, *I Fratres Unitores nella Chiesa armena*, «Euntes Docetes», XXII (1969), p. 309-347; et enfin les travaux récents du dominicain A. ESZER, apparus pour la plupart dans «Archivium Fratrum Praedicatorum».

⁴ Voir: H. AÇARIAN, *Hayoc' lezui patmut'iw'n* (Histoire de la langue arménienne), vol. II, Erévan, 1945, p. 296-323.

⁵ «Eglise Arménienne Apostolique», c'est la dénomination officielle que se donne actuellement l'Aglise arménienne autocéphale.

⁶ Catégorie juridique indiquant à la fois, dans une corrélation réciproque, une appartenance religieuse et ethnique. Voir: F.W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 voll., Oxford, 1929; H.A.R. GIBB, H.

par laquelle bon nombre d'Arméniens, adhérant à la communion avec l'Eglise de Rome, avaient plus ou moins perdu la conscience de leur arménité. Aussi on ne s'étonnera point, si dans un coin de la banlieue parisienne ou à Marseille, ayant demandé ses origines à un vieillard arménien catholique originaire d'Ankara, on l'entendra simplement dire qu'il est «catholique»⁷.

4.0. Une situation analogue s'était produite à une époque antérieure pour les Arméniens vivant aux bords de l'Empire byzantin ou de la Géorgie. Le procès de grécisation était déjà amorcé au Ve siècle lorsque St. Mesrop Maštoc' forgeait avec ses collaborateurs l'alphabet arménien. C'est pourquoi il se rendit à Constantinople afin d'obtenir de Théodose l'autorisation d'enseigner cet alphabet à ses compatriotes soumis au pouvoir byzantin⁸. La politique de grécisation croissante de la part de l'Empire et, corrélativement, l'attitude de plus en plus négative de l'Eglise arménienne, dans sa tenue officielle et majoritaire, vis-à-vis du Concile de Chalcédoine, furent en fait de puissants facteurs de grécisation, surtout pour ces Arméniens des régions limitrophes qui avaient adhéré à l'orthodoxie chalcédonite. Néanmoins, ceux-ci avaient pu maintenir, parfois même malgré la perte de la langue, une conscience plus ou moins vive de leur arménité, «l'arménité orthodoxe». Aussi leurs compatriotes non chalcédoniens les appelaient «arméno-grecs», *hay-horomk'*⁹. Mais ce qui

BOWEN, *Islamic Society and the West*, 1/2, Oxford, 1957, p. 207-261; A.K. SANJIAN, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Domination*, Cambridge, Mass., 1965, p. 31-45. Malgré les limites évidentes d'un tel système, il faut reconnaître quand même qu'il fut le fondement juridique principal qui permit la survivance des minorités, souvent avec leur identité ethnique, par le fait que l'identité religieuse constituait pour cette dernière une barrière de défense.

⁷ Une expérience personnelle récente dans un milieu non arménien, peut à son tour confirmer à quel point une telle mentalité soit commune et enracinée dans certains groupements de catholiques orientaux. Une jeune fille libanaise, récemment immigrée aux Etats-Unis, à nos demandes concernant son appartenance communautaire, maronite, melkhite ou autre, répondait avec insistance qu'elle était «catholique».

⁸ Cfr. KORIWN, *Vark' Maštoc'i*, éd. crit. de M. Abehian, Erévan, 1941, p. 64; M. XORENAC'I, *Patmut'iwn Hayoc'*, III, lvii-lviii. Voir pour les détails: P. ANANIAN, *Vark' Surb Mesrop Maštoc'i*, Venise, 1964, p. 179-202.

⁹ Il manque encore une étude globale de l'histoire du chalcédonisme en Arménie et des Arméniens chalcédonites, de leur distribution géographique, de leurs traditions folkloriques et liturgiques, de leurs réalisations culturelles et artistiques qui semblent avoir été d'une importance considérable surtout

nous intéresse ici, c'est que le facteur primaire de cette grécisation, du moins quant à sa consistance phénoménale, était d'ordre religieux. A tel point que l'acceptation du chalcédonisme était très souvent indiquée dans la littérature arménienne par des expressions signifiant «devenir grec» ou respectivement «ibérien». Jusqu'à l'éclatement de la tragédie arménienne au début de ce siècle, on pouvait retracer aisément des groupes de ces arméno-grecs dans certaines régions de l'Asie Mineure centrale – celles qui furent jadis l'*Armenia Minor*¹⁰ – ainsi que dans les environs d'Erzurum (Karin).

Quelque chose de semblable se vérifia plus tard aussi dans les provinces de frontière entre l'Arménie et la Géorgie durant la période de l'expansion géorgienne: à peu près du XIe au XIIIe siècle¹¹. Cette région se révéla par la suite particulièrement disponible à la

dans certaines périodes et certaines régions. Une des sources fondamentales dans cette question est la *Diegesis* ou la *Narratio de Rebus Armeniae*, dont Gérard Garitte a donné une édition critique avec commentaire et une riche bibliographie (= *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 132, Subsidia, t. 4, Louvain, 1952). Nous voudrions ajouter ici quelques titres à cette bibliographie, surtout pour les années successives à sa parution: N. MARR, *Arkaun, mongolskie nazvanie bristjan, v svjazi s voprosom ob armjanahalkedonitah*, St.-Pétersbourg, 1905, extr. de «*Vizantiskij Vremennik*», XII (1905), p. 1-68; N. AKINIAN, *Hay-Horom grakanut'ean mnac'ordner. XIII-XIX dar* (Fragments de la littérature arméno-grecque. XIIIe-XIXe siècles), «*Handes Amsorya*», 64 (1950), coll. 187-207; ID., *Yovsēp Kostandnupolsec'i t'argmanič Yaysmawurk'i*, 991 (Joseph de Constantinople, traducteur du Synaxaire, 991), (= Azgayin Matenadaran, 197), Vienne, 1964, p. 373-394; V. GRUMEL, *Les invectives contre les Arméniens du «Catholikos Isaac»*, «*Revue des Etudes byzantines*», XIV (1956), p. 174-194; P. ANANIAN, *Ewtikios K. Polsoy Patriark'in korsuac ew antip mēk grut'iwne* en *Armeniaca*. Mélanges d'Etudes Arméniennes, Venise, 1969, p. 316-330, le texte: p. 331-354, avec une version italienne abrégée de l'introduction et la traduction du texte: *L'opuscolo di Eutichio Patriarca di Costantinopoli sulla «Distinzione della Natura e Persona»*, p. 355-363, 364-382; P. MURADJAN, *Kulturnaja dejatelnost' Armjan-Halkedonitov v XI-XIII vekah*, en *Vtoroj mezhdunarodnyj Simpozium po armjanskomu iskusstvu*, Erévan, 12-18 Sept. 1978, vol. III, Erévan, 1981, p. 325-335; V.A. ARUTJUNOVA FIDANJAN, *Armjane-Halkidonity na vostočnyh granicah vizantijskoj imperii (XI v.)*, Erévan, 1980. Voir aussi note 11.

¹⁰ Cfr. par exemple: A. KEČ'IAN, M. BARSAMIAN, *Akn ew Aknc'ik' [Akn (= Egin) et ses habitants]*, Paris, 1952, p. 121-128.

¹¹ Outre les indications bibliographiques de G. Garitte (note 9) et celles ajoutées par nous dans la même note 9, voir: E. TAQAÏŠVILI, *Les inscriptions géorgiennes d'Axtala*, SMOMPK, 28 (1901), p. 138-145 (cité par J.P. MAHE, voir *infra*); N. AKINIAN, *Simēon Płnjahanec'i ew ir t'argmanut'iwnerē vra-c'erēnē* (Siméon de Płnjahank' et ses traduction du géorgien), (= Azgayin

pénétration du catholicisme romain. Sa polymorphie culturelle y joua sans doute un certain rôle¹².

5.0. Un autre point très important dans toute cette question est la distinction à faire entre l'art ethnique ou, si l'on veut, national – aux sens large de ce terme entendu comme ethnie ou nationalité – et l'art d'État; distinction qui doit tenir compte, bien entendu, de leur relations et dépendance réciproques. Cela paraît assez simple et évident lorsque la question se rapporte à l'art d'une population dominée dans son propre territoire par une puissance étrangère. Aussi

Matenadaran, 164), Vienne, 1951; *Liber epistolarum*, textum armeniacum cum versione georgica edidit et disputatione instruxit Z. ALEKSIDZE, Thbilissi, 1968 (sont éditées et traduites les lettres concernant les disputes arméno-géorgiennes) (en géorgien); Z. ALEKSIDZE, *Le traité antimonophysite introduit dans le «Dogmatikon» d'Arsène Vač'esdze et son écho dans la littérature arménienne*, «Mravalt'avi», I, Tbilisi, 1971, p. 133-158, cité par G. GARITTE, *La source grecque des "Trente Articles" géorgiens contre les Arméniens*, «Handes Amsorya», 90 (1976), coll. 111-115; UCHTANES, *Historia separationis Iberorum ex Armeniis*, textum armeniacum cum versione georgica edidit et disputatione instruxit Z. ALEKSIDZE, Thbilissi, 1975 (en géorgien); P. MURADIAN, *Hayastani vrac'erēn arjanagrut'iwnerē* (Les inscriptions géorgiennes d'Arménie) (= Armeno-Georgica, I), Erévan, 1977; Z. ALEKSIDZE, *Armjanskije nadpisi atenskogo Siona*, Tbilisi, 1978 (en géorgien); P. MURADIAN, *L'inscription arménienne récemment découverte du Sion d'Athènes*, «Patma-banasirakan Handes», 1979, 3 (86), p. 214-222; L.Š. VASILEVIČ, *Iz istorii pozdnego srednevekov'ja Gruzii. Abalciskie broniki*, Tbilisi, 1979 (en géorgien); ARSENIJ SAPARSKIJ, *O razdelenii Gruzii i Armenii*, Tbilisi, 1980 (introduction en géorgien et éd. crit. par Z. ALEKSIDZE).

¹² Sur la composition ethnique et les vicissitudes historiques de cette région mixte, ibéro-arménienne, la Gogarène, dans l'antiquité et au Moyen Âge, voir: *Gosudarstvennyj stroj Drevnej Gruzii i Drevnej Armenii*. Izlėdovanie I. DŽAVAHOVA, St.-Pėtersbourg, 1905; GEORGIJ MORČUL, *Žitie Grigorija Handztijskago, stroitelja gruzinskih monastyrej v Klardzetii*, Vved. 1 izd. per. N. MARRA (= Teksty i razyskanija po armjano-gruzinskoj filologii, VII), St.-Pėtersbourg, 1911; A. SARUXAN, *Vrastan ew Hayerē . Patmakan ew mšakutayin yaraberut'iwnerē anc'ealum*, (La Géorgie et les Arméniens. Les relations historico-culturelles dans le passé), vol. I, (= Azgayin Matenadaran, 146), Vienne, 1939, p. 260-271. S.T. EREMĴAN, *Armenija po «Ašharacuc»-y* (Armjanskoj Geografii VII veka), (Opyt. rekonstrukcii armjanskoj karty VII veka na covremennoj kartografičeskoj osnobe), Erévan, 1963, voir sous les rubriques de Gogarène et de ses provinces. Sur la situation ethno-religieuse vers la fin du XIXe siècle, voir: S. EP'RIKIAN, *Bnašxarhik bararan* (Dictionnaire du territoire arménien), vol. I, 2e éd., Venise, 1903-1905, sous «Artanuč'».

personne ne songe à considérer comme espagnol l'art de l'Italie méridionale sous la domination espagnole, tout en y reconnaissant le cachet de cette dernière. De même personne ne retient comme byzantin ou persan ou arabe l'art fleuri en Arménie aux VI^e-VIII^e siècles lorsque le pays était réparti et assujéti par ces puissances. Pratiquement, lorsque les contours entre l'ethnie et l'Etat, entre les producteurs des expressions artistiques et les détenteurs du pouvoir sont clairs, les confusions dans l'attribution des œuvres d'art sont généralement évitées.

La chose devient même plus évidente dans ces cas particuliers où un groupe minoritaire, conquérant ou indigène, s'empare du pouvoir ayant épousé cependant la culture du pays ou de la majorité. Nous pensons, par exemple, aux dynasties non grecques à Byzance ou à celles turcomannes en Perse. Tout en étant possible de reconnaître, en ces cas aussi, les apports caractéristiques d'une telle situation politique à l'art et à la culture du pays, il va de soi que ceux-ci maintiennent leur caractère ethnique fondamental ou primaire.

5.1. Il arrive cependant des cas où les contours ne sont pas si clairs et la confusion devient facile. C'est en premier lieu le cas de la production artistique d'une diaspora, particulièrement dans le domaine des arts figuratifs et plastiques et de la musique. On ne doute pas de l'existence d'une littérature yiddish; de même on reconnaît le fait d'une littérature arménienne, comme naguère dans les Empires ottoman, russe ou perse, aujourd'hui encore en Turquie, au Liban, en Iran, en France, aux Etats-Unis etc. La langue est un facteur tellement évidente, un trait si caractéristique de la production littéraire qu'il est impossible de ne pas en tenir compte. Il est vrai, en restant à ce que nous avons dit, que même la langue est en soi un paramètre déterminable. Mais le choix d'un écrivain à employer la langue d'une minorité révèle déjà une dimension consciente qu'on ne saurait ignorer. Or la question se complique précisément alors que manquent les expressions facilement reconnaissables d'une dimension consciente. C'est le cas des arts figuratifs et de la musique où les moyens d'expression ne sont pas des mots, mais du matériau qui en soi ni conceptuellement, ni géographiquement n'est définissable. D'où le risque de survoler les origines ethniques ou diasporiques d'une œuvre d'art pour l'approprier totalement à la culture dominante du pays où elle est produite, ou bien auquel appartient son auteur comme citoyen. C'est là une habitude mentale, assez typique d'une certaine culture de dérivation occidentale qui, à vrai dire, peut simplifier la recherche critique, mais à force de la rendre simpliste. C'est ce qui arrive, par exemple, très souvent avec Aivazovski que

l'on considère sans plus comme peintre russe. Et nous croyons de pouvoir demander avec raison: combien sont-ils ces critiques d'art qui mentionnent n'était-ce que le nom d'El Greco sous la peinture néo-grecque, sinon pour autre chose pour dire que la Grèce a été le berceau de ce génie fleuri par la suite en Espagne? Ouvrons l'excellente Encyclopédie italienne *Treccani*: elle est bien consciente non seulement des origines grecques, mais encore du «souffle mystique typiquement byzantin» qui anime l'œuvre de ce peintre. Pourtant, nous chercherons en vain son nom sous la rubrique de la peinture néo-grecque de la même Encyclopédie.

Le discours devient ici assez souple et suppose naturellement la légitimité, au-delà de la notion de minorité territoriale, de celle de colonies et de diasporas permanentes¹³. A notre avis la faute majeure dans toute cette question consiste dans l'extrême simplification des données qui n'est souvent qu'une manière de superficialité, dans l'unilatéralité, dans le monolithisme culturel, parfois dans un mépris tacite des cultures «mineurs» et, pas en dernier, dans le parti pris. Nous devons nous accoutumer à l'idée qu'un homme, qu'un groupe, qu'un génie peuvent bien appartenir, peut-être en mesures diverses,

¹³ A notre avis, une distinction s'impose entre les notions de «colonie» et de «diaspora». Tandis que cette dernière suppose, par son étymologie, un état de dispersion et donc un affaiblissement politique et culturel du pays d'origine, les colonies, au contraire, se développent généralement dans une situation de floraison politique et économique. D'autres part ni les colonies, ni les diasporas ne se présentent toujours avec les mêmes structures et la même portée. Les colonies grecques qui se disséminaient par l'Asie Mineure ou en Sicile, étaient en même temps les porteuses d'une culture qui finit par s'imposer aux cultures locales préexistantes; par là le phénomène d'hellénisation de toutes ces contrées dans un contexte historique qui n'est pas celui d'une domination politique directe, comme il en sera au contraire le cas avec les colonisations de l'époque moderne et, dans l'antiquité, avec l'avènement d'Alexandre le Grand. D'autre part, malgré la grande dispersion des Arméniens, depuis le haut Moyen Age, à travers l'Asie Mineure jusque dans les Balkans, causée du moins en partie par la domination étrangère, nous ne pensons pas qu'on puisse parler dès cette époque d'une diaspora arménienne dans le même sens où l'on parle, par exemple, d'une diaspora juive. En fait, jusque vers la fin du XIV^e siècle, il existait une unité politique arménienne bien reconnaissable, autonome et, souvent, même indépendante. Nous croyons qu'il faudrait mieux parler pour cette période de «colonies» arméniennes, en réservant le terme «diaspora» aux périodes successives, quoiqu'elles présentent aussi à leur tour du moins deux phases principales de dispersion, de structures socio-politiques assez différentes.

mais dans un sens vrai, à plus d'une communauté culturelle. Et le devoir de l'historien, de quelque domaine de l'histoire qu'il s'agisse, est aussi d'enregistrer honnêtement, sans rhétorique, toute dimension confluant dans la personnalité et l'œuvre d'un intellectuel, d'un artiste, d'un homme de lettres.

5.2. Le parallèle avec la production littéraire peut nous aider à approfondir davantage la problématique. Un écrivain appartenant à une minorité territoriale ou diasporique, peut certainement écrire dans la langue de son groupe ethnique, mais peut aussi bien choisir de s'exprimer dans la langue commune du pays ou dans une autre langue non «marginale». Il peut s'inspirer à une thématique ayant trait à ses origines, à sa collocation culturelle particulière, mais peut s'inspirer aussi à une thématique plus générale ou «atypique» par rapport à ses origines. Quoi qu'il en soit, dans tous ces cas nous avons à faire avec une appartenance culturelle bipolaire ou polyvalente, impliquée dans l'histoire même de l'écrivain et de ses origines ethniques. Il s'agit bien sûr d'une bipolarité ou polyvalence qu'on ne saurait définir d'une façon univoque et dont l'analyse peut présenter une variété presque indéfinie de proportions et de nuances selon les situations concrètes. Retournant à l'hypothèse limite formulée au début de cette étude, il nous paraît d'ailleurs tout à fait improbable, sinon pratiquement impossible, que cette histoire ne laisse absolument aucune trace dans l'œuvre d'un tel homme. Il peut se vérifier naturellement le cas du refus ou du refoulement complet des origines. Comme nous avons déjà remarqué, cette situation exige une analyse à part tant du point de vue social que psychologique, et l'éventualité de son dépassement n'est pas tout à fait étrangère à la logique des faits. Le livre récent de Michael Arlen Junior, «Our Passage to Ararat», en est un témoignage éloquent.

Dans les arts plastiques et figuratifs comme dans la musique, qui s'expriment dans un langage essentiellement aconceptuel, diminue par conséquence la dualité entre la fonction sémiotique et les modalités expressives du langage, c'est-à-dire du moyen de la communication artistique. Même les formes et les figures ayant une dimension spatio-temporelle bien précise, ne sont pas déterminées par cette même dimension d'une manière univoque. Aussi, pour n'apporter qu'un exemple, les paysages italiens de Turner ne révèlent pas nécessairement un langage de peinture italien et d'autant moins pourrait-on considérer leur auteur comme un peintre italien pour le fait de les avoir peints.

Malgré cette majeure indétermination du langage artistique vis-à-vis du langage littéraire, ce que nous avons dit de la bipolarité cultu-

relle proportionnelle de l'écrivain vaut, d'une manière analogue, aussi à l'égard de l'artiste ou du musicien. En fait, les facteurs historiques, généalogiques, sociaux, culturels, qui caractérisent un groupe minoritaire, interfèrent par une logique naturelle dans la personnalité des membres du groupe, bien que, comme nous avons déjà remarqué, à des degrés et de façons différents. Cela ne signifie pas pour autant que l'œuvre d'un artiste ou d'un musicien d'un tel groupe doit refléter nécessairement et d'une manière claire, inconfondible, prévalente, des traits relatifs à sa situation particulière. N'oublions pas qu'une telle expressivité créative requiert très souvent la force d'un génie ou d'un talent supérieur. Pour y atteindre il faut que l'artiste soit capable d'opérer une synthèse originale entre deux traditions, deux cultures, deux expressions d'art et de vie. Autrement l'une d'entre elles prévaut et le plus souvent c'est la culture plus en vogue, plus diffusée qui l'emporte. D'ailleurs le goût de l'époque, les mentalités, l'acceptation du public et maints autres facteurs entrent en jeu pour faire pencher la balance dans telle ou telle direction.

Compte tenu de toutes ces données, on ne s'étonnera pas outre mesure si, par exemple, dans l'œuvre déjà citée d'Aïvazovski sont moins évidents les traits qui pourraient se rapprocher de ses origines arméniennes, bien que cette origine fût pour lui dans son comportement et ses relations sociaux une réalité significative, consciemment vécue.

6.0. Il est de conclure. Et j'aimerais conclure avec une illustration pratique, comment ces prémisses méthodologiques peuvent être appliquées aux situations historiques concrètes envisagées par le titre de cet écrit. Je voudrais apporter deux exemples.

La dynastie des Er kaynabazukk' ou Mxargrdzeli, qui apparaît presque simultanément en Arménie et à la cour géorgienne vers la fin du XII^e siècle, est considérée souvent, de façon unilatérale, comme n'étant qu'arménienne ou géorgienne. Au I^{er} Symposium International d'Art Géorgien tenu à Bergame en 1975, le Prof. J.M. Rogers, de l'Université du Caire, fit un exposé assez intéressant, mais pas exempt d'un esprit de polémique qui risque, comme d'habitude, de conduire à des conclusions préconçues. Dans son article, le Prof. Rogers affirme entre autres: "It would be misleading to conclude from their apparently exclusive interest in Transcaucasia, or from their lack of involvement inside Georgia, that the Mxargrdzelis thought of themselves as 'really' Armenian, rather than Georgian"¹⁴. Toutefois conscient, probablement, de la perspective inadéquate et

¹⁴ J.M. ROGERS, *The Mxargrdzelis between East and West*, en *Atti del*

anachronique d'une telle assertion, il cherche par la suite à la mitiger par une tournure qui ne conclut rien, mais qui s'énonce de fait comme une reconnaissance implicite du contresens de l'affirmation précédente. L'auteur énumère donc les constructions de cette dynastie en Arménie, comme Hałarcin, Haričavank', Sałmosavank', etc. et ajoute comme une concession bienveillante et magnanime: "It is, of course, undeniable, that in a sense all these foundations are Armenian"¹⁵. A ce point, paraît-il, que les Arméniens devraient se sentir même le devoir de remercier le Prof. Rogers pour une telle générosité à l'égard de leur culture.

A notre avis, l'exposé du Prof. Rogers, qui ne manque pas certainement de points positifs, serait plus équilibré dans sa teneur et moins déphasé dans ses attributions ethniques ou nationales, si l'auteur avait su distinguer bien entre l'ethnie et l'Etat, et souligner également, dans leurs justes perspectives, l'appartenance de la dynastie en question et à l'Arménie et à la Géorgie par des relations différentes. De fait, ils étaient des dignitaires de la cour géorgienne, des généraux de cet Etat alors au sommet de sa splendeur; splendeur à laquelle ils contribuèrent d'ailleurs dans une mesure remarquable. En ce sens et en ce sens vrai, ils appartiennent à la Géorgie et à son histoire. Mais en même temps ils provenaient de l'Arménie dont ils possédaient entièrement la culture: en ce sens, ils étaient vraiment et profondément arméniens. Cela n'empêchait pas, d'autre part, qu'ils ne sentissent comme étrangères la langue et la culture géorgiennes, surtout en cette époque d'entente et d'étroite collaboration politiques entre les deux peuples, malgré la subsistance des désaccords et des querelles dogmatiques¹⁶. Des deux frères Zak'arē et Iwanē, ce dernier s'était même converti à la foi chalcédonienne, chose qui ne manqua pas de susciter chez ses compatriotes arméniens de sérieuses réserves à ses égards, quoiqu'ils continuassent à admirer sa bravure militaire et politique¹⁷. Ici survient donc le long et complexe dis-

Primo Simposio Internazionale sull'Arte Georgiana (Bergamo, 28-30 giugno 1974), Milano, 1977, p. 264. Il ajoute: "It is difficult, indeed, to see what sense this distinction could have made to them at that time" (*ibid.*).

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Cf. R. GROUSSET, *L'Empire du Levant. Histoire de la question d'Orient*, Paris, 1946, p. 417-424; C. TOUMANOFF, *Armenia and Georgia*, en *The Cambridge Medieval History*, IV, 1966, p. 619-624; AA.VV., *Hay žoto-vrdi patmut'iwon* (Histoire du peuple arménien), vol. III, Erévan, 1976, p. 528-546.

¹⁷ Cf. KIRAKOS GANJAKEC'I, *Patmut'iwon*, éd. crit. par K.A. Melik-Ohanjanian, iv, p. 162-165; STEP'ANOS ORBÉLEAN, *Patmut'iwon nahangin Sisakan*, Paris, 1859, ch. LXVI, p. 137 sq.

cours des Arméniens chalcédonites. On comprend alors combien la situation concrète est compliquée et comme il serait injuste de vouloir la réduire à des dénominateurs trop simplifiés par des procédés aprioristiques. Encore, pour compléter le cadre, il faudrait rappeler l'origine kurde de cette famille, mentionnée de passage par Rogers¹⁸, sans qu'il en cite toutefois la source¹⁹. Voici, comment l'analyse d'un cas historique concret se relie aux concepts fondamentaux que nous avons cherché à dégager et à clarifier tout au cours de cette étude.

Le deuxième exemple que nous voudrions prendre en considération, concerne l'attitude adoptée par l'éminent byzantinologue Paul Lemerle sur la question discutée des origines ethniques de Grégoire Pacourianos, fondateur du monastère de Bačkovo. Lemerle n'hésite pas à affirmer tout court: «Qu'il soit d'origine géorgienne ne fait aucun doute... Géorgien pur sang»²⁰. On aurait quasi l'impression qu'on possède des méthodes d'analyse clinique pour déterminer la descendance des personnages du passé. Il n'est pas dans nos intentions d'entrer ici dans une discussion historique qui en ce moment nous intéresse moins. Ce que nous voulons souligner, au contraire, c'est précisément la façon inadéquate et unilatérale, dans laquelle cette discussion est envisagée et conduite tantôt par un chauvinisme intégriste, parfois par un simplisme presque impardonnable. Retournant à notre exemple, une approche historique impartiale de la question, devrait du moins se poser le problème, si, malgré la structure et superstructure culturelles clairement ibériennes de cet homme, on doit ou non lui reconnaître une descendance ethnique différente et sous-jacente dont il existe des traces non négligeables: une origine, tout sommé, assez composite. Et cet interrogatif nous mène à nouveau à la problématique si complexe des Arméniens chalcédonites.

7.0. Je termine. J'espère de n'être pas malentendu. Je suis convaincu que c'est seulement par une approche méthodologique correcte de la riche complexité de la réalité concrète et par une considération équitable qui tienne compte dans leurs justes proportions de toutes les dimensions, de toutes les données et de tous les facteurs de l'histoire, unies à une volonté sincère de donner à chacun le sien au-delà des nationalismes bornés et des supranationalismes utopiques, que nous pourrions arriver à une évaluation plus objective et

¹⁸ J.M. ROGERS, *art. cit.*, p. 261.

¹⁹ KIRAKOS GANJAKEC'I, *cité*, p. 162.

²⁰ P. LEMERLE, *Le Typikon de Grégoire Pakourianos* (Décembre 1083), en *Cinq Etudes sur le XI^e siècle byzantin*, Paris, 1977, p. 158.

plus intégrale de l'homme dans son individualité polyvalente ainsi qu'à une intelligence plus pénétrante et rayonnante à la fois de son élan créateur.

Stefano Carboni

ĞINN DEL KITĀB AL-BULHĀN E SCIENZA TALISMANICA
NEL MONDO ISLAMICO

Alla Bodleian Library di Oxford è conservato un codice miniato contenente numerosi trattati astrologici, magici e divinatori, intitolato *Kitāb al-Bulhān* (ms. Or. 133). Esso è stato calligrafato e dipinto negli ultimi anni del XIV secolo, probabilmente a Baghdad, nell'ambito dell'atelier gialairide del suo ultimo sovrano, Sulṭān Aḥmad Ġalā'ir. Il manoscritto contiene un centinaio di miniature, molte delle quali a piena pagina, recanti solamente un titolo in alto; fra esse, sono interessanti quelle raffiguranti i re dei ġinn (foll. 30 v, 31r, 31v, 32r, 32v), da considerare dei veri e propri talismani, in quanto sono presenti, oltre alla rappresentazione dei ġinn, numerose scritte e simboli talismanici.

In generale il *Kitāb al-Bulhān* può essere definito un libro di «fatti straordinari e meravigliosi» e rientra agevolmente nella ben nota classificazione data da al-Qazwīnī, che distingue il *gharīb* dall'*aġab*, soprattutto per ciò che riguarda il magico, il divinatorio e il demoniaco. Le miniature talismaniche sui re dei demoni sono un evidente esempio di come l'uomo, pur dovendo accettare il meraviglioso in ogni sua forma perché opera di Dio, cercasse di addolcirne od eliminarne gli effetti negativi entrando in contatto con il fenomeno stesso. Infatti, il talismano non è altro che l'evocazione degli spiriti negativi e malvagi, capaci di provocare malattie e morte, al fine di renderseli amici ed asserviti al proprio volere.

Al-Qazwīnī, nella sua più celebre opera ¹, distingue infatti due categorie, riguardo alla manifestazione del «meraviglioso», con altrettanti termini specifici:

a) il «meraviglioso ordinario», designato dal termine '*aġab*'; esso esprime l'incertezza dell'uomo di fronte a tutti i fenomeni naturali o

¹ ZAKĀRIYA IBN MUḤAMMAD AL-QAZWĪNĪ, '*Aġā'ib al-makhlūqāt wa gharā'ib al-mawġūdāt*', Beirut, Dār al-Afāq al-Ġadīdah, 1977.

avvenimenti soprannaturali, fisici e storici, di cui non si conosce la vera causa e di cui si ignora il modo di affrontare l'evento. Così, il meraviglioso viene visto in funzione del grado di istruzione e di conoscenza dell'uomo, e cessa di essere tale a seconda del progresso che accompagna l'uomo nella comprensione delle vere cause e del meccanismo segreto del comportamento degli esseri e delle cose.

L'*ʿağab* si può manifestare nelle diverse categorie dell'essere spirituale, umano, vegetale, animale e minerale, e può quindi essere percepito sia nelle entità celesti, visibili ed invisibili, che in quelle terrestri, di qualunque natura esse siano;

b) il «meraviglioso straordinario», per il quale al-Qazwīnī adopera il termine *gharīb*. Esso si applica a tutte le manifestazioni del meraviglioso che si producono raramente e che si distaccano nettamente in rapporto a ciò che è abituale e familiare; può essere il caso dell'influenza degli astri o di elementi che producono effetti imprevisiti ed inesplicabili, ma sempre sotto l'intervento diretto del Creatore.

Il *gharīb* si suddivide nelle seguenti categorie:

- il meraviglioso teologico, che comprende il *gharīb* cosmogonico ed apocalittico ed i miracoli compiuti dai profeti e dai santi (*mu'ğazāt* per i primi e *karamāt* per i secondi);
- il meraviglioso demoniaco;
- il *gharīb* magico, divinatorio, teurgico, taumaturgico, astrologico, prodigioso;
- il meraviglioso cosmico, atmosferico, terrestre;
- il meraviglioso fisico, che si manifesta attraverso le proprietà eccezionali di alcune specie animali, vegetali e minerali;
- il *gharīb* folclorico ed aneddótico, che abbraccia tutto ciò che è miracoloso, favoloso, fantastico e rappresenta in un certo senso il risultato di tutte le forme del meraviglioso enumerate in precedenza².

Per ciò che riguarda la raffigurazione iconografica, i demoni e i ğinn rivestono forme animali composite, in particolare sotto le sembianze di mostri, quali *ghūl*, *si'āh*, *dalbat*, *ghaddār* e *shiqq*, sotto le cui forme si manifestano più frequentemente; ma si incarnano anche in altri animali, quali il serpente, lo scorpione, il cammello, il cavallo ed il piccione.

La leggenda di Salomone è indicativa delle forme e delle figure più sorprendenti che possono assumere ğinn e shayātīn: bianchi, ne-

² M. ARKOUN, J. LE GOFF, T. FAHD, M. RODINSON, *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval* (Colloquio organizzato dall'Association pour l'avancement des études islamiques, nel marzo 1974 a Parigi), Paris, ed. J.A., 1978, pp. 118-119.

ri, gialli e variopinti, appaiono alla presenza di Salomone sotto l'aspetto di cavalli, elefanti, bestie feroci, caratterizzati da code, zoccoli, corna ramificate, bracciali d'oro ai polsi e alle caviglie ed occhi fiammeggianti. È questa la stessa iconografia che si può ritrovare nella letteratura persiana, in particolare nella epica dello *Shāh-nāma* di Ferdusi, in cui i *dīv* hanno uguale aspetto fisico ed attributi quasi identici.

L'insieme delle miniature che raffigurano i demoni del *Kitāb al-Bulhān* ci immerge in un'atmosfera strana e particolare che comunica in maniera tangibile la presenza di significati esoterici. Da un lato vi sono alcune scene allegoriche in cui sembra di percepire un «silenzio» carico di un senso di mistero. Dall'altro lato, le raffigurazioni dei demoni e dei loro aiutanti hanno un carattere quasi familiare: sembra che questi esseri singolari siano in qualche modo inseriti nella vita quotidiana. La loro malvagità, del resto controllabile perché esorcizzata attraverso i talismani, sta forse solo nella bruttezza fisica.

La fondamentale differenza rispetto ai *dīv* persiani consiste proprio in ciò, dal momento che questi ultimi, trattandosi di soggetti acquisiti dalla letteratura epica dello *Shāh-nāma*, hanno assunto un carattere straordinario, contro il quale solo un eroe è ammesso a lottare (ad es. Bahrām-Gūr, Isfandiyār, Iskandar).

Dal punto di vista iconografico la figurazione dei demoni e dei *dīv* è particolarmente interessante, in quanto essi sono sempre rappresentati e dipinti in maniera distintiva, e sempre incarnati con una straordinaria convinzione e partecipazione, che li rende perfettamente credibili, reali e spesso toccanti emotivamente. Non appaiono, infatti, quasi mai come dei mostri puramente fantastici, ma piuttosto come grottesche caricature dell'uomo, creature in parte antropomorfe, in parte fornite di alcuni elementi, quali corna, zampe d'uccello, ali di pipistrello, volti canini, mutuate da animali.

Hanno spesso un'aria vagamente androgina per alcuni loro attributi, quali i pesanti bracciali che sempre portano ai polsi e alle caviglie, che donano loro un aspetto talvolta addirittura patetico.

I re dei demoni presenti nel *Kitāb al-Bulhān* sono, nell'attuale ordine di rilegatura del manoscritto, che non è sicuramente l'originale: *al-Malik al-Aswad* (il Re Nero, fol. 30v, tav. 1), *al-Malik al-Ahmar* (il Re Rosso, fol. 31r), *Zawba'ah* (fol. 31v), *Maymūn* (fol. 32r), *Shamhūrash* (fol. 33v, tav. 2). Probabilmente sono andate perdute due miniature.

I nomi dei demoni dati da al-Būnī³, corrispondenti ai sette re dei ġinn, sono i seguenti:

³ MUHYĪ AL-DĪN ABŪ'L-'ABBĀS AḤMAD BN-'ALĪ AL-BŪNĪ, *Manba' usūl*



Tav. 1 - Oxford, Bodleian Library, ms. Or. 133 fol. 30v: al-Malik al-Aswad – il Re Nero; 210 × 128

- *Mudhabhab*, «dorato, d'oro»; Douted⁴, Marqués-Rivière⁵ e Budge⁶ lo chiamano *Mudhib*, ma nel fol. 87v del ms. suppl. turc 242 della Bibliothèque Nationale di Parigi (copia del 1587 del *Kitāb al-Bulhān*) si legge chiaramente il participio passivo di seconda forma;
- *Marrab* o *Morrah*, la cui lettura appare però incerta;
- *al-Malik al-Aḥmar*, il «Re Rosso»;
- *Burqān*, la «luce del fulmine»;
- *Shambūrash*, molto popolare nell'Africa del Nord, ritenuto di origine cristiana;
- *al-Malik al-Abyad*, il «Re Bianco»;
- *Maymūn*, la «scimmia» ed anche il «fortunato», demone delle nuvole.

Gli stessi nomi sono riportati anche da al-Suyūṭī⁷.

Questi nomi sono molto importanti nella magia musulmana e vengono spesso invocati negli incantamenti demoniaci e negli esorcismi, allo scopo di asservire i demoni ed ottenere da essi favori di tutti i tipi, ed in particolare per scongiurare le malattie. Essi sono di origine araba, tranne forse *Shambūrash*, la cui provenienza è incerta, forse cristiana. Alcuni di essi sembrano descrivere solamente l'apparenza fisica dei re, come il colore (bianco, rosso, dorato) o l'aspetto prevalente (il fulmine, la scimmia).

Interessante è a questo punto confrontare ciò che riporta Abū Ma'shar stesso (probabile ispiratore, se non autore, delle pagine del *Kitāb al-Bulhān* cui ci riferiamo) a proposito dei sette re dei demoni. Diamo una versione del capitolo intitolato «Discorso sulla conoscenza dei pianeti, giorno per giorno, della loro natura, dei metalli, di coloro che li presiedono»⁸.

al-ḥikmah li'l-Būnī, Il Cairo, ed. 'Abd al-Ḥamīd Aḥmad Hanfā, s.d., pp. 294-299. Al-Būnī è uno degli autori arabi più importanti per le scienze occulte. Morì nel 622/1225. È l'autore anche di *Shams al-ma'ārif al-kubrā* (Il sole delle più grandi conoscenze), edito al Cairo, s.d. Le due opere di al-Būnī sono fondamentali per i musulmani che si occupano di magia ed amuleti, anche nell'Africa Nera.

⁴ E. DOUTTÉ, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909, p. 121.

⁵ J. MARQUÉS-RIVIÈRE, *Amulettes, talismans et pantacles dans les traditions orientales et occidentales*, Paris, Payot, 1972 (I ed. 1938), p. 126.

⁶ E.A.T. BUDGE, *Amulets and talismans*, New York, University Books, 1961, p. 43.

⁷ GALĀL AL-DĪN AL-SUYŪṬĪ, *al-Raḥmah fi'l-ṭibb wa'l-ḥikmah*, Il Cairo, Maktabah Muḥammad 'Alī Ṣubayḥ wa awlāduhu, s.d., pp. 171-172.

