

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

XXXIII, 3

(Serie orientale 25)

1994

Editoriale Programma

INDICE

Articoli

- 5 GIULIANO TAMANI, La tradizione ebraica del *De urina* di Galeno
- 15 MAURO ZONTA, Osservazioni sulla tradizione ebraica del *Comento Grande* di Averroè al *De anima* di Aristotele
- 29 TERESA M. ROSSI, Una tipologia del arabismo en el *Libro de Alexandre* (siglo XIII)
- 39 RICCARDO CONTINI, I primordi della linguistica semitica comparata nell'Europa rinascimentale: le *Institutiones* di Angelo Canini (1554)
- 57 IDA ZILIO-GRANDI, Un miracolo del Profeta: il tronco di palma che pianse
- 67 ANTONELLA GHERSETTI, L'utilità della scrittura e la lode del libro: testimonianze di alcuni scrittori arabi medievali
- 77 ELIE KALLAS, Arabophones ou araboscribes?
- 97 MARCO SALATI, Un documento di epoca mamelucca sul waqf di 'Izz al-Dīn Abū l-Makārim Ḥamza b. Zuhra al-Ḥusaynī al-Iṣṣḥāqī al-Ḥalabī (ca. 707/1307)
- 139 SIMONE CRISTOFORETTI, La Georgia antiochena e il "Lungo viaggio" di Aṣīk Kerib
- 151 MANJA SERGEEVNA ŠIRINYAN, Ricerche sulla *Storia ecclesiastica* di Socrate Scolastico e sulle sue versioni armene
- 169 GIORGIO PIERETTO, La cultura mordvina: note e testi di poesia popolare
- 227 DANIELA MENEGHINI CORREALE, Il capitolo sulla scrittura nel *Rāḥat al-ṣudūr* di Muḥammad ibn 'Alī ibn Sulaymān al-Rāwandī
- 249 RICCARDO ZIPOLI, Oscenità poetiche neopersiane: due *tarjīf-band* sulla masturbazione
- 293 DAVIDE BASTARI, India in the Description of Arab Historians and Geographers During IX and X Century

- 303 TIZIANA PONTILLO, Parole poliseme nel *Nirukta*
 311 ALBERTO PELISSERO, Carri aerei, dischi volanti e sosia irreali: il duello tra krsna e Śalva in *Mahābhārata* III 14-23
 335 TIZIANA LIPPIELLO, An Introductory Note on Some Historical Sources on Omens in Tang Times
 343 MARCO CERESA, Il tè e i letterati: Ouyang Xiu e le *Memorie dell'acqua del monte Fucha*
 353 FLAVIA SOLIERI, Comunisti coreani e cinesi: cenni su rapporti e collaborazione politico-militare in Cina e Manciuria dal 1917 al 1950
 369 SILVIA VESCO, Il primo volume del *Ryakuga haya oshie* di Katsushika Hokusai (1760-1849)
 403 BONAVENTURA RUPERTI, Sensualità e estetica nei quartieri di piacere. L'itinerario dell'*iki*: dal *sui* allo *tsū*

Note

- 421 GIOVANNI CANOVA, Il serpente della Ka'ba. Una nota sulla Mecca preislamica
 427 GIORGIO ROTA, Le *Favāyedo's-ṣafaviye* e la storia della Georgia

Recensioni

- 445 MARY DOUGLAS, *Purezza e pericolo*, Bologna 1993 (Giulio Busi). COLETTE SIRAT, *Min ha-ketav el ha-sefer*, Yerushalayim 1992 (Mauro Perani). MALACHI BEIT-ARIÉ, *The Makings of the Medieval Hebrew Book. Studies in Palaeography and Codicology*, Jerusalem 1993 (Mauro Perani). DAVID NOVAK, *The Theology of Nahmanides Systematically Presented*, Atlanta (Georgia) 1992 (Mauro Perani). JEHUDAH BEN MOSHÈH BEN DANI'EL ROMANO, *La chiarificazione in volgare delle "espressioni difficili" ricorrenti nel Mishnèh Toràh di Mosè Maimonide*. A cura di S. Debenedetti Stow, II, Torino 1993 (Giuliano Tamani). ROBERTO G. SALVADORI, *Gli ebrei toscani nell'età della Restaurazione (1814-1848)*, Firenze 1993 (Giuliano Tamani). CARLO ALBERTO VITERBO, AHARON COHEN, *Ebrei di Etiopia, Due diari (1936 e 1976)*, Firenze 1993 (Mauro Perani). *Oxus. Tesori dell'Asia centrale* (Gian Carlo Calza). *Mingei. L'artigianato nella tradizione giapponese* (Gian Carlo Calza). *Sulla via della seta. L'impero perduto. Arte Buddhista da Khara Khoto (X-XIII)*, (Gian Carlo Calza).