⁸ *Abū Ma'shar al-Falakī wa yalīb al-tālī' al-ḥadsī li'l-shaykh Abū Ḥayy*

- Domenica: il pianeta è il Sole, di natura caldo-secco, il suo metallo è l'oro, il re celeste è Rufayā'īl ed il re terrestre è Maymūn;
- Lunedì: il pianeta è la Luna, di natura freddo-umido, colore argento, i due re sono Ġibrā'īl e Marrah;
- Martedì: il pianeta è Marte, di natura caldo-secco, il cui metallo è il rame; lo presiedono Samsamā'īl e al-Aḥmar;
- Mercoledì: il pianeta è Mercurio, di natura mista, il metallo è il mercurio, i re Mikā'īl e Burqān;
- Giovedì: il pianeta è Giove, caldo-umido, il cui metallo è lo stagno, presieduto da Sarfiyā'īl e Shamhūrash;
- Venerdì: il pianeta è Venere, di natura freddo-secco, il metallo è il ferro, i due re sono 'Aniyā'īl e Zawba'ah;
- Sabato: il pianeta è Saturno, freddo-umido, plumbeo, governato da Kasfiyā'īl e Mudhahhab.

Si può notare subito la corrispondenza quasi esatta tra i sette re terrestri riportati da al-Būnī e al-Suyūfī ed i demoni di Abū Ma'shar; le uniche differenze stanno nello scambio tra il primo e l'ultimo, Mudhahhab e Maymūn, e nella sostituzione del Re Bianco (al-Malik al-Abyaḍ) con Zawba'ah, che in arabo significa turbine di venti, tempesta, uragano.

Al-Ḥakīm Buqrāt⁹ mantiene sia il Re Bianco che Zawba'ah, trasportando il primo al giorno di lunedì ed eliminando in tal modo la presenza di Marrah. La serie è perciò la seguente: Mudhahhab, al-Abyaḍ, al-Aḥmar, Burqān, Shamhūrash, Zawba'ah e Maymūn.

Nel *Kitāb al-Bulhān*, quindi, in base alla collazione dei riferimenti degli autori citati, non sono presenti le miniature di Burqān, Mudhahhab, Marrah e al-Malik al-Abyaḍ, mentre è presente al-Malik al-Aswad che costituisce un nome inedito. Attenendosi più strettamente ad Abū Ma'shar, supponendo che il Re Nero abbia sostituito Mudhahhab, il Re Dorato, i due ġinn mancanti dovrebbero essere Burqān (citato da tutti e quattro gli autori) e Marrah (non riportato solo da Buqrāt).

In un incantesimo demoniaco che Doutté ha registrato nell'Africa del Nord¹⁰, in cui vengono invocati i nomi dei demoni terrestri e degli angeli celesti nell'ordine dato da al-Būnī, si può capire che i re dei ġinn sono stati sconfitti e cacciati sulla terra dal re celeste al quale sono collegati nei singoli giorni della settimana.

Allah al-Marzūqī, Il Cairo, s.d., pp. 4-5.

⁹ AL-ḤAKĪM BUQRĀṬ, *Fi'l-rūhānī wa'l-tibb al-insān, wa huwa manqūl 'an al-Ḥakīm Hermes*, Il Cairo, Maktabah al-Qāhirah, s.d., pp. 142-143.

¹⁰ DOUTTÉ, *op. cit.*, p. 121.

Le miniature del *Kitāb al-Bulhān* comprendono, oltre ai re dei demoni, dotati di maggiori poteri, anche alcuni ğinn, ognuno dei quali è portatore di una malattia specifica o di un particolare danno nei confronti degli uomini. Sono forse i geni più conosciuti tra la gente, con minor potere magico e di origini meno «dotte», collegati a precisi accadimenti nella vita quotidiana di una persona. Essi si esorcizzano comunque con gli stessi metodi applicati per i re dei ğinn, cioè per mezzo dei talismani. Abū Ma'shar li pone al primo posto tra le cause delle malattie contratte dagli uomini¹¹. Presenti nel *Kitāb al-Bulhān* sono *Kabūs* (l'Incubo), *Tābī'ah* (ğinn femminile presente al momento di un parto), *Humà* (la Febbre).

Naturalmente non può mancare il più potente tra i ğinn e i diavoli, il Signore di tutti i demoni, *Iblīs* (Satana) in persona, raffigurato anch'esso con il relativo talismano.

Per meglio comprendere quale sia il significato della presenza delle dieci miniature raffiguranti i demoni nel *Kitāb al-Bulhān* dobbiamo entrare nell'intricato ed oscuro campo delle scienze occulte, della divinazione, della magia talismanica, degli amuleti.

La scienza islamica fu erede di una notevole quantità di pratiche cosiddette occulte, soprattutto di natura divinatoria, ereditate dalla Persia, dall'antica Babilonia, dall'Egitto e dalla penisola araba. Queste furono classificate dagli studiosi musulmani come rami delle scienze «nascoste» (*khafīyyah*), assieme all'alchimia e simili, in contrasto con le scienze «aperte» (*ġaliyyah*), come la matematica. Sebbene fossero qualche dozzina, le scienze occulte furono classificate nel famoso compendio di Ḥusayn 'Alī Wā'iz al-Kashifī come le cinque scienze di *kimiyah* (alchimia), *limiyah* (magia), *himiyah* (sottomissione delle anime), *simiyah* (produzione delle apparizioni) e *rimiyah* (giochi e scherzi). Le prime lettere delle cinque parole, unite tra di loro, formano le due parole *kulluhu sirr*, che significano: «sono tutte un segreto»¹².

Tra le scienze occulte più popolari sono da citare il *ġafr*, che trattava il valore numerico delle lettere dell'alfabeto arabo; il *raml* o geomanzia; l'*ikhtilāġ* o interpretazione delle ferite provocate nelle varie parti del corpo. Tutto ciò è presente nel *Kitāb al-Bulhān*.

Per ciò che riguarda i demoni, siamo qui di fronte alla scienza talismanica, all'evocazione di spiriti negativi e malvagi, esorcizzabili attraverso l'amuleto. Il talismano possiede un vocabolario ed una lin-

¹¹ ABŪ MA'SHAR, *op. cit.*, p. 9.

¹² S.N. NASR, *Islamic Science – an illustrated study*, s.l., World of Islam Festival Publishing Company Ltd., 1976, pp. 206-208.

gua propri ed è impossibile interpretarli, a meno che non se ne conosca la chiave. L'amuleto ha conosciuto e conosce tuttora una grande diffusione nei paesi arabi; si pone all'interno della letteratura ed è stato reputato, talvolta, una scienza esatta, come rilevano molti testi scritti.

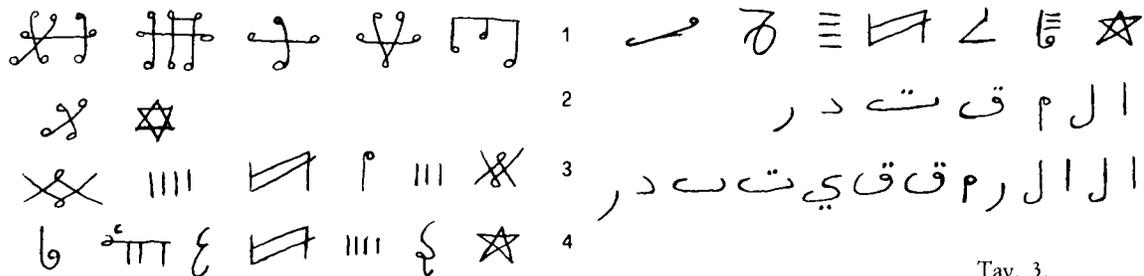
Questo tipo di magia, mescolata e filtrata attraverso l'astrologia, l'astronomia e la religione, ha ancora oggi una discreta importanza nella cultura popolare, mentre nei secoli XIV-XV i costruttori di amuleti e i maghi potevano far parte di classi sociali elevate e spesso la loro scienza era richiesta da ricchi, nobili e perfino sovrani.

Nel *Kitāb al-Bulhān*, come abbiamo visto, i talismani sono illustrati e addirittura dipinti, mentre generalmente, nei manoscritti relativi a tali argomenti, sono presenti solo dei disegni, ed appaiono, oltre agli esseri animati, anche segni, lettere, cerchi e simboli magici. Negli amuleti, purtroppo, si faceva un uso costante non solo di lettere e numeri, i quali sono per lo meno in parte interpretabili, ma anche di simboli grafici assolutamente incomprensibili a prima vista: un esempio di essi è dato dai segni di origine ebraica detti «ad occhielli», presenti nelle miniature ai foll. 30r e 32v (v. Tav. 2). Al-Būnī¹³ fornisce in proposito il n. 1 della Tav. 3.

Vi è anche l'utilizzazione pressoché costante di certe figure magiche; sembra che in origine questi segni fossero di numero relativamente ridotto: rappresentazioni di fenomeni naturali, che simbolizzavano il sole, la luna, il fuoco, il lampo. La svastica è un classico e ben noto esempio di simbolo solare (Tav. 3, n. 2).

Dalle miniature del *Kitāb al-Bulhān*, oltre ai segni ad occhiello, si possono ricavare due classi di iscrizioni presenti negli amuleti:

a) ai foll. 30r e 33r le iscrizioni composte da caratteri mutuati dalla scrittura ebraica, dalla cultura egizia e dagli gnostici, di cui non si conoscono i valori fonetici ed i significati. Ne diamo esempio al n. 3 della Tav. 3;



Tav. 3.

¹³ MARQUÉS-RIVIÈRE, *op. cit.*, pp. 122-125, 327.



Tav. 2 - Oxford, Bodleian Library, ms. Or. 133 fol. 32v: Il Re Shāmḥūrāsh;
210 × 128

b) ai foll. 30v, 31v e 32v le iscrizioni consistono in figure di segni o caratteri sconosciuti, unite a serie di lettere di qualche alfabeto noto, file di figure e di numeri, nomi dei pianeti, nomi magici, dei giorni della settimana, degli angeli, dei demoni e ġinn ecc. (Tav. 3, n. 4).

La prima di queste figure è il pentacolo, frequentemente confuso con l'esagono tagliato sull'incastonatura dell'anello di re Salomone ¹⁴.

Al-Būnī ¹⁵ usa come punto di partenza il segreto delle sette lettere conosciute come non facenti parte della *Fātiḥab*, che sono: *Fā*, *Ġīm*, *Shīn*, *Thā*, *Zā*, *Khā*, *Zā*, rispettivamente iniziali dei sette nomi: *al-Fard* (l'Unico), *al-Ġabbār* (il Violento), *al-Shākir* (il Riconoscente), *al-Thābit* (il Permanente), *al-Zāhir* (l'Aiuto), *al-Khābir* (Colui che conosce), *al-Zakī* (il Puro). A ciascuno di questi nomi corrispondono un nome siriano, un giorno della settimana, un astro, un demone terrestre, un angelo celeste, un incenso e un talismano.

I talismani dati da al-Būnī non hanno riscontro esattamente in quelli proposti da Budge, sebbene sia chiaro che risalgono ad un'identica fonte. Essi sono riportati al n. 5 della Tav. 3.

Ai foll. 30v (v. Tav. 1), 31r e 32r si possono osservare anche serie di lettere dell'alfabeto arabo scritte separatamente: dal momento che le lettere hanno un valore magico si aumenterà il potere delle frasi talismaniche scrivendone le lettere isolate. Ad esempio *al-muqtadir*, il Potente, uno dei 99 nomi di Allah si scriverà come alla Tav. 3, n. 6, ed accrescerà la sua valenza magica. Allo stesso modo, si potranno fondere insieme due parole, alternandone le lettere: *al-raqīb al-muqtadir*, il Guardiano e il Potente, si potranno scrivere come alla Tav. 3, n. 7 ¹⁶.

Gruppi di lettere dell'alfabeto svolgono un ruolo preponderante nelle iscrizioni talismaniche. I primi costruttori di amuleti sistemavano le lettere in un ordine che non era necessariamente alfabetico, come abbiamo già visto: ad alcuni di essi assegnavano significati e simbolismi, ma altri venivano considerati incomprensibili all'intelletto umano. Le 28 lettere sono direttamente connesse con le 28 fasi lunari, con i corpi celesti, con i segni dello zodiaco e i decani. Per i primi ebrei, le lettere erano l'essenza delle cose, e gli arabi attribuirono maggior potere ad alcune lettere piuttosto che ad altre, ed un uso appropriato di esse rappresentava un vero e proprio ramo separato

¹⁴ BUDGE, *op. cit.*, p. 39.

¹⁵ AL-BŪNĪ, *op. cit.*, pp. 294-299. Vedi M. LAGARDE, *La magie en Islam*, «Etudes Arabes», Roma, Istituto Pontificio Studi Arabi, n. 55-56 e 57-58, 1981, pp. 180-181.

¹⁶ DOUTTÉ, *op. cit.*, p. 174.

dello studio della magia. Ogni lettera aveva i suoi speciali poteri, e poteva essere sviluppata in un disegno che arrivava a formare in se stesso un amuleto utilizzabile allo scopo ¹⁷.

Ogni lettera dell'alfabeto è intimamente associata ad un numero: questa corrispondenza tra potere del numero e della lettera è il ben noto cosiddetto *abğad* (dai primi quattro segni grafici dell'alfabeto arabo). Ogni lettera ha infatti un valore numerico dall'1 al 9, dal 10 al 90 e dal 100 al 1000; sostituendo in una qualsiasi parola il numero corrispondente alla lettera e sommandone gli addendi, si otterrà il valore numerico totale, che sarà potente nei talismani quanto la parola stessa. Ad esempio, il vocabolo Allāh, Dio, il più grande di tutti, sarà dato dalla somma di $1+30+30+5=66$ ed avrà un potere immenso, anche se pericoloso in quanto si tratta di Dio in persona. Ognuno dei 99 nomi di Allāh ha comunque un potere molto ampio.

Alcuni numeri di per sé, anche se non collegati alla lettera, sono molto importanti: il numero 1 rappresenta Dio, origine di tutte le cose. Il 2 ha grande valore perché citato nel Corano («E di tutte le cose abbiamo creato due generi»; Cor., LI, 49) e corrisponde ai generi maschile e femminile, cielo e terra, sole e luna, luce e buio, estate ed inverno. Il numero 4 è fondamentale perché ci sono quattro arcangeli, quattro elementi, quattro stagioni, quattro punti cardinali, ed un amuleto deve sempre formare un quadrato. Il numero 7 ha un ruolo di primo piano nella magia araba: Dio ha creato sette cieli e sette terre, i sette climi, i giorni della settimana ed i sette profeti, cioè Mosè, Gesù, Davide, Salomone, Giacobbe, Adamo e Maometto.

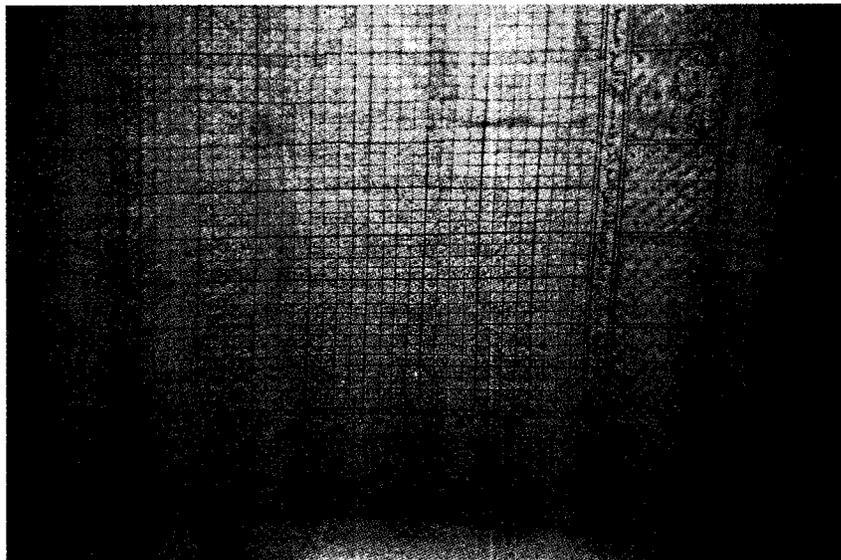
Le iscrizioni negli amuleti possono essere composte solo da lettere o esclusivamente da numeri: entrambi sono spesso sistemati in righe, ognuna delle quali contenente tre o quattro segni, mentre tre o quattro righe unite formano un quadrato magico. Ecco qui un esempio di quadrato magico semplice, contenente i numeri dall'1 al 9; è considerato magico in quanto, sommando i numeri delle righe orizzontalmente, verticalmente o in diagonale, il totale risulta sempre 15 ¹⁸.

4	9	2
3	5	7
8	1	6

¹⁷ BUDGE, *op. cit.*, p. 44.

¹⁸ BUDGE, *ibidem*, pp. 44-45.

Questi quadrati sono generalmente usati nella magia bianca quali filtri d'amore, invocazione di persone lontane perché ritornino e molte altre richieste. Vi sono esempi di quadrati magici composti ed eccezionali quanto a dimensioni: sono a conoscenza di uno di essi, proveniente dall'Iran e non datato, attualmente a Parigi¹⁹, in cui, oltre alla presenza di un'innumerabile serie di quadrati di quattro segni per riga, si trova un enorme quadrato centrale composto da ben $100 \times 100 = 10.000$ numeri (in ordine progressivo dal 66, numero di Allāh, al 10.065), disposti in modo da ottenere sempre lo stesso risultato eseguendone la somma (Tav. 4).



Tav. 4 - Parigi, collezione P. Owšiyā; quadrato magico (particolare); dimensioni complessive: cm. 112 × 98.

In conclusione, le miniature raffiguranti i re dei ġinn e i demoni nel *Kitāb al-Bulhān* rivestono notevole valore ed importanza su due piani distinti: dal punto di vista dello storico dell'arte, che riconosce in questi dipinti un *unicum* nella storia della pittura persiana; dal punto di vista più strettamente letterario «scientifico», in quanto si tratta di uno tra i più antichi documenti originali a noi rimasti, in cui vi siano talismani tanto complessi nella loro composizione da contenere, oltre ai segni magici, anche figure dipinte.

¹⁹ Attualmente parte della collezione P. Owšiyā.

Anna Contadini

NOTE SUL *KITĀB MANĀFI' AL-ḤAYAWĀN*
DELL'ESCORIAL *

Il manoscritto dal titolo *Kitāb Manāfi' al-Ḥayawān* (Libro delle utilità degli animali) è un'opera che si potrebbe definire allo stesso tempo di zoologia e di medicina. Tratta, infatti, di vari animali (divisi in classi) di cui dà una descrizione seguita da un elenco di quei loro organi che l'uomo può utilizzare contro le più svariate malattie e disturbi. Il codice è conservato nella Biblioteca Reale di S. Lorenzo dell'Escorial (segnatura: ms. arabo 898) ed è esposto in una teca situata nella sala principale della biblioteca.

Si tratta di un manoscritto di grande importanza poiché è uno dei pochi codici miniati mamelucchi del XIV secolo che recano la data di compilazione e il nome del calligrafo che è poi, come afferma egli stesso, anche il pittore delle miniature. Nel *colophon* infatti, al fol. 153v, troviamo il nome dell'autore del trattato: 'Alī bn Muḥammad bn 'Abd al-'Azīz bn Abī al-Faṭḥ bn al-Durayhim al-Mawṣilī. Dopo il nome al-'Azīz la scrittura non è molto precisa, ma non ci sono dubbi che il nome seguente ad al-'Azīz sia bn Abī al-Faṭḥ. Al fol. 153r c'è la data della fine della compilazione del codice: mese di *Šawwāl* dell'anno 755 (1354 d.C.).

Dalle ricerche condotte sulla vita di al-Mawṣilī ho potuto stabilire quale sia la zona in cui il nostro autore scrisse e dipinse il *Kitāb Manāfi' al-Ḥayawān*. Questa è una circostanza importante dal punto di vista della storia della pittura, poiché tra tutti i codici mamelucchi miniati del XIV secolo che conosciamo, nessuno indica il luogo di provenienza. C'è una sola pagina miniata conservata ora alla

* Lo studio completo del testo sia dal punto di vista letterario che da quello iconografico è stato oggetto della mia dissertazione di laurea (*Il Kitāb Manāfi' al-Ḥayawān dell'Escorial e la pittura mamelucca del XIV secolo*) condotta sotto la guida del prof. E.J. Grube, docente di *Storia dell'Arte islamica*, e discussa nella sessione estiva dell'a.a. 1984/85 presso il corso di laurea in Lingue e Letterature orientali dell'Università di Venezia.

Chester Beatty Library di Dublino proveniente, come dice il *colophon*, da un lavoro intitolato *Dam'at al-bākī*, che fu scritto nel 745/1345 da Aḥmad bn Faḍl Allāh al-'Umarī, nella «casa sul pendio di Qāsiyūn». La casa è menzionata da ibn Faḍl Allāh anche nel suo *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār* dove specifica che essa è posta a nord-est di Damasco¹. Questa è la sola testimonianza scritta che abbiamo riguardo al luogo di compilazione di un codice del XIV secolo di ambito mamelucco. Solitamente ci si basa sulle caratteristiche stilistiche per stabilire se un codice provenga dall'Egitto o dalla Siria. Sebbene una certa unità di stile sembra essersi sviluppata durante il regno mamelucco, c'è differenza tra pittura mamelucca-siriana e mamelucca-egiziana, soprattutto nell'uso delle fonti. È in Siria che gli illustratori di manoscritti islamici vennero a contatto con la tarda pittura classica attraverso una maggiore varietà di fonti che in Egitto, e sembra che proprio da questa tradizione classica la pittura mamelucca si sia sviluppata in Siria². In questo paese, a mio parere, l'influsso selgiuchide della scuola di Mossul e l'elemento estremo orientale portato dai mongoli si fecero sentire più direttamente. Attualmente, comunque, non c'è sufficiente materiale per giustificare una catalogazione dei codici appartenenti sicuramente alla scuola egiziana e quelli di scuola siriana.

Alcuni studiosi hanno ipotizzato che il bestiario dell'Escorial sia di produzione egiziana, e più precisamente del Cairo, poiché la ricchezza del manoscritto, la monumentalità delle figure, l'uso dell'oro lo hanno fatto facilmente ritenere un manoscritto prodotto dalla scuola della capitale del sultanato. Vedremo invece, dalle poche notizie che abbiamo riguardo all'autore del trattato, che il codice fu, con molta probabilità, eseguito in Siria.

Al-Mawṣilī nacque, come indica il nome, a Mossul nel 712/1312 e lì, dove il padre lo avviò agli studi, passò la fanciullezza. Truffato da amministratori disonesti, ricevette soltanto una piccola parte del considerevole patrimonio che il padre gli aveva lasciato in eredità. Con questa somma andò a Damasco e poi al Cairo dove, non sappiamo con che tipo di attività, fece fortuna e divenne benestante. Nel 749/1348, avendo intentato una causa contro il governo che gli era

¹ La miniatura è stata analizzata e il testo tradotto da D.S. RICE, *A Miniature in an Autograph of Šihāb al-Dīn ibn Fadlallāh al-'Umarī*, «Bulletin of the Society for Oriental and African Studies», 13, 1951, pp. 856-867.

² Si veda a questo proposito E.J. GRUBE, *Pre-Mongol and Mamluk Painting*, in B.W. ROBINSON, E.J. GRUBE, G.M. MEREDITH-OWENS, R.W. SKELTON, *The Keir Collection, Islamic Painting and the Arts of the Book*, London, Faber and Faber, 1976, pp. 69-81: p. 72 e nota 343.

debitore di alcuni beni, si allontanò da Damasco trasferendosi ad Aleppo. Più tardi tornò a Damasco dove insegnò teologia presso la Grande Moschea, ma nel 760/1359 tornò di nuovo al Cairo. Fu poi mandato in Abissinia come ambasciatore, ma il nostro personaggio morì lungo la strada nel 762/1361 a Qūṣ³.

Fu tra l'Iraq e la Siria, quindi, che al-Mawṣilī crebbe e studiò. La sua formazione artistica fu quella della grande scuola di pittura siro-irachena.

Il nostro codice, datato 1354, come ho già detto sopra, è stato, quindi, sicuramente realizzato in Siria, anche se non possiamo stabilire con precisione se ad Aleppo o a Damasco. Inoltre, sapere con sicurezza che il pittore è al-Mawṣilī (cosa su cui non vi è dubbio, perché il manoscritto è autografo), di educazione artistica non egiziana, rappresenta un ulteriore elemento per poter considerare il suo bestiario come un codice mamelucco compilato in ambito siriano.

Alla luce di queste considerazioni, il *Manāfi' al-Hayawān* assume un'importanza particolare ai fini della classificazione nei due gruppi definiti mamelucco-egiziano e mamelucco-siriano.

Tutto ciò è avallato da un'attenta analisi stilistica delle miniature che, infatti, presentano degli elementi che possono essere definiti retaggio della scuola classica bizantina come, per esempio, lo sfondo d'oro e la sezione circolare che sta a indicare il cielo; degli influssi selgiuchidi della scuola di Mossul negli schemi decorativi dello sfondo dei cartigli (che contengono i titoli dei capitoli) e delle stoffe, e in una particolare maniera stilizzata di trattare certe parti del corpo degli animali; infine tutti i dipinti del codice sono caratterizzati da un forte elemento mongolo che si fa sentire in particolare nella raffigurazione degli aironi, del pavone, del leone, dell'orso.

Il *Kitāb Manāfi' al-Hayawān* contiene complessivamente novantuno miniature, tutte molto ben conservate, che sono poste in testa, in fondo o al centro della pagina. Sono illustrative dell'animale che si sta trattando, ma non esplicative del testo, in quanto esso non dà una descrizione fisica dell'animale. All'inizio del libro doveva esserci una miniatura dell'uomo che purtroppo è andata perduta, perciò i dipinti raffigurano solo animali.

Le illustrazioni hanno un carattere didascalico, non ci sono, cioè, elementi in più, al di fuori del fine che il libro si propone. Infatti c'è rappresentato solo un animale fantastico, l'unicorno (fol. 63v), ma manca la trattazione della fenice (*simurḡ*) e quella del drago che, ad

³ C. BROCKELMANN, *Geschichte der Arabischen Literatur*, S. II, Leiden, 1943, p. 165, n. 7, par. 2.

esempio, troviamo invece nel *Kitāb al-Ḥayawān* conservato nella Pierpont Morgan Library di New York ⁴.

Non c'è indicazione di paesaggio, tranne che nella miniatura degli aironi (fol. 80r), in quella dei pesci (fol. 118r) e dei granchi (fol. 126v). Le miniature sono su uno strato compatto di oro, incorniciate da una banda anch'essa in oro e circondate da una linea blu con aggiunte decorative agli angoli. I colori degli animali sono forti, pieni, e ancora molto brillanti. La pennellata è compatta, mentre è sottile per i particolari e le «ombreggiature». Elementi, questi, che sono comuni ai dipinti della scuola mamelucca. La figura è realizzata con un disegno fatto a inchiostro nero, riempito del colore di fondo su cui i particolari degli occhi, la bocca, le piume, i peli, le scaglie, le squame sono realizzati attraverso una sottile ragnatela di linee nere. A volte una tinta più scura o una pennellata più carica della stessa gradazione segna le ombre. Nelle miniature in cui il colore in alcuni punti si è staccato, come, ad esempio, in quella dell'ariete (fol. 2r) e in quella del ghepardo (fol. 57r) ⁵, si nota che al di sotto c'è uno strato più chiaro, come se il pittore avesse dato una mano di preparazione su cui, poi, ha disteso la tinta superficiale definitiva.

Nelle *Maqāmāt* conservate nella Bodleian Library di Oxford ⁶, invece, nei punti in cui il colore è venuto via appare l'oro di fondo, come per esempio nella miniatura di Abū Zayd che prega in una moschea con altre tre persone al fol. 48r. Quindi il cromatismo delle varie figure è stato realizzato direttamente sopra lo sfondo dorato. Nel *Kalīla wa Dimna* conservato anch'esso nella Bodleian Library di Oxford ⁷ e nel *Kitāb al-Ḥayawān* di al-Ġāhiz della Biblioteca Ambrosiana di Milano ⁸, invece, le miniature non hanno uno sfondo, e, nei punti in cui il colore è venuto via, appare la mera carta (si veda ad esempio il fol. 60r per il *Kalīla wa Dimna* ⁹ e il fol. 18r per il *Kitāb*

⁴ Ove reca la segnatura ms. 500, compilato nel 690/1291.

⁵ C. RUIZ BRAVO VILLASANTE, *El libro de las utilidades de los animales de ibn al-Durayhim al-Mawsili*, Madrid, Edilan, 1981, tavv. 1 e 24 a colori; in questo volume fuori commercio, la cui pubblicazione è stata finanziata dal Banco Arabe Español, sono riprodotte numerose miniature del manoscritto escorialense. Una riproduzione a colori della rappresentazione degli aironi al fol. 80r si trova anche sul frontespizio del volume di R. ETTINGHAUSEN, *Arab Painting*, Genève, Edition d'Art A. Skira, 1962.

⁶ Marsh 458; il manoscritto è stato composto nel 738/1337; cfr. ETTINGHAUSEN, *op. cit.*, ove a p. 152 è pubblicata a colori la miniatura al fol. 45r.

⁷ Pococke 400; il codice è stato copiato nel 755/1354.

⁸ Segnatura D 140 inf. S.P.67 (già Ar. A.F. D 140 inf.).

⁹ Pubblicata a colori in E. ATIL, *Kalīla wa Dimna, Fables from a Four-*

*al-Hayawān*¹⁰. Quindi nel nostro *Manāfi* il pittore, cioè lo stesso al-Mawṣilī, ha usato una procedura più complessa e più raffinata per la composizione dei suoi dipinti e, in genere, le figure sono nitide, il disegno esatto e molto curato. Nel complesso il codice è molto bello, disposto in modo regolare e armonico, le miniature ricche.

L'aspetto decorativo di questi dipinti viene messo in evidenza soprattutto nelle corna dei quadrupedi, che sono trattate con una serie di linee e volute, e in particolare nelle miniature dei granchi (fol. 126v), delle testuggini (fol. 123v), dei pesci (fol. 118r) e del pavone (fol. 82r)¹¹. Gli animali sono molto spesso ritratti in atteggiamento di movimento, e a volte nella stessa miniatura sono raffigurati due animali, uno fermo e l'altro in moto (come, ad esempio, nella miniatura delle aquile al fol. 94r). Nonostante ciò, il disegno è piatto e decorativo e in realtà gli animali sembrano pietrificati, con uno sguardo sbarrato e fisso, una delle zampe alzata e la testa alta, spesso con la bocca aperta, quasi in atteggiamento araldico.

Quello che ad un primo sguardo salta subito all'occhio, è proprio questa contraddizione tra la trattazione piuttosto naturalistica dell'animale in sé, piena di particolari, molto curata, e, d'altro canto, la sensazione di fissità e decoratività che si sprigiona da essi. Non si può che convenire con Eustache De Lorey quando sostiene che il bestiario dell'Escorial è un esempio di un'arte dove le tendenze abasidi verso una certa aridità decorativa e una stereotipia delle forme sono state bloccate dalla lezione dell'arte estremo orientale¹². Nel nostro *Manāfi* la stilizzazione è una forma di realismo, un compromesso tra il desiderio di raffigurare gli animali in maniera veristica e la volontà di dare loro una sorta di maestà decorativa.

Riguardo alla gamma cromatica del *Kitāb al-Hayawān*, c'è da sottolineare come essa sia ricca. Si nota una prevalenza del colore marrone in tutte le sue sfumature, dal beige, all'arancio, al rosso aranciato, al mattone bruciato, al marrone brillante, spento e scuro. Sono molto frequenti anche il giallo oro, il rosso fulvo, il rosso carminio fino al rosa carnicino e rosa salmone. Vari tipi di grigio: grigio antra-

teenth Century Arabic Manuscript, Washington, Smithsonian Institution Press, 1981, p. 25.

¹⁰ Pubblicata in O. LÖFGREN, *Ambrosian Fragments of an Illuminated Manuscript containing the Zoology of al-Ġāhiz*, con una nota di C. LAMM, *The Miniatures: their Origin and Style*, «Uppsala Universitets Årsskrift», Uppsala-Leipzig, 1946, pp. 13-39, pl. VIII.

¹¹ Pubblicate in RUIZ BRAVO VILLASANTE, *op. cit.*, tavv. 57, 56, 35.

¹² E. DE LOREY, *Peinture Musulmane ou Peinture Iranienne*, «Revue des Arts Asiatiques», 12, 1938, pp. 20-31.

cite compatto, grigio chiaro, grigio ghiaccio. Il blu elettrico, brillante, l'azzurro e il celeste. Anche i verdi sono spesso usati: il verde pisello, verde azzurro (solo nella miniatura della gazza azzurra al fol. 111r), verde marcio e verde scuro militare. Sono usati anche il nero, il bianco e l'oro.

Non compaiono né il lilla, il viola, né il rosso bordeaux, né il grigio azzurro, che invece sono colori che spesso ricorrono in miniatura del XIV secolo e anche della seconda metà del XIII secolo. Infatti, se risaliamo al primo bestiario scientifico, cioè al *Na't al-Hayawān* di Ibn Baḥtišūf del primo quarto circa del XIII secolo¹³, troviamo che il lilla e il viola sono consueti sia per le vesti degli uomini, come lo scialle indossato dalla figura al fol. 2v (che forse rappresenta Aristotele), sia per le pellicce degli animali come le lepri al fol. 166v¹⁴.

Nel *Da'wat al-atibbā'* di Ibn Buṭlān del 1272 conservato nella Biblioteca Ambrosiana di Milano¹⁵ il dottore più anziano indossa sempre un vestito color lilla. Nelle *Maqāmāt* conservate nella British Library di Londra, databili intorno al 1300 circa¹⁶, il lilla ricorre spesso come tinta di abiti e di elementi architettonici (si veda ad esempio la miniatura al fol. 94r pubblicata a colori in R. ETTINGHAUSEN, *Arab Painting*, Genève, Edition d'Art A. Skira, 1962, p. 146). Il viola e il lilla si incontrano sovente nel già citato *Kitāb al-Hayawān* della Biblioteca Ambrosiana, del primo quarto del XIV secolo, negli steli degli elementi floreali e, per esempio, nella miniatura che rappresenta la lepre al fol. 5r e il lupo al fol. 22v¹⁷. Nelle già menzionate *Maqāmāt* della Bodleian Library di Oxford del 1337 il viola appare anche come colore delle rocce come si può vedere al fol. 7v, oltre che in alcuni degli splendidi fiori che adornano questi dipinti. Anche nelle miniature mamelucche del *Kitāb al-Bulhān* conservato nella Bodleian Library di Oxford¹⁸, che sono databili intorno al 1339 circa, quelle, cioè, riguardanti l'astronomia, compaiono spesso il viola chiaro e scuro e il grigio azzurro (si veda ad esempio la costellazione del Toro ai foll. 82v-83r che è viola, e la costellazione del Capricorno ai foll. 90v-91r che è grigio-azzurra)¹⁹. Nel *Kalīla wa*

¹³ London, British Library, ms. Or. 2784.

¹⁴ Pubblicata a colori in D. BRANDENBURG, *Islamic Miniature Painting in Medical Manuscripts*, Berlin, Roche, 1982, p. 221.

¹⁵ Segnatura: A 125 inf. S.P. 67 bis.

¹⁶ Segnatura: Add. 22114.

¹⁷ Pubblicate in LÖFGREN, *op. cit.*, pl. XIXa e XIa.

¹⁸ Ms. Or. 133.

¹⁹ Questo codice è stato approfonditamente esaminato nella dissertazio-

Dimna della Bodleian Library di Oxford del 1354 il lilla e il viola sono dei colori frequentemente usati sia per gli steli dei fiori, che per gli animali come, ad esempio, il cavallo al fol. 12v²⁰, che per alcuni elementi architettonici.

Si può quindi concludere che il lilla e il viola siano dei colori molto usati dai pittori del primo periodo mameluco, e che continueranno ad essere impiegati anche più avanti nel tempo da quei pittori che ancora nel 1354, data del *Kalīla wa Dimna* di Oxford, si rifacevano a schemi tradizionali, rimanendo legati ad un modo di dipingere piuttosto arcaico.

Il bestiario dell'Escorial segna, anche per il cromatismo, un passo avanti rispetto ad una certa immobilità della forma pittorica dentro schemi classici, i cui motivi alla metà del XIV secolo, sono ormai diventati degli stereotipi.

Passerò, ora, all'analisi stilistica e iconografica di due delle novantuno miniature del trattato, l'una raffigurante l'elefante e l'altra due daini, quale esempio dell'originalità e del valore artistico del bestiario escorialense.



Tav. 1 - S. Lorenzo dell'Escorial, Biblioteca Reale, ms. ar. 898, fol. 16r.

ne di laurea di S. CARBONI, *Il Kitāb al-Bulhān di Oxford*, condotta sotto la guida del prof. E.J. Grube e discussa presso l'Università di Venezia nell'a.a. 1982-83, in corso di stampa.

²⁰ Pubblicata a colori in ATIL, *op. cit.*, p. 13.

fol. 16r - L'elefante - *al-fīl*²¹ (Tav. 1)

L'elefante è grigio scuro con dei particolari del corpo, come per esempio i peli, le pieghe della pelle intorno all'occhio, resi in sottili linee nere. Le zanne sono bianche con la punta gialla, l'occhio non è tondo come di solito negli animali di questo bestiario, ma allungato. L'animale indossa delle cavigliere d'oro in tutte e quattro le zampe. Un cerchio anch'esso d'oro con un pendente gli circonda il cocuzzolo.

Le orecchie sono tanto grandi da formare delle pieghe alle estremità, che sono rese con delle linee nere, molto simili alle pieghe «a onda increspata» che decorano tanti abiti di personaggi delle miniature dalla metà del XIII secolo in poi.

L'elefante ha sulla groppa una copertura con un bordo d'oro e, all'interno, una decorazione ad esagoni con contorni verdi erba e all'interno di ogni esagono c'è, su fondo scuro, un fiore verde a sei petali, con un bottone centrale blu contornato da due cerchietti: uno bianco e uno rosso. La copertura è tenuta ferma da una fascia rossa con pieghe nere tracciate allo stesso modo di come è stato descritto per le orecchie.

La miniatura è fra le più riuscite e più belle poiché al-Mawṣilī ha saputo rendere la maestosità e la regalità di questo animale arricchendolo di elementi decorativi di un brillante colorismo. Le cavigliere sono abbastanza comuni nell'iconografia dell'elefante in periodo mamelucco. Si ritrovano, infatti, dal *Na't al-Ḥayawān* di Ibn Baḥtišūf conservato a Londra del primo quarto del XIII secolo al nostro *Manāfi'* con eccezione del *Kalīla wa Dimna* di Oxford in cui l'elefante ha solo la papalina d'oro sul cocuzzolo (foll. 58v, 99r). Solo una volta compare provvisto anche di cavigliere e di copertura, quando, cioè, ha l'onore di trasportare sulla groppa il re in persona (fol. 148r).