- 462 *Libri ricevuti*

Giuliano Tamani

LA TRADIZIONE EBRAICA DEL *DE URINA* DI GALENO.I. I *Capitoli sull'urina* inseriti nei *Summaria Alexandrinorum*

Nel medioevo la trattatistica ebraica sull'urologia fu abbondante. Nel secolo scorso, quando cominciò lo studio della storia della medicina e, soprattutto, la ricerca sulle traduzioni latine dei testi medici greci, arabi ed ebraici, nell'*Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste* pubblicata a Lipsia a cura di I.S. Ersch e I.G. Gruber, fu inserita una voce dedicata a Yishaq Israeli e alla sua urologia¹. Essa fu compilata da M. Steinschneider, il massimo bibliografo ebreo noto per i suoi repertori sulle traduzioni ebraiche medievali, sulle traduzioni europee dall'arabo e dal greco e per i suoi cataloghi di libri e manoscritti ebraici. Ed è appunto dalla consultazione dei repertori bibliografici, prima quello dello stesso Steinschneider², poi quello compilato verso la metà del nostro secolo da A. Freimann³, e dei cataloghi dei manoscritti ebraici che si possono conoscere i trattati ebraici di urologia. Essi sono una ventina, sono conservati in una cinquantina di manoscritti, sono perlopiù brevi – occupano in media da quattro a venti carte – e si possono riunire in cinque gruppi: 1. trattati composti in greco e tradotti in ebraico dall'arabo; 2. trattati composti in arabo; 3. trattati tradotti

¹ M. STEINSCHNEIDER, *s.v. Israeli, Isaac*, in *Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste*, a cura di I. S. Ersch e I. G. Gruber, 2.^a sezione, vol. 31, Leipzig 1855, pp. 82-83. Si vedano anche le note dello stesso autore nella rivista "Hebraeische Bibliographie" 8 (1865) pp. 98-99, 19 (1879) pp. 35-38, 64-70, 105-109.

² M. STEINSCHNEIDER, *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893, pp. 840-841.

³ A. FREIMANN, *Union Catalog of Hebrew Manuscripts and their Location*, 2 voll., New York 1964-73: su Galeno cfr. I, p. 87; II, pp. 32 n. 793, 236 n. 6046^{3,4}, 351 n. 8898-99, p. 429 n. 10884-85. Sull'uroscopia cfr. II, pp. 236-237, n. 6046-6056.

dall'arabo in ebraico; 4. trattati tradotti dal latino in ebraico; 5. trattati anonimi, forse composti da semplici medici ad uso personale che potrebbero essere il risultato di compendi o rielaborazioni di quelli precedenti. A questi gruppi si possono aggiungere le sezioni o i capitoli sull'urina che si trovano in opere mediche come il *Sefer Asaf* e gli *Aforismi* di Mosheh ben Maimon.

A parte l'evidente aridità della materia – ma non si dimentichi l'importanza che nella medicina medievale aveva l'esame delle urine – questa è una trattatistica assai complicata da esaminare per l'intrecciarsi di dottrine mediche che derivano – sembra in modo piuttosto ripetitivo – da scuole mediche che, pur esprimendosi in lingue diverse, avevano come loro principale fondamento le opere di Galeno, quelle pseudo-galeniche e gli adattamenti che ne sono stati fatti soprattutto nella scuola di Alessandria. In questa trattatistica, inoltre, predomina l'inedito, sia in arabo sia in ebraico. E l'assenza di punti di riferimento precisi con i quali confrontare gli inediti, rende ancor più difficile orientarsi in mezzo a questa ventina di trattati.

L'unico trattato che finora è stato pubblicato è il breve opuscolo *Marot ha-sheten* (Gli aspetti dell'urina), diviso in tredici sezioni per complessive sessanta righe a stampa, composto da Yosef ben Meir ibn Zabara, medico ebreo vissuto a Barcellona nella seconda metà del sec. XII noto per una raccolta di quindici novelle intitolata *Sefer ha-sha'ashu'im*⁴ apparsa in traduzione italiana col titolo *Il libro delle delizie*⁵.

A testimonianza della diffusione che questa trattatistica ebbe anche presso gli ebrei – tutti sanno che la professione medica nel medioevo era l'unica loro consentita pur con numerosi limiti – ricordo la composizione rimata⁶ “in forma di sonetto” (cinque ottave e una sestina) – finora non segnalata in nessuna fonte –, in volgare

⁴ Il testo ebraico è stato edito a New York nel 1914 da I. Davidson col titolo *Sefer Shaashuim. A Book of Mediaeval Lore*. By Josef ben Meir ibn Zabara [Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America, IV]; l'opuscolo sulle urine si trova alle pp. 171-173.

⁵ IBN ZABARA, *Il libro delle delizie*. A cura di E. Piattelli. Prefazione di S. Noja. Milano 1984 (1963¹).

⁶ Questo è il titolo: *Marot ha-sheten be-qisur u-ba-derek sonetti be-la'az*. Il testo dei primi due versetti è il seguente: “Quando è l'urina rossa e grossa e molta / dimostra che il sangue allor podesta” [?]. A proposito di composizioni in versi sull'urina si segnala, anche se finora nessuna traduzione ebraica è stata rintracciata, il diffusissimo trattato sull'urina composto in versi da Gilles de Corbeil (Aegidius Corboliensis) vissuto prima a Salerno e poi a Montpellier nella seconda metà del sec. XII, cfr. G. SARTON, *Introduction to the History of Science*, II¹, Baltimora 1931, pp. 440-441.

scritto con grafia ebraica, la quale si conserva in un manoscritto della Biblioteca Universitaria di Cambridge⁷. Questo manoscritto contiene una miscellanea di testi medici e filosofici che, secondo Sermoneta che ne ha pubblicato una parte (*Un glossario filosofico ebraico-italiano del sec. XIII*), è un “manuale tecnico di un dottore-filosofo italiano del XIV secolo”⁸. In questo stesso manoscritto si conserva anche un opuscolo sull’aspetto delle urine composto da un certo Gerardo – evidentemente si tratta di una versione latino-ebraica – secondo gli scritti di Galeno, di Avicenna e di altri medici⁹. Il manoscritto contiene anche una miniatura in cui è raffigurata la scena dell’esame delle urine¹⁰. A questo proposito si ricorda che una miniatura analoga, ma più elaborata, si trova nel manoscritto ebraico 2197 della Biblioteca Universitaria di Bologna che contiene, com’è noto, la traduzione ebraica completa del *Canone di medicina* di Avicenna¹¹.

Scopo di questa ricerca, che è la continuazione di quella iniziata con il contributo *L’uroscopia nella medicina ebraica medievale e la fortuna del trattato De urinis di Yisshaq Israeli* presentato al primo congresso internazionale “Storia, conoscenza e qualità della vita in urologia” che si è svolto a Fiuggi nel 1992¹², è quello di confrontare

⁷ Segnatura: Dd.10.68. Le carte non sono numerate. Non esiste una descrizione a stampa. Il contenuto è stato esaminato sulla base del microfilm che la Biblioteca Universitaria di Cambridge mi ha gentilmente inviato. Solo G. Sermoneta ne ha fornito una sommaria descrizione alle pp. 63-64 del volume che viene indicato nella prossima nota.

⁸ G. SERMONETA, *Un glossario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo*, Roma 1969, p. 63.