Nel *Kalīla wa Dimna* conservato nella Bibliothèque Nationale di Parigi della metà del XIV secolo²², probabilmente degli stessi anni di quello di Oxford visto che è strettamente correlato a quello tanto da sembrare una copia, l'animale ha sia la papalina che le cavigliere (fol. 72r). La rappresentazione del pachiderma in questi due *Kalīla wa*

²¹ Pubblicata in E. DE LOREY, *Le bestiaire de l'Escorial*, «Gazette des beaux Arts», 2, VI, 1935, pp. 228-238, fig. 2; in RUIZ BRAVO VILLASANTE, *op. cit.*, tav. 6 a colori.
beaux Arts», 2, VI, 1935, pp. 228-238, fig. 2; in RUIZ BRAVO VILLASANTE, *op. cit.*, tav. 6 a colori.

²² Ms. arabo (Gran réserve) 3467.

Dimna è tanto simile quanto è diversa da quella del bestiario escurialense. Nei due testi di Bidpai, infatti, il corpo dell'elefante non è tondo e pieno come nel *Manāfi'*, e ha una leggera gobba nella parte alta del dorso. Anche il muso è più allungato, mentre nella raffigurazione del nostro codice ritroviamo la mascella tonda, caratteristica di tutti gli animali trattati.

Nella splendida miniatura al fol. 64r del citato *Kitāb al-Ḥayawān* della Biblioteca Ambrosiana, i due elefanti in accoppiamento tra meravigliosi fiori variopinti e dorati recano sia cavigliere, che papalina sul cocuzzolo, che copertura sulla groppa. Le due figure sono rigide, poiché hanno le zampe dritte, tutte d'un pezzo, sicuramente per la credenza medievale che l'elefante non avesse giunture²³.

Anche nell'*Automata* del 1315, in una pagina conservata al Metropolitan Museum of Art di New York (numero di inventario 57.51.23), appare un elefante che regge sulla groppa un complicatissimo orologio, e che ha le zampe rigide, senza giunture²⁴. Questa raffigurazione, comunque, nonostante la papalina, le cavigliere e la copertura, è completamente diversa da quella del nostro *Manāfi'*.

È interessante notare che la rappresentazione dell'elefante non è mai quella di un animale selvatico in libertà, e anche quando non è raffigurato in scene di corte completo degli attributi che si addicono a un elefante regale, o che addirittura porta sulla groppa la portantina con un dignitario, o una principessa, o il re stesso, è sempre provvisto della copertura o della papalina d'oro e degli anelli alle caviglie, spesso con i campanelli. Questa iconografia risale addirittura al periodo sasanide, come si può osservare negli elefanti scolpiti di Tāq-i-būstān che nella loro mastodontica solennità sono pronti, con la sella e le bardature, per la caccia al cinghiale²⁵.

È significativo che anche in trattati scientifici l'elefante non è un animale reale, desunto dall'osservazione diretta del pittore, ma si rifà a questa iconografia che dai modelli sasanidi proseguirà più o meno identica in tutta la pittura araba e persiana di ogni secolo. Ne sono esempi: l'illustrazione dell'elefante del bestiario dell'Escorial, quella del citato *Na't al-Ḥayawān* di Ibn Baḥtišū' al fol. 136r, pubblicata ora per la prima volta (Tav. 2), e quella del *Manāfi' al-Ḥayawān* della Pierpont Morgan Library di New York al fol. 13r²⁶. L'intento del

²³ Pubblicata in LÖFGREN, *op. cit.*, pl. XXIII.

²⁴ Pubblicata a colori in ETTINGHAUSEN, *op. cit.*, p. 93.

²⁵ Si vedano le illustrazioni in *A Survey of Persian Art*, a cura di A.U. Pope e P. Ackermann, Oxford, 1939, pl. 164-165.

²⁶ La riproduzione degli elefanti di questo codice è pubblicata a colori in ETTINGHAUSEN, *op. cit.*, p. 134.



Tav. 2 - Londra, British Library, ms. ar. 2784, fol. 136r.

pittore non è di riprodurre la realtà in maniera «veristica», ma è di illustrare ciò che si dice nel testo. I modelli iconografici esistono già stabiliti dalla tradizione. Anche la miniatura al fol. 31v del nostro bestiario è un chiaro esempio di come un modello pittorico tradizionale venga utilizzato anche in un contesto letterario completamente diverso. Il dipinto rappresenta due lepri: quella davanti si blocca a metà di un passo con la zampa in aria e si volta verso la sua compagna che sembra rivolgergli la parola.

È una scena molto vivace e fresca che si incontra in tutti i *Kalīla wa Dimna* e che al-Mawṣilī ripropone tale e quale nel suo trattato zoologico.

Ritornando alla illustrazione dell'elefante, osserviamo che gli elementi iconografici che abbiamo ritrovato negli altri manoscritti a cominciare dal *Na't al-Hayawān* del primo quarto del XIII secolo fino al ms. Pococke 400 dello stesso anno del nostro bestiario, qui sono disegnati in una maniera più sottile, più raffinata e lo scopo decorativo di elementi che, per esempio, nel Pococke erano appena accennati, qui è pienamente realizzato. Al-Mawṣilī si riallaccia a modelli iconografici tradizionali che, però, riassume e supera fondendoli insieme a una precisione da certosino da un lato, e a una vitalità che in questa miniatura si fa particolarmente sentire, dall'altro. È in tale senso che si può definire questa miniatura unica. Si rivela, qui, la



Tav. 3 - S. Lorenzo dell'Escorial, Biblioteca Reale, ms. ar. 898, fol. 36r.

mano di un pittore esperto nel suo mestiere, conoscitore della scuola classica, ma uomo del suo tempo, con gli occhi e la mente attenti a captare nuovi influssi e nuove tendenze, quelle cioè, provenienti dall'estremo oriente, e a tradurle in uno stile pittorico che, però, resta propriamente arabo.

fol. 36r - Il daino - al-yahmūr (Tav. 3)

Il dipinto, inedito sinora, rappresenta due daini che stanno correndo uno dietro l'altro. L'animale di sinistra è una femmina, mentre quello a destra fornito di corna, è ovviamente il maschio. I due animali hanno il manto marrone aranciato cosparso di piccole macchie bianche, e il pelo della pancia e delle natiche è più chiaro. La miniatura è molto vivace e rende bene la grazia di questi animali. Nella parte superiore del dipinto c'è un'indicazione di cielo, a curva sinuosa, di colore blu brillante che digrada verso la cornice della miniatura fino a diventare celeste, poi una banda di grigio e una di grigio più scuro. Di solito nella pittura mameluca di questo periodo il cielo è rappresentato a spicchio, come infatti spesso lo troviamo anche nel nostro bestiario ai foll. 6v, 43r, 45v, 49v, 50v. Ai foll. 34r, 53v e 94r, invece, è rappresentato a curva sinuosa come qui, nella miniatura dei daini. A volte contiene le stelle e la luna, come si può verificare ai foll. 6v, 43r, 49v, 50v, 53v.

Nel *Kalīla wa Dimna* di Oxford (più volte sopra menzionato) il cielo è uno spicchio rovesciato, cioè ha la parte convessa verso l'alto, e nella miniatura al fol. 31r compare la luna piena, rappresentata come un cerchio d'oro in cui è inscritta la faccia tonda della luna²⁷. Nel *Kalīla wa Dimna* della Bibliothèque Nationale di Parigi, invece, il cielo è ritornato nella sua posizione consueta, come si può vedere al fol. 71r, dove si trova la miniatura dell'elefante che guarda la luna riflessa nell'acqua.

Nel più volte citato *Manāfi' al-Hayawān* di New York il cielo non è mai indicato con uno spicchio, ma da nuvolette vaganti di chiaro influsso cinese. Rappresentato come nel nostro bestiario, infatti, è tipico della pittura araba del XIV secolo, poiché prima non compare.

Nella pittura persiana l'iconografia del cielo a spicchio è molto rara, poiché esso non ha uno spazio definito, e quando ce l'ha non è mai tramite una cornice, ma sono gli altri elementi del paesaggio come una collina o una montagna a racchiuderlo, per esempio, in un angolo: infatti l'orizzonte, quando è indicato, è sempre molto alto. Un cielo a spicchio, comunque, lo si trova in una pagina di un *Manāfi' al-Hayawān* persiano del 1300 ora disperso, che raffigura due *simurg*, conservata al Metropolitan Museum of Art di New York con il numero di inventario 18.26.2²⁸. Questo cielo contiene due nuvolette alla cinese, delle stelle di tipo mongolo, cioè dei cerchietti riempiti di colore e un astro che forse rappresenta la luna o il sole, ma che è fatto a forma di fiore. Il tutto è disposto in maniera simmetrica, tanto da dare l'idea di una decorazione aggiunta alla miniatura, piuttosto che di un cielo. Evidentemente questa iconografia si riallaccia alla tradizione arabo-classica.

Una miniatura delle *Maqāmāt* conservate nella National bibliothek di Vienna del 1334²⁹, quella al fol. 87v³⁰, presenta un cielo a spicchio con, in bianco, un piccolo quarto di luna e gruppetti irregolari di stelle, molto simili a quelle del nostro codice. Qui, però, il colore blu anziché digradare verso la cornice si fa via via meno intenso verso l'interno della miniatura, e la distribuzione dei piccoli punti bianchi rappresentanti le stelle è casuale, non così regolare e precisa, tanto da diventare una decorazione, come nel bestiario dell'Escorial.

²⁷ Pubblicata in ATIL, *op. cit.*, fig. 13.

²⁸ Pubblicata in *A Survey of Persian Art*, *op. cit.*, tav. 821 A.

²⁹ Segnatura: A.F. 9.

³⁰ Pubblicata a colori in ETtinghausen, *op. cit.*, p. 151.



Tav. 4 - S. Lorenzo dell'Escorial, Biblioteca Reale, ms. ar. 898, fol. 45v.

Nella miniatura che raffigura la iena al fol. 45v, anch'essa pubblicata ora per la prima volta (Tav. 4), nella sezione circolare blu si intravede un disegno, tracciato in bianco, che rappresenta probabilmente una lepre in corsa con il muso volto verso un possibile inseguitore. Il dipinto, delle aquile, al fol. 94r³¹, contiene un cielo che, al contrario del solito, non è blu ma celeste. All'interno si distingue più chiaramente di quanto non si possa leggere nella miniatura della iena, la rappresentazione di un lupo (o un cane) che rincorre una lepre. Questo mi fa pensare ad una scena identica raffigurata nel tappeto su cui è seduto al-Ḥarīṭ al fol. 131r delle *Maqāmāt* di Oxford³², e che, d'altronde, è abbastanza frequente tra le decorazioni di cuscini e tappeti. Ancora una volta al-Mawṣilī ha usato in un contesto completamente differente un elemento iconografico tradizionale che, così, ha perso la sua peculiarità per diventare uno «scherzo» decorativo.

³¹ Pubblicata in RUIZ BRAVO VILLASANTE, *op. cit.*, tav. 42.

³² Pubblicata in D. HALDANE, *Mamluk Painting*, Warminster, Aris and Phillips Ltd., 1978, fig. 48.

Roberto Ciarla

NEI MUSEI CINESI NON REGNA IL SILENZIO:
NOTE STORICHE E CONSIDERAZIONI SULLA
RICERCA ARCHEOLOGICA IN CINA*

Credo che sia ormai maturato il tempo perchè si accetti l'idea che al di là "... dell'alta scuola della Cultura Greca: *tes Ellados paideusin*¹⁾ possano esistere "Culture Altre", ugualmente degne di essere conosciute.

Sono lontani, d'altra parte, i tempi in cui in Italia si consigliava allo studioso di cose orientali di intraprendere le vie della Diplomazia o di rifugiarsi "*attache*" in qualche disagiata sede ove coltivare a bell'agio i propri esotici interessi restando, tuttavia, ignorante di greco e di latino.

L'Orientalismo, infatti, non è più considerato in Italia una disciplina "minore" o culturalmente lontana, sinonimo di vaghezza ed eccentricità: gli ultimi cinquanta anni hanno visto la nascita di una Scuola — e ricordo a riprova il congresso che si tenne presso il Museo Nazionale d'Arte Orientale di Roma (dal 12 al 16 Dicembre 1983) per festeggiare il cinquantesimo anniversario di fondazione dell'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (IsMEO) — che ha offerto contributi di primissimo piano nei diversi campi della Filologia, della Linguistica, della Storia delle Religioni, dell'Archeologia, della Storia dell'Arte, Etnologia ed Antropologia.

Il grandissimo sviluppo degli studi ha, però, anche dimostrato che l'Orientalismo non può più essere considerato disciplina unica, a sé stante ed in sé conclusa.

In tale prospettiva, quindi, l'Archeologia dell'Estremo Oriente non può certo intendersi soltanto come una branca o settore dell'Orientalismo ma, piuttosto, come una parte della Archeologia intesa come disciplina che si avvale di un metodo d'indagine particolare: quello di trovare "cose" sul terreno o di scavarle da esso. Anche l'Archeologia dell'Estremo Oriente è, poi, composta da studiosi i quali indagano la storia, l'ambiente culturale umano, utilizzando come mezzo di conoscenza i reperti archeologici. L'Archeologia della Cina viene, così, ad essere una parte dell'Archeologia Estremo Orientale e non solo una branca o appendice della Sinologia. Questa disciplina (al pari della Yamatologia, ad esempio) credo, anzi, che possa esser considerata un fossile, una sorta di "specie" in via di estinzione, estrema testimonianza di una visione del mondo prettamente eurocentrica e colonialista, residuo di un lungo periodo in cui qualsivoglia "cultura-altra" da quella greco-latina e cristiana poteva essere

oggetto degli studi del singolo erudito non soltanto libero di vagare nel tempo ma anche di rivolgersi, altrettanto liberamente, alla Storia come alla Filosofia, alla Letteratura come alla Storia dell'Arte o alla Linguistica. In definitiva, credo che un atteggiamento simile equivalga, oggi, ad una negazione di profondità e complessità storico-culturale per Civiltà diverse dalla nostra.

Il termine "orientalista" può, forse, essere accettato soltanto come generico riferimento ad una serie di studiosi di diverse discipline che operano in un'area geografico-culturale relativamente definibile come Oriente; allo stesso modo, il termine "Sinologia" non può che impropriamente indicare coloro che in qualche modo si occupano di diversi aspetti della Civiltà Cinese.

Per tornare all'archeologia va detto subito che allo studioso che voglia occuparsi di Archeologia della Cina, oltre al bagaglio delle conoscenze tecniche e metodologiche proprie della disciplina e l'approccio teorico del proprio settore d'interesse, è anche necessaria una buona conoscenza della lingua cinese per accedere non soltanto ai rapporti di scavo monografici, solitamente pubblicati dalle due case editrici specializzate: *Wenwu chuban she* (Editrice Culturale) e *Kexue chuban she* (Editrice Scientifica), ma anche per la lettura dei rapporti brevi e degli articoli di discussione teorica o tecnica pubblicati sulle cinque maggiori riviste archeologiche: *Kaogu Xuebao* (Atti Archeologici), *Kaogu* (Archeologia), *Wenwu* (Reperti culturali), *Nongye Kaogu* (Archeologia Agricola) e *Kaogu yu Wenwu* (Archeologia e Reperti culturali), oltre alla tante riviste "minori" pubblicate a livello provinciale, municipale o da singoli musei.

Prima di passare alla breve esposizione di come è nata ed è oggi strutturata la ricerca archeologica nella Repubblica Popolare di Cina, vorrei subito sottolineare che l'amore per la conoscenza del passato è profondamente radicato nella mentalità cinese e non deriva soltanto da un orgoglioso interesse per le proprie radici culturali quanto, piuttosto, dal fatto che il passato (la Storia) è inteso come guida e lezione per il presente.

Non esiste, forse, spettacolo più gratificante per un archeologo che aggirarsi per le sale di un museo cinese.

Una volta, infatti, che sia stato superato l'impatto con le differenti concezioni museografiche (forse imputabili anche al fatto che le più moderne tecniche di conservazione e musealizzazione non sono ancora molto diffuse in Cina; circa l'organizzazione museografica cinese si veda più oltre) ciò che più colpisce è la folla dei visitatori ed il loro atteggiamento nei confronti del materiale esposto. Gli oggetti non vengono, infatti, subiti come ostentata immagine di un passato più o meno remoto, bensì osservati minuziosamente, discussi, paragonati a quanto di quella forma, di quell'oggetto è rimasto o come di

esso si sia persa memoria, domandandosi, allora, la sua funzione, il suo significato. Non dimenticherò mai, nell'affollato Museo Storico di Pechino, l'immagine di alcuni vecchi contadini, evidentemente analfabeti, che animatamente, davanti a certe vetrine, domandavano spiegazione di alcuni oggetti a dei ragazzi che li accompagnavano. Questi ultimi, altrettanto animatamente, rispondevano leggendo le didascalie ed instaurando un'animata discussione. Insomma, nei musei cinesi non regna il silenzio.

La storia dell'archeologia cinese è cosa nota a tutti gli studiosi del settore e, almeno nelle pagine introduttive, non vi è lavoro di sintesi che non si soffermi a sottolineare questo o quell'aspetto della crescita degli studi archeologici in Cina²; esistono poi — soprattutto per i fatti della prima metà di questo secolo — alcune testimonianze dirette dei protagonisti della nascita dell'archeologia moderna cinese, molte, per nostra fortuna, accessibili anche in lingua occidentale³. Molte delle notizie ricollegate in questa breve storia sono state quindi desunte da tali fonti ed in particolare dai lavori del maggiore studioso di archeologia cinese fuori della Cina: Kwang-chih Chang che, in particolare, con *The Archaeology of Ancient China*, pubblicato per la prima volta nel 1963 e poi ancora rivisto ed allargato nel 1968 e nel 1977, ridestava l'interesse degli archeologi occidentali per la conoscenza della preistoria e protostoria dell'Estremo Oriente, in generale.

Gli storici cinesi sembrano essersi ben presto serviti della Archeologia; significativo, a tal proposito, è il noto passo del *Yue Jue Shu* in cui si narra — nel Capitolo sulle Spade Preziose — che il filosofo Feng Huizi, intorno al V sec. a.C., ammaestrando il principe di Chu sulla storia delle armi e degli utensili poteva asserire che al tempo degli Imperatori Mitici (Xuan Yuan, Shen Nong ed He Xu) per tagliare alberi e costruire case erano utilizzati utensili in pietra che poi venivano sepolti con i morti; e che, poi, al tempo dell'Imperatore Giallo (Huang Di) per costruire case, tagliare alberi e dissodare la terra erano utilizzati utensili di giada anche questi sepolti con i morti; in seguito, con la dinastia Xia vennero in uso utensili di bronzo che furono, anche, utilizzati per la costruzione di canali. Soltanto ai tempi del narratore, Feng Huizi, (intorno alla metà del 1° millennio a.C.) le armi e gli utensili vennero fatti di ferro⁴. Oltre all'anticipazione delle tre Eta, stabilite in Europa da Christian Jurgensen Thomsen (1788-1865), bisogna qui notare che la ricostruzione degli stadi culturali si basa su precise osservazioni archeologiche, utilizzando, tra l'altro, anche un'analisi funzionale dei manufatti.

Feng Huizi osserva da una parte che gli utensili erano sepolti con i morti, lasciando capire che le sue osservazioni si basano sul rinvenimento — certo fortuito — di sepolture e, dall'altra, osserva che utensili di giada seguirono a quelli in pietra. Quest'ultima osservazione mi

sembra non doverla ritenere dettata solo dalla tradizionale reverenza cinese nei confronti di questa pietra, piuttosto potrebbe anch'essa derivare all'osservazione diretta; nelle sepolture tardo-neolitiche della Cultura Longshan compaiono, infatti, in maniera massiccia utensili di giada, verosimilmente rituali.

Ricordo, poi, che la coscienza di stadi culturali associati a diversi tipi di utensili anche nel Mondo Classico non è una novità. Non soltanto, infatti quasi tutte le Civiltà del Mondo Antico riflettono l'ombra del passato preistorico a livello di "ricordo collettivo" tramite l'elaborazione dei miti⁵, ma soprattutto dalle fonti greche e latine ci sono offerti non rari esempi di pensiero antropologico volto alla ricerca e spiegazione di principi e leggi regolatrici dei fenomeni socio-culturali e biologici⁶. Direi, però, che probabilmente nessuno più di Lucrezio nel *De Rerum Natura* sembra usare dati ed osservazioni di carattere archeologico per formulare una ipotesi di sviluppo culturale che vede il succedersi di stadi caratterizzati da differenti forme di produzione: caccia e raccolta, poi, agricoltura ed infine, artigianato/industria, quest'ultima forma rappresentata dalla metallurgia⁷.

Il riferimento a Lucrezio, da sempre riconosciuto come la premessa ed il padre del pensiero evoluzionista del sec. XVIII, non è fuori luogo; infatti, come in Occidente bisognò attendere l'Illuminismo per assistere alla rinascita del pensiero scientifico che, negando i dogmi biblici, diede vita alla moderna scienza archeologica, così in Cina, soltanto alla fine del sec. XIX rinasceva quella scienza con il superamento dei "dogmi" confuciani. È noto come il Confucianesimo avesse sistematizzato lo sviluppo storico della Cina in base a principi sostanzialmente etici e cosmologici con una serie di mitici eroi-sovrani formata da: i "Tre Sublimi", i "Cinque Imperatori" e, infine, le "Tre Dinastie", ovvero Xia, Shang e Zhou.

Gli ammaestramenti di Feng Huzi al re di Chu, comunque, non sono il solo esempio di utilizzazione di ritrovamenti archeologici per studi storici nella letteratura cinese arcaica. È infatti noto a tutti gli specialisti del ramo che lo stesso Sima Qian (ca. 145-90 a.C.), il Grande Storico di Corte della dinastia degli Han Occidentali (202 a.C.-8 d.C.), nella stesura della sua opera lo *Shi Ji* (Ricordi Storici) cioè la prima storia sistematizzata e generale della Cina, pur accettando i miti sull'origine della Civiltà cinese, ricerca sistematicamente nei dati archeologici a lui accessibili la conferma o la negazione dei fatti riportati⁸.

Con la progressiva affermazione dei principi confuciani a Filosofia di Stato durante la dinastia Han (202 a.C.-220 d.C.), sappiamo, poi, che l'atteggiamento degli eruditi nei confronti dei reperti cultu-

rali subisce un cambiamento sostanziale; mentre il rinvenimento di oggetti antichi è interpretato come un “avvenimento portentoso”, gli oggetti stessi, perlopiù i bronzi e le giade rituali⁹, perdono il loro carattere di documento ed informazione storica e culturale ed acquistano un puro valore estetico o feticistico¹⁰. L'interesse degli eruditi, o letterati, si concentra, soprattutto, sulle iscrizioni dei bronzi e delle giade (che vengono dagli stessi prevalentemente assegnati al periodo delle Tre Dinastie a cui si aggiunge, sempre più spesso, l'aggettivo Leggendarie) il cui contenuto è fonte di cavillose diatribe a conferma o a confutazione delle teorie Confuciane sull'etica e la morale dell'età dell'oro, quella cioè dei mitici eroi-sovrani.

Questo tipo d'interesse, comunque, dà vita alla scuola paleografica ed epigrafica cinese, quella del “*Jin Shi Xue*” (Studio delle Iscrizioni su Bronzi e Pietre)¹¹.

Un brevissimo ma decisivo periodo di rinnovato interesse di tipo archeologico nei confronti dei reperti culturali, accumulatisi nelle collezioni di corte e private, si ebbe durante la dinastia dei Song Settentrionali (960-1126), momento culminante di quel periodo di profondi cambiamenti sociali e di pensiero evidenziatisi nella società cinese nel corso della dinastia Tang (618-907), allorchè lo stagnante e stereotipo pensiero Confuciano subì un rinnovamento radicale grazie all'apporto e all'adozione di concetti derivati sia dalla filosofia Buddhista che da quella Taoista (Neo-Confucianesimo)¹².

Nel 1092 Liu Dalin pubblica in dieci volumi il *Kao Gu Tu* (Figure per lo Studio di Cose Antiche), un'opera in cui 211 pezzi della collezione imperiale e 37 da collezioni private vengono illustrati, catalogati per tipo e contenuto dell'iscrizione, provenienza (ove conosciuta), dimensione, peso e possessore del pezzo. Probabilmente contemporanea, o di poco anteriore, un'opera attribuita all'erudito Shen Gua (1031-1095) il *Meng Xi Bitan* (Discussioni di Meng Xi) in cui gli oggetti descritti vengono discussi da un punto di vista prettamente archeologico. Nel *Xuan He Bo Gu Tu Lu* (Album delle Cose Antiche di Xuan He) — ordinato dall'imperatore Hui Zong (periodo di regno 1101-1125) ad una commissione di studiosi e pubblicato tra il 1107 ed il 1111 — vengono studiati 839 oggetti della collezione imperiale. Per quanto meno esauriente e preciso del *Kao Gu Tu* (viene infatti eliminata la dinastia Xia ed aggiunti i bronzi Han, mentre le differenze tra i bronzi Shang e Zhou risultano totalmente arbitrarie) nel *Xuan He* vengono però analizzati i bronzi senza iscrizione e l'analisi degli oggetti comincia a considerare la composizione e le variazioni dei motivi decorativi, la cui nomenclatura viene ufficializzata proprio in quest'opera. Come nel *Kao Gu Tu*, inoltre, i diversi tipi di bronzi con iscrizione vengono designati dal nome della forma preceduto da un nome personale o da una formula contenuta nell'iscrizione, mentre i

bronzi senza iscrizione vengono designati dal nome della forma preceduto dal nome del motivo decorativo principale, instaurando un metodo ancora oggi seguito in Cina nello studio e catalogazione dei bronzi arcaici¹³.

Con la decadenza della dinastia Song e lo spostamento della capitale ad Hangzhou (dinastia Song Meridionali, 1127-1279), lo smembramento delle collezioni imperiali e private in seguito all'avvicinarsi di due dinastie straniere (i tartari Jin, 1115-1234 ed i mongoli Yuan 1260-1368) e con il trionfo del neo-Confucianesimo in epoca Ming (1368-1644), gli eruditi cinesi si concentrano come non mai su studi di esclusivo carattere paleografico e filologico, tanto che all'inizio della dinastia Qing (1644-1911) circolavano soltanto calco grafie di iscrizioni su bronzi e giade senza alcun riferimento all'oggetto da cui esse erano state tratte¹⁴.

Vorrei ricordare, tuttavia, che proprio la dinastia Ming varò una politica culturale tutta proiettata alla rivalutazione della "cinesità classica" in contrapposizione con le influenze straniere (mongole e centro-asiatiche) della dinastia Yuan: in questo quadro il collegamento al pensiero e all'arte Song è a tutti noto.

È un peccato, però, che la storia dell'arte cinese tradizionale non si sia quasi mai spinta ad indagare i collegamenti tanto evidenti tra la bronzistica Ming e quella Song. I bronzi Ming, anche se non più regolati dalle prescrizioni ritualistiche ufficiali della dinastia Song, evidenziano continuamente il ricorso a forme e decorazioni arcaiche — adottate contemporaneamente anche dalle arti decorative e dai ceramisti.

Ritengo, quindi, che fu anche grazie a questa categoria di bronzi, cosiddetti arcaistici, che l'interesse verso i resti materiali del passato fu mantenuto in vita sia durante la dinastia Ming che, in seguito, durante i primi secoli della dinastia (di origine mancese) dei Qing.

La rinascita dell'archeologia, comunque, avvenne soltanto nella seconda metà del sec. XIX e non ad opera di studiosi cinesi. L'interesse, infatti, fu inizialmente indiretto e le ricerche furono condotte da studiosi stranieri rappresentanti, o agenti, di quelle potenze che proprio allora erano intente alla spartizione del fatiscante Impero.

Proveremo ora a ricollegare quella serie di veloci avvenimenti, desunti dalle fonti di cui si è già detto, che portano alla rinascita dell'archeologia in Cina.

Nel 1860 l'inglese John Anderson conduceva una missione esplorativa nelle regioni del sudovest collezionando nello Yunnan numerosi utensili in pietra di Età Neolitica che descrisse nel resoconto del suo viaggio. La prima trattazione scientifica di utensili preistorici cinesi è, però, opera dello studioso italiano Enrico H. Giglioli (Londra 1845 — Firenze 1909). Questi, nel 1898, descrive diversi attrezzi neo-

litici tra cui una zappa di giada proveniente dalla zona di Fuzhou ed una zappa rettangolare in pietra dalla regione dello Shaanxi¹⁵.

L'interesse degli studiosi, almeno per tutta la seconda metà dell'ottocento, rimane, tuttavia, focalizzato alle regioni periferiche della Cina. Nel 1889, infatti, la spedizione russa dei fratelli Grum-Grzimailo esplorava il Turkestan cinese; nella stessa regione seguirono una spedizione francese nel 1892 (Missione Grenard-de Rhine) e la leggendaria spedizione svedese del 1896 guidata da uno dei pionieri della archeologia dell'Estremo Oriente, Sven Hedin (1865-1952).

Contemporaneamente, il giapponese Torii Ryuzo dal 1895 esplorava la Manciuria, tradizionalmente area di interessi ed espansione nipponica.

Pochi anni dopo — tra il 1898 ed il 1899 — uno studioso dello *Han Lin* (l'Accademia Imperiale) di Pechino, Wang Yirong, viene casualmente in possesso di alcune “ossa di drago”, solitamente frammenti di ossa fossili usate nella tradizionale farmacopea cinese¹⁶. Wang, insieme all'amico Liu E, anch'egli letterato di ottimo livello, nota che le “ossa di drago” in suo possesso, e le centinaia poi raccolte sui banchi dei farmacisti, recano dei segni incisi che si rivelano, alla luce delle loro ricerche, come la più antica forma di scrittura cinese. Nasceva così una nuova disciplina, la *Jia Gu Xue* o *Jia Gu Wen* (Studio, o Lettura, dei gusci di tartaruga e delle ossa)¹⁷.

Ancora all'epoca di Wang Yirong, suicidatosi per patriottismo all'entrata delle truppe delle Potenze Occidentali in Pechino nel 1900, il luogo di rinvenimento delle ossa e dei gusci di tartaruga con iscrizioni rimaneva un segreto dei fornitori di farmacisti ed antiquari.

Soltanto nel 1904 le iscrizioni vengono collegate dall'anziano Sun Yirang alle pratiche divinatorie del Clan Reale Shang, la seconda delle antiche Tre Dinastie. La dinastia Shang (XVI-XI sec. a.C.), così documentata da testi contemporanei, esce dalla leggenda per rientrare nella Storia; nello stesso periodo un allievo di Sun, Luo Zhenyu scopre il luogo di provenienza delle ossa: una località vicino al villaggio di Xiao Tun, non distante da Anyang (Henan), che viene identificata con Yin Xu — le Rovine di Yin — come i Zhou avevano chiamato i resti dell'ultima capitale Shang e di cui il Grande Storico Sima Qian parlava nello *Shi Ji*. Nel 1914 Luo Zhenyu pubblica uno studio che costituisce il primo lavoro filologico condotto sulle iscrizioni, lo *Yin Xu Shuqi Kaoshi* (Interpretazione delle Ossa Oracolari dalle Rovine di Yin).

Bisogna far osservare, però, che la nuova disciplina paleografica non sembra, almeno inizialmente, stimolare in modo diretto la ripresa delle indagini archeologiche da parte cinese, anche se la ricerca del luogo di provenienza delle ossa e gusci oracolari aveva giuocato

un ruolo determinante nel rifocalizzare l'interesse degli studiosi su quell'area che era stata la culla dell'antica civiltà cinese, e cioè le valli intorno alla confluenza dei fiumi Wei, Fen e Huanghe.

Contemporaneamente mentre la filologia tramite le iscrizioni oracolari risvegliava l'interesse degli eruditi cinesi per la Antica Età del Bronzo, era destino che alla geologia dovesse spettare il compito di scoprire la preistoria cinese.

Sicuramente un ruolo determinante svolse la National Geological Survey of China (NGS) con i suoi membri cinesi e consulenti occidentali: vale la pena qui di ricordare Wang Wenhao, direttore della N.G.S. negli anni a cavallo del 1920, Amadeus W. Grabau che fu il primo paleontologo della N.G.S. of China nonché Professore di Paleontologia all'Università di Peiping, Otto Zdansky che fu in seguito Professore di Paleontologia all'Università del Cairo, ed i geologi P.L. Yuan, H.C. T'an e T.O. Chu.

Probabilmente, però, colui che deve essere considerato il padre fondatore degli studi preistorici in Cina è J. Gunnar Andersson (1874-1960), svedese, dal 1914 consulente minerario del governo pechinese di Beiyang presso la National Geological Survey of China; Andersson nel 1920-'21 scopre, infatti, nell'Henan, presso il villaggio di Yangshao¹⁸, attrezzi litici associati a ceramica dipinta che immediatamente vengono riconosciuti come resti di epoca preistorica, periodo questo che si credeva non essere mai esistito in Cina¹⁹.

Tra il 1921 ed il 1922 due gesuiti francesi, Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), in Cina già dagli anni '10 e fondatore dell'allora famoso Museo Huangho-Paiho, ed Emile Licent, allora professore di Paleontologia presso l'Institut Catholique de Paris, scoprono nella regione dell'Ordos i primi attrezzi litici attribuibili ad età Paleolitica.

Andersson, intanto, tornato a Pechino nel 1921, scopre a pochi chilometri a nord della capitale i giacimenti fossiliferi della collina calcarea di Zhoukoudian, in cui saranno più tardi rinvenuti i resti di una delle più arcaiche forme umane, cioè quel tipo di *Homo erectus* cui venne dato il nome di *Pithecanthropus pekinensis* (o *Sinanthropus pekinensis* o *Homo erectus pekinensis*)²⁰.

Nel 1922 ancora Andersson individua nella caverna di Shaquoton, nel Liaoning, resti di epoca preistorica, mentre tra il 1923 ed il 1924 scopre i siti a ceramica dipinta del Gansu, regione quest'ultima che per decenni restò la meta favorita degli scavatori, clandestini e non, che nelle necropoli collinari ricercavano le stupende urne dipinte neolitiche.

Intanto, durante questo primo quarto di secolo, nell'effervescente clima politico e culturale della Rivoluzione Nazionalista del 1911 e del Movimento del 4 Maggio 1919, si era venuta a formare una nuova

intelligentia da cui uscì una vigorosa e vivace scuola di critica storica.

Quest'ultima, stimolata anche dai progressi compiuti nello studio dalle ossa oracolari²¹, si rivolge all'interpretazione della storia antica riaccendendo, tra l'altro, il dibattito iniziato al principio del secolo da Kang Youwei (1858-1927) e Liang Qichao (1873-1928) sulla periodizzazione della Storia cinese²². Il *Gu Shi bian* (Revisione Critica della Storia Antica) edito nel 1926 da Gu Jiegang²³, viene così a costituire, come nota K. C. Chang²⁴, il manifesto metodologico di quegli studiosi, insoddisfatti dei metodi dei *Jin Shi Xue* e dei *Jia Gu Xue*, che proponevano un nuovo approccio alla storia antica (sintetizzato dallo slogan "Vediamo le prove!") basato sulle evidenze archeologiche, sullo studio del folklore e sulla revisione critica delle storie mitiche e leggendarie. Il dibattito tra *Jin Shi Xue* e *Jia Gu Xue* da una parte e la nuova scuola dei *Kao Gu Xue* (Archeologi) — nel 1923 era stata, intanto, fondata la Società Archeologica di Cina cui la maggior parte di essi aveva aderito — trovò un fruttuoso mezzo di risoluzione soltanto nel 1928 con la fondazione dell'Istituto di Storia e Filologia (ISF) dell'Accademia Sinica.

Con l'istituzione dell'ISF inizia il periodo dell'archeologia cinese moderna che vide, tra l'altro, una sorta di impostazione interdisciplinare *ante litteram* cooperando dall'inizio studiosi di discipline diverse, tra cui Bei Wenzhong della National Geological Survey²⁵ e Xu Bingzhang dell'Istituto Nazionale di Ricerca di Pechino, il cui contributo allo sviluppo della ricerca archeologica in Cina fu senz'altro pari a quello di filologi e archeologi quali Fu Sinian (primo direttore dell'ISF), Dong Zuobin, Ding Wenjiang (conosciuto in occidente come V.K. Ting e direttore della Geological Survey prima del 1928), Li Chi (primo direttore della Sezione di Archeologia dell'ISF istituita nell'inverno del 1928-29), Liang Siyong, Shi Zhangru, Xia Nai e la splendida figura di letterato, filologo, storico e rivoluzionario: Guo Moruo²⁶.

Dall'anno di fondazione e fino al 1937, la Sez. di Archeologia dell'ISF promosse ben 14 campagne di scavo nei siti Shang nell'area di Yin Xu (Anyang) che portarono al rinvenimento della più importante zona archeologica dell'età del bronzo fino ad oggi conosciuta nell'Estremo Oriente²⁷.

Nel 1928 venne individuato un sito neolitico presso il villaggio di Chengziya vicino a Longshan nello Shandong; il sito, scoperto da Ding Wenjiang e scavato a partire dal 1930, rivelò i resti di una cultura neolitica caratterizzata da ceramica nero-lucida cui fu dato il nome di Cultura Longshan. Dalla fine degli anni venti, poi, iniziarono a nascere quelle "Associazioni dei Reperti Antichi", a carattere regionale e sotto la supervisione dell'ISF, che giuocarono un importantissimo ruolo nella ricognizione di importanti zone archeologiche, nella

conservazione dei beni culturali e nella sensibilizzazione dell'opinione pubblica sull'importanza del patrimonio culturale nazionale.

Il 7 Luglio del 1937 aveva inizio il conflitto Cino-Giapponese e qualsiasi attività archeologica di campo si arrestò in tutto il territorio nazionale per ben tredici anni. All'inizio del conflitto, comunque, erano oramai stati raccolti i dati fondamentali per la conoscenza della preistoria e della protostoria cinese ed inoltre erano state gettate e rese ben salde le basi della moderna archeologia scientifica; erano state infatti elaborate le prime sintesi delle culture archeologiche con raggruppamenti culturali sia sincronici che diacronici, sulla base di cronologie relative ricavate dalle sequenze stratigrafiche dei siti scavati e sulla base dei confronti tipologici ricavati dai reperti di scavo. L'archeologia veniva, così, riconosciuta come la unica disciplina in grado di ricostruire culture e società preistoriche.

L'intervallo bellico tra il 1937 ed il 1949 fu un periodo di difficilissime scelte e di profonde crisi ideologiche che lacerarono drammaticamente il tessuto della cultura cinese. Il 1939 fu un anno particolarmente nefasto per l'archeologia; trasferita l'intera Accademia Sinica con le sue strutture e personale a Kunming (Yunnan), nel vuoto di potere e nel caos amministrativo in cui si trovava gran parte del territorio, i siti archeologici divennero facile preda degli scavatori clandestini, non raramente protetti o stipendiati da Signori della Guerra ed amministratori corrotti. In particolare l'area di Anyang era divenuta un vero e proprio centro di raccolta di ogni sorta di avventurieri, commercianti disonesti e ricettatori i quali, appunto nel 1939, offrendo la metà del "bottino" ai locali rappresentanti del governo fantoccio creato dai giapponesi, riuscirono ad ufficializzare un "Ufficio per la Conservazione delle Antichità" a cui era affidata l'esecuzione ed il controllo degli scavi "archeologici" nella Cina occupata²⁸.