⁹ Si tratta dell’opuscolo segnalato da STEINSCHNEIDER, *Hebraeischen Uebersetzungen* cit., pp. 793-794. Segue un altro trattato sull’aspetto delle urine diviso in 17 capitoli e attribuito a Ippocrate (*ibid.*, p. 664); nell’*incipit* compare il nome di Yosef ben Yisshaq che sarebbe il compendiatore o il traduttore.

¹⁰ Una riproduzione in bianco e nero si trova nella col. 1195 del vol. 11 dell’*Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem 1971, 16 voll.). Sermoneta colloca questo ms. nel sec. XIV. Gli storici della miniatura invece lo datano al sec. XV (Padova?), cfr. B. NARKISS, *Hebrew Illuminated Manuscripts*, Jerusalem 1969, tav. 51 (tav. con scena di flebotomia). TH. e M. METZGER, *La vie juive au Moyen Age illustrée par les manuscrits hébraïques enluminés du XIII au XVI siècle*, Fribourg 1982, p. 304 n. 32. *A Sign and a Witness. 2,000 Years of Hebrew Books and Illuminated Manuscripts*. Edited with an Introduction by L. SINGER GOLD, New York – Oxford 1988, p. 164 (tav. con scena di flebotomia), p. 202 n. 72.

¹¹ Si veda la riproduzione di questa scena nel volume di G. TAMANI, *La tradizione ebraica del Canon medicinae di Avicenna. Le miniature del ms. 2197 della Biblioteca Universitaria di Bologna*, Padova 1988, pp. 26-27.

¹² G. TAMANI, *L’uroscopia nella medicina ebraica medievale e la fortuna del trattato De urinis di Isaac Israeli*, in *1st International Congress “History, Knowledge and Quality of Life in Urology”* (Fiuggi, 8-11th October 1992). Proceedings. Editors P.

le traduzioni ebraiche di quei trattati sull'urina che nei manoscritti sono attribuiti a Galeno con quei quattro trattati che su questo medesimo argomento e di questo stesso autore ci sono pervenuti in greco e di verificare i loro rapporti, cioè di controllare se quelli ebraici sono traduzioni, compendi o rielaborazioni di quelli greci. Ma non si deve escludere che le traduzioni arabe ed ebraiche dipendano da testi greci diversi da quelli finora conosciuti, compilati da medici o da studiosi alessandrini o bizantini che per comporre i loro compendi attingevano a più redazioni greche della stessa opera, che assegnavano loro un titolo impreciso e che infine li attribuivano genericamente a Galeno, qualche volta anche ad Ippocrate, per conferire loro autorità. In questo caso i compendi, o le rielaborazioni – comunque si vogliano chiamare –, da loro compilati sarebbero il risultato di una *contaminatio* che molto difficilmente consente di risalire a un testo greco ben definito o addirittura a un unico testo greco. Ovviamente bisogna tener conto che tra il greco e l'ebraico non c'è mai stato un passaggio diretto ma, come al solito, indiretto: dal greco al siriano, dal siriano all'arabo e dall'arabo in ebraico. Ma non si deve escludere che possa esserci stato anche un altro passaggio: dal greco all'arabo, dall'arabo al latino e dal latino all'ebraico; o addirittura, sempre in teoria, dal greco al latino e dal latino all'ebraico.

I trattati di Galeno, o ad esso attribuiti, che sono stati presi in considerazione sono i seguenti: 1. *Galeno adscriptus liber de urinis*, in 48 capitoli edito da K.G. Kühn a Lipsia nel 1830 nel volume 19 della collana *Medicorum Graecorum opera quae extant* (pp. 574-601); 2. *Galeni de urinis compendium*, senza divisione di capitoli (*ibid.*, pp. 602-608); 3. *De urinis ex Hippocrate, Galeno et aliis quibusdam*, in 9 capitoli (*ibid.*, pp. 609-628); 4. *De signis ex urinis* attribuito a Galeno e edito nel 1985 da Paul Moraux¹³. È necessario ricordare che le edizioni del Kühn, che ha riproposto senza correzioni i testi pubblicati a Parigi nel 1679 da R. Chartres (Charterius), non sono molto attendibili¹⁴ e che spesso l'ordine dei capitoli nei manoscritti è

Marandola, S. Musitelli [“Seminari Pavesi di urologia”, V (1992-93), Supplement], Pavia, 1993, pp. 150-154.

¹³ P. MORAUX, *Anecdota Graeca Minora. VI. Pseudo-Galen, De signis ex urinis*, “Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 60 (1985) pp. 63-74.

¹⁴ Cfr. V. NUTTON, *Karl-Gottlob Kühn and his Edition of the Works of Galen. A Bibliography*. Oxford 1976. Kühn ha premesso al vol. I (pp. XVI-CCLXV) l'introduzione *Historia literaria Claudii Galeni* compilata da G.C. Ackermann e pubblicata nel vol. V (Amburgo 1796, pp. 377-500) della *Bibliotheca Graeca sive Notitia Scriptorum Veterum Graecorum* di G.A. Fabricius.

diverso da quello delle edizioni a stampa¹⁵.

Dalla consultazione dei repertori e dei cataloghi sembra che la tradizione ebraica abbia recepito tre trattati galenici, o pseudo-galenici sull'urina.

Il primo ci è pervenuto in due diverse traduzioni ebraiche anonime¹⁶ che dipendono da quella araba di Hunayn ben Yshaq. La prima traduzione è intitolata *Raccolta sugli aspetti dell'urina* (*Asifat marot ha-sheten*) e si conserva in tre manoscritti:

- 1 – Monaco, Biblioteca Statale Bavarese, ms. ebraico 245².
- 2 – Mosca, Biblioteca Statale Russa, ms. Günzburg I, 766¹⁶.
- 3 – Strasburgo, Biblioteca Nazionale e Universitaria, ms. ebraico 19⁶, cc. 29b-35a.

La seconda traduzione è intitolata *Compendio del libro di Galeno* ed è attestata da un solo manoscritto: il ms. Warner 53⁴ (cc. 137b-149a) della Biblioteca Universitaria di Leida¹⁷. Sembra che un esemplare dell'originale arabo da cui questa traduzione dipende si conservi nel ms. vaticano ebraico 369² – la grafia è ebraica ma il testo è in arabo – della Biblioteca Vaticana¹⁸.

¹⁵ Cfr. ad esempio M. FORMENTIN, *I codici greci di medicina nelle tre Venezie*, Padova 1978, pp. 64 n. 89-90, 67 n. 104.

¹⁶ STEINSCHNEIDER, *Hebraischen Uebersetzungen* cit., p. 656.

¹⁷ *Ibid.*, p. 656. Una brevissima descrizione del contenuto è stata fatta da M. STEINSCHNEIDER, *Catalogus librorum Hebraeorum Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae*, Lugduni Batavorum 1858, p. 251. In quasi tutte le carte sono state disegnate all'inchiostrato una o più matule con i vari tipi di urina.

¹⁸ N. ALLONY, D.S. LOEWINGER, *List of Photocopies in the Institute [of Micro-filmed Hebrew Manuscripts]*. III. *Hebrew Manuscripts in the Vatican*, Jerusalem 1968, p. 54 n. 369. Secondo le notizie che mi ha fornito Caterina Rigo, che per me ha esaminato il volume, si tratta di un ms. cart.-membr. che è costituito da III+86+II cc. e che contiene: 1(cc. 1a-68a), Yshaq ha-Yisraeli, *Kitāb al-baul* [testo arabo con grafia ebraica]; 2 (cc. 69a-82a); Galeno, *Gawāmi' kitāb fi 'l-baul* [testo arabo con grafia ebraica]. Sulla storia di questo ms. cfr. U. CASSUTO, *I manoscritti Palatini ebraici della Biblioteca Apostolica Vaticana e la loro storia*, Città del Vaticano 1935, p. 70. Un'altra copia si trova alle cc. 53b-63b della miscellanea medico-farmaceutica conservata nel ms. Tappouni II 34 segnalato da G. LEVI DELLA VIDA, *Secondo elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano 1965, pp. 73-65, n. 1662. Cfr. anche M. ULLMANN, *Die Medizin in Islam* [Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung, Ergänzungsband VI/1], Leiden – Köln 1970, pp. 44-45, n. 36. L'*incipit* ("Le cose che fanno perfetta l'esistenza dell'uomo sono tre: il sangue, lo spirito e lo sperma") è stato riportato da STEINSCHNEIDER, *Hebraischen Uebersetzungen* cit., p. 656 nota 27. Dello stesso bibliografo si veda anche *Manoscritti arabi in caratteri ebraici*, "Bollettino italiano degli studi orientali", n. s., Firenze 1877-82, pp. 82-87: 82-84. Il testo arabo potrebbe essere quello conservato nei manoscritti elencati da F. SEZGIN, *Geschichte der arabischen Schrifttums*, III (*Medizin – Pharmazie – Zoologie – Tierheilkunde*), Leiden 1970, pp. 127-128 n. 97. Il condizionale è d'obbligo in quanto i titoli, spesso simili