Alla fine della Seconda Guerra Mondiale, con la sconfitta drammatica del Giappone, la Cina fu devastata per altri quattro anni da una dolorosa guerra civile che si concluse con la sconfitta del Guomindang ed il trasferimento del Governo Nazionalista nella provincia insulare di Taiwan. Alla fondazione della Repubblica Popolare di Cina (1 Ottobre 1949) i sopravvissuti dell'ISF alle vicende del periodo bellico che avevano scelto di restare nella madrepatria — sia come membri del PCC che di altre forze democratiche — andarono a formare i quadri dell'Istituto di Archeologia della nuova Accademia Cinese delle Scienze.

Dal 1950 ripresero le attività di campo e, a parte poche eccezioni, i più importanti rinvenimenti archeologici della Cina sono avvenuti proprio in quest'ultimo trentennio, periodo in cui tenterei di distinguere diverse fasi.

Il decennio dal 1950 al 1960 vede, da una parte, un grosso im-

pegno in scavi di salvataggio e in ricognizioni estensive di vaste aree interessate dai piani di ricostruzione e di sviluppo agricolo ed industriale, dall'altra, l'inizio degli scavi estensivi di importantissimi siti, quali ad esempio quelli neolitici di Banpo nello Shaanxi e Miaodigou nello Henan che portarono alla definizione delle due omonime fasi della Cultura Neolitica Yangshao nella valle del Wei-Huanghe.

Gli anni '50 ed i primi anni '60 videro anche il rinvigorirsi del mai sopito "Dibattito sulla Periodizzazione della Storia Cinese". In quegli anni furono pubblicati centinaia di articoli e libri sui più diversi aspetti della periodizzazione;²⁹ i vari punti di vista, comunque, si basavano per la maggior parte su un principio comune e cioè che gli elementi che determinano la Storia sono il modo di produzione, la lotta di classe e le principali contraddizioni interne alla Società. Inoltre, nel caso particolare della Storia cinese, veniva riconosciuto un altro fattore determinante di sviluppo storico: il nazionalismo, elemento che sarebbe scaturito dall'opposizione tra Cinesi di nazionalità Han e le popolazioni di allevatori nomadi settentrionali durante il periodo che va dagli Shang (ca. XVI - XI sec. a.C.) alla dinastia Mancese dei Qing (fondata nel 1644 d.C.), e dall'opposizione tra Cinesi di tutte le etnie (quindi intesi come Nazione) e gli stranieri occidentali per il periodo che va dalla fine del XVIII a tutto il XIX secolo. Alla visione marxista di sviluppo storico unilineare con gli stadi (universali) del comunismo primitivo, della schiavitù antica, del feudalesimo medievale e del capitalismo moderno vengono, però, aggiunti due stadi ulteriori ritenuti specifici dello sviluppo storico cinese: lo stadio del capitalismo incipiente (fine dell'età feudale) e quello semicoloniale e semifeudale dalla Guerra dell'Oppio alla fondazione della RPC (1840-1949).

Durante gli anni cinquanta l'archeologia in Cina si definisce anche dal punto di vista amministrativo e burocratico. Lo Stato viene riconosciuto come il fondamento istituzionale della ricerca archeologica ed organismo statale, è, infatti, l'Accademia Cinese delle Scienze (Zhongguo Kexue Yuan) la cui sede ufficiale viene istituita a Pechino. Da essa dipendono due istituti di ricerca archeologica, l'Istituto di Archeologia (Kaogu Yanjiusuo) e l'Istituto di Paleontologia dei Vertebrati e Paleoantropologia (Gu Jijui Dongwu yu Gu Renlei Yanjiusuo). Separato dagli istituti dell'Accademia e sotto il diretto controllo del Consiglio di Stato è l'organo amministrativo dei Musei, l'Amministrazione Nazionale dei Resti Culturali (Guojia Wenwu Shiye Guanli jiu) anche questa con sede a Pechino. Da questo organismo dipendono gli organi periferici a livello delle Province, Regioni Autonome e Città autonome (*Municipalità*) ovvero: Commissioni per la Conservazione degli Oggetti Culturali (Wenwu Guanli Weiyuan hui), Uffici Culturali (Wenhua Qu) e musei (bowuguan),

questi tre organismi possono esistere ed operare sia insieme che separatamente. Recentemente i Musei Provinciali hanno, però, assorbito la maggior parte delle Commissioni per la Conservazione degli Oggetti Culturali. Tra i numerosi musei cinesi i più importanti per qualità e ricchezza delle collezioni (sia di interesse storico, artistico che archeologico) sono il Museo Storico di Pechino, il museo di Palazzo o della Città Proibita (o museo del Gugong), il Museo di Xi'an, il Museo di Shanghai e quello di Luoyang, altri importanti musei sono stati istituiti presso le maggiori stazioni archeologiche come ad esempio presso il villaggio neolitico di Banpo (dove un'ampia parte dell'area scavata è stata protetta per ca. 3.000 mtq. e musealizzata con la costruzione di un'enorme sala), ad Anyang, a Zhengzhou o come a Lintong (Xi'an) presso le famose fosse dell'esercito di terracotta ad est della tomba di Qin Shihuang Di dove, attiguo al museo, un enorme hangar è stato costruito sull'immensa Fossa n° 1 in corso di scavo. Durante la Rivoluzione Culturale ed almeno fino alla metà degli anni settanta si è, inoltre, favorita la creazione — soprattutto nelle zone più distanti dai grossi centri — di piccoli musei locali che potessero assolvere la duplice funzione di conservazione immediata dei ritrovamenti archeologici fortuiti e, nello stesso tempo, di illustrazione sommaria dello sviluppo della Cina anche attraverso l'utilizzazione di pannelli didattici.

Almeno fino agli inizi di questo decennio, possiamo inoltre sinteticamente dire che due sono stati i basilari principi ispiratori della museografia cinese: il primo tende a sottolineare che la storia è sempre storia di lotte fra classi antagoniste, il secondo punta, invece, ad illustrare che il patrimonio storico cinese nel campo delle scienze e delle arti è stato innanzitutto determinato dalla forza e dal potere creativo del popolo. Un discorso particolare meriterebbe, poi, l'allestimento dei musei di carattere Paleontologico e Paleoantropologico — come quello di Zhoukoudian, ad esempio — organizzati sulla base del principio engelsiano per cui “è il lavoro che crea l'uomo”.

La seconda fase dell'archeologia nella RPC copre gli anni che vanno dal 1960 al 1966 in cui la maggior parte degli scavi vengono pianificati e condotti scientificamente. Dopo la pubblicazione di *Xin Zhongguo de Kaogu shouhuo* (l'Archeologia della Nuova Cina) nel 1961 — in cui si dà notizia dei risultati della ricerca nel decennio '50-60 vedono la luce i rapporti dei più importanti scavi eseguiti in quel decennio³⁰.

Le tendenze metodologiche e teoriche dell'archeologia cinese dei primi anni sessanta furono espone con chiarezza ed incisività in un articolo dell'allora direttore dell'Istituto di Archeologia, Yin Da (1906-1983), pubblicato nel 1963 sul n° 11 della rivista *Kaogu*³¹. In sintesi, Yin Da indicava quali linee programmatiche dell'archeologia

cinese la raccolta dei dati attraverso scavi pianificati, la descrizione scientifica dei fenomeni archeologici nei singoli siti in modo totale e sistematico, l'elaborazione di cronologie assolute e relative, la necessità di ricostruire culture e società archeologiche nella loro interezza; inoltre, metteva in discussione il problema della terminologia e dei mezzi di espressione dell'archeologia, sottolineando la necessità ed il dovere degli studiosi di tradurre, nella divulgazione, la terminologia archeologica in un linguaggio vivo, abituale ed accessibile; infine, stabiliva come irrinunciabile l'interdisciplinarietà nella ricerca archeologica.

Con l'inizio della Grande Rivoluzione Culturale Proletaria, nell'estate del 1966, e fino al 1972 possiamo far coincidere la terza fase dell'archeologia cinese, fase in cui fu sospesa la pubblicazione di tutte le riviste di carattere archeologico. Durante quegli anni di così gravi sconvolgimenti politici e culturali fu lanciato uno slogan: "Abbatte i quattro vecchi" (Vecchia Cultura, Vecchio Pensiero, Vecchie Abitudini e Vecchie Tradizioni). Questo slogan, insieme alle poche notizie che filtravano dalla Cina in quel periodo, contribuì non poco a farci immaginare la marea montante di giovani Guardie Rosse dedite alla distruzione di monumenti e vestigia storiche. Qualsiasi possa essere il giudizio storico e politico che viene oggi dato, nella stessa Cina, della Rivoluzione Culturale, sta di fatto che non poca sorpresa destò la ripresa delle pubblicazioni archeologiche nel febbraio del 1972 che annunciavano i risultati delle ricerche e scavi effettuati durante i sei anni di silenzio. Tra la fine del 1973 e il 1974 una ricca mostra archeologica visitò l'Europa e l'America settentrionale, cui seguì una seconda mostra nel 1975 per il Messico ed il Giappone. Ambedue erano costituite con i più preziosi rinvenimenti effettuati durante la Rivoluzione Culturale.

Con la pubblicazione del n° 1 1972 di *Kaogu* si apre, quindi, la quarta fase della ricerca archeologica contemporanea in Cina. In questo numero di *Kaogu*, oltre alle prime datazioni al C14 eseguite in laboratori cinesi³³, venivano pubblicate nella prima pagina della rivista due citazioni dalle opere del Presidente Mao Zidong: "Nostro primo dovere è studiare il nostro patrimonio storico attraverso il metodo della critica marxista. La nostra nazione ha vari millenni di storia, ha una sua propria caratteristica e suoi inestimabili tesori", "Usare il vecchio per il nuovo, lo straniero per il nazionale"³⁴. Queste due citazioni, insieme all'articolo di apertura a firma della redazione di *Kaogu*³⁵, costituirono il manifesto ideologico a cui si informò la ricerca fino agli ultimi anni settanta. Il principio ispiratore della nuova linea — la Cultura al servizio del Popolo — ebbe ripercussioni senza precedenti nell'ambito scientifico; innanzitutto gli articoli che appaiono sulle riviste specializzate sono raramente a firma di un singolo

studioso, proliferano, invece, i “comitati di studio” (in teoria formati da operai-contadini-soldati e intellettuali) e, almeno a dar fede agli autori degli articoli, l'archeologia entra nei laboratori scientifici, nelle officine e nelle fabbriche, nelle comuni popolari e nelle caserme, anche se non è mai facile distinguere l'apporto degli operai-contadini-soldati da quello degli intellettuali, nè è possibile stabilire se veri e propri “specialisti”, durante i frequenti periodi di “partecipazione al lavoro manuale e produttivo”, facessero parte di quelle équipes. Probabilmente una conseguenza di questa tendenza fu il notevole sviluppo dell'archeologia sperimentale e dello studio delle tecnologie antiche: d'altra parte ne derivò anche un certo abbandono del rigore analitico che aveva caratterizzato tutta la prima metà degli anni sessanta; più evidente è ora un enorme sforzo di conciliazione tra il linguaggio della scienza e quello della politica, sempre più caratterizzato, quest'ultimo, dai toni aspri della fede. Gli archeologi, nello spirito della direttiva del Presidente Mao “il vecchio serve il nuovo”, partecipano in prima fila (spesso pagando pesantemente per le loro posizioni) alle battaglie politiche che si celano dietro ai dibattiti su temi storici quali la lotta di classe nella storia cinese, la lotta tra le scuole filosofiche dei Confuciani e dei Legisti o la valutazione del ruolo di Qin Shihuang Di nella storia cinese.

Alla fine degli anni settanta, con la sconfitta della cosiddetta “Banda dei Quattro” e con l'affermarsi della Linea delle Modernizzazioni, l'archeologia riacquista rapidamente i metodi di indagine propri della disciplina, non dimenticando, però, la lezione della Rivoluzione Culturale e cioè che il fine ultimo dell'archeologia, una volta che tutte le deduzioni possibili siano state tratte dai dati, è quello di rendere quelle deduzioni accessibili a tutta la comunità a cui, d'altra parte, quel patrimonio storico appartiene.

Nel 1978 l'Istituto di Archeologia passa a far parte della giovane Accademia Cinese di Scienze Sociali (*Zhongguo Shehui Kexue Yuan*) e nel 1979, quasi a simbolica apertura di una nuova fase, si tiene a Xi'an il Primo Simposio di Archeologia Cinese, il primo dopo la Liberazione. Curato dall'Associazione Archeologica Cinese (*Zhongguo Kaoguxue Hui*) — organismo che riunisce tutti gli archeologi della R.P.C. — il Simposio, con gli ottantadue interventi tenuti, fa il punto delle ricerche compiute fino a quel momento³⁶. Il Simposio sembra inoltre consolidare nella pratica quella che è sempre stata una tendenza, a nostro avviso naturalmente positiva, dell'archeologia cinese, vale a dire l'inesistenza di nette barriere ideologiche tra i due grossi blocchi dell'archeologia, quella preistorica e protostorica da una parte, e quella storica dall'altra; una “comunione” che, tra l'altro, permette una adeguata e bilanciata pianificazione delle “risorse”. Nello stesso anno 1979, in occasione del 30° anniversario della fondazione della

Repubblica Popolare, viene pubblicato *Wenwu Kaogu gongzuo Sanshi nian* (Trent'anni di Archeologia e Reperti Culturali) in cui si dà notizia delle principali scoperte archeologiche avvenute in tutto il territorio nazionale (compresa Taiwan) dal 1949 al 1973³⁷.

Nel Marzo del 1983, infine, inizia la pubblicazione di una nuova rivista *Shiqian Yanjiu* (Ricerche di Preistoria) a cura di uno dei più attivi e moderni organismi della ricerca archeologica, il Museo di Banpo.

Shiqian Yanjiu insieme al *Bollettino del Museo di Storia Cinese* (*Zhongguo Lishi Bowuguan guankan*) di Pechino, alla *Miscellanea di scritti sui Reperti Culturali* (*Wenwu Ziliao Congkan*) e a *Museo* (*Bowuguan*), pubblicato dal Gennaio 1984, oltre a confermare la ricchezza del patrimonio storico cinese e la gigantesca quantità di dati archeologici, storici o artistici, lasciano presagire anche, proprio per quest'ultimo motivo, che ben presto la possibilità di far conoscere autonomamente i nuovi dati sarà estesa almeno a livello provinciale a tutti gli organi periferici dell'Istituto di Archeologia nonché ai principali musei.

Vorrei concludere queste note con le parole pronunciate da uno dei decani dell'archeologia cinese al convegno dell'Associazione degli Storici Cinesi organizzato, in occasione del 60° Anniversario di Fondazione del PCC, nel luglio 1981; Su Binqi in questa occasione asseriva: "... Nel campo della ricerca archeologica internazionale, comincia ad apparire la scuola cinese con le sue caratteristiche particolari ...". Queste parole sono state recentemente riprese da due allievi di Su in un lungo articolo teorico apparso sul primo numero di *Wenwu* del 1984 dal titolo "Studio e Ricerca"; i due autori, Yu Weichao e Chang Zhongpei, in chiusura del loro lavoro sintetizzano le "caratteristiche particolari della Scuola Cinese" in tre punti che vale qui la pena di riportare integralmente: "... in primo luogo è la scelta del supporto teorico fornito dal Marxismo-Leninismo-MaoZedongpensiero per la attenta osservazione ed analisi delle contraddizioni che si manifestano nel fenomeno archeologico, analizzato direttamente con i mezzi propri dell'archeologia. Pertanto, l'indagine particolareggiata delle culture archeologiche all'interno della Cina deve essere rivolta alla comprensione delle caratteristiche sociali e della natura del loro livello di sviluppo, che comprendono forze di produzione, rapporti di produzione, basi economiche e sovrastruttura.

In secondo luogo, sulla base fornita dallo scavo scientifico, deve innestarsi il metodo della tipologia archeologica elaborato dai nostri studiosi, in modo tale da poter procedere alla più attenta suddivisione, seriazione e classificazione dei processi di sviluppo di ciascuna cultura archeologica per arrivare ad investigare (attraverso le culture archeologiche cinesi) sia il processo di crescita e di formazione della

Nazione Cina così come è formata dalla preponderante nazionalità Han e da tutte le tante altre Nazionalità, sia i mutui rapporti esercitati tra le culture archeologiche e la natura della loro crescita ineguale, nel corso del loro sviluppo.

In terzo luogo, questo tipo di ricerca considera come suo unico obiettivo quello di rivelare le caratteristiche proprie della Storia in se stessa, al fine di promuovere tra le masse la visione materialistica della Storia e di stimolare sentimenti di primaria importanza quali il Patriottismo, l'Internazionalismo e la volontà di unità tra tutte le nostre Nazionalità³⁸.

Per molti di noi più avvezzi alle sofisticate teorizzazioni dell'archeologia occidentale questi tre punti possono sembrare, forse, ingenui e sono convinto che molte pagine andrebbero riempite se volessimo discutere intorno a quelle basi teoriche; ci basti qui riflettere, soltanto su una osservazione che balza agli occhi innanzitutto e cioè che l'archeologia cinese oggi vuol capire quale è stato lo sviluppo storico della Cultura Cinese e come questa Nazione che consta di ben cinquantatre gruppi etnici (o Minorità Nazionali) si è formata; insomma chi sono i cinesi?

Note

Il presente lavoro è citato da Sandra Pinto nella introduzione al catalogo della mostra "Arte Cinese in Collezioni Italiane Fine-Secolo" (Roma, 1985:12) come: in corso di stampa in "Bollettino d'Arte". Per motivi tecnici, non legati alla volontà dell'autore, il saggio viene, invece, pubblicato in questa rivista.

Riferimenti cronologici sono stati forniti in tutti i casi in cui ciò si rendeva necessario, altrimenti si faccia riferimento alla tavola cronologica riassuntiva.

I nomi propri o altri termini cinesi sono stati trascritti secondo la trascrizione ufficiale nella R.P.C. (sistema Pinyin); sono state però conservate trascrizioni diverse quando fornite in pubblicazioni cinesi o, come d'uso, per nomi propri di cinesi d'oltremare o noti con nome in diverse trascrizione.

1. La citazione è ben lungi dal voler sembrare dotta; piuttosto il rimando a Jaeger (che cita le parole di Tucidide) vuole essere una bonaria provocazione per coloro, pochi in verità, che ancora credono, più o meno apertamente, che ciò che è non-greco (e, attraverso Augusto, romano e, quindi, attraverso i complicati rami della discendenza: Occidentale) sia da considerarsi come di qualità inferiore.

2. Cheng Te-K'un, *Archaeology in China*: vol. I, *Prehistoric China*, 1959; supplemento al vol. I, *New Light on Prehistoric China*, 1966; vol. II, *Shang China*, 1961; vol. III, *Chou China*, 1963; Cambridge, Heffer.. Watson W., *Ancient Chinese Bronzes*, Rutland, Vt., Tuttle 1962 (1), 1977 (2). Chang Kwang-chih, *The Archaeology of Ancient China*, Yale Univ. Press, New Haven-London, 1963-'68-'77. Ho Ping-ti, *The Cradle of the East*, Chinese Univ. of Hong Kong and Univ. of Chicago Press, 1976. Li Xue-qin, *The Wonder of Chinese Bronzes*, Foreign Languages, Press, Peking, 1980.

3. Andersson J.G., *Children of the Yellow Earth*, K. Paul, Trench, Trubner and Co., London, 1934. Hansford S.H., "A Visit to An-yang", *Transaction of Oriental Ceramic Society*, 1948-49, 51, London. Dong z.b., *Fifty Years of Studies in Oracle Inscription*, Centre for East Asian Cultural Studies, Tokyo 1964. Li Chi, *Anyang*, University of Washington Press, 1976.

4. L'episodio è riportato nell'opera *Yue Jue Shu* (La storia perduta dello Stato di Yue), attribuita all'erudito Yuan Kang, probabilmente di epoca Han: *Yue Jue Shu* (Waizhuang, Jibaojian).

5. Per quanto riguarda i miti cinesi cfr.: Granet M., *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, Paris 1926. Eberhard W., *The Local Cultures of South and East China*, Leiden 1968. Bodde D., *Myths of Ancient China*, in Chang Chun-Shu (Ed) "The Making of Ancient China", "Prentice-Hall inc., Englewood Cliff, N.J. 1975: 15-37.

6. Circa le prime teorie dell'evoluzione socio-culturale cfr.: Tullio-Altan C., *Manuale di Antropologia Culturale*, Bompiani, Milano 1973: 11-28, 82-84. Harris M., *L'Evoluzione del Pensiero Antropologico*, il Mulino, Bologna 1971: 36-38.

7. Lucrezio, *De Rerum Natura*, L. V, vv. 925-928, 1241-1296.

8. Sima Qian, *Shiji*, (Trad. E. Chavannes, *Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, Paris 1895-1905). Per un breve inquadramento storico dello Shiji e per la struttura dell'opera cfr.: Yi B.s., "Shiji xin lun" (Nuove discussioni sullo Shiji), Qishi chubanshe, 1982. Yang X.y. and G. Yang, *Selections from Records of the Historian written by Szuma Chian*, Foreign Languages Press, Peking, 1979.

9. Per un approccio preliminare alla bronzistica arcaica cfr.: Guo B.j., *Zhongguo Qingtongqi shidai*, (L'età del Bronzo in Cina), Shenhua-Dushu-Xinzhi Sanlian shudian chuban, Beijing 1978.

Li X.q., op. cit., 1980.

Ma C.y., *Zhongguo Gudai Qingtingqi*, (Antichi Bronzi Cinesi), Shanghai Renmin chubanshe, Shanghai 1982.

Watson W., op. cit., 1977.

Come affermato anche dagli autori sopracitati, il carattere rituale dei vasi in bronzo e delle giade arcaiche è testimoniato non soltanto dai rinvenimenti archeologici, ma anche dalle iscrizioni che si rinvencono sugli stessi oggetti oltre che dalle fonti storiche ed etnografiche.

Come asserisce anche Kwang-chih Chang (cfr. K.c. Chang, "La Civiltà Cinese Antica: origini e caratteristiche", in AA VV *7000 anni di Cina*, Silvana editoriale, 1983) a partire dalla dinastia Shang i vasi rituali in bronzo, soprattutto, vengono a costituire il simbolo della stessa élite politica — ed in particolare del Clan Reale — che si rappresenta e si "istituzionalizza" nei rituali legati a culti familiari, o meglio a manifestazioni di omaggio sociale al lignaggio reale. In sostanza essi vengono a costituire lo strumento del contatto tra gli antenati ed i discendenti nelle innumerevoli cerimonie che quotidianamente scandivano il trascorrere dei giorni in cicli rituali annui. Ma questa funzione, aggiungerei, sembra mutare nel corso della dinastia dei Zhou Occidentali allorchè i vasi in bronzo vengono ad incarnare il rapporto tra sovrano e nobiltà, nel momento in cui la loro fusione diventa l'atto culminante dell'infedramento essendo, tra l'altro, sede imperitura dell'iscrizione dedicatoria che ratifica quella cerimonia o quel rapporto. A partire dall'VIII-VII sec. a.C. la fusione ed il possesso dei vasi in bronzo da parte della nobiltà feudale sembra aumentare in rapporto diretto con la progressiva disgregazione del potere centrale del re Zhou.

10. È noto che almeno due imperatori della dinastia Han mutarono il nome del loro periodo di regno in seguito al rinvenimento di vasi rituali in bronzo; nel 116 a.C. Wu Di promulga il periodo "Yuan Ding" (Primo Ding) dopo il rinvenimento di un tripode-ding, Xuan Di nel 63 a.C. promulga il periodo "Shen Jue" (Sacro tripode Jue) dopo la presentazione a corte di un vaso di quel tipo.

11. Il *Song Shu* (Storia della dinastia Song) fornisce delle brevi notizie su alcuni

letterati amatori di cose antiche che — vissuti dopo la dinastia Han — possono essere considerati i primi studiosi di *Jin Shi Xue*; tra questi il più noto fu Liu Zhilin vissuto durante la dinastia Liang. Per le informazioni basilari sulla *Jin Shi Xue* è ancora valida l'opera di Zhu Jianxin pubblicata per la prima volta nel 1940: Zhu J.x., *Jin Shi Xue*, Wenwu chubanshe, Beijing 1981.

12. De Bary, W.T. A. "Reappraisal of Neo-Confucianism", in Chang Chunshu (ed.), *op. cit.* 1975: 266-287.

Fung, Y.L. *Storia della Filosofia Cinese*, a cura di D. Bodde (Traduzione italiana di M. Tassoni), Milano 1975: 231-256. (Edizione originale cinese in 2 voll., Pechino 1934; Edizione originale condensata in inglese 1948).

13. Per un riscontro con l'attuale terminologia convenzionale, cfr.: Hansford, S. *A Glossary of Chinese Art and Archaeology*, London 1972: 3-10.

14. Vale la pena di ricordare che la tecnica di riproduzione detta *Tapian* o del calco, permette di riprodurre ad inchiostro su carta in negativo qualsiasi iscrizione o decorazione in altorilievo o bassorilievo. Questa tecnica è considerata in Cina una vera e propria forma d'arte e sembra essere stata adottata già in epoca Han; cfr.: Toscano, G.M. *Museo d'Arte Cinese di Parma*, Edizioni Franco, Reggio Emilia 1965: 413-415. Merlino, A.M. "Le tecniche del calco" (*Tapian*), in *I Calchi delle Aule Votive di Wu Liang* (2^o sec.), Ass. Italia-Cina ed., Roma 1982: 20.

15. Anderson, J. *A Report on the Expedition to Western Yunnan via Bhamo*, Calcutta 1871. Giglioli, E.H., "L'età della Pietra nella Cina colla descrizione di alcuni esemplari nella mia collezione", in *Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia*, vol., XXVIII, Firenze 1898: 374.

16. Un piacevole resoconto del rinvenimento e del commercio delle ossa di drago a Xiao Tun è fornito da Dong Zuobin in Dong, Z.b. *op. cit.* 1964: 18-24.

Il Drago, come noto, è una delle figure mitiche più affascinanti create dalla fantasia cinese. Solitamente benevolo, il drago era simbolo e protettore dell'Imperatore oltre che signore delle acque ed apportatore di piogge estive.

Secondo alcuni autori al momento della morte di un drago, secondo altri durante il periodo della muta della pelle e, anche, dei denti e delle ossa, queste ultime si accumulavano nelle viscere della Terra. Le Ossa di Drago (ed i Denti) proprio per la loro origine, erano considerate portentose quando venivano trasformate, con più o meno complicati procedimenti, in polvere medicinale. Queste ossa usate nella farmacopea cinese, in realtà, altro non erano che ossa fossili di faune preistoriche oppure ossa animali o gusci di tartaruga usati per pratiche piromantiche (o scapulimantiche) nel tardo periodo Neolitico o durante la Dinastia Shang — come nel caso delle "ossa di drago" che venivano trovate a Xiao Tun nei pressi di Anyang (Henan).

17. Il termine *Jia Gu Xue* è di recente adozione, per una breve ma esauriente storia degli studi e della terminologia degli scritti su ossa e gusci; cfr.: Dong, Z.b. *ibidem*. 1-5.

18. Per una vivace ed appassionante descrizione del rinvenimento dei primi resti preistorici in Cina, compresi i primi scavi a Zhoukou dian, cfr.: Andersson, G.J. *op. cit.* 1934.

19. Laufer, B. *Jade: a study in Chinese Archaeology and Religion*, New York 1964: 54-55. De Morgan, M.J. *Prehistoric Man*, Paris 1925.

20. Per ulteriori informazioni sull'Uomo di Pechino, cfr.: Jia, L.p. *The Cave Home of Peking Man*, Peking 1975 *Early Man in China*, Peking 1980: 21-36.

21. È del 1917 l'opera di Wang Guowei *Yinbu zizhong suojian xiangong xiangwang kao* (Note sugli antenati reali degli Shang come appaiono registrati nelle ossa oracolari) in cui, tra l'altro, viene confermata la lista dei re Shang fornita nello *Shi Ji* da Sima Qian.

22. Per una sintesi del "Dibattito sulla Periodizzazione della Storia Cinese", cfr.:

Chang, C.s. "The Periodization of Chinese History", in Chang Chunshu (ed.), *op. cit.* 1975: 3-12.

23. Gu, J.g. *Gu shi bian*, Beijing, Pushe 1926.

24. Chang, K.c. *op. cit.* 1977: 4.

25. La collaborazione con la Geological Survey aveva, d'altra parte, radici storiche profonde. Importantissimi rinvenimenti preistorici nei primi venti anni del '900 erano stati, infatti, effettuati da geologi e paleontologi — non soltanto cinesi — che mantennero la loro collaborazione con l'archeologia anche dopo la fondazione dell'ISF, cfr.: Andersson, G.J. *op. cit.* 1934: 1-162.

26. Una trattazione a parte meriterebbe lo studio biografico di Guo Moruo, ma per ovvie ragioni di spazio non possiamo che fornire la seguente nota biografica. Ritenuto una delle maggiori personalità culturali, dopo Lu Xun (1881-1936), Guo Moruo — nato nella provincia del Sichuan nel 1892 — è certamente la figura più eclettica dell'archeologia cinese. Dopo gli studi compiuti in Giappone alla facoltà di Medicina — sia il paese che la scienza, ambedue "moderni", attiravano allora molti giovani cinesi — torna in patria seguendo un percorso intellettuale comune a molti intellettuali suoi contemporanei, passando dal "positivismo" della medicina al "romanticismo" della letteratura. Nel 1922 fonda a Pechino, assieme ad altri giovani studenti, la società letteraria "Chuangzao She" (Società Creazione) il cui motto è "l'arte per l'arte". Dopo le sanguinose repressioni poliziesche di Shanghai del 1925, però, il programma della Società subisce un profondo mutamento ed il suo motto cambia in "l'arte è rivoluzionaria". Dopo essere stato professore all'Università di Canton, Guo torna esule in Giappone. All'inizio degli Anni Trenta vedono la luce due sue opere fondamentali per lo studio e l'interpretazione delle ossa Oracolari, nel 1931 a Shanghai viene pubblicato "*Jagu Wenzi Yanjiu*" (Studi sulle iscrizioni su ossa oracolari) e nel 1933, a Tokyo, il "*Puci Tongquan*" (Annotazioni e discussioni sulle iscrizioni su ossa oracolari). Oltre che poeta, scrittore, drammaturgo e calligrafo, Guo Moruo si rivelò ottimo storico, sociologo e uomo politico. Nel 1937, tornato in Cina, partecipa in prima persona alle vicende politiche e militari della Guerra di Liberazione, prima, e della Guerra Civile, poi. Dopo il 1949 gli vengono conferiti incarichi di primo piano: vice primo ministro, vice presidente della Assemblée Politica Consultiva e presidente dell'Accademia delle Scienze. Muore a Pechino nel 1978 mentre era intento — come si legge nel necrologio in *Kaogu Xuebao* (1978, 4:389-398) — ai lavori per l'edizione della raccolta di studi sulle ossa oracolari dal titolo *Jiagu Wen heji*.

Una breve ma esauriente storia delle ricerche archeologiche ad Anyang ed alcuni dei risultati più importanti sono forniti in: Li, Chi, *op. cit.*, 1977.

28. Durante il periodo bellico fu, tuttavia, intrapreso lo studio dei materiali e dei dati raccolti durante gli scavi degli anni precedenti al 1937; cfr.: Li, Chi *ibid.*: 120-138.

29. Chang, C.s. *op. cit.*, 1975.

30. Zhongguo Kexueyuan Kaogu yanjiusuo, *Miaodigou yu Sanliqiao*, Kexue chubanshe, Beijing 1959. *Xin Zhongguo de Shouhuo*, Wenwu chubanshe, Beijing 1961. *Xi'an Banpo*, Wenwu chubanshe, Beijing 1963.

31. *Kao Gu* 11, 1963: 577-589. In quegli anni lo stesso autore pubblicava una sintesi dei dati disponibili sulle culture neolitiche cinesi, la cui validità di interpretazione e metodologica è stata confermata dalla recente riedizione: Yin Da, *Xin Shiqi Shidai*, (L'Età Neolitica), Beijing 1982.

32. Xia Nai, *Wuchan Jieji Wenhua Da Geming zhong de kaogu xin faxian*, (Nuovi rinvenimenti archeologici avvenuti durante la Grande Rivoluzione Culturale Proletaria), *Kao Gu* 1 1972: 29-42. *New Archaeological Finds in China*, Peking 1972.

33. *Kao Gu* 1, 1972: 52-59.

34. *Ibid.* 1.

35. *Ibid.*: 2-4.
 36. *Zhongguo Kaoguxue Hui, di yici nianhui lunwenji-1979* (Atti del 1° Simposio dell'Ass. degli Archeologici Cinesi-1979), Beijing 1980.
 37. Wenwu bianji weiyuanhui, *Wenwu Kaogu gongzuo sanshi nian*, Beijing 1979.
 38. Yu, W.c., Chang, Z.p. "Tansuo yu Zhuiqin", *Kao Gu* 1, 1984: 9.

Appendice

Breve Cronologia delle Principali Scoperte Archeologiche in Cina. 1898-1980 (Sulla base di: Zhang X.1., *Zhongguo kaogu cihui/A Glossary of Chinese Archaeology*, Waiwen chubanshe, Beijing 1983)

- 1898-99 Nelle botteghe dei farmacisti di Pechino vengono notate per la prima volta ossa e gusci di tartaruga con iscrizioni oracolari della dinastia Shang (fase Yin, ca. 1300-1100 a.C.) provenienti dal villaggio di Xiao Tun nei pressi di Anyang (Henan).
- 1899-1900 Sulle pendici del monte Mingsha, presso Dunhuang (importante città carovaniere fin dalla dinastia Han) in un antico centro monastico buddhista, nella Grotta dei Mille Buddha, si rinvennero pezze di seta, libri manoscritti e *sutra* databili dalla fine della dinastia Han alla dinastia Yuan (1271-1368). Tra il 1906 ed il 1919 gran parte dei tesori di Dunhuang viene sottratta al patrimonio storico-artistico cinese.
- 1921 Presso il villaggio di Yangshao (Distr. di Mianchi; Henan) Gunnar Andersson individua per la prima volta resti neolitici in Cina (*Cultura Yangshao*)
- 1923 Presso Lintao (Gansu) si rinvennero resti pertinenti ad una cultura neolitica caratterizzata da ceramica dipinta in nero e da produzione agricola (*Cultura Majiayao o Yangshao del Gansu*)
- 1923-24 — Nei pressi della stessa località (Lintao) si individuano i resti di una cultura dell'età del Bronzo più tardi riconosciuta contemporanea a quella Shang-Zhou. (*Cultura Xindian*)
 — Presso Qijiaping (Gansu) viene individuata una cultura calcolitica detta *Cultura Qijia*.
- 1927 Rinvenimento dei resti di *Sinanthropus* nella collina calcarea di Zhoukoudian non lontano da Pechino. Nel 1929 avviene il rinvenimento più sensazionale: i crani.
- 1928 — Prima campagna di scavo presso il villaggio di Xiao Tun (Anyang; Henan) nell'area di Yin Xu (Le Rovine di Yin). Le campagne di scavo condotte fino al 1937 misero in luce strutture palaziali, botteghe artigianali, fosse colme di ossa oracolari (archivi), una necropoli con tombe monumentali accompagnate da centinaia di sacrifici umani ed animali oltre a migliaia di oggetti in ceramica, bronzo, osso, avorio, turchese, giada, etc.
 — Nel sito di Chengziya presso Longshan (Distr. Zhangqiu; Shandong) si rinvennero i resti di un villaggio tardo neolitico, il cui scavo iniziò nel 1930. La cultura materiale del sito appare caratterizzata da ceramica nero-lucida lavorata al tornio (*Cultura Longshan*).
- 1930 — Nella Caverna Superiore di Zhoukoudian si rinvennero i resti di otto

- individui di tipo mongolide associati ad attrezzi litici del Paleolitico tardo.
- Ricognizione e saggi di scavo nello Shaanxi presso le città di Xi'an, Baoji e Fengxian portano al rinvenimento di siti Paleolitici, dei resti delle capitali dei Zhou Occidentali e strutture urbane di epoca Han e Tang.
- 1934 Padre Raffaele Maglioni (1891-1953) inizia ricognizioni e saggi di scavo nella zona costiera del Guangdong e di Hong-kong che portarono al primo riconoscimento delle fasi culturali preistoriche della Cina meridionale costiera.
- 1935 Rinvenimento presso Chifeng (Liaoning), area di Hongshan, di una cultura neolitica caratterizzata da industria scheggiata e levigata, microliti e ceramica fine dipinta (*Cultura Hongshan*).
- 1936 Presso la cittadina di Liangzhu (Distr. Yuhang; Zhejiang) si rinvenono i resti di una cultura neolitica caratterizzata da ceramica dipinta in nero e decorata a traforo (*Cultura Liangzhu*).
- 1947 Ricognizione del Gansu occidentale, sotto la direzione di Pei Wenzhong, che portò alla localizzazione di più di 90 siti neolitici.
- 1951 Nel distretto di Huai'an (Jiangsu) presso il sito di Qinliangang si rinviene una cultura neolitica caratterizzata da ceramica rossa, grigia e nera (*Cultura Qinliangang*).
- 1952 Localizzazione dei resti di una struttura urbana Shang più antica di Yin Xu, sotto l'attuale città di Zhengzhou (Fase pre-Yin, ca. XV sec. a.C.).
- 1954 — A Dingcun (Distr. Xiangfen; Shanxi) associati a fauna fossile ed industria litica del Paleolitico Medio (ca. 100.000-60.000 anni fa) furono rinvenuti i resti fossili di un individuo di tipo Neanderthaloide (Uomo di Dingcun)
- Nei sobborghi di Xi'an (Shaanxi) presso il villaggio di Banpo sono localizzati i resti di un villaggio neolitico eccezionalmente ricco e ben conservato (Cultura Yangshao, *Fase Banpo*)
- A Panlongcheng (Distr. Huangpi, Hubei) vengono localizzati i resti di una struttura urbana di epoca Shang (lo scavo del sito fu iniziato soltanto nel 1974)
- Nel sito di Qujialing (Hubei) si rinvenono i resti di una cultura neolitica caratterizzata da contenitori in ceramica a pareti sottilissime (ceramica a guscio d'uovo) e da risicoltura (*Cultura Qujialing*)
- 1955 — Nel distretto di Shou (Anhui) viene portata alla luce una sepoltura del periodo "Primavera ed Autunno" (770-476 a.C.). La sepoltura con il suo corredo eccezionalmente ricco apparteneva al Marchese Zhao dello Stato (o Regno) di Cai già conosciuto dalle fonti storiche.
- Sulla collina di Shizhai (Distr. Jinning; Yunnan) viene scoperta una ricca necropoli del periodo "Stati Combattenti" — Han Occidentali, caratterizzata da migliaia di oggetti in bronzo stilisticamente vicini allo stile Dongson del Vietnam. Un sigillo in oro rinvenuto all'interno di una sepoltura con l'iscrizione "*Dian Wang zhi Yin*" (Sigillo del re di Dian) permetteva di identificare le sepolture come appartenenti al Regno di Dian fiorito contemporaneamente alla dinastia degli Han Occidentali e da questa incorporato nel 109 a.C.
- 1956 — Frammenti fossili di mascella e tre denti di un individuo vissuto durante il Paleolitico Medio si rinvenono nella caverna di Zhaojiayan (Distr. di Changyan, Hubei) (Uomo di Changyan).

- Nella città di Houma (Shanxi) vengono portati alla luce i resti di una città Zhou del tardo periodo "Primavere ed Autunni" o primo periodo "Stati Combattenti" (V-IV sec. a.C.).
- Presso Xi'an vengono portati alla luce i resti della capitale della dinastia degli Han Occidentali (206-a.C.-24 c.C.), Chang'an, costruita tra il 200 e l'anno 87 a.C..
- 1957 — A Miaodigou (Distr. Sanmenxia, Henan) si mettono in luce i resti di un sito neolitico la cui stratigrafia evidenzia e conferma la sequenza Yangshao-Longshan; la cultura materiale dello strato Yangshao definisce l'ultima fase di tale cultura nella valle del Huanghe (*Cultura Yangshao, Fase Miaodigou*).
- A Luoyang (Henan) vengono messe in luce alcune tombe della dinastia Han Occidentali (206 a.C.-24 d.C.) decorate da pitture murali con scene a soggetto astronomico e storico-mitologico.
- 1958 — In una caverna del monte Shizi nei pressi della città di Maba (Guangdong) si rinvennero i resti fossili di un individuo vissuto durante il Paleolitico Medio (Uomo di Maba).
- Nella Regione Autonoma del Guangxi Zhuang, in una caverna nella zona di Liujiang si rinvennero i resti fossili di un individuo vissuto durante il Paleolitico Tardo (Uomo di Liujiang).
- 1959 — Nel sito di Erlitou, presso Yanshi (Henan), vengono messi in luce i resti di una struttura urbana della prima età del bronzo. Il sito si trova in una zona che secondo i testi storici corrisponde all'area in cui fiorì la dinastia Xia (ca. XXI-XVI sec. a.C.), la prima dinastia cinese di cui manca conferma nell'evidenza letteraria. Inizia la diatriba scientifica, ancor'oggi irrisolta, sulla identificazione di quei resti: Xia o Shang?
- Presso il villaggio di Baotou (Distr. Ningyang, Shandong) si rinvennero i resti di una cultura neolitica caratterizzata da ceramica, di colore rossastro, dipinta e da ceramica di colore bianco-avorio. Gli scavi iniziati nel 1974 nella necropoli di Dawenkou stabilirono che tale cultura — fiorita dal 4 millennio a.C. — precedeva (e forse dava vita) alla cultura Longshan della media-bassa valle del Huanghe (*Cultura Dawenkou*).
- Nella bassa valle del fiume Yangtze (Changjiang) ed intorno al lago Taihu si rinvennero i resti di un'antica cultura neolitica esemplificata dai rinvenimenti nel sito di Majiabang nel distretto di Jiaxing (Zhejiang) (*Cultura di Majiabang*).
- Presso il sito di Daxi (Distr. Wushan, Sichuan) vengono portati alla luce i resti di una cultura neolitica caratterizzata da utensili in pietra scheggiata e levigata e da un elaborato inventario di ornamenti in pietra, osso, giada e conchiglia (*Cultura Daxi*).
- Nel distretto di Qianxian (Shaanxi) viene messa in luce una sepoltura decorata con pitture parietali rappresentanti scene di vita di corte. La tomba apparteneva ad una principessa della dinastia Tang, Yong Tai.
- 1963 — Presso Lantian (Shaanxi) si individuano resti fossili umani del Paleolitico Inferiore, con gli scavi iniziati nel 1964, sotto la direzione di Jia Lanpo, vengono rinvenuti resti di cranio che permettono di isolare un tipo di *Homo erectus* vissuto 750.000-650.000 anni fa (*Sinanthropus Lantianensis*, o *Homo erectus Lantianensis*).
- 1965 — Presso Wangshan (Distr. Jiangling, Hubei) viene scavata una tomba dell'antico Stato di Chu, in essa si rinvenne, tra l'altro, una spada in bronzo fusa intorno alla metà del V° sec. a.C. per il principe Gou Jian

- dello stato di Yue.
- Nel sudovest della Cina, presso il villaggio di Shangnabang (Distr. Yuanmou, Yunnan) si rinvennero i resti fossili di un ominide vissuto 1.700.000 anni fa (*Homo erectus Yuanmouensis*).
 - 1968 A Mancheng (Hebei) vengono scoperte le tombe in grotta appartenute al principe Jing di Zhongshan, di nome Liu Sheng, e a sua moglie Dou Wan. (I sec. d. C.) Oltre ai quattromila oggetti di corredo si rinvennero i due famosi vestiti funebri costituiti da tessere di giada legate da filo d'oro e d'argento.
 - 1969 — A Leitai (Distr. Wuwei, Gansu) viene messa in luce una tomba del periodo degli Han Orientali (25-220 d.C.) contenente un corredo di 220 oggetti tra cui un corteo funebre in miniatura composto da 14 carri, 17 cavalli e cavalieri e 45 aurighi, tutti in bronzo. Il corteo era aperto da un cavallo al galoppo il cui zoccolo sinistro, per suggerire velocità e leggerezza, poggiava sulla silhouette di una rondine in volo.
 - Inizio dei saggi per il rilevamento di Datu, l'antica capitale della dinastia Yuan (1271-1368), la Kambaloc (Pechino) conosciuta da Marco Polo.
 - 1970 — Presso Hejiacun (Xi'an) viene rinvenuto un tesoretto di epoca Tang — contenuto in due grosse giare — composto da ca. mille pezzi tra cui vasi d'oro e d'argento, oggetti di giada, pietre preziose e gioielli, minerali medicinali (cinabro, ametista, stalattite, litargo, etc.) oltre a monete cinesi, persiane (Cosroe II, 590-627 d.C.), bizantine (Eraclio, 610-641 d.C.) e giapponesi (Wadokaio, ca. 708 d.C.).
 - 1971 — Rinvenimento a Gongcheng e a Pingle di sepolture del periodo degli Stati Combattenti, le prime mai localizzate nella regione del Guangxi.
 - A Qinxian (Shaanxi) nell'area delle sepolture della dinastia Tang vengono messe in luce ed aperte le tombe dei principi Zuanghuai e Yide, ricche di pitture parietali e di figurine in ceramica a tre colori (*sancai*).
 - Rinvenimento e scavo di una nuova tomba dello stato di Chu (ca. 770-221 a.C.) presso Liuchengjiao (Changsha, Hunan). A 7 mt. sotto il livello del suolo sono rinvenuti tre sarcofaghi in legno, uno all'interno dell'altro, contenenti 270 oggetti di corredo tra cui sete, lacche, canestri ed oggetti in bambù e sculture in legno laccato.
 - 1972 — Presso la città di Changsha (Hunan) nella località di Mawangdui viene messa in luce, ad una profondità di 16 mt., una camera sepolcrale in legno (Tomba Han n° 1) contenente tre sarcofaghi in legno dipinto, posti uno all'interno dell'altro, stivati da migliaia di oggetti di corredo tra cui tessuti in seta, dipinti in seta, lacche, ceramiche, figurine dipinte e strumenti musicali. L'inventario del corredo, puntualmente annotato su strisce di bambù, permette di identificare il corpo incorrotto rinvenuto all'interno del sarcofago più interno. Essa era stata la Marchesa di Dai vissuta tra il 193 ed il 141 a.C.
 - Nei distretti di Datong e Minhe (Qinghai), fino al 1974, vengono messe in luce 60 tombe databili tra la dinastia Han e quella dei Qin Posteriori (317-420). Tra i 3.000 oggetti rinvenuti spicca il sigillo in bronzo con l'iscrizione "*Han Xiongnu Gui Yi Qin Han Zhang*" (Capo dei Xiongnu Alleato e Amico degli Han).
 - Presso Yinqueshan (Distr. Linyi, Shandong) in due tombe, databili al periodo dell'imperatore Wudi (140-87 a.C.) degli Han Occidentali, vengono rinvenute 4.900 strisce di bambù iscritte. Si tratta di alcune parti del libro *Arte della Guerra del Maestro di Sun* e del perduto *Arte*

- della Guerra di Sun Bin*, scritti rispettivamente da Sun Wu e Sun Bin durante il periodo degli Stati Combattenti (475-221 a.C.).
- In una tomba Shang a Gaocheng (Hebei) viene rinvenuta una ascia da battaglia in bronzo con lama in ferro meteoritico.
 - Presso Lijiashan (Yunnan) sulle rive del lago Dian vengono messe in luce 27 sepolture contenenti più di mille oggetti tra bronzi e giade che vengono riconosciute come prodotti dell'antico Regno di Dian contemporaneo alla dinastia degli Han Occidentali (206 a.C.-24 d.C.).
 - 1973 — Presso Cishan (Distr. Wu'an, Hebei) e, nel 1977, a Peiligang (Distr. Xinzheng, Henan) si rinvencono resti di una cultura neolitica anteriore a quella Yangshao e datata a partire dal 6.000 a.C. ca. (*Cultura Cishan-Peiligang*).
 - Presso Tonglushan (Distr. Daye, Hubei) viene messa in luce la più estesa miniera di rame dell'Estremo Oriente sfruttata dal periodo delle Primavera ed Autunni (770-476 a.C.) alla dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.).
 - Presso il villaggio di Hemudu (Distr. Yuyao, Zhejiang) si scava un sito lacustre del Neolitico antico (ca. 7000-6000 anni fa) che rivela oltre a sorprendenti manufatti in legno ed osso ed architetture in legno, i resti di riso coltivato, il più antico dell'Estremo Oriente.
 - 1974 — Ad est del mausoleo di Qin Shihuang Di (259-210 a.C.) (Primo Imperatore della dinastia Qin, 221-207 a.C.) a Lintong (Shaanxi) viene effettuata una delle scoperte archeologiche più importanti di questo secolo. In ordine di battaglia uno sterminato esercito di terracotta (con statue a grandezza naturale) occupava una sala sotterranea (Fossa N° 1) a difesa della tomba dell'Imperatore; in seguito vennero rinvenute altre due fosse per un totale di più di 9000 statue.
 - Presso Pingshan (Hebei) viene scoperta la tomba del Principe di Zhongshan. Tra i 19.000 oggetti di corredo, tre bronzi iscritti narrano la storia perduta di Zhongshan, piccolo Stato settentrionale del periodo degli Stati Combattenti (476-221 a.C.). Nello stesso anno a Lingshan si individuano i resti della capitale di Zhongshan.
 - 1975 — A Shuihudi presso Yunmeng (Hubei) viene scavata una tomba databile tra la fine della dinastia Qin e gli inizi della dinastia Han. Tra gli oggetti di corredo vengono rinvenute 1100 strisce di bambù sulle quali sono riportate alcune delle leggi emanate sotto il regno di Qin Shihuang.
 - 1976 Sotto i resti della "Casa n° 1" ad Yinxu viene messa in luce una sepoltura nobile (Tomba n° 5) di epoca Shang. La tomba è l'unica a non essere mai stata violata tra quelle di Yin. La sepoltura apparteneva a Fu Hao una delle 64 consorti del re Wuding, sepolta con 1500 oggetti di corredo, 17 vittime sacrificali umane e 6 carri.
 - 1977 A Zhouyan (Shanxi) viene scavata una fossa di immagazzinamento del periodo dei Zhou Occidentali (ca. XI sec. a.C.-770 a.C.) contenente 17.000 gusci di tartaruga con screpolature oracolari di cui 200 pezzi riportavano iscrizioni. Il rinvenimento conferma che anche in epoca Zhou era praticata la scapulimanzia.
 - 1978 — A Suixian (Hubei) viene scavata la tomba del Marchese Yi di Zeng (inizi periodo Stati Combattenti) contenente circa 7000 oggetti di corredo (vasi rituali in bronzo, armi, carri, finimenti, oggetti in legno e bambù ed ornamenti d'oro e di giada) tra cui un gigantesco set di 64 campane in bronzo.

- I resti fossili di una forma umana intermedia tra l'Uomo di Pechino e l'Uomo di Dingcun vengono rinvenuti a Dali nello Shanxi (Uomo di Dali).
- 1979 A Chunhua (Shaanxi) viene rinvenuto un vaso rituale *ding* in bronzo alto un metro e venti e pesante 266 kg., è il più grande vaso-*ding* fino ad oggi conosciuto del periodo della dinastia dei Zhou Occidentali (ca. XI sec.—770 a.C.).
- 1980 — A Lintung (Shaanxi) nell'area ad ovest del mausoleo di Qin Shihuang Di vengono messi in luce due gruppi di statue in bronzo; ciascun gruppo è composto da un auriga, un carro e quattro cavalli.
— A nordovest di Kunming (Yunnan) presso il villaggio di Shihuiiba viene rinvenuto il primo cranio fossile di *Ramapithecus*, vissuto all'incirca otto milioni di anni fa.

Tavola Cronologica delle dinastie Cinesi

Xia	ca. XXI-XVI sec. a.C.
Shang	ca. XVI-XI sec. a.C.
Zhou Occidentali	ca. XI sec.-770 a.C.
Zhou Orientali	770-221 a.C.
Periodo Primavera e Autunno	770-476 a.C.
Periodo Stati Combattenti	476-221 a.C.
Qin	221-206 a.C.
Han Occidentali	206 a.C.-24 d.C.
Han Orientali	25-220 d.C.
Tre Regni	220-280
Wei	220-265
Shu	221-263
Wu	222-280
Jin Occidentali	265-316
Jin Orientali	317-420
Dinastie del Sud e del Nord	420-589
Dinastie del Sud	420-589
Song	420-479
Qi	479-502
Liang	502-557
Chen	557-589
Dinastie del Nord	386-589
Wei Settentrionali	386-534
Wei Orientali	534-550
Wei Occidentali	535-557
Qi Settentrionali	550-577
Zhou Settentrionali	557-581
Sui	581-618
Tang	618-907
Cinque Dinastie e Dieci Regni	907-979
Song Settentrionali	960-1127
Song Meridionali	1127-1279
Liao	916-1125
Xia Occidentali	1038-1227
Jin	1115-1234
Yuan	1271-1368
Ming	1368-1644
Qing	1644-1911

SOGD. CRXWŠT, NP. CARXUŠT, PHL. KARXÖŠ

In T.II.B.66 (Matthews 21, 28-34) [Müller 1913: 17-21] occurs the form *crxwšt*. The passage reports the parable of the landlord who trusts dishonest peasants with his vineyard. In the two lines describing the way he set the vineyard up, it is also said “qnd’rt wdy *crxwšt*” [R.1.16]. Müller translated “[er] grub dort *Weinpressen*(?)”: the plural form was perhaps suggested by the final *-t*, but Sundermann in his *Nachlese* does not add anything in this respect [Sundermann 1974: 232-234]. The relevant English translation of the word, “winepress”, is registered by Gershevitch [1961: 40] following Henning [1939: 642-643] who proposed its connection with Phl. *karxōš*, having, according to MacKenzie [1971: s.v.], the same meaning.

Karxōš [klhwš] seems to be registered only once in PT (III, 69), and the relevant passage, as edited by Nyberg, runs as follows: “ddw PWN mtr YWM sl šwd W mwd W n’hwn wyl’y W ’ngwl MN lz’n L’WHL ’L *klhwš* LMYTN ’D ŠPYL BR’ YHW’WN-yt”, which, according to the transcription proposed by MacKenzie [1967], should be read: “Day pad Mihr rōz sar šōy ud mōy ud nāxun wirāy ud angūr az razān abāz ō *karxōš* abgan tā weh be bawēd”. Nyberg translated “Am Tag Davv pat Mihr sollst du den Kopf waschen und Haar und Nägel pflegen und die Feigen aus den Gärten nehmen, um sie in die **Presse* zu werfen, damit daraus etwas Gutes wird” [Nyberg 1934: 48-51]. Henning had already noticed Nyberg’s oversight about *angūr* and *razān* (Henning 1939: 643 n. 1). Actually the whole passage should be read: “In the day of Day pad Mihr wash [your] head and take care of [your] hair and of [your] nails and throw in [the] *karxōš* the grapes taken from the vineyards, so [it] may be good”. Commenting on the passage Nyberg declared uncertain the meaning given to *klhwš*, eventually comparing it to a Np. کواش registered by Steingass, “an oil press” [Nyberg 1934: 76]. The suggestion was later resumed by Eilers in an article describing the way of producing the *šīr-i angūr*, a kind of boiled, refined, thick must which requires the use of the *kirōš*, which, according to the peasants of Isfahan interviewed by the German scholar is “mišl-i ḥauḍ-i āb-, walī kūčaktar, az gač wa āhak-i siyāh misāzand”. According to Eilers that word would be the same one registered in PT, which, however, is spelled *kirō(u)š* by him [Eilers 1941]. Actually Phl. کرم ۹ seems most likely to be read *klhwš* [*karxōš*], and to have undergone a development similar to that of Phl. *kargās*, Np. *kargās*, but Sogd. *carkas* “vulture” [Henning 1939: 643]. So that the Np. word connected with Phl. *karxōš* would be

carxušt, which, instead of being an original Persian form, would be a loanword from Sogdian, as earlier suggested by Benveniste [1936:515]. (Which, nevertheless, does not exclude the genuineness of the form registered by Eilers).

carxušt is registered by some classic Np. sources: with regard to it Asadī Ṭūsī quoted one verse from Rūdakī and one verse from Farruxī: “carxušt caras bāšad. Rūdakī gūyad: īn kārd na az bahr-i sitam[kārī] karda-and / angūr na az bahr-i nabīd-ast ba-carxušt” and further on “carxušt ma^cšara bāšad. Farruxī guft: dū cašm-i man cū dū carxušt kard furqat—i dūst / dū dīda hamcū ba-carxušt zīr-i pāy angūr” [Horn 1897: 11, 54] (the variants *sitamkārān* for *sitamkārī*, as to Rūdakī’s verse, and *ba-carxušt dāna-yi angūr*, with deletion of *zīr-i pāy*, as to Farruxī’s, are given by Dihxudā). Šams-i Faxrī Iṣfahānī gave the following definition of the word: “carxušt mi^cšara bāšad, ya^cnī cīzī ki dar ān angūr ba-pāy zanand tā šīra az ān bigīrand”, but on a note to the word *cīz* the modern editor points out that some manuscripts have *jāy* [Šādiq Kiyā 1337: 42] (such was Salemann’s reading “jāy ki angūr dar ū ba-pāy bizanand”) [Salemann 1887: 15]). Yet other Persian authors (quot. by Dihxudā) use of the word seems to point out its affinity to a “place”, rather than to a “thing”: “man sard na-pāyam (or nayābam) ki ma-rā zi-ātaš-i hijrān ātaškada gašta ast dil u dīda cū carxušt (°Asjadī); “ba-carxušt andar andāzi nigūn-am / zi-pušt u gardan mazdūr u nātūr” (Manucihri); “rūz-i dīgar ān-gahī ba-nāwa u pušta/ dar bun-i carxušt-išān bimālad ḥammāl” (Manucihri); “ān gah ba-yakī carxušt andar fikanad-išān / bar pušt-i lagad bīst hazārān bizanad-išān” (Manucihri); “kašīda sar šāx-i mīwa ba-xāk / rasīda ba-carxušt mīwa zi tāk” (Asadī); “šuda xūša pālūda sar tā ba-dum / zi-carxušt šīrīn šuda sūy-i xum” (Nizāmī).

The possible ambiguity in later explanations or interpretations might be generated by different readings of the same Arabic graphic form: *māšara* “the thing in which grapes and olives are pressed” [Lane: 5, 2063] (and compare *māšār* “that in which a thing is put and pressed”), and *māšara* “a place in which grapes and alike are pressed” [Lane: 5, 2063], “al-latī yu^cšar fihā al-^canab” [Lisān al-^carab 4, 577]; (elsewhere “*māšara*, pressoir, moulin” [Dozy: 134]). Actually by modern lexicographers the meaning “cīz” prevails: “carxī ki ba-d-ān šīra-yi angūr bigīrand” and only “ba^c dī gufta and hauḍī” [Ānandarāj: s.v.], likely supported by the apparent derivation of the word from *carx*. Rypka read Farruxī’s above mentioned verse as “la séparation de lui a fait mes deux yeux comme deux *fouloirs*; le deux pupilles sont comme des raisins écrasés dans le *fouloir*” [Rypka-Borecky 1947: 53], but “fouloir” denotes “l’appareil mécanique servant à écraser la vendange”, a “caisse où l’on foule la vendange”; and even the “atelier de foulage”; the fact that Rypka did not translate “zīr-i pāy” does not help

much in understanding the exact sense of the verse. In any case Henning noticed that “the work is done by crushing the grapes with the feet: that explains the synonym *sipār*” [Henning 1939: 643]; yet, he did not modify the translation of the word, either in Persian, or in Sogdian; and even if English “wine-press”, as well as German “weinpresse”, is to be considered as a generical and not technical translation of the original Sogdian form and of those related to it, it seems not to fit very well to the meaning of the verb ruling *crxwšt* in the Sogdian version of the Gospel: *qnd’rt*, 3 sperf. from the stem **qnt*-, present stem *qn-* “to dig”: “he dug up there ‘wine-presses’”. But even the Latin version of the Gospel has got the same “generic” translation “et fodit in ea torcular”, and the Italian one is even more puzzling having “vi scavò frantoi”, which sounds almost nonsense. Now the use of that verb in the passage shows that not only “wine-press” and “weinpresse”, “torcular” and “frantoio” and “fouloir” and “pressoir” [Benveniste 1936: 515] as instruments or machines might be too generical, but even “kelter”, “caisse” or “wat”, as wooden objects, might not ex-



Due esempi di *laker* sardo.

press what the word was meant for. As a matter of fact the Greek version of the same passage runs “kaì óryxen en aytō lēnón” where “lēnós” even if generical, “anything shaped like a tub or trough; winevat (in which the grapes are pressed)”, ecc. [Liddel-Scott: s.v.] cannot in any case mean a mechanical instrument. So, what the landlord dug in his vineyard was, most likely, what was meant by Latin “lacus”, a “calcatorium”, either a basin devoted both to the crushing of the grapes with the feet and to the collection of the must.

In the Mediterranean area a rough example might be supplied by the Sardinian “laku” [Wagner 1961-64: s.v.], [Ispanu 1851: s.v. *lacu*], which was mostly carved in the stone and consisted of two sections: from the flat one, devoted to the crushing of the grapes, the juice flowed into a small basin (compare Greek “lēnós”) and by means of cups was poured off into skin bags.

Such an hypothesis is not supported at present, as far as I know, by literary or archeological evidence of the existence also in Central Asia or on the Iranian Plateau of such “works”, yet, the sense of the Persian verses already quoted could be clearer, and even the Pahlavi text would seem easier to understand: grapes should be crushed directly in the vineyard just after they are plucked and thrown into the “calcatorium”; and similar to a “calcatorium” must be Farruxī’s eye: livid and flooded by tears, rivulets of brown grapejuice.

Göttingen, 1986.

Bibliografia

- BENVENISTE, E., “Notes sogdiennes” in BSOS, IX, 1938, 495-518, repr. in *Etudes sogdiennes*, Wiesbaden 1979.
- EILERS W., “Traubensyrup in Iran”, in OLZ, XLIX, 1 Jan. 1941, 2-11.
- GERSHEVITCH I., “A Grammar of Manichean Sogdian”, Oxford 1954.
- JSPANU J., *Vocabolariu Sardu-Italianu et Italianu-Sardu compiladu dai su Canonigu Johanne Ispanu*, Kalaris MDCCCLI. repr. Cagliari 1972.
- HENNING W.B., “Sogdian Loan-words in New Persian” in BSOS X, 1939, 93-106, repr. in *Selected Papers I*, Acta Iranica, 2° V, 1977.
- HORN P., *Asadi's neupersisches Wörterbuch 'Lughat-i Furs'*, Berlin 1897.
- MACKENZIE D.N., *A concise Pahlavi Dictionary*, London 1971.
- MACKENZIE D.N., “Notes on the transcription of Pahlavi” in BSOAS, XXX, 1967, 17-29.
- MÜLLER F.W.K., *Soghdische Texte II*, Berlin 1913.
- NYBERG H.S., *Texte zum Mazdayanischen Kalender*, Uppsala 1934.
- RYPKA J.-BORECKÝ M., *Farruxi*, “Archiv Orientální”, vol. 16 (1947), 1-2 17-75.
- SADIQ KIYA, *Šams-i Faxri Isfabāni, Wāza-Nāma-yi Fārsi*, Tehran 1337.
- SALEMANN C., *Šams i Faxrii Ispabānensis Lexicon Persicum...*, Casani 1887.
- SUNDERMANN W., *Nachlese zu F.W.K. Müller's 'Soghdischen Texten I'*, Teil 1, AoF I 1974, III 1975, VIII 1981.
- WAGNER M.L., *Dizionario Etimologico Sardo*, Heidelberg 1961-64.

W. STUCKI, *Unterlagen zur Keramik des Alten Vorderen Orients von ihren Anfängen bis zum Ende der Vordynastischen Zeit*, I Teil, Zürich EA-Verlag 1980, pp. 299, tavv. I-65, tavv. I-XLII II Teil, Zürich EA-Verlag 1984, pp. VIII, 262, tavv. I-71

Con l'apparizione, con un certo ritardo rispetto al previsto, del secondo volume, si conclude la pubblicazione di quest'opera che, nelle intenzioni dell'autore, intende essere un vasto repertorio in cui il lettore possa trovare riuniti i principali tipi, forme e decorazioni della ceramica vicino-orientale antica dal 6500 al 2800 a.C. circa, raccolti e ordinati a prescindere dalla loro posizione cronologica e dalla provenienza geografica, forniti di indicazioni bibliografiche atte a facilitare allo studioso la ricerca dei confronti.

Il primo volume fa seguire ad una breve introduzione (pp. 6-9) e ad alcune cartine con la localizzazione dei siti da cui proviene la ceramica raccolta, un cospicuo numero di tavole, suddivise in due parti, relative rispettivamente alle forme ceramiche (tavv. I-65) ed ai motivi di decorazione pittorica (tavv. I-XLII).

Le forme ceramiche sono ordinate seguendo il criterio proposto da P.

Delougaz in OIP 62, Chicago 1952, con alcune modifiche per quanto riguarda la posizione dei recipienti forniti di anse e beccucci di versamento, e per quanto riguarda la numerazione, che è progressiva. A fianco di ogni tavola sono elencati, per ogni singola forma, i principali siti in cui essa è presente, con la relativa bibliografia. Segue un indice degli esemplari citati secondo la località di provenienza (pp. 148-165).

I motivi di decorazione pittorica, divisi in geometrici, vegetali, zoomorfi ed antropomorfi, sono corredati anch'essi dalla bibliografia a lato e seguiti da un indice secondo le località di rinvenimento (pp. 252-291).

Il secondo volume illustra aspetti del materiale ceramico non trattati nel precedente, e ne costituisce nel contempo l'aggiornamento.

Alla breve introduzione (pp. VI-VII) seguono tavole atte a illustrare i tipi di orli (tavv. I-51), fondi (54-56), beccucci di versamento (57-59), prese ed anse (60-62), i motivi decorativi realizzati a incisione, a pettine e ad impressione e le decorazioni plastiche (tavv. 65-71), seguite dagli ordinari indici secondo le località di provenienza; inframmezzate da supplementi alle forme (tavv. 51-53) e ai motivi di decorazione pittorica (tavv.

63-64) trattati nel primo volume.

L'ultima parte dell'opera (pp. 186-259) è dedicata ad una analisi descrittiva dei tipi di ceramica (impasto, colore e trattamento di superficie) ordinata secondo i singoli siti di provenienza e corredata da tabelle relative alla frequenza dei diversi colori dell'impasto, della superficie e delle eventuali ingubbiatura e pittura, nei diversi livelli.

Una breve appendice (p. 260) raccoglie alcune datazioni assolute ottenute con il metodo del C 14.

Il lavoro di Stucki intende porre rimedio alla sentita carenza di repertori che riuniscano i materiali ceramici del Vicino Oriente Antico pre- e protostorico, con particolare riguardo a quelli emersi dagli scavi più recenti (Godin Tepe, Habuba Kabira ecc.).

A lode dell'autore devono essere tenute presenti le difficoltà comportate dallo spoglio di fonti eterogenee per epoca e per lingua di redazione, dalla schedatura di un materiale così vasto ed in continuo aumento e dalla sua riduzione in forma omogenea.

In questo senso l'opera si rivela indubbiamente un contributo utile, nel senso inteso dall'autore stesso, come strumento di lavoro per lo studioso, cioè, più che come studio o catalogo completo dei materiali.

Va notato peraltro che ad una agevole consultazione nuoce non poco una certa confusione nel modo di presentare i materiali, causata perlopiù dalla continua intersezione di supplementi all'interno del testo.

È sufficiente scorrere l'indice del II volume, che cita, uno di seguito all'altro «Profile und Ränder; Nachtrag, neue Ränder; Nachtrag, neue Formen; Nachtrag zu bestehenden Randprofilen, Nachtrag zu bestehen-

den Gefässen; Nachtrag zu Teil I: Telloh, Formen; Index der Profile und Ränder», per comprendere quanto il lettore possa essere disorientato da una tale disposizione.

Un ritardo nella pubblicazione avrebbe forse permesso di evitare questo inconveniente, dando ai due volumi un aspetto più omogeneo, o, in alternativa, sarebbe forse convenuto concludere la ricerca in un determinato momento senza seguire la strada dell'aggiornamento fino alla fine, ideale del resto irrealizzabile visto il continuo afflusso di nuovo materiale dagli scavi.

Qualche perplessità suscita anche il sistema di classificazione, tale da non rendere particolarmente agevole il reperimento di una particolare forma. In primo luogo la mancanza di una tabella che espliciti l'ordine seguito rende necessario al lettore il ricorso all'opera del Delougaz da cui il sistema è ripreso, inconveniente questo a cui con poco si sarebbe potuto rimediare.

Inoltre l'abbandono del sistema di numerazione proposto da Delougaz (che, per quanto possa essere criticabile, permette a mio avviso di arrivare con una certa facilità alla forma cercata) e la sua sostituzione con la semplice numerazione progressiva rendono difficile cogliere i limiti tra le singole classi senza sfogliare le singole tavole, e rendono complessa l'inserzione dei supplementi. Dato il carattere dell'opera, che non è la pubblicazione sistematica dei reperti di uno scavo o lo studio di una particolare classe ceramica, sarebbe stata forse più comoda una suddivisione di tipo più tradizionale, anche con il ricorso a termini come «coppe, ciotole, giare» ecc., pur con tutti gli svantaggi che la loro genericità comporta.

Visto poi che l'autore non aspira (I teil, p. 6) a fornire un «corpus» completo della ceramica, comprendente tutte le varianti di forma attestate, ci si chiede se non sarebbe stato meglio ridurre ulteriormente il campionario presentato (per facilitare la ricerca dei confronti), eventualmente aumentando la peraltro buona bibliografia fornita, in linea con uno degli scopi dell'opera, quello cioè (I Teil, p. 8) di provare «ob ein vielleicht typisches Gefäß einer bestimmten Epoche oder Kultur nicht auch in anderen Perioden vorkommt und damit nicht unbedingt als typisch nur für diese Periode gelten kann».

Di più agevole consultazione risultano le tavole dedicate agli orli (opportunamente precedute da uno schema che ne chiarisce il sistema di classificazione, per quanto anche in questo caso il gran numero di esemplari presentati rischi di complicare più che di facilitare la consultazione) e quelle dedicate ai motivi decorativi (sia pure con qualche carenza bibliografica: cfr il n. 471, di cui non è citata la presenza a Ninive, ma cfr AAA XIX, tavv. LIII, I, LV, 6, LVII, 6; XX, tav. LIV, 5, o il n. 928, che sembra assente nella fase Ninive V, ma cfr. AAA XIX, tav. LIX, 13; XX, tav. LVII, 15, 16).

La parte conclusiva, dedicata alla descrizione dei tipi di ceramica, fornisce un utile panorama generale sui risultati di scavi anche molto recenti, ma, per obiettive difficoltà più che per demerito dell'autore, non riesce ad unificare le notizie provenienti da fonti diverse e di diversa consistenza. Emblematico è in questo senso il caso di Uruk (II Teil, pp. 193-196), in cui si rinuncia all'abituale descrizione secondo i livelli di provenienza per seguire, con una soluzione decisamente

di ripiego, l'ordine delle UVB pubblicate; ma altri esempi si potrebbero citare.

Quanto alle tabelle relative ai colori, il loro valore pratico risulta ridotto da due fatti, entrambi non imputabili all'autore: l'impossibilità di stabilire confronti tra materiali provenienti da siti diversi, data la mancanza di una definizione generale dei colori (il riferimento alla tavola del Munsell potrà in futuro risolvere questo problema e in questo senso forse sarebbe stato preferibile inserire nello studio i pochi dati disponibili fin d'ora), e il fatto che le frequenze dei singoli colori, essendo basate esclusivamente sul materiale pubblicato, non rispecchiano le percentuali reali in cui la ceramica compare sullo scavo. In vista di questi inconvenienti ci si chiede se la pubblicazione di queste tabelle giustifichi nella sua utilità il lavoro di schedatura e di conteggio, senz'altro oneroso, che deve aver comportato; dal momento che, tra l'altro, nelle cifre fornite non sono del tutto assenti gli errori: due soli controlli casuali, tra Stucki, fig. 25 e E.A. Speiser, M.J. XXIII, 1933, a proposito di Tell Billa e tra Stucki, fig. 47 a, b e M. Korfmann, *Istambuler Mitteilungen*, Beiheft 26, Tübingen 1982 a proposito di Tilki Tepe pp. 46-60, hanno entrambi rivelato qualche discrepanza.

Da quanto detto risulta che i principali difetti di questi volumi risiedono da una parte nei criteri di presentazione non del tutto funzionali alla consultazione, dall'altra in una certa mancanza di sintesi dei dati. Entrambi avrebbero potuto essere evitati con un'elaborazione più meditata del materiale e con l'eventuale rinuncia alla trattazione di aspetti non particolarmente essenziali in favore di una

maggiore concisione. Pur con questi limiti l'opera è comunque utile in quanto presenta, per la prima volta riuniti e già sottoposti ad una parziale elaborazione, materiali sparsi in pubblicazioni diverse e anche piuttosto recenti, fornendo un quadro sufficientemente completo della ceramica trattata, e tale da facilitare allo studioso il reperimento di confronti e di bibliografia specifica.

ELENA ROVA

S. LACKENBACHER, *Le roi bâtisseur*. Les récits de construction assyriens des origines à Teglathphalasar III. Ed. Recherches sur les civilisations, Paris 1982, pp. 267. (cahiers n. 11 Études assyriologiques).

Il volume si inserisce nell'ormai vasta panoramica di studi concernenti le iscrizioni reali assire. È qui oggetto d'esame un settore particolare: le iscrizioni cosiddette edilizie, i «*récits de construction*». La definizione è quanto mai appropriata: distingue e chiarisce che si tratta di un vero e proprio svolgimento complesso, analogo, dal punto di vista esterno, a qualsiasi altro racconto del sovrano, ma dotato altresì di caratteristiche intrinseche e assolutamente non confondibili.

Come precisato nel sottotitolo i racconti di costruzione analizzati appartengono al periodo compreso tra le origini della monarchia assira e il regno di Tiglat-Pileser III.

Lo svolgimento dell'opera riflette, in linea di massima e, per quanto è possibile, la successione di segmenti in cui sono redatti questi particolari testi. Le due sezioni ripartiscono e separano la parte analitica (*Table des matières* pp. 8-176) dalla parte docu-

mentaria (*Tableaux des textes* pp. 177-241). La prima sezione è suddivisa in cinque parti: *L'œuvre* pp. 8-56; *motifs et moyens* pp. 57-92; *travaux* pp. 93-128; *consecration* pp. 129-144; *formule finale* pp. 145-167.

Ognuna di queste è estremamente articolata e puntuale nella sua suddivisione interna ed esaurisce l'analisi dei rispettivi segmenti che compongono le iscrizioni edilizie. Dalle formule d'introduzione a quelle finali, dalla distruzione alla ricostruzione, dalle fondazioni alle decorazioni, ai rituali di consacrazione sono presenti tutti gli aspetti e le fasi che costituiscono i testi edilizi del periodo cronologico considerato.

All'analisi segue la documentazione che conclude il volume: si ha qui un'utile rassegna di tutte le formule citate, raggruppate, per una migliore e più spedita consultazione, conformemente alle cinque parti della prima sezione.

Nell'introduzione, che precede l'analisi e la documentazione (pp. 1-7), l'A. motiva le ragioni della sua scelta e l'obiettivo della sua ricerca. Una volta individuato l'intento di «*définir l'image du roi bâtisseur à travers l'évolution des récits de construction*» (p. 2), la Lackenbacher passa a delinearne i presupposti e a precisare meglio i confini del suo ambito di studio.

Le iscrizioni reali sumeriche sono considerate l'antecedente primo al testo edilizio assiro (pp. 1 e 2). Questa affermazione rientra in un'interpretazione tradizionale che si continua a dare alla cultura mesopotamica in generale, cioè quella di una cultura in cui prevale la stabilità, la continuità; sulla base di tale presupposto viene fatalmente meno ogni analisi o tentativo di analisi sulla funzione o sulle

motivazioni alla base della stesura di questo tipo di testi nel periodo cronologico preso in esame.

L'A. prosegue nell'introduzione giustificando i limiti cronologici imposti alla sua opera. Presupposto dell'esclusione di tutti i testi redatti in epoca sargonide (722-612 a.C.) sarebbe una netta frattura tra il materiale epigrafico composto prima di Sargon II e quello successivo (p. 2): si rileverà qui una certa contraddizione con quanto poco prima sostenuto, cioè la continuità tipica di questi testi. La frattura risulterebbe da una modificazione nella struttura del testo nei due periodi storici, e dal variare delle percentuali pertinenti ai vari segmenti del testo; ma la totale assenza di materiale testuale sargonide impedisce al lettore di constatare direttamente la realtà di questa frattura, che viene peraltro ampiamente smussata nel corso di tutto il resto della trattazione, oltre che nell'introduzione stessa: «Le changement s'amorce dans le seul récit de construction que nous puissions attribuer avec certitude à Teglathphalasar III» (p. 2); «apparaît avec Tukulti-Ninurta I celui du palais, demeure du roi, thème qui ne cessera de se développer jusqu'à l'époque sargonide» (p. 73); etc. Questa serie di osservazioni ed altre ancora presenti nel volume inducono a ritenere che forse non si tratta di una frattura così netta come sostenuto dall'A., e che, al caso, essa debba essere retrodatata: «Le récit de Teglathphalasar III, qui marque un tournant littéraire car il diffère de ceux qui l'ont précédé et annonce les récits sargonides...» (p. 172). Infine, com'è ovvio, con tale esclusione viene espunta una parte considerevole del materiale sui testi edilizi, forse la più suscettibile di interessanti sviluppi.

Nella sistemazione del materiale non si può non convenire con le scelte dell'A., ne è un esempio l'*œuvre* organizzata per siti e all'interno del sito, per tipologie architettoniche o addirittura, quando è possibile, per importanti edifici singoli. Nonostante i testi siano in parte lacunosi e di contenuto generico su alcuni aspetti (soprattutto per l'epoca più antica, p. es. i testi di Assur-reš-iši a p. 18; di Ilušuma a p. 22 et passim), dalla raccolta – sicuramente molto accurata – emerge un quadro complessivo di riscontro tra testo edilizio e documentazione archeologica. I numerosi racconti di costruzione riferiti ad uno stesso edificio, in altre parole, ben riflettono le tante ricostruzioni e modificazioni che uno stesso edificio pubblico subì, e che ci sono note dagli scavi.

La stesura però spesso appiattisce fenomeni di un certo rilievo che andrebbero altrimenti evidenziati. Alcuni esempi: il sottoparagrafo I.3, p. 12 sgg. *historique* risulta, in gran parte, un semplice elenco di formulari di cui non viene sufficientemente sottolineata la generalità della struttura: tale peculiarità viene riferita, ma non analizzata. O ancora, nell'elenco dei monumenti (pp. 21-56) l'A. non riesce ad evidenziare le strutture architettoniche più importanti, come nel caso di Kar-Tukulti-Ninurta. A questa «rivoluzionaria» capitale è dedicata appena mezza pagina in cui essa viene descritta sommariamente e definita, secondo un criterio ormai superato, capitale religiosa (p. 53), e la definizione viene peraltro abbandonata nelle pagine successive: «la création de Kar-Tukulti-Ninurta ne fut pas seulement un acte de piété comme le prétendit son fondateur; certes, l'idée d'une nouvelle métropole por-

tant son nom et conforme à ses volontés dut séduire Tukulti-Ninurta...» (p. 79).

Le menzioni succinte possono solo in parte trovare una giustificazione nella mancanza di documentazione (intesa sia come testi che come informazioni fornite dai testi). Le difficoltà a leggere «dentro» il testo è ben più evidente (e sentita con urgenza anche dall'A.) nella parte intitolata *les motifs et les moyens* cioè le motivazioni fornite dal re costruttore come ragione della sua opera di edificatore. Proprio qui sarebbe stato auspicabile un'indagine approfondita sulle implicazioni contenute nella parte di testo che enuncia le motivazioni della costruzione. Sembra invece che non si distingua sufficientemente tra i due piani del dichiarato e dell'implicito, o della denotazione/connotazione (vd. p. 79). Anche alle pp. 66 e 67 vengono riportate le ragioni e le condizioni delle riedificazioni fornite dai sovrani stessi senza utilizzarle per andare oltre la lettera del testo. Questa condotta «timida» nei confronti dei racconti di costruzione caratterizza anche tutto il paragrafo II.2.3. *les ambitions royales* (pp. 73-81). L'innegabile desiderio di «se construire un palais splendide, surpasser ses prédécesseurs» (p. 73) viene indicato come una delle componenti alla base dell'edificare, senza cioè tener conto delle profonde e numerose implicazioni di *Weltanschauung*, di ideologia che potrebbero e dovrebbero trarsi da questo enunciato.

Non mancano tuttavia, anche in questa parte, notazioni e spunti interessanti. A p. 60 l'A. fa notare che, secondo i testi, nessuna distruzione volontaria preludeva a una ricostruzione: il silenzio quasi totale delle fonti su questo particolare aspetto

delle condizioni di edificazione è altamente significativo. Inoltre, alle pp. 80-82, sono esposti alcuni aspetti solitamente trascurati di questi testi: quelli finanziari. Alle fasi più tecniche della costruzione è dedicata comunque un'intera parte: *les travaux*. L'A. fa notare che le iscrizioni esaminate tacciono maggiormente proprio su tutti gli aspetti tecnici dell'edificare (e anche a questo proposito non si può non lamentare l'esclusione delle iscrizioni più recenti, se non altro a livello di citazione, per confronto). Sulla linea quasi esclusivamente espositiva di tutto il volume si allineano anche le ultime due parti, *consecration* e *formule finale*, che completano esaurientemente le analisi dei segmenti di cui si può considerare composto un testo edilizio «tipo».

In conclusione, lo studio di S. Lackenbacher è essenzialmente descrittivo; in esso si riportano e si classificano in modo senz'altro puntuale, oltre che articolato, le iscrizioni esaminate. Le conclusioni disattendono, però, almeno in parte, l'obiettivo iniziale (vd. p. 2). L'asserire che: «Le récit de construction a donc servi, comme toute l'historiographie officielle, à tenter d'imposer une certaine image du roi» (p. 174) non chiarisce qual è l'immagine di questo re e soprattutto non delinea lo sviluppo, l'evoluzione, le modificazioni che subisce l'immagine del sovrano (quella che egli vuol fornire di sé) attraverso questo particolare tipo di testi. Si può dunque sostanzialmente constatare la mancanza di un sufficiente impegno interpretativo nei confronti di questo vasto materiale. Affiorano qua e là, sporadicamente, elementi ed osservazioni che sarebbero suscettibili di un'analisi più approfondita.

Anche se dichiaratamente lontano

dalle prospettive di studio più attuali (esemplare in questo senso è l'articolo di M. Liverani, *Critique of Variants in the Titulary of Sennacherib* in ARINH, Roma 1981), le conclusioni, pur nella loro stringatezza, confermano indirettamente che questi testi col passare del tempo si accrescono in *topoi*, frasi ed immagini («ceux qui évoquent la re-construction en une ou deux phrases très générales; et ceux qui s'allongent progressivement...» p. 169). Se ne può quindi desumere un contesto ideologico generale assimilabile a tutte le iscrizioni reali; visti più in dettaglio, poi, emerge o sembra emergere dai *récits de construction* (nell'espressione cauta dell'A. pp. 173 e 174) la singola personalità regia.

La documentazione esaminata essendo, almeno in parte, dato archeologico in sé (p. es. iscrizioni su mattoni, su lastre di rilievi e simili) avrebbe potuto venire valutata con il dato archeologico alla mano. Un buon proposito in tal senso viene espresso a p. 168, ma rimane tale, poiché il rapporto tra testo ed edificio non è mai posto: i due diversi tipi non si sovrappongono mai nel corso di questa trattazione se non al livello di semplice identificazione, di riconoscimento dei monumenti. Ed è anche come frutto di tali carenze che il ritratto finale del *roi bâtisseur* risulta molto incompleto, dai tratti non ben definiti.

In ogni caso il volume di S. Lackenbacher rimane senza dubbio un prezioso e valido contributo, indispensabile punto di partenza di una ricerca che approfondisca e ampli ulteriormente questo tema in sé, e in relazione alla totalità delle iscrizioni reali assire. Per questi motivi si deve senz'altro essere grati all'Autrice.

MARIA KATIA GESUATO

V. DONBAZ, A.K. GRAYSON, *Royal Inscriptions on Clay Cones from Ashur now in Istanbul (Royal Inscriptions of Mesopotamia, Supplements, vol. 1)*, Toronto 1984, pp. 80, 42 tavv.

Il volume inaugura la serie «Supplements» del *Royal Inscriptions of Mesopotamia Project* (RIM) dell'Università di Toronto. Appare infatti come la prima delle pubblicazioni, di carattere monografico ed occasionale, destinate ad affiancare e completare l'edizione del corpus delle iscrizioni reali mesopotamiche, offrendo lo spazio a studi su particolari aspetti e problemi che i testi presentano.

Il progetto RIM, articolato in diverse sezioni (la rivista annuale, i volumi che editano iscrizioni reali afferenti alle diverse epoche della storia mesopotamica e gli studi specifici) è volto a colmare, con un'opera organica cui collabora un'équipe internazionale di studiosi, le lacune nella pubblicazione del materiale epigrafico, nonché a condurre una globale e scientifica revisione di esso.

Gli editori infatti, facendosi interpreti dell'esigenza di una maggiore conoscenza delle fonti scritte mesopotamiche e di una più rigorosa sistematicità nella loro pubblicazione, hanno intrapreso l'opera di individuazione, catalogazione, collazione, edizione o riedizione delle iscrizioni reali nella loro totalità.

Conformemente a questo programma il volume di Donbaz e Grayson cataloga ed edita un ben preciso lotto di testi: le iscrizioni su coni d'argilla portate alla luce delle spedizioni tedesche ad Assur durante il periodo 1905-14 e conservati al Museo Archeologico di Istanbul. Contestualmente alla pubblicazione di iscrizioni

inedite, che costituisce la parte più considerevole del volume, vengono in esso fornite le copie cuneiformi e le traslitterazioni anche di testi editi in passato, che sono stati collazionati e reinseriti nel corpus di questo «archivio».

Per la precisione filologica e i solidi criteri di impostazione il volume offre un panorama articolato e significativo di un genere particolare della produzione epigrafica mesopotamica e un arricchimento delle conoscenze storiche relative alla città di Assur e all'attività edificatoria dei suoi sovrani.

È forse opportuno evidenziare tale aspetto con una rapida schematizzazione dei dati contenuti nel testo, che può essere affiancata agli indici posti alla fine del volume. I testi possono essere elencati in relazione alle seguenti opere edilizie in essi menzionate (vengono indicati con il segno + i testi che sono da considerarsi duplicati o che presentano solo lievi varianti):

Mura della città: testi n. 1, 2 (*ša libbi āli*), 10 (il testo non è completo, alla l. 6, tuttavia, si legge *KĀ. [GAL]*), 11 (anche questo lacunoso, alla l. 6 si legge *nāmari ša [x x]*), 12 + 13 + 16 + 17 (si riferiscono alle mura *ša āli ešši*; ad essi vanno affiancati i nn. 14 e 15 che, sia pure molto frammentari e privi del nome dell'edificio, si possono assegnare allo stesso sovrano, Aššur-bēl-nišešsu, e considerare duplicati sulla base di corrispondenze stilistiche), 18, 22 + 23 (relativi alla cinta muraria esterna, *šalḫū*), 94 + 95 + 96 + 97 (relativi alle mura e al fossato), 121 + 122 + 123 + 124 (relativi alle porte appellate *tabira*), ed infine i

testi della sezione G dal n. 137 al n. 214).

Templi:

kisallu ša bīt ajjakkī: testo n. 20 (?); tempio di Šin e Šamaš: testi n. 24 + 25 + 26 e 26a (i testi comprendono solo le linee iniziali mentre la parte contenente il nome dell'edificio è mutila, tuttavia l'attività di Arik-din-ili appare concentrata sul tempio di Šamaš, cfr. A.K. Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions*, Wiesbaden 1972-76, vol. I (= ARI I) n. LXXV e R. Borger, *Einleitung in die Assyrischen Königsinschriften*, Leiden 1961, (= EAK I), p. 30), 106 + 107;

Ehursagkurkurra, tempio di Assur: testi n. 32-89 (compongono la sezione C e sono esemplari diversi della stessa iscrizione), ad essi vanno aggiunti i nn. 90, 92 e 93 (probabilmente duplicati del medesimo testo), 227 (relativo al *ki-salmāhu ša E.*), 288-233 (copie del medesimo testo) ed inoltre 234 e 235 (molto frammentari, compresi come i precedenti nella sezione I), 270, 271 (si tratta di un frammento che non consente di precisare se la menzione del tempio sia fatta in riferimento a lavori in esso compiuti o se costituisca un epiteto come, ad es., in Adad-nārārī I, cfr. E. EBELING, B. MEISSNER e E. WEIDNER, *Die Inschriften der Altassyrischen Könige*, Leipzig 1926 (= IAK), n. XX, 2:48), il tempio è forse inoltre menzionato anche nel testo n. 273;

cappella di Ninurta nel tempio di Assur: testo n. 220 (?);

tempio di Anu e Adad: testi n. 114, 215 + 216 + 217 (?);

tempio di Ištar: testi n. 115 + 116 + 117 (+) 118;
 tempio di Šarrat-nīphi: testo n. 219;
 tempio di Nabû: testi n. 236-248 (sezione J, comprendente esemplari della stessa iscrizione);
 SAG *si-[qurrati]*: testo n. 31 (?).

Palazzi:

palazzo di Tukulti-Ninurta I: testo n. 99 (?);
 lavori sulla terrazza del palazzo di Aššur-uballit: testo n. 21 (cfr. in particolare IAK, p. 38 nota 7);
 palazzo di Assurnasirpal II: testi n. 128 + 129 + 130.

Testi in cui manca il nome dell'edificio: n. 3 (alla l. 7' compare la formula É.MEŠ-šu e-nu-*h*u che può forse riferirsi all'opera di restauro di un tempio), 4 (alla l. 1' compare il termine *ú-la-ab-bi-[iisu]* per il quale si possono confrontare, ad es., i testi di Aššurbēl-nišēšu, relativi alle mura urbi- che, nn. 12-13), 5, 6, 7, 9, 9a, 19, 27 + 28 + 29, 30, 98, 100-105, 109-113, 119-20, 125-127, 131-136, 218, 221-226, ed infine i testi della sezione K tranne nei casi sopra indicati.

I testi pubblicati vengono dagli autori datati sulla base di dati storici, evidenze interne, scrittura e stile. Sono così suddivisi in 11 sezioni (A-K) corrispondenti ciascuna ad un periodo di tempo che comprende uno o più sovrani. Si ottengono in tal modo alcuni corpora ben definiti: come nel caso di Salmanassar III, di cui vengono elaborati i testi fondamentali delle iscrizioni, con le relative varianti, sulla base dei reperti (numerosi, anche se talvolta frammentari) ascrivibili a questo sovrano, e di Šin-šarra-iškun,

per il quale il testo desumibile dalle varie iscrizioni su conii d'argilla non era stato ancora complessivamente edito.

Tali ricostruzioni si inquadrano in un approccio al testo di tipo formale, particolarmente interessante per questo genere altamente codificato di testimonianze epigrafiche. Simili ricostruzioni sarebbero state forse proponibili anche per le sezioni A e B relative al materiale più antico, costituito da iscrizioni piuttosto mutile, nonché, parzialmente, per la sezione K che raccoglie i testi frammentari di più difficile attribuzione. Indichiamo quindi di seguito il testo fondamentale che si ricava dalle iscrizioni delle prime sezioni e la loro classificazione per formule (inserite tra parentesi), anche nei casi in cui queste si presentano incomplete, ma siano comunque integrabili sulla base di confronti intertestuali.

0. nome e titolatura del sovrano
1. *ana balātīšu u šalām ālīšu*
2. nome dell'edificio *ēpuš*
3. *ša šarrāni ālik pānija ina pāna ēpušū*
4. *ištu uššēšu* a) *adi šaptīšu* / b) *adi gabadibbīšu* / c) *ana siḫirtišu ēpuš* / d) *anhūssu uddiḫ*
5. *u ziqqatī* a) *aškun* / b) *ana ašrīša utēr*
6. *rubā'u urkī'u inūme* nome dell'edificio *ennahūma* a) *eppuš* / b) *uddaš*
7. *ilāni ikribīšu išamme'u*
8. *ziqqatī ana ašrīša lutēr*

testi n. 1 (0 2); 2 (1 2 4 5a 6a 7); 3 (2² 5a 6a 7 8); 4 (7 forse preceduta da una variante della formula 6); 5 (3 4 5 6a 7 8); 6 (5a 6a 7 8); 7 (0); 8 (0 1 2); 9 (0); 9a (0); 10 (0 1 2); 11 (0 1 2² 3); 12 (0 1 2 3, con l'inseri-

mento di un'ulteriore precisazione: *ištu dūri rabī ša libbi ālim qadu nārim ana siḫirtišu ulabbissu*, 4a 5a 6a 7 8); nei testi n. 13-17, duplicati del precedente, è leggibile solo una parte delle formule sopra indicate e precisamente: 13 (4a 5a 6a 7); 14 (7 8); 15 (8); 16 (4 6a 7); 17 (2 3 4); 18 (0 3 1 4a 5b 6a 7 8); 19 (0); 20 (0 1 2); 21 (0); 22 (3 4b d² 5a 6b² 7 8 data); 23 (3 4bd 5 6b 7 8); 24 (0 2); 25 (0); 26 (0); 26a (sono in parte visibili le formule: 0 1 4 6, con la variante *ušalbaruma*).

Anche per alcuni testi della sezione K è possibile una classificazione per formule, sia pure, spesso, soltanto ipotetica:

formula 0:

testi n. 249, 252², 268, 283, 284², 289, 291², 295, 297, 308²;

formula 2:

testi n. 264 (con notevoli ampliamenti), 270;

formula 3:

testi n. 251, 262, 276²;

formula 4:

testi n. 261, 262, 274, 279², 284;

formula 5:

testi n. 262², 279²;

formula 6;

testi n. 250;

formula 7:

testi n. 250, 259;

formula 8:

testi n. 254, 259;

altre:

testo n. 256: *u²-šāl-ba-r[u-ma]²* (variante della formula n. 6 ?);

data:

testo n. 253.

Proponiamo infine altre note marginali per la sezione D, che com-

prende le iscrizioni di Tukulti-Ninurta I. I riferimenti ivi indicati si possono completare confrontando:

– per i testi n. 101, l. 4' e 102, l. 2, EAK I, p. 76, ove sono indicati gli epiteti usati da questo sovrano;

– per il testo n. 103, oltre a quanto segnalato, E. WEIDNER, *Die Inschriften Tukulti-Ninurtas I und seiner Nachfolger*, Graz 1959, (= Tn.), n. 14 e 22. In particolare per la l. 5' si confronti per l'integrazione Tn. 9: 35-36 in cui compare la formula: *ma-di-iš el maḫ-ri-i ú-ša-te-ir* in riferimento alla riedificazione del tempio di Ištar.

Per questo volume, che, inserendosi in una serie di pubblicazioni salutate dagli assiriologi con entusiasmo, stimola ed offre gli strumenti per la rivisitazione di uno dei settori più significativi delle iscrizioni reali assire, esprimiamo la nostra piena gratitudine agli autori.

SIMONETTA PONCHIA

S. DALLEY, J.N. POSTGATE, *The Tablets from Fort Shalmaneser* (= Cuneiform Texts from Nimrud, n. 3), London 1984. British School of Archaeology in Iraq. Pp. xii+290, 50 plates.

Nel 1972 J.V. Kinnier Wilson pubblicò nel volume *The Nimrud Wine Lists* (= CTN 1, London 1972) un lotto di tavolette trovate a Kalhu, l'odierna Nimrud, nelle stanze SW 6 e NE 48-49 dell'*ekal mašarte* (il *Review Palace* secondo l'accezione proposta da J.N. Postgate, CTN 3, p. 2). Il presente volume, nato dalla stretta e proficua collaborazione tra S. Dalley e J.N. Postgate, completa l'opera di edizione dei testi neo-assiri provenienti dalla stessa costruzione e rinve-

nuti, come il lotto sopra, nel corso degli scavi effettuati tra il 1957 e il 1963 da Sir Max Mallowan e D. Oates.

Il libro è diviso in due parti principali: la prima parte rappresenta un notevole contributo all'arricchimento delle conoscenze della storia politica e sociale dell'Assiria tra l'ottavo e il settimo secolo a.C., con particolare riferimento all'epoca di Sargon II ed al periodo postcanonico, a cui sono ascrivibili la maggior parte dei testi pubblicati nella seconda parte del volume. Tratteremo quindi, con dettaglio specifico, la lunga sezione introduttiva di carattere storico (pp. 1-47).

Inizialmente (Introduction, pp. 1-25) i due autori illustrano la documentazione relativa all'*ekal mašarte*. I 152 testi, nella maggioranza finora inediti, sono suddivisi in otto gruppi in base alla loro provenienza da settori diversi dell'*ekal mašarte*. Data l'eterogeneità di questa documentazione, all'interno di ogni gruppo il materiale è distinto secondo il genere: lettere, documenti legali ed amministrativi, bolle, liste di razioni e liste di ufficiali e cavalli, per citare soltanto i tipi di documentazione più rappresentati. Ogni sezione contiene anche informazioni sulla datazione del materiale e sulle eventuali connessioni fra i nomi ricorrenti più volte nei testi.

Gli autori dedicano trattazioni più ampie e dettagliate a tre gruppi particolari di testi: agli archivi del *rab ekalli* «palace manager» (pp. 4-9) e della *šakintu* «housekeeper» (pp. 9-14), entrambi di epoca postcanonica, ed alle *Horse Lists* (pp. 17-22) dell'età di Sargon II.

Nella descrizione concernente il *rab ekalli*, viene proposta una ricostruzione, basata su elementi prosopografici, della lista di questi funzio-

nari in epoca postcanonica (p. 6). Noteremo di passaggio, che la collocazione di Tartimanni come *rab ekalli* nel 623 a.C. porta gli autori ad affermare che “either Falkner's dates are to be revised on this point, or that he belonged to one of the other palaces” (p. 7). Tra i testi che menzionano Tartimanni, però, l'unico datato all'eponimato di Šalam-šarri-iqbi (623 a.C.) è il documento n. 31 (pp. 81-82), che cita questo personaggio nella lista dei testimoni, senza per altro specificarne la carica.

L'archivio della *šakintu* evidenzia la presenza nell'*ekal mašarte* di un quartiere residenziale della regina, perlomeno in epoca postcanonica, benché S. Dalley e J.N. Postgate non escludano l'ipotesi che già in epoca sargonide ci possa essere una testimonianza in tal senso (p. 11). Come giustamente rilevato dagli autori (p. 1), il carattere militare predominante nella documentazione dell'ottavo secolo, e la natura invece prettamente amministrativa e civile dei testi dell'età postcanonica, mettono in luce i cambiamenti avvenuti nel corso di un secolo circa nelle funzioni dell'*ekal mašarte*: da centro per le riviste militari a centro amministrativo. Questo può spiegare almeno parzialmente la presenza del quartiere della regina, governato dalla *šakintu*. Due punti che emergono da questo archivio ci sembrano di particolare rilievo: il primo concerne i documenti giuridici n. 29, 30 e 32. Questi tre testi, accomunati dall'assenza di un «giudice» che imponga la propria decisione, lasciano intravedere agli autori (pp. 12-13) la possibilità che la *šakintu* e la sua *šanītu*, «vice», potessero in effetti imporre la propria autorità o fungere da arbitro. L'altro punto è che il quartiere della regina concedeva (v. testi n. 39 e 40)

prestati di argento proveniente dal tempio di Mullissu. In queste note di prestito, è menzionata per la prima volta nel neo-assiro la *tupšarratu* «scriba (donna)» (v. p. 93 nota a n. 39, 4).

Tra la documentazione dell'ottavo secolo particolare importanza rivestono le *Horse Lists* di epoca sargonide (pp. 17-22). Come gli stessi autori spiegano, "they all refer to personnel from the cavalry and chariotry of the assyrian army" (p. 18) e furono redatte in occasione delle riviste militari.

Il termine per rivista è *BE-qu* che, come è noto, ha una duplice possibilità di lettura in *bat-qu* o *bit-qu*. J.N. Postgate in *Taxation and Coscription in the Assyrian Empire*, Roma 1974, (= TCAE), pp. 41-62, individua, dopo una complessa analisi dei materiali neo-assiri in cui è attestato *BE-qu*, due filoni semantici che permettono una distinzione, per altro non sempre priva di ambiguità, nella resa di questo lemma. In breve, l'autore rende *BE-qu* con *bat-qu* quando il lemma è in contesti relativi a lavori di riparazioni di oggetti in metallo o edifici; con *bit-qu*, nel senso di «leva», quando invece esso si riferisce ad uomini, cavalli e forniture di materiali di vario genere. Nel contesto delle *Horse Lists* viene data quindi a *BE-qu* l'accezione particolare di «muster» (p. 20). Per la questione della lettura *batqu/bitqu*, tuttavia, i due autori rimandano (p. 20, nota 52) – oltre che alla discussione in TCAE – alla nota al testo n. 1, 7 (p. 49), dove essi si limitano a segnalare le proprie diverse preferenze. Noteremo però, che se ambedue le scelte sono giustificabili per il testo n. 1, esse non appaiono più tali in riferimento alle *Horse Lists*.

Le *Horse Lists* sono caratterizzate dalla presenza di alcuni termini tecni-

ci relativi agli equini, di difficile interpretazione. Gli autori esprimono opinioni contrastanti che dipendono in larga misura dalle ipotesi da essi formulate circa il momento in cui venivano effettuate queste riviste militari. S. Dalley ritiene che queste avessero luogo alla fine di una campagna militare e che i termini tecnici si riferiscano quindi alla suddivisione in categorie diverse degli animali ed alla loro destinazione. Diversamente, J.N. Postgate pensa che le riviste avvenissero prima di una campagna militare ed offre una chiave di lettura prettamente amministrativa e contabile di questa terminologia (p. 21 e più estesamente p. 198 e pp. 204-205). In questa sezione infine troviamo brevemente delineate (pp. 19-20) le relazioni che intercorrono tra questo gruppo di testi ed altri materiali, relazioni che saranno trattate con maggior dettaglio nel capitolo successivo.

Nell'ultimo capitolo introduttivo (*New Light on the Composition of Sargon's Army*, pp. 27-47) curato principalmente da S. Dalley (v. Preface V), viene ricostruita la struttura dell'esercito assiro con particolare riferimento ai reparti della cavalleria e dei carri. Le fonti utilizzate sono in primo luogo le *Horse Lists*, che riportano i nomi di molti ufficiali di vario rango insieme a dati che permettono di individuare le diverse unità e, talvolta, la loro origine. Nella prima sezione del capitolo (pp. 27-35) vengono esaminati il titolo e le cariche menzionati in questi testi, con un'attenzione particolare alle combinazioni in cui possono comparire. Nella sezione successiva sono invece analizzate le unità (pp. 35-37, 39), lo schieramento delle forze (pp. 39-41) e l'evoluzione dell'esercito assiro nei periodi imme-

diatamente precedenti e successivi a Sargon II (p. 41).

Per quanto riguarda le unità dell'esercito, le *Horse Lists* consentono la ricostruzione di due nuclei principali: il primo costituito dalle unità cittadine (pp. 35-36); l'altro invece formato da unità di origini diverse, spesso non identificabili, tra le quali spicca l'unità di Samaria, l'unica che mantiene, attraverso il nome, la propria identità nazionale, pur provenendo da oltre i confini assiri (p. 35).

I dati ricavati dalle *Horse Lists* sono integrati da materiali provenienti, oltre che dalla stessa Nimrud, da Ninive (ADD 852 e 855) e da Assur (KAV 31-36, 131-132 e le tre tavolette aramaiche di Assur) (v. pp. 19-20 e 41-46). Le integrazioni si basano sull'indagine prosopografica che fa intravedere una fitta rete di connessioni tra i nomi menzionati nel complesso della documentazione. Il riconoscimento di questi collegamenti consente di datare con una maggiore approssimazione i testi provenienti da Ninive e da Assur. La stessa autrice però, osserva che "another problem is, that there is never any guarantee that the same name means the same man, even a title is given" (p. 27). Questo rilievo appare particolarmente significativo nel caso delle tre tavolette aramaiche di Assur: qui infatti abbiamo brevi note relative a prestiti di grano, con personaggi privi di titoli professionali e presentanti nomi di tipo frequentemente attestato.

Nella seconda parte del volume (pp. 48-259) gli autori presentano in traslitterazione e traduzione la documentazione. Ogni testo è inoltre generalmente fornito di note filologiche, di brevi commenti di carattere soprattutto storico e della descrizione della sigillatura eventualmente appo-

sta al documento. Nell'apparato filologico un notevole contributo è rappresentato dalle annotazioni di Kh. Deller. Data la cura con cui il materiale testuale viene esposto e la ricchezza di citazioni e di possibili interpretazioni che accompagnano i passi di più difficile comprensione, ci limiteremo a poche osservazioni.

Per il testo n. 1 (pp. 49-50) ricordiamo che una diversa interpretazione è offerta in F.M. Fales, *Cento lettere neo-assire* (Venezia 1983), pp. 162-163, 183. Il documento n. 33 (pp. 83-84) contiene l'attestazione del complesso *MÍ.KUR ša MAN* (l. 5). I due autori trattano a fondo questo complesso giungendo alla conclusione che esso indichi inequivocabilmente la regina, e che la specificazione *ša MAN* «del re» serve a dissipare eventuali ambiguità nell'identificazione di *MÍ.KUR* «regina» con la moglie del principe ereditario o del re precedente (v. p. 11) e nella possibile lettura di *KUR* come *GÉME* «donna di palazzo» (p. 84, nota a n. 33,5). S. Parpola in *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*, II, Neukirchen-Vluyn 1983, (= LAS II), p. 138, nota a LAS 151 r. 8, vaglia la possibilità che questa definizione possa essere in realtà "a broad equivalent of a more exact administrative title like *lahhinutu* or *šakintu*, and applied to ladies in charge of administration of the women's quarters of the royal palaces". Infine, per il termine *unzarbu* (p. 198, nota a n. 103, III 3) a cui S. Dalley assegna il significato di «non addestrato», diversamente da J.N. Postgate che lo intende come termine amministrativo indicante un cavallo «libero (da pretese)», una diversa interpretazione è data da S. Parpola, *op. cit.*, pp. 240-241, nota 426, che, in base ai contesti

in cui compare, associa ad esso l'accezione di «servo, schiavo». Segnaliamo, per completezza, la recente traduzione di questo termine con «nativo, indigeno, autoctono», proposta da Kh. Deller, *ZA* 74 (1984), pp. 235-239.

La sezione finale del volume (pp. 261-289) contiene il catalogo dei testi in cuneiforme trovati a Fort Shalmaneser (pp. 261-265); ottimi indici dei nomi propri (pp. 267-280), dei toponimi (pp. 281-282) e delle professioni (pp. 282-289), che includono anche i materiali precedentemente pubblicati in J.V. Kinnier Wilson, *op. cit.*, forniti di note filologiche; e, infine, la lista delle parole discusse (pp. 288-289) e dei testi di Nimrud citati (p. 289). Completano il volume, le accurate copie dei testi (plates 1-45) e le fotografie dei sigilli (plates 46-50).

In conclusione, S. Dalley e J.N. Postgate ricostruiscono con perizia e minuziosità un vivo quadro delle attività che avevano luogo presso l'*ekal mašarte*, le mansioni e i titoli dei suoi responsabili e, di conseguenza, le funzioni e la storia dell'*ekal mašarte* stesso. In questo grosso sforzo di ricostruzione storico-sociale, un ruolo predominante viene svolto dall'indagine prosopografica, con una continua ricerca di elementi di collegamento tra dati spesso apparentemente slegati ed isolati in più testi. Nella generale felicità di tali collegamenti (solamente un numero ridotto di essi non si presenta convincente) i due autori giungono a trovare correlazioni di persone e fatti non solo all'interno dei vari gruppi di testi dell'*ekal mašarte*, ma anche tra questi e materiali provenienti da altri siti e, in particolare, con la documentazione ritrovata a Nimrud nel Palazzo di Nord-ovest e testi rinvenuti ad Assur ed a

Ninive. Ed è questo – oltre alle accurate edizioni testuali – che rende il volume ricco di nuovi stimoli per ulteriori verifiche e per una comprensione in un'ottica più ampia della documentazione neo-assira.

M. GIOVANNA CRISTOFORETTI

JO ANN HACKETT, *The Balaam Text From Deir 'Allā*, Harvard Semitic Monographs 31, pagine XI+147, Harvard College, Scholars Press Edition 1984.

La già nutrita bibliografia riguardante l'iscrizione di Bala'am bar-Be'or, scoperta a Deir 'Allā nel 1967, si arricchisce di un nuovo importante contributo.

L'opera di J.A. Hackett, preceduta da una breve ma esauriente introduzione (p. 1), è suddivisa in quattro capitoli, trattanti rispettivamente la scrittura (The Script of the Deir 'Allā Text, p. 9), il testo (The Text, p. 21), la grammatica (Grammar, p. 91) e il dialetto dell'iscrizione di Deir 'Allā (The Dialect, p. 109), cui seguono un utilissimo glossario (p. 127), una bibliografia scelta (p. 137), e un'appendice con due tavole paleografiche (p. 143).

La monografia di J.A. Hackett si presenta senz'altro ben strutturata, elegante, e facilmente accessibile anche al di fuori della ristretta cerchia degli addetti ai lavori.

Purtuttavia lo studio non va esente da alcuni rilievi critici. Infatti alle solide conoscenze dell'Autrice si accompagna talvolta una certa esuberanza di valutazione, non sempre consona al livello di difficoltà presentato dall'iscrizione di Bala'am.

Pertanto, per meglio analizzare pregi e difetti del testo, tratteremo in

dettaglio alcuni punti, attenendoci alla suddivisione in capitoli data dall'Autrice.

1. *La Paleografia*

L'intera trattazione di questo capitolo poggia, a nostro avviso, su un comprensibile ma determinante sfaldamento di prospettiva: l'Autrice ritiene che la lingua dell'iscrizione di Bala'am sia ammonita, e che debba essere datata senz'altro al 700 a.C.

L'analisi paleografica viene dunque condotta in modo da evidenziare le possibili analogie con le più tarde (VI secolo a.C.) iscrizioni ammonite, e a riunire tutti gli elementi paleografici che possano deporre a favore della datazione ipotizzata. Così facendo, tuttavia, l'Autrice finisce per passare sopra a tutti gli elementi che potrebbero dimostrare una tesi contraria, considerandoli di scarsa importanza e non determinanti.

Proprio la datazione, mai messa veramente in discussione, porta l'Autrice a non considerare nella giusta prospettiva elementi che, visti sotto l'ottica di una diversa datazione, risultano relativamente chiari.

Per esempio, il confronto con l'Ostracon di Assur, datato alla metà del VII secolo (di cui la Hackett dimentica le particolarissime caratteristiche paleografiche), porta l'Autrice alla conclusione che la forma della *aleph* (p. 10) è notevolmente arcaica: di qui il pronto confronto con l'ammonita, in cui la *aleph* di tipo arcaico è usata anche nel corsivo più tardo (Ostracon XI di Heshbon) – probabilmente per la maggior lentezza con cui la periferia assimila le innovazioni –. Conclusione più logica sarebbe stata considerare semplicemente l'iscri-

zione di Deir 'Allā più arcaica dell'Ostracon di Assur.

L'analisi della *beth* (p. 11), con l'apice chiuso, confrontata con le attestazioni ammonite, tutte con apice aperto, (mentre l'aramaico comincia ad avere *beth* con apice aperto solo con Salmanassar V, 727-722 a.C.), porta la Hackett a concludere che Deir 'Allā o è da datare all'VIII secolo a.C., o è il punto di partenza di uno sviluppo separato della scrittura ammonita. E l'Autrice propende per la seconda ipotesi. Analoghe considerazioni vengono fatte per *'ayin* e *reš*, anche esse con apice chiuso.

Anche l'analisi di altre lettere dà adito a numerose critiche. L'Autrice, infatti, sostiene che la *he* (pp. 11-12), a giudizio suo e di altri molto evoluta, è confrontabile con le *he* presenti nella scrittura corsiva aramaica del VII secolo a.C., esemplificata dall'Ostracon di Assur e dal Papiro di Saqqarah. Inoltre rappresenterebbe il precursore della *he* di Tell Sirān e delle *he* tipiche dei sigilli ammoniti, con due sbarre orizzontali. Ora, fermo restando il fatto che il confronto con l'Ostracon di Assur e il Papiro di Saqqarah non si pone, in quanto le *he* ivi presenti mostrano una ben diversa e più evoluta forma, bisogna dire che la *he* di Deir 'Allā non è a due sole sbarre orizzontali.

In realtà, l'appendice a forma di «s», posta sotto la prima sbarra orizzontale, nasconde la seconda e la terza sbarra. Per quanto questa *he* possa sembrare molto evoluta, a mio avviso essa rappresenta il primo passo dell'evoluzione di questa lettera partendo dalla *he* a tre sbarre orizzontali, evoluzione che deve essere iniziata con l'introduzione della scrittura con inchiostro. Lo scriba, una volta tracciata la linea verticale e la prima sbar-

ra orizzontale, che costituivano gli elementi fondamentali, tracciava le altre due sbarre orizzontali con un unico tratto, velocizzando così la scrittura. Questa *be*, pertanto, è ancora un modello a tre sbarre, in quanto lo scriba manteneva mentalmente l'archetipo di *be* a tre sbarre, che realizzava solo più velocemente, in quanto lo permetteva la scrittura a inchiostro. La *be* a due sbarre dovette comparire, nella scrittura monumentale (e "argillary", usata in Assiria nel VII secolo), quando si cominciò a interpretare l'appendice a «s» della *be* corsiva come rappresentante una sola sbarra, mentre si notava che le opposizioni con le altre lettere erano comunque mantenute.

La *be* di Deir 'Allā è quindi arcaica, testimoniando una tappa dell'evoluzione che dev'essere stata immediatamente successiva all'introduzione della scrittura a inchiostro, in quanto naturalmente obbligatoria.

D'altra parte, il parallelo con la *ḥeth* (le cui attestazioni con due sbarre a Deir 'Allā sono rare) è emblematico: essa mantiene le tre sbarre orizzontali, in quanto le due linee verticali non permettevano una analoga evoluzione: esse *dovevano*, nell'archetipo, essere unite dalle tre sbarre orizzontali. Solo quando l'archetipo di *be* a tre sbarre decadde, per analogia la *ḥeth* fu resa con due sbarre. Questo non avviene a Deir 'Allā proprio perché l'archetipo della *be* manteneva le tre sbarre orizzontali.

Anche il confronto con un'altra lettera, la *samek*, può essere indicativo: la veloce esecuzione della lettera non porta all'eliminazione di una delle sbarre: la *samek* a due sbarre comparirà solo nel VII secolo, per analogia con *be* e *ḥeth*.

Ancora, proprio riguardo alla

ḥeth (che a Tell Sirān ha due sbarre orizzontali, e negli Ostraca IV e XI di Heshbon una sola) di Deir 'Allā, l'Autrice ammette che si tratta di una forma più arcaica di quanto essa si aspetti, nella comparazione con l'aramaico del VII secolo, per cui la *ḥeth* di Deir 'Allā sarebbe un altro anello di collegamento con il corsivo ammonita, anello che non può essere stabilito con l'aramaico! (pp. 12-13).

Anche per quanto riguarda la *teth* (p. 13) l'analisi della Hackett non è scevra da critiche. L'Autrice opera un confronto con le forme presenti nell'Ostracon di Assur e nel Papiro di Saqqarah, non accorgendosi che la *teth* di Deir 'Allā (di cui l'Autrice in Appendice dà un disegno leggermente diverso da quello fornito da Van der Kooij nell'*editio princeps*) è radicalmente diversa nell'esecuzione fisica: il tratto che rappresenta il residuo di ciò che nelle iscrizioni più antiche era una croce inscritta nel cerchio della *teth*, nell'Ostracon di Assur e nel Papiro di Saqqarah è tracciato prima del resto della lettera, a Deir 'Allā è tracciato alla fine, come un punto, a volte senza staccare il pennello dalla superficie. La diversa esecuzione fisica denuncia o una diversa tradizione scribale, o (elemento che l'Autrice non prende in considerazione) una diversa collocazione cronologica dell'iscrizione, o magari l'una e l'altra cosa insieme.

Ancora, l'Autrice sostiene che la *kaf* (p. 14) con la testa a forma di triangolo sulla sinistra sarebbe stata la norma per le iscrizioni ammonite (Tell Sirān) e non per quelle aramaiche. In realtà la forma a triangolo è dovuta alla scrittura con il pennello e al tentativo di tracciare l'appendice che pende dalla parte sinistra della sbarretta orizzontale nell'aramaico

monumentale dell'VIII secolo (vedi Sefire). Infatti tracciando brevi segmenti con il pennello, la parte iniziale risulta più sottile rispetto alla parte finale; il tentativo (spesso molto evidente) di rendere un'appendice simile a quella presente nella *kaf* di Sefire, faceva sì che l'intero tratto assumesse una forma a triangolo. Quindi quest'ultimo non impedisce che questa *kaf* sia ben collocabile all'interno della linea evolutiva propria dell'aramico più antico.

Anche per quanto riguarda la *mem* (p. 14) l'Autrice ritiene che questa abbia una forma meglio collocabile all'interno della linea evolutiva ammonita che all'interno di quella aramaica. In realtà la forma a zig-zag della *mem* è già arrotondata nell'iscrizione di Sefire.

Inoltre l'Autrice considera la *šade* (p. 16) confrontabile solo con l'unica *šade* presente nell'iscrizione proveniente dalla Cittadella di Amman (che la Hackett data all'850 a.C.!). Al contrario, l'analisi di questa lettera mi porta a sposare la tesi già espressa da Caquot e Lemaire, i quali (*Les textes araméens de Deir 'Alla*, Syria LIV, 1977, p. 191) sostengono che «le trait de droite du “šadé” semble se rattacher, au moins dans certains cas, à la hampe de gauche soit de manière directe (cf. I,17 dans ḥnyš) soit de manière indirecte par un petit trait, très fin, de jonction (cf. I,10 dans wšdh): dès lors, le “šadé” araméen de cette inscription est conforme à la forme «classique du “šadé” araméen de cette époque». In effetti la *šade* di Deir 'Allā potrebbe benissimo essere il risultato della semplificazione, avvenuta nel corsivo, della *šade* presente nell'aramico antico. Infatti la linea spezzata a zig-zag sulla destra della *šade* potrebbe essere stata semplifica-

ta con l'eliminazione quasi totale del primo segmento, rendendo il secondo e il terzo con un semicerchio apparentemente attaccato in maniera diretta alla linea verticale. In pratica il primo segmento, nella scrittura a inchiostro, si sarebbe accorciato sempre di più, finché il secondo e il terzo non fossero giunti a contatto con la linea verticale. Questo era possibile in quanto l'opposizione con le altre lettere veniva comunque mantenuta.

Infine, analizzando la *šin* (p. 17), l'Autrice ne rileva l'arcaicità. Tuttavia sostiene che si tratta di un elemento non probante, in quanto la lettera si sarebbe evoluta poco nei secoli VIII-VI, sia in aramaico che in ammonita. In realtà in CIS II 2 (datato al 727-722 a.C.), nell'Ostracon di Nimrud, e non infrequentemente nell'aramaico d'Assiria, troviamo forme più evolute.

La conclusione dell'analisi paleografica (p. 18) porta l'Autrice a ribadire il punto di vista di F.M. Cross: le similarità con la scrittura aramaica dell'VIII secolo devono essere significative non per la datazione (e la conseguente collocazione della scrittura all'interno della linea evolutiva aramaica) ma per stabilire il punto in cui l'ammonita diverge dalla linea aramaica! Qualsiasi altra possibilità di interpretazione non viene presa in considerazione.

2. Il Testo

Esaurito l'argomento paleografico, la Hackett introduce l'esame del testo (p. 21).

L'Autrice ritiene necessaria, per facilitare la lettura, la vocalizzazione del testo. Il proposito, quanto meno poco prudente, non è seguito da

un'analisi di livello adeguato alla difficoltà del compito. Tale vocalizzazione è, infatti, il risultato di una commistione di criteri diversi.

Essa è basata sulla vocalizzazione presunta per il protosemítico (a, i, u, ā, ī, ū); tuttavia, per le parole in cui la sequenza *-iyu doveva essersi contratta, qualora il risultato fosse rappresentato dalla mater lectionis -h, riproduce la vocale -e, -ē se la parola si trova in stato costruito, basando questa operazione sul confronto con l'ebraico biblico.

Ancora: l'Autrice ora adotta modelli teorici, ora si serve della comparazione; ora ritiene che /ā/ non fosse ancora passata a /ō/, ora ritiene operante la legge di Barth-Ginsberg (p. 23). Questa congerie di scelte denota la mancanza di un metodo coerente.

L'Autrice tenta in realtà di temperare la portata dell'impresa, dichiarando di non credere che questa fosse la reale pronuncia del testo in questione. Resta il fatto che i criteri usati per la vocalizzazione non sono evidenti, come non è spiegata la scelta di vocalizzare un testo la cui assegnazione al gruppo cananaico o a quello aramaico è tuttora non ben definita. La Hackett ritiene (p. 22) di aver scelto una vocalizzazione che non pregiudichi un esame sulla classificazione della lingua di Deir 'Allā, ma i suoi frequenti ricorsi a paralleli vocalizzati dell'ebraico biblico e la ferma convinzione che la lingua del testo sia ammonita contrastano con questa asserzione.

Nell'approntare il suo esame del testo, l'Autrice ha utilizzato un «join» suggeritole oralmente da G. Hamilton (p. 33), e una combinazione (p. 21) già ipotizzata da Caquot e Lemaire (*op. cit.*, p. 193). Non ha invece ritenuto di dover utilizzare alcune fe-

lici combinazioni proposte da G. Garbini (*L'iscrizione di Balaam Bar-Beor*, Henoch I, fasc. 2, 1979, p. 171), riguardanti l'inserzione dei frammenti Xd, VIIIc e VIIIb nel contesto delle *Combinations* I e II. Ha inoltre ignorato la possibilità di un collegamento, suggerito da Garbini stesso, tra la linea 3 della *Combination* II e la penultima linea del frammento Id (bk/rn; la Hackett legge bn/[y]).

Purtroppo, l'inserzione, accettata dalla Hackett, di tre dei quattro frammenti, è da rigettare. Infatti l'inserzione, suggerita da Hamilton, dei frammenti Ve e XVc, volta a completare la linea 1 del frammento Ia, si scontra con il fatto che nel frammento Ve è possibile vedere, 1 cm. circa sopra la linea, la parte inferiore di una lettera, forse una *reš*; ciò è in contrasto con quanto si può dedurre dal frammento Ia: l'iscrizione è delimitata, nella parte superiore, da una banda di inchiostro che corre 1 cm. circa sopra la linea 1: dovrebbe essere visibile, nel frammento Ve, la banda, mentre non dovrebbero esserci parole a una tale altezza (l'aggiunta della parola 'lwh sopra la linea 1, nel frammento Ia, è stata operata appena sopra la linea sottostante).

Per quanto riguarda il secondo «join» operato dalla Hackett, l'inserzione del frammento VIIIId si adatta fisicamente nella rottura del frammento Ia (per quanto lo spazio rimasto non consenta l'integrazione della lacuna precedente con 7 lettere, come fa l'Autrice, ma al massimo con 4 o 5). Viceversa l'inserzione del frammento XIIc è impossibile. Infatti lo spostamento del frammento Id, causato dall'esigenza di far combaciare il frammento stesso con il frammento XIIc, provocherebbe la sovrapposizione, per 6-7 mm., della parte supe-

riore del frammento Id sulla parte inferiore sinistra del frammento Ia. Evitando di far combaciare perfettamente Id con XIIc, si creerebbe una lacuna di 3-4 lettere, mettendo comunque lo scompiglio nella ricostruzione della Hackett.

All'impossibile inserzione di questi frammenti, il che inficia in parte la validità dell'interpretazione fornita dall'Autrice, devono essere aggiunte alcune interpretazioni che, pur teoricamente possibili, destano perplessità.

L'interpretazione (p. 53), ripresa da P.K. McCarter (*The Balaam Texts from Deir 'Allā: The First Combination*, BASOR 239, 1980, pp. 49-60), della parte finale della linea 10 del frammento Id (ḥšb ḥšb whšb ḥ[šb]), considera il testo in questione come una successione di participio passivo, perfetto attivo, participio attivo e perfetto passivo. Il risultato sembra un barocco gioco di parole, più adatto a una filastrocca per bambini che a un testo letterario.

Così desta perplessità l'ipotesi, suggerita privatamente da McCarter all'Autrice (pp. 78-80), che la *Combination* II sia connessa con il culto di Adone.

Anche l'idea, pur plausibile, fornita all'Autrice da F.M. Cross (pp. 80-85), che il contesto della *Combination* II vada ricollegato a un rituale di sacrifici di bambini, volto a placare l'ira degli dei, va considerata con la dovuta cautela. La lacunosità e difficoltà del testo, la molteplicità delle precedenti interpretazioni e l'archeologia (elemento, quest'ultimo, rilevato dall'Autrice a p. 82), non sembrano avvalorare questa ipotesi a Deir 'Allā.

Il capitolo è concluso da un excursus sui Šaddayīn (pp. 85-89), in

cui l'Autrice esamina la figura e la funzione di queste divinità, basandosi soprattutto su raffronti biblici.

Concludo con un appunto: la prima formulazione dell'idea che il verbo hgh (linea 5 del frammento Id: thgy; p. 46) corrisponda all'ebraico hgh II «rimuovere» e non a hgh I «mormorare», non è, come pensa la Hackett, di McCarter (*op. cit.*, 1980, p. 54), ma di Garbini (*op. cit.*, 1979, pp. 176-177).

3. Il Dialetto

A una minuziosa e dettagliata trattazione della morfologia della lingua (p. 91), segue (p. 109) una discussione sulla collocazione di questa nell'ambito delle lingue semitiche di nord-ovest.

La Hackett prende in esame alcuni elementi caratteristici della lingua, utili per classificare il dialetto o come aramaico o come sud-cananaico. L'Autrice, infatti, non prende in considerazione l'idea di A. Rofé (*The Book of Balaam (Numbers 22:2-24:25)*, Jerusalem, 1979 [ebraico]), che considera la lingua di Deir 'Allā madianita, né l'ipotesi di Garbini (*op. cit.*, p. 170), il quale ritiene si tratti di una nuova lingua semitica di nord-ovest, connessa con aramaico e arabo. Quest'ultima ipotesi, invece, alla luce delle considerazioni che seguiranno, meriterebbe di venir riesaminata.

L'Autrice elenca le caratteristiche tipicamente aramaiche, confrontandole con quelle certamente cananaiche.

Tra le caratteristiche aramaiche vi sono:

a) il fonema protosemítico /*d/ rappresentato dal grafema q. La Hač-

kett sostiene che potrebbe non essere un elemento significativo, in quanto potrebbe non esserci stata, a Deir 'Allā, la fusione di /d/ con il fonema /q/;

b) il plurale maschile in -n. Per la Hackett non è un ostacolo alla collocazione della lingua di Deir 'Allā nell'ambito cananaico: anche il moabita ha -n, come il tardo ebraico (ma in quest'ultimo caso dimentica l'influsso aramaico);

c) il pronome suffisso di 3 masch. sing. -wh.

Gli elementi che porterebbero a classificare come cananaica la lingua di Deir 'Allā sono invece i seguenti:

d) la mancanza dello stato enfatico. L'Autrice rileva tuttavia anche la mancanza di qualsiasi forma di articolo;

e) il pronome relativo ʾš (presente in fenicio, e attestato una sola volta in ammonita, nell'Ostracon di Heshbon IV, linea 6), attestato due volte nella *Combination* I linee 1 e 2?. La prima interpretazione di ʾš come pronome relativo sembra certa, la seconda, per la frammentarietà del testo, è quanto meno dubbia;

f) il pronome suffisso oggetto di 3 masch. sing. -n (*Combination* II linea 10: tksn, tšn'n). Sarebbe il risultato della fusione (avvenuta anche in ebraico) dell'imperfetto con *nun* energico con il pronome suffisso di 3 masch. sing. (*-inhū), con assimilazione della *he* alla *nun* (*-innū). Questo secondo l'interpretazione della Hackett: in realtà nel contesto frammentario della linea 10 della *Combination* II, è possibile interpretare -n anche come pronome suffisso di 1 comune plur.; peraltro non vi sono altre attestazioni di pronome suffisso oggetto di 3 masch. sing.

L'Autrice riconosce comunque

che può non essere un elemento decisivo.

g) la coniugazione riflessiva con n- prefisso (attestata nella *Combination* I alla linea 6: nšbw; e nella *Combination* II alla linea 12 due volte: n'nh). Per la prima attestazione si dipende dall'interpretazione della Hackett: nšbw è interpretato come Qal da Caquot e Lemaire. Per quanto riguarda n'nh, l'interpretazione come Nip'al sembra effettivamente molto probabile. È da notare, come segnala l'Autrice, che i verbi nšb e 'nh non sono attestati in ebraico;

h) la forma lunga della 3 masch. plur. dell'imperfetto senza -n (*Combination* II linea 13: mlkn yhzw). Per la Hackett, nel caso che non si tratti di iussivo, sarebbe un'altra distinzione rispetto all'aramaico: ma l'Autrice dimentica che dopo la *waw* il testo è fortemente abraso;

i) l'infinito Qal senza m- preformativa; questa, tuttavia, può mancare anche in aramaico, come ammette l'Autrice;

l) l'uso di *waw* inversivum; questo, come segnala l'Autrice stessa, è usato nell'iscrizione di Zakkūr;

m) l'infinito costruito di verbo di prima *waw* con -t;

n) l'uso dell'infinito assoluto seguito da verbo finito; usuale in cananaico, è tuttavia presente anche a Se-fire, come segnala la Hackett.

L'Autrice giustamente non ritiene utili per una classificazione il fenomeno della presenza di sole *matres lectionis* finali, il pronome suffisso oggetto di 2 masch. plur. -km, e il pronome suffisso di 3 masch. plur. -hm.

Segue poi un esame del vocabolario (p. 120), con il confronto tra elementi tipicamente aramaici ed elementi sicuramente cananaici. L'Autrice ammette che l'analisi non porta

a risultati sicuri, e quindi, su suggerimento orale di T.O. Lambdin (p. 122), tenta di identificare, per alcuni termini, "specialized meanings" in determinate lingue.

La Hackett prende in esame la differenza di significato tra hzh e r'h, e il tema con media raddoppiata di dbr.

Nel primo caso considera che il verbo hzh in aramaico ha il significato di «vedere»; in Ebraico Biblico è usato nel senso di «avere visioni», mentre il significato di «vedere» è portato dal verbo r'h. Dato che l'Autrice attribuisce a hzh (linea 1 nel testo proposto dall'Autrice) il senso di «avere visioni», questo viene assunto come prova di cananaicità.

In realtà, c'è da dire che due delle tre attestazioni di hzh nella linea 1 della *Combination I*, secondo il testo della Hackett, quelle che maggiormente avvalorano il senso dato dall'Autrice al verbo in questione, sono dovute a un errato «join» di Hamilton. Pertanto, nell'esame (p. 122) della specializzazione di significato di una radice, proposto dalla Hackett come indicativo, per quanto riguarda hzh, vengono perdute due delle cinque attestazioni, le più significative: resta perciò un po' poco per avvalorare l'interpretazione della Hackett.

Per quanto riguarda dbr, l'Autrice sostiene che con questa forma il verbo non è attestato fuori del cananico. Tuttavia a Deir 'Allā esiste una sola attestazione di dbr (*Combination II* linea 17), e in un punto leggermente abraso. Mi sembra pertanto che l'esame, proposto dalla Hackett a p. 122 e tendente a dimostrare che il vocabolario di Deir 'Allā sia di tipo prevalentemente sud-cananaico, si appoggi su elementi scarsi, e suscettibili di ulteriori interpreta-

zioni.

Inoltre l'Autrice non ha proposto un diretto confronto con il vocabolario e la grammatica delle iscrizioni ammonite. Viste le sue tesi, ne sarebbe risultata un'indagine oltremodo interessante.

In conclusione l'Autrice ribadisce l'idea che l'iscrizione di Deir 'Allā sia scritta in lingua ammonita, ritenendo che quanto da lei è stato esposto sia sufficiente a chiudere la questione.

Chiudono il testo un Vocabolario completo dell'iscrizione di Bala'am, la Bibliografia, e due tavole paleografiche. Queste ultime sono alquanto insufficienti, soprattutto per quanto riguarda l'Ostracon di Assur.

Sarebbe stato utile un disegno dell'iscrizione, che mostrasse come l'Autrice riteneva effettivamente inseriti, nel contesto della *Combination I*, i «joins» da lei proposti.

In conclusione, lo sforzo dell'Autrice è da considerarsi lodevole, ma non definitivo. La monografia della Hackett, nonostante per alcuni versi sia esposta alle critiche, è e rimane un'opera di notevole utilità. Il suo apporto verrà senz'altro utilizzato con profitto da altri studiosi, che potranno valersi della minuziosa ricerca svolta in questo volume.

Ma non va dimenticato che circa cento frammenti, ancora in cerca di una sistemazione nel contesto dei frammenti più grandi, non sono stati usati per gli studi fin qui condotti sull'iscrizione di Bala'am bar-Be'or.

La loro utilizzazione è difficile e complessa, ma necessaria per chiarire i molti punti oscuri, o non sufficientemente chiari, che Deir 'Allā ancora presenta.

L'interpretazione di questo testo estremamente complesso non può prescindere da un tentativo di risoluzio-

zione di questo gigantesco «puzzle»: senza di ciò, non sarà possibile ritenere veramente chiusa la questione.

EZIO ATTARDO

RICCARDO DI SEGNI, *Il Vangelo del Ghetto*, Roma, Newton Compton ed., 1985, pp. 236.

L'opposizione ideologica ebraica al cristianesimo – il rifiuto ebraico di Gesù è alla base di una delle più grandi e drammatiche divisioni religiose – e la pressione cristiana sull'ebraismo – una pressione che, anche quando non era brutalmente violenta, derivava sempre dalla concezione dell'ebreo come il diverso da conquistare alla propria fede o, in caso di rifiuto, da emarginare – sono i principali elementi che hanno dato origine e sollecitato lo sviluppo di una serie di racconti ebraici su Gesù e le origini del cristianesimo, pervenuti in redazioni varie e spesso molto dissimili tra loro per contenuto ed espressione, ai quali viene comunemente dato il nome di *Toledòt Jéshu* (*La storia o le storie di Gesù*).

Per secoli, dall'inizio dell'era cristiana fino all'Ottocento, è continuato, attraverso l'elaborazione di narrazioni alternative e polemiche nei confronti del Nuovo Testamento, il processo di formazione delle *Toledòt*: «Diversi nuclei iniziali in lingua ebraica e aramaica sono stati progressivamente raccolti ed ordinati, quindi integrati con elementi accessori, fino a diventare dei racconti completi e articolati» (p. 10). Nella loro redazione più completa le *Toledòt* si presentano, infatti, come una specie di «Antivangelo» ebraico da opporre come controinformazione e come risposta

immediata, alla seduzione del *Vangelo* cristiano. Per le storie dissacranti in esse raccontate, per la forma violentemente polemica, per l'ironia e il sarcasmo che le caratterizza, le *Toledòt* furono bollate come «nefandum et abominabilem libellum... cacatus a Satana» dal cristiano J.J. Wagenseil nella sua introduzione alla prima edizione a stampa apparsa ad Altdorf nel 1681.

Sembra, tuttavia, che tali storie si siano diffuse anche come letteratura d'evasione soprattutto – il dato appare in contraddizione con le primarie finalità religiose dell'opera – in quei paesi, come Jemen Persia ed Iraq, in cui la presenza e la pressione religiosa dei cristiani erano minime. La povertà della forma letteraria, l'assenza di spirito critico e i motivi leggendari e miracolosi inducono a considerare le *Toledòt* come produzione popolare, ma è azzardato definire le condizioni storiche e geografiche in cui hanno operato i compilatori.

R. Di Segni, medico radiologo, rabbino e consulente presso l'Istituto superiore di studi ebraici di Roma, autore della traduzione italiana – la prima in questa lingua – ora segnalata, ritiene (p. 223) le *Toledòt* un documento interessante dal punto di vista storico ma, dal punto di vista letterario, solo un piccolo caso, di relativa importanza, rispetto a tutti gli altri tragici eventi della storia ebraica in cui si è verificato lo scontro con il cristianesimo. A questo punto il titolo *Il Vangelo del Ghetto* con il quale la traduzione viene presentata al pubblico italiano appare sproporzionato sia rispetto al contenuto sia rispetto alla diffusione stessa delle *Toledòt* in ambiente ebraico: dall'accurata ricostruzione della tradizione risulta che presso gli ebrei l'opuscolo ebbe una

circolazione piuttosto limitata (non fu mai stampato) e quasi clandestina. A pubblicare nel 1681 e nel 1705 le *Toledòt*, ovviamente per criticarle e per confutarle, furono due teologi cristiani. Forse furono proprio queste due edizioni a divulgare il contenuto di tali storie al di fuori di quei gruppi ebraici che ne erano a conoscenza.

Comunque, quale che sia stata la diffusione di questo opuscolo nei secoli passati, l'A. ritiene (p. 12) che la conoscenza e lo studio delle *Toledòt* siano oggi importanti per almeno tre motivi: I. Per ricostruire antiche tradizioni cristiane, in particolare quelle che sarebbero documentate in scritti apocrifi del Nuovo Testamento che sono stati smarriti. II. Per la rilettura, sgombra da pregiudizi, di un documento storico del rapporto acceso e drammatico tra due religioni. III. Per un approfondimento del tema della letteratura «popolare»; le *Toledòt*, infatti, per la narrazione, per la forma, spesso scorretta ed incolta, per l'esistenza di numerose stratificazioni e di complesse influenze di varia origine, rappresentano un caso letterario interessante.

Per la ricomposizione della storia e della struttura delle *Toledòt* l'A. ha utilizzato un centinaio di manoscritti (quasi tutti posteriori al sec. XV) e una ventina di edizioni. Ma, essendo la letteratura delle *Toledòt* molto più antica dei testi che l'hanno trasmessa in modo diretto, per inquadrarla con precisione si è fatto ricorso ai dati relativi agli inizi della polemica ebraico-cristiana; ai dati relativi alle prime narrazioni polemiche, conservati nella letteratura talmudica e negli scritti patristici, che, per quanto sparsi e frammentari forniscono, secondo l'A., una prima ossatura delle *Toledòt* successive, già completa nel sec. IV;

e, infine, alle testimonianze di vari autori che hanno sintetizzato il contenuto delle *Toledòt* dall'alto medioevo fino al sec. XVII.

Le numerose redazioni – più di cento – documentate direttamente da manoscritti e da stampati e indirettamente da riassunti, scritte per la maggior parte in ebraico e poi in aramaico, in giudeo-tedesco, in giudeo-spagnolo e in giudeo-arabo, sono state classificate in tre gruppi principali che sono stati chiamati con il nome dell'autorità che nelle *Toledòt* giudica Gesù: Pilato, Elena, Erode. All'interno del secondo gruppo, quello che si presenta come il più ampio e che si caratterizza per la strana presenza di una regina Elena giudicante, l'A. ha identificato (p. 34) un tipo particolare a cui ha dato il nome di «italiano» in quanto una serie di indizi indicano l'Italia come il luogo in cui questo tipo particolare è stato, se non proprio composto all'origine, conservato con caratteri particolari; nel testo, ad esempio, compaiono parole italiane in trascrizione ebraica come papa, vescovo, bastone, nostro frate.

La traduzione delle *Storie di Gesù* si trova alle pp. 45-97: aprono l'antologia quelle in aramaico che, secondo l'A., rappresentano lo strato più antico; segue la versione completa della redazione più rappresentativa del gruppo «Elena» integrata dalle varianti del gruppo italiano e da quelle di una redazione detta slava perché sembra esser stata composta nell'Europa orientale; chiudono i brani più significativi e il riassunto della redazione, completamente diversa dalle precedenti, chiamata Huldricus perché stampata a Leida nel 1705 dal teologo svizzero J.J. Huldreich.

La parte più consistente del libro (pp. 101-223) è occupata non dalla

traduzione delle *Toledòt*, come ci si aspetterebbe, ma da un'ampia e approfondita analisi della storia e del significato delle *Storie di Gesù*. In nove capitoli sono esposti i seguenti argomenti: La cornice storico-geografica degli avvenimenti; Le storie della nascita di Gesù; Gesù: il nome, la famiglia, i primi episodi della vita; Miracoli e magia; La predicazione di Gesù e le polemiche ebraico-cristiane; Maestri e discepoli di Gesù: Giovanni e Giuda; Dall'arresto alla sepoltura; Aspetti e motivi particolari; Gli «Atti» nelle *Toledòt*. Questa trattazione, a volte un po' ridondante, anche se rivolta a un tema coltivato, come è stato messo in rilievo sulla base di una ricca documentazione, in ambienti popolari, offre un contributo chiarificatore alle complesse vicende delle polemiche fra ebrei e cristiani.

GIULIANO TAMANI

IRVING HOWE, *La terra promessa. Ebrei a New York*. Milano, ed. Comunità, 1984, pp. 562.

Nei trentatré anni che vanno dall'assassinio dello zar Alessandro II (1881) allo scoppio della prima guerra mondiale i quasi due milioni di ebrei che abbandonarono l'Europa orientale per emigrare in America, impressero alla storia dell'ebraismo una trasformazione tale da essere paragonata alla distruzione del Tempio di Gerusalemme (70 d.C.) ad opera delle legioni romane o all'espulsione dalla Spagna (1492) ad opera di Ferdinando e Isabella di Castiglia. Alla narrazione della storia sociale e culturale di questi ebrei che, nel corso di vari decenni, emigrarono in modo massiccio negli Stati Uniti e che, inse-

diatisi per la maggior parte nelle grandi città, dopo il fallimento del tentativo di conservare la propria cultura *yiddish*, entrarono, sia a causa di pressioni esterne sia per loro stessa volontà, a far parte della società americana, è dedicato questo ampio e dettagliato saggio pubblicato col titolo *World of our Fathers* a New York nel 1976 da I. Howe, storico, narratore e, ora, *distinguished professor* di inglese al Graduate Center della City University di New York. È questa un'altra importante opera, molto ben documentata, di proficua e piacevole lettura, che le Edizioni di Comunità, dopo aver stampato nel 1968 nella collana "Classici della sociologia" la traduzione italiana del libro *The Ghetto* (Chicago 1928) di L. Wirth, offrono per la comprensione della storia degli ebrei americani nel Novecento.

Due parti di diversa estensione compongono l'opera: nella prima, più breve (pp. 5-75) e dal titolo *Verso l'America*, sono descritti il mondo della cittadina ebraica (shtetl) nella cosiddetta zona di residenza, i fermenti provocati dall'illuminismo e dall'emancipazione degli ebrei occidentali, gli inizi dei mutamenti sociali nella società ebraica ancora inquadrata in un sistema feudale, le prospettive che l'America faceva intravedere, le peripezie e le difficoltà dei trasferimenti dai paesi di residenza ai porti d'imbarco, l'odissea dei viaggi in terza classe, e, infine, lo sbarco a Ellis Island dove gli immigrati erano sottoposti a severi controlli prima di ricevere il visto d'entrata. Un giornalista – ammirevole lo definisce l'A. – che, all'inizio del Novecento, si sottopose, come altri suoi colleghi alle stesse esperienze degli emigranti per riferire al suo giornale le incredibili e disu-

mane condizioni dei viaggiatori, arrivò a scrivere che «Il giorno dell'arrivo a New York era per gli emigranti quanto sulla terra vi fosse di più simile al giorno del giudizio, quando dovremo provare di meritarcì il Paradiso» (p. 50).

Nella seconda parte, più lunga e più articolata (pp. 79-506) – essa costituisce il nucleo del libro mentre la prima si può considerare la premessa – è intitolata *L'East Side*, dal nome del quartiere in cui si ammassavano gli ebrei appena arrivati. Negli anni novanta tale quartiere si presentava, secondo il quadro che ne ha fatto uno scrittore *yiddish*, come «un grigio mondo di pietra, di alti casamenti, dove anche il più bel giorno di primavera non c'era non solo filo d'erba. Le strade sono immerse in un'atmosfera indefinibile, che riflette la luce inconfondibile, o l'ombra, dei suoi abitanti ebrei. L'aria stessa sembra aver assorbito la tristezza e il dolore tipici degli ebrei, emanazione di migliaia d'anni d'esilio. Il sole, grigio e depresso; gli uomini e le donne raccolti intorno ai carretti; i muri grigi dei casamenti – tutto ha un'aria desolata» (p. 85). I dieci capitoli trattano degli insediamenti anteriori al 1900; dei primi tentativi di organizzazione sociale e della nascita della borghesia; delle spaventose condizioni della vita negli *slum* e del superlavoro a cui dovevano sottostare gli ebrei («Questo è il modo per vivere in America. Pane con sale mangerai, acqua dell'idrante berrai, sul pavimento della bottega dormirai, e diciotto ore al giorno lavorerai», scriveva un parodista ebreo); del modo di vivere: dai conflitti generazionali ai matrimoni e ai funerali, dalla scuola religiosa alla scuola laica; dalla sete di istruirsi presentando alle conferenze e dei pro-

cessi di americanizzazione; di come crescevano e si istruivano gli adolescenti nel ghetto; del formarsi di una classe operaia ebraica e del significato del socialismo ebraico; dei conflitti sociali che scoppiavano nell'industria dell'abbigliamento, settore con il quale il destino degli immigrati estereuropei era intrecciato in modo decisivo (p. 186); dell'ingresso degli ebrei nella politica americana e della conseguente reazione degli americani.

Il paragrafo *Diritti legali, ostacoli sociali* è quello con cui si conclude la ricerca e quello in cui l'A. delinea la posizione degli ebrei all'interno della società americana nel secondo decennio del Novecento. «Ufficialmente – osserva Howe – c'era un consenso quasi universale sul fatto che agli ebrei, come ad altri immigrati, andassero riconosciuti quei benefici di uguaglianza giuridica insiti nella condizione del cittadino americano. Nella pratica, questi diritti potevano a volte essere violati, ma la semplice idea di possederli era qualcosa di prezioso per gli immigrati». Nell'atmosfera sciovinista prodotta dalla prima guerra mondiale si assistette a una ripresa dell'antisemitismo sociale, cioè, per usare le stesse parole dell'A. (p. 501), di quel sistema informale di esclusione che rese possibile agli americani nativi ridurre al minimo i loro rapporti con gli ebrei, e anche impedire agli ebrei, salvo poche eccezioni, di penetrare nelle burocrazie industriali e nei circoli alla moda. Non si voleva privare gli ebrei dei loro diritti di cittadini, ma essi non dovevano essere accolti cordialmente dentro la rete di circoli, università, scuole e luoghi di divertimento in cui fioriva l'élite americana. Gli ebrei potevano, anzi dovevano, diventare americani, ma, nello stesso tempo, dovevano es-

sere tenuti a distanza. «E in questo atteggiamento – conclude l'A. (p. 501) – c'era un paradosso che l'America gentile non è mai stata in grado di risolvere: gli ebrei erano costantemente criticati per il loro eccessivo spirito di clan, ma non appena cercavano di avventurarsi sulle strade che conducevano all'assimilazione, trovavano infiniti ostacoli sul loro cammino». Fra le carriere professionali particolarmente precluse agli ebrei c'era, ad esempio, quella di insegnante di letteratura inglese in quanto si era soliti sostenere che essi non erano in grado di cogliere le più sottili sfumature dello spirito anglosassone che brilla nella poesia di Chaucer, Shakespeare e Milton. Ma nessuno, annota Howe (p. 505), accusava i cristiani di essere incapaci di comprendere l'Antico Testamento.

GIULIANO TAMANI

JOSEPH ROTH, *Ebrei erranti*, Milano, Adelphi, 1985, pp. 132.

Di Joseph Roth, nato nella Galizia orientale nel 1894 e morto a Parigi nel 1939 in un ospizio, uno dei maggiori narratori austriaci di origine ebraica, sono stati tradotti in lingua italiana quasi tutti i racconti (circa una quindicina), da *Fuga senza fine* (1927) in cui è descritta la dissoluzione del plurisecolare ordine sociale costruito dall'impero austro-ungarico, a *Giobbe* (1930) il suo più noto racconto in cui è narrata la misera esistenza di una famiglia ebraica dell'Europa orientale, dalla *Marcia di Radetzky* (1932), un nostalgico ritratto dell'esercito austriaco al tempo di Francesco Giuseppe, alla *Leggenda del santo bevitore* (1939), il suo ultimo racconto.

Con il saggio *Ebrei erranti* (1927), un'indagine condotta con amore e non «con quell'obiettività scientifica che è anche detta noia», Roth non intendeva trattare il problema ebraico orientale con l'ampiezza e con la profondità che esso richiedeva e meritava, ma si proponeva soltanto di ritrarre gli uomini che costituivano il problema e le situazioni che lo determinavano. Ma, nonostante tali premesse limitative o, forse, proprio grazie al dichiarato proposito di non voler fare sociologia, l'A. è pienamente riuscito nel difficile intento di offrire un quadro chiaro e affascinante, esauriente e penetrante, ricco e sintetico dell'ambiente in cui vivevano gli ebrei dell'Europa orientale e del loro modo di guardare alla società occidentale in cui risiedevano i loro fratelli emancipati.

Di conseguenza, viene smascherata e messa impietosamente a nudo, in modo indiretto ma probabilmente non involontario, la reale condizione di quegli ebrei che, in Austria e in Germania, avevano scelto la via dell'assimilazione per diventare uguali ai tedeschi. Tutti sanno che, come ha ben dimostrato l'interessante analisi di S.E. Aschheim pubblicata nel 1982 dalla University of Wisconsin Press con il significativo titolo *Brothers and Strangers*, gli ebrei occidentali trattavano con sufficienza e con disprezzo gli ebrei orientali e si rifiutavano di ammetterli nei loro circoli perché temevano che la presenza di questi incivili correligionari compromettesse il loro *status*. «È infatti impossibile – scrive l'A. nel primo capitolo dedicato agli ebrei orientali in Occidente – per l'ebreo felicemente assimilato evitare la propria parentela costituita soltanto da ebrei, ed è raro che un giudice, un avvocato, un medico con-

dotto di origine ebraica sfugga al destino di avere uno zio, un cugino, un nonno il cui aspetto fisico basta a compromettere la sua carriera di uomo arrivato e a pregiudicare la stima di cui gode in società» (p. 16).

Ebrei erranti, osserva polemicamente Roth nella premessa (p. 11), non «si rivolge a quegli ebrei occidentali che, solo perché cresciuti fra ascensore e water-closed, si credono in diritto di raccontare storielle insulse su pidocchi rumeni, cimici galiziane e pulci russe, che per puro umanitarismo deplorano l'insufficienza delle fognature e per timore di essere contagiati rinchiodano gli emigranti poveri in baracche in cui la soluzione di un problema sociale è affidata alla morte in massa». Ma gli ebrei orientali, che dimoravano in case cadenti di fronte a strade luride o in villaggi e in boschi – alla descrizione della cittadina ebraica è dedicato il secondo capitolo –, che vestivano in modo tale da irritare sia gli animali – al solo vederli i cani abbaiano – sia gli esseri primitivi, che fin dall'infanzia conoscevano lo sconforto della preghiera ebraica e la lotta appassionata con un Dio che puniva più di quanto amava (p. 14), si immaginavano l'Occidente come un paradiso. In Europa occidentale – avevano saputo – gli ebrei diventavano ministri e persino vicerè. Inoltre, essi erano protetti legalmente dai pogrom. Così emigravano, a piedi, con il treno o per mare verso i paesi occidentali dove un nuovo ghetto, magari un po' migliore ma non meno inumano, era pronto ad accogliere nelle sue tenebre i nuovi ospiti scampati semivivi alle vessazioni dei campi di concentramento (p. 15).

La vita ebraica nei ghetti occidentali (Vienna, Berlino, Parigi) è descritta nel terzo capitolo. Nella capi-

tale austriaca gli ebrei orientali si stabilivano nella Leopoldstadt, presso il Prater e la Stazione Nord, il punto di arrivo e il punto di partenza per chi voleva ritornare in patria. Superate le pratiche presso l'ufficio di polizia – per gli ebrei che portavano nomi incomprensibili e documenti inverosimili o che, spesso, ne erano addirittura privi, questo costituiva il primo impatto con l'Occidente – gli immigrati potevano trovar lavoro come venditori ambulanti, venditori a rate, sarti, musicanti, giornalisti, lustrascarpe. Altrimenti diventano mercanti di strada o «commercianti d'aria», cioè commercianti in «merce inesistente». A Berlino, dove non c'era un ghetto ma un quartiere ebraico, arrivavano gli emigranti che volevano andare in America via Amburgo e Amsterdam. Spesso, privi di denaro per proseguire o di documenti in regola, si fermavano. La più ebraica fra le vie berlinesi era la triste Hirtenstrasse. Questa strada berlinese, addolcita ma non trasformata dagli abitanti ebreo-orientali, non aveva nemmeno la disperata allegria di una sporcizia vegetativa (p. 74). Ci passavano sempre camion e carri, i veicoli plebei; raramente qualche automobile; mai un tram o un autobus. Parigi – la città in cui Roth trascorse gli ultimi anni della sua vita – era, invece, la città più ospitale per gli ebrei, anche se la via per arrivarvi non era facile e la lingua francese era considerata, a differenza del tedesco, totalmente straniera. L'atmosfera che accoglieva l'ebreo giunto a Parigi era diversa: la sua lotta contro i documenti – Roth osserva amaramente che metà della vita dell'ebreo trascorre nel combattere contro i documenti (p. 71) – risultava attenuata: si poteva esser registrati dalla polizia senza venir rispediti in-

dietro quattro volte. Nella risposta di un oste ebreo-orientale a un cliente che gli chiedeva come mai era arrivato a Parigi, sono condensati i motivi che inducevano a quella scelta: «Perché non sarei dovuto venire a Parigi? Dalla Russia mi scacciano, in Polonia mi arrestano. Per la Germania non mi danno il visto!».

Il quarto capitolo è dedicato a quegli ebrei che, abituati a errare per vaste terre ma non per i mari – quando i loro antenati dovettero attraversare il Mar Rosso intervenne Dio stesso a separare le acque –, vinsero la paura dell'oceano per trasferirsi in America, la terra promessa. Il quinto capitolo, dal titolo *La situazione degli ebrei nella Russia sovietica*, non è che un articolo composto dopo un viaggio di studio in Russia per la *Frankfurter Zeitung* del novembre 1926, il giornale con il quale l'A. collaborò dal 1923 al 1933; la traduzione italiana è già apparsa nel volumetto *Viaggio in Russia* edito da Adelphi nel 1981.

Nella postfazione, che era stata preparata nel 1937 per una nuova edizione di *Ebrei erranti*, Roth, di fronte all'antisemitismo nazista, mutò l'oggetto delle sue critiche: non era più il tempo di difendere i cugini di Lodz dai tedeschi, ma di difendere gli ebrei tedeschi dai loro cugini di Lodz (p. 119). L'ebreo tedesco, inserito nella civiltà occidentale, non è più capace di errare e neppure è capace di soffrire e di pregare. «Sa solo lavorare – osserva Roth – e proprio questo non gli è più consentito... La maggioranza degli ebrei tedeschi non trova lavoro da nessuna parte. E neanche gli è permesso di cercare un lavoro. I passaporti scadono e non sono rinnovabili. E si sa che la vita dell'uomo contemporaneo può dipendere

dal passaporto quasi come quella degli uomini dell'antichità dai famosi fili... L'emigrante indovina, grazie a quel suo smarrimento che gli conferisce una speciale sensibilità, una sorta di sesto senso, quella scritta invisibile che lungo tutti i confini gli grida: «Resta qui e muori in miseria!»». Questo presentimento diventò tragica realtà negli anni immediatamente successivi.

GIULIANO TAMANI

FEDERICO STEINHAUS, *La terra contesa. Storia dei nazionalismi arabo ed ebraico. Prefazione di Giovanni Spadolini*. Roma, Carucci editore, 1985, pp. 592.

Il libro, che si propone di illustrare con obiettività le vicende relative alla regione che ha per cuore la Palestina, dalla nascita dei nazionalismi arabo ed ebraico ai nostri giorni, dedica la maggior parte dello spazio ai meno di quarant'anni che intercorrono tra la famosa risoluzione dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite sulla spartizione del territorio palestinese fino ad oggi; agli antefatti vanno solo i primi tre dei quindici capitoli in cui è diviso il volume. Ciò determina un certo squilibrio a danno della storia e a vantaggio della cronaca, ricostruita con abbondanza di minuziosi particolari e riferimenti (non sempre identificabili con precisione) anche alla stampa quotidiana che, nelle intenzioni dell'autore, dovrebbero consentire al lettore capace di discernimento critico di pervenire ad autonome, serene valutazioni. In realtà, benché manifesti (p. 5) il proprio rimpianto di «quegli ampi spazi che avrebbero potuto accogliere e far prosperare arabi ed ebrei in pacifica

convivenza, dei deserti che avrebbero potuto essere coltivati con beneficio di entrambe le popolazioni», egli non nasconde di esser più sensibile alla causa ebraica che a quella palestinese; e quando segnala il patto Feisal-Weizmann del 1919 come premessa di un'ipotetica embrionale fratellanza e comunanza di interessi fra arabi ed ebrei (p. 82), non spiega adeguatamente perché mai i diretti interessati, gli abitanti arabi della Palestina, avrebbero dovuto accettare un documento che vincolava un dirigente sionista europeo e una dinastia araba estranea alla Palestina; un documento che, se non poteva prevedere le dimensioni dell'ondata immigratoria scatenata, di lì a una quindicina d'anni, dal nazismo verso la Palestina, un'immigrazione su vasta scala esplicitamente autorizzava.

Per una completa ed obiettiva informazione del lettore sarebbe forse stato meglio astenersi, inoltre, dal citare statistiche di dubbio valore tendenti a sopravvalutare la presenza ebraica nella Palestina ottomana¹ e dal fornire notizie di grande interesse senza approfondirlo o documentarle adeguatamente: si pensi alle fugaci allusioni a pressioni antisemitiche indonesiane sul Concilio Vaticano II (p. 466), ai retroscena romeni del viaggio del presidente egiziano a Gerusalemme (p. 473), alle «due uniche nazioni storiche dell'Africa a Sud del Sahara» (vale a dire, Etiopia e Somalia, p. 476). Malgrado qualche eccesso più consoni al comizio che alla pagina scritta², tuttavia, il libro si legge con interesse anche perché solleva questioni non banali, come l'occasione perduta dall'URSS quando non favorì l'emergere di una «terza forza» guidata dalla Gran Bretagna (p. 27) e inquadra sistematicamente le vicende

arabo-israeliane in un più ampio contesto dominato dall'evolversi dei rapporti tra le due superpotenze; ed è complessivamente abbastanza equilibrato³, certo più della prefazione che, dopo un'acritica esaltazione del sionismo, dedica ritualmente una sola riga ai diritti dei palestinesi.

PIER GIOVANNI DONINI

¹ Si veda in particolare p. 30, n. 1, dove figurano dati selettivi che danno una popolazione ebraica superiore al 30 per cento di quella complessiva; cfr. quelli ben più attendibili citati da Yehoshua BEN-ARIEH, *The Population of the Large Towns of Palestine During the First Eighty Years of the Nineteenth Century According to Western Sources*, in Moshe MA'OZ (Ed.), *Studies on Palestine During the Ottoman Period*, Jerusalem, The Hebrew University, 1975, pp. 52-53; dallo stesso Ma'oz (*Changes in the Population of the Jewish Communities of Palestine and Syria in Mid-Nineteenth Century*, ivi, p. 143); e da ISRAEL KOLATT (*The Organization of the Jewish Population of Palestine and the Development of its Political Consciousness before World War I*, ivi, p. 211), da cui si desume che gli ebrei costituivano meno del 15 per cento della popolazione palestinese.

² A p. 441 è definita «infame» una risoluzione dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite contro la politica razzista del governo israeliano, ma non viene ricordato che le discriminazioni di cui sono vittime i cittadini arabi di Israele li colpiscono proprio in quanto arabi. A p. 429 l'OLP dovrebbe vergognarsi di aver ottenuto l'appoggio del regime cileno di Pinochet: e Israele, per aver aiutato Somoza in Nicaragua (*entre autre*)?

³ Certo, ai morti israeliani di Ma'alot va più solidarietà che alle vittime egiziane dei bombardamenti aerei, ma non mancano le critiche mosse al governo di Israele: ad esempio, per l'abbattimento dell'aereo civile libico (p. 378) o per il trasferimento ufficiale della capitale a Gerusalemme (p. 516).

SYED SHAH KHUSRO HUSSAINI, *Sayyid Muḥammad al-Ḥusainî-i Ġisûdirâz (721/1321-825/1422): On Sufism*, Idarah-i Adabiyat-i Delli, Delhi 1983, pp. XVII-235.

«*Sayyid Muḥammad-al-Ḥusainî-i Ġisûdirâz: On Sufism*» è la versione rivista della tesi, presentata per un M.A., dall'autore alla McGill University (Canada), nel 1976.

Il lavoro è estremamente interessante per chiunque si occupi di ṣūfismo per due motivi: primo, è uno studio serio e utile del pensiero del famoso santo Ġisûdî che tanta importanza ha avuto nello sviluppo del ṣūfismo indiano, soprattutto in Deccan. Secondo, presenta una duplice valenza. Oltre ad essere uno studio «scientificamente» corretto da un punto di vista accademico, è contemporaneamente un documento «interno», nel senso che l'autore è figlio dell'attuale *saġġâda-niṣîn al dargâh* di Ġisûdirâz ed è quindi egli stesso discendente sia spirituale che familiare del grande santo. È bene dire subito, inoltre, che, sebbene l'opera si incentri su due aspetti specifici del pensiero del santo, quello della Profezia e della Santità (*Nubuwwa, Wilâya*) e quello dell'ascolto della musica (*sama'*), in realtà spazia su un campo molto più ampio, comprendendo il pensiero del santo nel suo complesso e fornendo anche un interessante excursus dei pensatori ṣūfi che maggiormente hanno influito sullo sviluppo dei punti in questione.

Il primo capitolo, introduttivo, da un lato presenta le istituzioni e l'ideologia dell'ordine Ġisûdî, fornendo un coinciso quadro generale in cui poter inserire la particolare figura del santo; dall'altro presenta il santo stesso delineandone la vita, l'apprendistato

spirituale, la sua funzione di maestro, le fonti ṣūfi che lo ispirarono, la sua attività di fecondo scrittore (pp. 1-42). Questo capitolo, abbastanza esauriente per quello che riguarda l'aspetto ideologico, è forse un po' carente rispetto alla figura storica del Santo, che viene sottintesa, soprattutto per quanto riguarda il periodo della sua vita che lo vide protagonista nel quadro dei ṣūfi presenti ed attivi nel Deccan. Ciò forse non ci aiuta a comprendere pienamente le motivazioni concrete di alcuni atteggiamenti del santo nel suo contesto storico ed ambientale. È tuttavia, questa, una carenza relativa, nel senso che lo studio stesso tende più a presentare il lato «ideologico» che quello «storico» del santo. L'interesse dell'autore, che è di tipo fenomenologico, fa quindi sì che egli tenda soprattutto a sottolineare il pensiero di Ġisûdirâz, inquadrandolo però nell'evoluzione complessiva del pensiero ṣūfi, e lasciare che siano i fatti stessi a parlare da soli.

Il secondo capitolo (pp. 43-109), conseguentemente, tratta di uno dei due aspetti fondamentali del pensiero del santo, quello della «Profezia» e della «Santità», cominciando col presentare la teoria nella sua evoluzione cronologica, dai primi autori che ne trattarono (al-Tirmîdhî, Muḥî al-Dîn Ibn 'Arabî, 'Ala' al-Dawla al-Simmânî), per passare poi più specificatamente alla visione di Ġisûdirâz. La seconda parte del secondo capitolo, si suddivide, quindi, in due sezioni: nella prima si tratta della Profezia e della Santità, in quanto tipi di esperienza individuale ed umana e, quindi, stadi di «autorità» e «nobiltà», e si passa poi a definire le due figure del Profeta e del Santo; nella seconda si rileva, invece, il processo da Dio all'uomo, e si hanno quindi i paragrafi

sull'esperienza mistica di Dio, ovvero la Creazione; la Santità nel processo creativo; il concetto del *Deus Absconditus* ovvero «l'aldilà dell'aldilà» (*warā' al-warā'*) e quello del *Deus Revelatus*, cioè dell'«emanazione» (*faid*), e si conclude con l'Uomo Perfetto (*insān-i kāmīl*).

Il terzo capitolo tratta di un altro aspetto, quello dell'ascolto della musica (*sama'*) (pp. 110-172). È diviso in tre sezioni: la prima tratta della controversia sorta all'interno dell'Islām e del ṣūfismo stesso in proposito, controversia esaminata a livello esoterico – dove si tratta del *sama'* della gente comune e dei novizi, degli strumenti musicali e della poesia – ed esoterico – dove si prende in considerazione il significato mistico del *sama'* ed il suo scopo, le relazioni che intercorrono tra l'ascolto della musica, il «Patto» (*mīthāq*) e l'estasi mistica (*wağd*) –, per soffermarsi infine sull'aspetto specifico dell'estasi, di cui l'«ascolto» è fonte, sia come fenomeno naturale che artificiale, sia nelle sue manifestazioni evidenti, come la danza (*raqs*) e lo strapparsi le vesti. Nella seconda sezione di questo capitolo viene poi brevemente delineata la controversia in proposito, così come si sviluppò in India, mentre nella terza sezione si passa al caso specifico. Anche questa terza sezione, come la prima, è divisa in due parti: una tratta l'aspetto esoterico, esponendo il pensiero del santo circa la permissibilità del *sama'*, le regole che bisogna seguire, il luogo, tempo e compagnia da scegliere, gli strumenti da utilizzare, la poesia da recitare le direttive da seguire, l'estasi artificiale (*tawağğud*) e la conformità (*muwāfaqa*), l'autocontrollo. L'altra parte si riferisce all'aspetto esoterico, e riguarda il significato ed il fine del *sama'*, la funzione

della musica, il processo del correlare (*taḥmil*) metafora (*mağaz*) e Realtà (*ḥaqīqa*), i significati simbolici dei vari tipi di danze, lo stato di «unità» (*ğam'*) nel *sama'* il *sama'* stesso come metodo *ṣūfī*.

Segue un breve capitolo di conclusione (pp. 173-174), in cui l'autore fa sommariamente il punto di quanto detto in precedenza.

Infine, una serie di brevi appendici: – la *silsila* cisti (p. 176); – i maggiori *ṣayḥ* *čišṭī* indiani, in pratica il proseguimento della *silsila* da Mu'īn al-Dīn a Gīsūdirāz (p. 177); – un quadro sinottico degli stadi mistici (p. 178); – le principali fonti sul santo studiato (pp. 179-183).

A conclusione, la bibliografia (pp. 184-195), gli indici-dei versetti coranici, delle tradizioni e detti famosi, oltre che dei nomi propri di persona, di luogo, delle opere citate, degli argomenti – (pp. 197-231) e l'errata corrige (p. 233).

Come si vede dal contenuto, quindi, trattando e correlando due argomenti specifici, l'autore espone e spiega l'intera visione del mondo del santo in esame ma anche, nel contempo, il come ed il perché della creazione e la reale correlazione tra Dio e creazione e viceversa.

Tutto ciò comporta l'evidenziare la posizione del santo su un punto che è stato sempre fondamentale nell'ideologia *ṣūfī*, quello dell'unicità di Dio e della sua relazione col creato. Sotto questo aspetto l'opera in questione presenta un interesse che travalica l'argomento specifico per inserirsi nella prospettiva più generale di un contributo agli studi sulle teorie della «*wahdat al-wğūd*» (unicità dell'essere) e della «*wahdat al-ṣubūd*» (unicità dell'apparenza).

Benché Sayyid Muḥammad Gīsū-

dirāz si debba considerare, per il forte influsso delle teorie di Ibn ʿArabī, un «*wuğūdī*», egli mostra contemporaneamente una notevole inclinazione verso le posizioni «*ṣubūdī*», che rendono il suo ṣūfismo estremamente dinamico, come ad esempio a proposito dei tre gradi di transizione nello stadio del *wuğūd*, quando il *ṣūfī* scambia il suo «*wuğūd*» con quello del suo scopo (*maqṣūd*). Proprio questo aspetto è quindi il più interessante, poiché colloca il santo, nello sviluppo del pensiero *ṣūfī* in generale, ed indiano in particolare, come punto intermedio tra il pensiero di ʿAlāʿ al-Dawla Simnānī e quello di Šayḥ Aḥmad Sirhindī.

FRANCO COSLOVI

ANDREI KERTESZ-BADRUS, *Türkische Teppiche in Siebenbürgen*, Kriterion, Bucarest 1985, pp. 55, 112 figg..

Libri sui tappeti se ne scrivono tanti, forse addirittura troppi. Si tratta, in molti casi, di materiali divulgativi – onestamente e correttamente presentati a un pubblico che sembra assetato di novità e comunque ben disposto all'acquisto – oppure dei soliti volumi prodotti da antiquari e mercanti vari, tesi a valorizzare le collezioni che essi stessi hanno provveduto a creare. Una importante tendenza, che sta prendendo piede anche in Italia, è quella delle mostre presso gallerie antiquarie, corredate da un catalogo fatto con rigorosi criteri di scientificità. Alcune di queste opere si segnalano per la buona qualità delle immagini mentre i contenuti non sempre sono all'altezza delle riproduzioni, specie se rapportati ai costi che sono considerevoli. Insomma i contributi alla diffusione dei tappeti orien-

tali si moltiplicano (e oggi registriamo anche il *boom* dei kilim) e le nostre conoscenze si ampliano. È un quadro sostanzialmente positivo ove però mancano «avvenimenti» editoriali degni di questo nome, ricerche complesse su tipologie particolari in grado di mutare sensibilmente il nostro approccio e i dati di partenza. Un caso a parte è costituito proprio dal volume oggetto di questa recensione.

Si tratta di una monografia, stringata ed esauriente (quasi un lungo articolo), dedicata a uno dei gruppi di tappeti più interessanti, quelli turchi reperiti in Transilvania. L'argomento è stato assai dibattuto – ma scarsamente studiato – e l'opera in questione tira una riga sul passato e offre solidissimo terreno a speculazioni future. La regione transilvana è molto importante nell'economia del tappeto, perché costituisce uno dei centri di importazione storicamente più attivi, soprattutto nei secoli d'oro della produzione turca dalla fine del '600 alla metà del '700. Kertesz, dopo una breve introduzione tecnica su materiali, coloranti, nodi (tutto sommato inutile, in questo contesto), entra nel vivo della problematica analizzando (pp. 15-23) approfonditamente i documenti relativi all'importazione dei tappeti. È offerta al lettore una considerevole quantità di dati a partire dal XV secolo. Sono compresi i testamenti, fonti insostituibili perché complete di valutazioni economiche anche se le descrizioni appaiono sommarie, e liste di acquisti fatti dai mercanti. Molto utile è quella – dell'inizio del '500 – di Kronstadt, con i nomi dei compratori per un totale di 509 tappeti. Le registrazioni di archivio sono concordi nell'indicare la Turchia quale fonte di approvvigionamento (ricorre con frequenza Costan-

tinopoli come toponimo), ma diverse sono le etnie dei mercanti coinvolti nei traffici. La diffusione dei tappeti in tutta l'area è considerevole. Accanto a quella marittima (che faceva capo a Venezia) l'altra direttrice dei traffici, terrestre, che punta al centro e nord Europa, passa attraverso la Transilvania che è, al contempo, luogo di transito e di destinazione dei tappeti.

Una volta studiati i documenti – ed è esemplare in questo la cura posta dal ricercatore che compie una ricostruzione storica di primordine – si passa all'analisi delle tipologie di tappeti che è oggi possibile ammirare nei musei transilvani. Queste sono divise tra tappeti con disegni centralizzati come quella degli «Holbein», dei «tappeti ad uccello», «con sfere», «Lotto» e fra quelle con disegno centrale fra cui «tappeti a medaglione», «preghiere» (a nicchia singola o doppia) oltre ai tappeti della categoria dei «Transilvani» divisi in varie sezioni a seconda degli influssi subiti attraverso i tappeti turchi di altra tipologia e cioè «Ushak», «Ghiordes» e «Ladik». Ogni gruppo è studiato e documentato approfonditamente (molto utili sono anche i disegni dei principali bordi e controbordi) e vi sono buone riproduzioni (22 a colori, di livello abbastanza scadente, e le altre 90 in bianco e nero accettabili) dei tappeti con le indicazioni delle provenienze. Giustamente l'A. non ha voluto appesantire il testo con note tecniche troppo specifiche – come le indicazioni riguardanti orditi e trame, numero di fili, piegatura a «S» e «Z» – che non si addicono al lettore non specializzato al quale, pure, il volume si rivolge; comunque le informazioni fornite sono bastevoli. Ad esempio il gruppo dei tappeti «Lotto» (pp. 30-

32) sia pure in poco spazio è introdotto con grande semplicità e altrettanta precisione. Ancora più importanti sono le pagine (36-44) dedicate ai cosiddetti «Transilvani» un argomento sul quale era necessaria una chiarificazione alla quale Kertesz provvede egregiamente citando anche letteratura di non facilissimo accesso; tappeti che in Europa occidentale sono spesso – nonostante gli sforzi di C. e M. Dall'Oglio – motivo di confusione. La suddivisione della tipologia in gruppi, a seconda delle aree di influenza turca, è un passo importante verso una catalogazione valida sostanzialmente e non solo nominalistica e astratta della produzione anatolica.

Le didascalie delle foto sono corrette con l'utile indicazione del numero di inventario ma prive delle misure dei tappeti; avremmo gradito anche il richiamo al materiale illustrativo all'interno del testo. In conclusione, comunque, si tratta di un libro molto utile, soprattutto nella parte storica in genere assai carente, che puntualizza come le importazioni terrestri di tappeti turchi fossero intense e che il materiale (non solo iconograficamente ma pure come tipologia: si pensi ai formati assai ridotti rispetto ai contemporanei tappeti giunti in laguna) prodotto in Anatolia è sempre stato di buon livello, tenuto conto che si trattava di manufatti commerciali ordinariamente. I tappeti di Transilvania sono un patrimonio importante, uno dei nuclei più cospicui esistenti al mondo e documentabile come origine; questa recente pubblicazione offre ampie basi al dibattito internazionale e dobbiamo tutti essere grati all'A. per questa sua originale ricerca.

GIOVANNI CURATOLA

Environmental Design Journal of the Islamic Environmental Design Research Centre, n. 0 e n. 1 1984, Roma, Carucci Editore.

Non avviene tutti i giorni, in Italia, di poter salutare la nascita di una nuova rivista concernente il mondo islamico. Ancora più raro – anzi unico – è questo avvenimento (cioè la pubblicazione dei numeri 0 e 1 / 1984 di *Environmental Design*), in quanto specialmente dedicato alla cultura artistica e più specificamente alla civiltà urbanistica e architettonica islamica. Questa nuova rivista raccoglie in parte l'eredità, ideologica e pratica, di AARP (*Art and Archaeology Research Papers*), che ha indubbiamente rappresentato un importante e determinante punto di riferimento e di elaborazione originale nel tormentato panorama della pubblicistica internazionale sull'arte musulmana. Oggi si assiste a un risveglio dell'interesse anche editoriale relativo all'Islam: muovono i primi passi riviste come *Islamic Art* pubblicata dall'omonima Fondazione a New York e *Muqarnas*, creatura di Oleg Grabar, dell'università di Harvard, mentre a Oxford si annuncia una nuova serie monografica *Oxford Studies in Islamic Art* curata da J. Raby.

In questo contesto un ruolo preciso è quello di *Environmental Design* diretta da Attilio Petruccioli coadiuvato da un giovane e autorevole "editorial advisors board". Architettura e urbanistica islamiche, si diceva, ma con la necessità di spiegare meglio l'aggettivo. Correttamente il mondo islamico è stato individuato come uno dei settori decisivi nell'elaborazione di nuove concezioni architettoniche. In primo luogo per la vastità dell'area geografica interessata (che è in espan-

sione), vale a dire dei paesi che, in un modo o in un altro, si rifanno al Corano; quindi per le enormi potenzialità economiche di alcune di queste nazioni e la necessità, dettata da un rapidissimo impulso sociale evolutivo, di colossali investimenti finalizzati; inoltre, *last but not least*, l'estremo interesse di una sperimentazione – tecnologia e artistica – che salvando le caratteristiche autoctone civili, religiose e sociali sviluppi un *nuovo* programma architettonico: il sogno e l'obiettivo di molte generazioni di costruttori. Naturalmente questioni di tale complessità non hanno una soluzione unica, proponibile o estendibile a realtà diverse (si pensi soltanto ai differenti problemi di Arabia Saudita ed Egitto), ma la necessità di un serio dibattito internazionale si fa sempre più urgente. Se è impensabile offrire soluzioni buone per tutte le stagioni – peraltro richieste da nessuno – oggi è invece utile e d'obbligo un lavoro di studio del territorio e della storia di come questo si sia via via sviluppato, che serva da base per costruire il presente. Ci sembra che a questo non facile compito cerchi una o più risposte *Environmental Design*.

La formula scelta, almeno fin qui, è quella del numero monografico. Il numero 0 è difatti dedicato al tema "Urban India before the Raj", mentre il numero 1 tratta di "Maghreb. From Colonialism to a New Identity"; ciascun numero è poi completato da quelle che possiamo definire rubriche: "profiles", "documents", "opinions compared" e, naturalmente, "reviews" e "news". Tutti gli articoli sono in lingua inglese. La scelta delle tematiche è, come si vede, assai stimolante e non piattamente convenzionale. Fra il numero 0 e il successivo si assiste ad un netto miglioramen-

to della grafica e dell'impaginazione, entrambe curate molto bene e oggi di primissima qualità. Qualche appunto, semmai, ai contenuti del numero monografico dedicato al Maghreb che, rispetto al precedente, ci sembra meno equilibrato ed organico (ad es. nelle rubriche "profiles", "documents"), fors'anche per l'ampiezza del tema e la disparità di trattamento e approfondimento non ricondotti a un'unitarietà formale, probabilmente a causa della difficoltà di rendere omogenei approcci e intenti distanti fra loro. Sono problemi relativi a molte riviste; se il numero miscelaneo pone spesso, per sua natura, l'accento sulla diversità di toni il volume monografico, più difficile da controllare, rischia di avere talvolta linguaggi e fini contraddittori. Tutto ciò, comunque, crea dibattito che è poi (o dovrebbe essere), lo scopo di tanto lavoro. Ma questi sono suggerimenti che saranno di fatto superati con lo svilupparsi e l'affermarsi della rivista, espressione, non va dimenticato, di un vivace centro di studi che organizza, nella quiete della provincia romana, conferenze, mostre e convegni. *Environmental Design* è destinato a divenire, sempre più, un punto di riferimento e luogo di elaborazione privilegiato non solo per studiosi della multiforme realtà musulmana, ma anche per «architetti militanti» il cui lavoro venga casualmente in contatto con quella civiltà. Ci auguriamo soltanto che quanti sono genuinamente interessati al mondo islamico non facciano mancare il loro contributo a un'iniziativa originale, aperta al confronto su una tematica decisiva per lo sviluppo del *nostro* mondo, che si inserisce a pieno diritto nel forum internazionale.

GIOVANNI CURATOLA

BUDA OSTROMA, 1686
Budapest, *Szépirodalmi könyvkiadó*
1986 [a cura di Katalin Péter] pp.
286.

«Non molto tempo fa qualcuno ha scritto che l'Impero intende mandare un grosso esercito a difesa dell'Ungheria. Se ciò non avverrà in tempo, non soltanto l'Ungheria, ma l'intera Germania sarà devastata». Con tali parole drammaticamente chiaro-veggenti, siamo nel 1541, il mittente di questa lettera, un tedesco d'Ungheria, concludeva la sua descrizione della situazione all'indomani della presa di Buda.

Ma il libro, dopo il simbolico richiamo, prende a narrare, attraverso numerose epistole contemporanee, i fatti concernenti la liberazione di Buda dal Turco, avvenuta il 2 settembre 1686. Il volume rientra infatti nella collana *Magyar Levelestár* che ha pubblicato già epistolari di una serie di illustri personaggi.

La raccolta delle lettere, operata con scrupolo e precisione da Katalin Péter, pur non ignorando la liberazione di Vienna del 1683, concentra l'attenzione sui giorni immediatamente precedenti l'attacco finale e sulle comunicazioni euforicamente descrittive dei giorni che seguirono il 2 settembre.

Come giustamente fa osservare la curatrice nell'introduzione, quell'assedio ebbe un significato enorme per l'intera Europa e non solo per l'Ungheria. Anzi, finché i tentativi di liberarsi dal Turco erano rimasti in ambito magiaro, ben misero era stato il risultato: era necessario, e l'aveva capito bene Miklós Zrínyi, il genio letterario del secolo, mobilitare le forze

politiche e militari di tutta l'Europa che contava, a cominciare purtroppo dagli Asburgo.

E infatti, proprio con l'attacco portato dai turchi a Vienna cominciò la fine del dominio ottomano sul continente: fu in quel momento che si ebbe la reale consapevolezza di dover costituire una lega forte e decisa. Ripetuti e speranzosi progetti di intere generazioni ungheresi non erano mancati, e la curatrice troppo scrupolosamente si duole delle "incompletezze" del suo libro in questo senso (p. 8).

Ma è vero che l'iniziativa fu tutt'altro che magiara. Certi legami erano ancora forti e non pochi principi ungheresi rimasero lontani al momento cruciale. Comunque, le capacità politiche dell'imperatore Leopoldo I e la non indifferente astuzia economica di Innocenzo XI fecero sì che la Lega Santa ben funzionasse anche come "attrazione" per giovani volontari in cerca di gloria. E volontari vennero dall'Italia, dalla Francia, dall'Inghilterra: fra questi protagonisti, per l'appunto, molti degli autori considerati, nelle loro lettere ai signori (o anche a qualche amata).

Così proclamava un documento ufficiale della cancelleria imperiale nel 1683: «...il famosissimo navigatore Cristoforo Colombo, che nel 1492 scoprì l'America, cioè il Nuovo Mondo, ha aperto la strada a coloro che lo seguirono e ai posteri che come lui si procacciarono la gloria.... queste righe, però, non vogliono riferirsi a Colombo, bensì a un altrettanto coraggioso e abile fedele, che nel nome di Cristo... rischiò ogni suo bene e la sua stessa vita combattendo...»; e fa seguito la storia di una "spia", della sua infiltrazione nel campo degli assediati turchi attraverso le campagne

intorno a Vienna in un racconto quasi mozzafiato, ma dalle conclusioni gloriose (p. 29-36). Così fu anche per la liberazione di Buda: l'elemento stimolante era rappresentato dalla possibilità di prendere parte ad un'operazione ormai di sicuro successo.

Pian piano che venivano liberate le prime città ungheresi, subito s'era capito quale importanza simbolica avrebbe rappresentato la partecipazione all'assedio della capitale ideale d'Ungheria.

Scriva al padre, nel giugno del 1686, uno di questi coraggiosi volontari venuto dalla Francia: «E soltanto con la presa di Buda potrò riuscire nel mio intento, che è ciò che mi lusinga, di non essere l'ultimo nella vittoria». E alla futura sposa, lo stesso giorno:.

«...Adesso devo andare a lavare le mie colpe col sangue nemico, o meglio a combattere per Voi. Perché non sarò finalmente Vostro fino a quando Buda non sarà dell'Imperatore» (pp. 59-63).

Il vero protagonista della vittoria fu poi in realtà la superiorità numerica, la freschezza delle forze. Se ad assediare c'erano i migliori e più valorosi giovani capitani europei, a difendere, con scarsa forza e convinzione, c'era il settantenne pascià 'Abdür-Rähmàn.

Di un interesse veramente e propriamente "cavalleresco", e indicative dello stile di tutte, potremmo definire le quattro lettere che nella settimana prima della caduta del Turco si scambiano Carlo Lotaringio, capo di tutte le forze alleate, e 'AbdürRähmàn.

Buda, 23 agosto 1686: «Voi che tanta esperienza avete nella difesa della città, meglio di chiunque altro potete rendervi conto dell'imminente pericolo; sapete che questa città, la

quale fino adesso tanto valorosamente avete tenuto, sta ineluttabilmente cadendo nelle nostre mani... abbiamo preparato tutto per il bombardamento finale ed entro tre ore vi pentirete, se non coglierete questa possibilità a Voi offerta di resa» (p. 114).

A questa tanto chiara e "gentile" offerta di resa per evitare il bagno di sangue, l'anziano pascià turco così fa il verso con lucida maestria e ironia il giorno dopo: «Non gettate tante riserve qua e là. Risponderei duramente... io non nelle pietre, ma nei miei uomini ho fiducia... molto più indicato sarebbe difendere i vostri dal pericolo che li minaccia, piuttosto che intimidirci con tali conseguenze, delle quali finora non c'è stata avvisaglia alcuna» (p. 116).

E di nuovo, il 30 agosto, il capo dell'esercito della Lega: «...ho motivo di pensare che Voi abbiate scelto di sacrificare tutto. Se così stanno le cose, troppo presto ho spedito l'intimazione di resa... abbandonate questa indegna difesa, che conduce soltanto alla disperazione, abbandonate codesta intenzione di seppellire, con la Vostra rovina, tanti uomini, che è quanto accadrà» (p. 126). Il giorno dopo, due prima della fine, la risposta del pascià: «...Le Vostre truppe non hanno più voglia di tornare sul luogo del massacro: è soltanto per questo che temporeggiate nel nuovo attacco, perché non siete affatto padrone della situazione... Interpreto la Vostra intimazione come un'obbligante cortesia. Potrei usare lo stesso tono, ma le parole grosse non servono a nulla. Ci diremo tutto in battaglia» (p. 129).

Culmina forse in questa specie di dialogo a distanza l'enorme e pur semplice racconto degli avvenimenti. Quasi una sola grande lettera, dice la Péter, incompleta e soggettiva come

lo sono tutte le lettere. Ma di fronte a noi non c'è solo questa resa, questo passaggio di proprietà oramai storicamente e materialmente maturo: c'è anche un esercizio oggettivo di stile.

È pur vero che quel che si scrive, e per di più ufficialmente, come la maggior parte di queste lettere, è sempre qualcosa di mediato, qui spesso diplomatico, ma la maniera (le maniere) ha evidentemente la sua importanza.

«Con fretta mando la mia umile comunicazione attraverso il conte Königsegg, poiché sono a pranzo dal generale Caraffa... per nostra gioia, grande è la sconfitta del nemico. Grande vittoria. Spinola è morto. D'Asti, con cinque ferite, è in pericolo...». Così scrive il 3 settembre Francesco Grimani, volontario italiano, all'ambasciatore veneziano a Vienna, che poi è suo zio, ma di cui al termine della lettera si dichiara ovviamente il più umile, devoto e ubbidiente servitore (p. 136). Grande vittoria, ma, se è vero che la liberazione, o se vogliamo *riconquista*, fu un fatto in sé semplice e più che altro simbolico, è anche vero che il dramma della situazione locale, ancora tutta da vivere, gravava interamente sulle spalle degli ungheresi, e quello della curatrice del volume vuole essere un energico richiamo in questo senso. «Non per gli ungheresi sottomessi si mosse mezza Europa, bensì per risistemare le forze in campo nel continente» (p. 10).

Quindi gli ambasciatori, subito dopo che Buda è ripresa, vanno dritti a Vienna poiché, come dice nella sua lettera del 2 settembre il Grimani: «Buda è dell'imperatore; Dio ha benedetto la sua azione!» (p. 134). E non a caso la prima visita dei vittoriosi è, contemporaneamente, per il papa a Roma.

Ma intanto, in altre parti d'Ungheria, molti principi ungheresi rimanevano lontani: «...non c'era bisogno di loro» (p. 10). E anche sotto le mura di Buda due soli erano stati i capi ungheresi con un certo peso militare.

Buda è conquistata con poche perdite e con molti prigionieri turchi, come ci narrano argomentate lettere fra corrispondenti rimasti sconosciuti, e i rinforzi turchi che giunsero guidati dal pascià Süleymàn neppure intervennero, restando su una delle cime circostanti ad osservare la disfatta.

Il periodo che precede la cacciata del Turco è forse il più nero e più duro per un'Ungheria che si dibatte in sanguinose lotte intestine e che spesso si ritrova più col Turco che non coll'asburgico. Non bisogna dimenticare che in Ungheria era sempre forte la spinta protestante e lo stesso Zrínyi, cattolico, quando capì che l'Austria non intendeva affatto aiutare l'Ungheria, cercò l'organizzazione autonoma dei nobili ungheresi, mai riuscita. E proprio durante il regno di Leopoldo I (fino al 1705) si arrivò al movimento, anti-austriaco e sostenuto dai turchi, di Imre Thökö-

ly, che occupò nel 1678 l'Alta Ungheria. Cose che vanno ricordate poiché questo libro, oltre a raccontare le gesta che condussero al 2 settembre e la battaglia stessa, vuole espressamente sensibilizzare sull'altra faccia della medaglia: la tragedia ungherese, la fine della gloria passata, l'inizio della germanizzazione.

Ed è emblematico, a conclusione delle lettere, il discorso tenuto dall'imperatore Leopoldo I alla dieta ungherese di Pozsony (Bratislava) il 31 ottobre 1687, riportato alla fine, in cui l'Imperatore vuol far credere ad un'Ungheria che da sola è caduta e da sola si è gloriosamente risolleata, nonostante «i disturbatori interni» e «le guerre esterne», ma lo dice nel momento stesso in cui toglie agli ungheresi il diritto ad avere e scegliersi un sovrano indipendente.

Un libro, in conclusione, che, ricco di materiali e curatissimo nelle fonti, vuole, cadendo quest'anno proprio il tricentenario della presa di Buda, celebrare sì il fatto "europeo", ma anche porre nella giusta prospettiva storica l'allora assai cupa situazione di tutta l'Ungheria.

ARMANDO NUZZO

LIBRI RICEVUTI

ALTIERI, ORIETTA, *La comunità ebraica di Gorizia: caratteristiche demografiche, economiche e sociali, 1778-1900* (Civiltà del Risorgimento, 26), Udine, Del Bianco editore, 1985, pp. 251.

Fare e sapere letterario: il teatro della didattica. Atti del convegno di studi di Villa Falconieri (Frascati, 23-25 maggio 1984) organizzato da Ricerca Interuniversitaria sulla Didattica della Letteratura e da Didattica della Letteratura Italiana e Straniera. Roma, Carucci editore, 1986, 1° vol. (pp. 379), 2 vol. (pp. 54): riassunti, abstracts, résumés).

KORCZAK, JANUSZ, *Diario del Ghetto*. Traduzione dall'originale polacco di E. Cywiak e L. Bassan Di Nola. Roma, Carucci editore, 1986, pp. 138.

MAIER, JOHANN, SCHÄFER, PETER, *Piccola enciclopedia dell'ebraismo*. Traduzione dall'originale tedesco *Kleines Lexikon des Judentums* (Stuttgart – Konstanz 1981) di Daniela Leoni. Casale Monferrato, Casa editrice Marietti, 1985, pp. XIV, coll. 679.

PIERUCCINI, CINZIA (a cura di), *Dandin I dieci principi (Dasákumāra carita)*. «Biblioteca indiana, a cura di C. Della Casa e G. Boccali, 1», Brescia, Paideia, 1986, pp. 246.

RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi*. Introduzione e traduzione di Luigi Cattani. Prefazione di P. De Benedetti («Ascolta, Israele!», Commenti alle Scritture delle tradizioni ebraica e cristiana, 1). Casale Monferrato, Casa editrice Marietti, 1985, pp. XXXII, 443.

SAGGI E MATERIALI UNIVERSITARI

Serie di Antichità e tradizione classica

diretta da L. Braccesi, G. Velli, P. Mastandrea

Silvio Cataldi

LA DEMOCRAZIA ATENIESE E GLI ALLEATI

(Ps. Senofonte *Athenaion Politeia* 1, 14-18)

1984, pagg. 182, brossura, L. 20.000.

Enrica Culasso Gastaldi

SUL TRATTATO CON ALESSANDRO

(polis, monarchia macedone e memoria demostenica)

1984, pagg. 214, brossura, L. 22.000.

Paolo Mastandrea

MASSIMO DI MADAUROS

(Agostino, *Epistulae* 16 e 17)

1985, pagg. 96, brossura, L. 16.000.

Lorenzo Braccesi

L'ULTIMO ALESSANDRO

(storia di un conflitto ideologico)

1985, pagg. 140, brossura, L. 24.000.

G. Cresci Marrone, E. Culasso Gastaldi,

F. Raviola

TRE STUDI SU TEMISTOCLE

prefazione e cura di Lorenzo Braccesi

1986, pagg. 200, brossura con sovracoperta
L. 28.000.

LA POLIS E IL SUO TEATRO

a cura di Eugenio Corsini, testi di V. Citti,

E. Culasso Gastaldi, V. Vassia, G. Bona,

L. Braccesi, C. Franco, S. Novo Taragna,

E. Corsini, G. Cortassa, D. Del Corno

1986, pagg. 240, brossura con sovracoperta,
L. 35.000.

EDITORIALE PROGRAMMA

Via S. Eufemia, 5 - PADOVA