Il secondo trattato, quello di più difficile definizione per la scarsità di notizie che si trovano nei repertori e nei cataloghi, è intitolato *Gli aspetti dell'urina secondo quanto è stato raccolto dall'insegnamento del medico Ippocrate* e si conserva in tre manoscritti:

- 1 – Mosca, Biblioteca Statale Lenin, ms. Günzburg I. 766¹⁷.
- 2 – Parigi, Bibliothèque Nationale, ms. hébreu 1116^{3c}.
- 3 – New York, Biblioteca del Jewish Theological Seminary of America, ms. Steinschneider 31.

Il terzo trattato – quello che è oggetto di questa prima fase della ricerca – ci è pervenuto in una traduzione arabo-ebraica, dal titolo *Capitoli dal libro dell'urina di Galeno (Peraqim mi-sefer ha-sheten le-Galenos)*, che è stata eseguita nel 1322 da Shimshon ben Shelomoh e che si conserva in due manoscritti:

- 1 – Parigi, Biblioteca Nazionale, ms. hébreu 1117³, cc. 39b-42a.
- 2 – Vienna, Biblioteca Nazionale, ms. ebraico 29⁴, cc. 32b-35b.

Questo secondo manoscritto – l'unico di quelli finora elencati provvisto di *colophon*¹⁹ – fu copiato nell'Italia meridionale, probabilmente a Lecce o dintorni, per il medico Abraham De Balmes²⁰ dall'amanuense Yehoshua ben David Kohen che ha trascritto almeno nove manoscritti di contenuto medico, filosofico e giuridico per membri della famiglia De Balmes²¹.

La nota premessa a questi *Capitoli* da Hunayin ben Yishaq²² – il

per opere diverse o differenti per le stesse opere, che figurano nei cataloghi, talora privi di adeguati *incipit* ed *explicit* e, soprattutto, privi di precisi riferimenti al testo greco, non sempre consentono un'identificazione esatta delle opere. Sezgin, ad esempio, segnala due trattati sull'urina (1. *Kitāb al-baul*, 2. *Ġawāmi' mā qāla Ġālīnus fi 'l-baul*) ma sembra aver fatto confusione nell'indicare i mss.: egli assegna due mss. che contengono trattati diversi (ms. 235 della Medicea Laurenziana di Firenze che contiene i *Capitoli sull'urina*; ms. vaticano ebraico 369² che contiene il *Ġawāmi' kitāb Ġālīnus fi 'l-baul*) a un unico trattato: *Kitāb al-baul*.

¹⁹ Il *colophon* è stato riportato da A.Z. Schwartz nel suo catalogo *Die hebraischen Handschriften der Nationalbibliothek in Wien*, Leipzig 1925, pp. 187-191: 191 n. 174, dove si trova anche un'accurata descrizione dei 17 compendii conservati nel manoscritto.

²⁰ Cfr. G. TAMANI, *Le traduzioni ebraico-latine di Abraham De Balmes*, in *Biblische und judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi*, Hrsg. A. Vivian, Frankfurt a. M. 1990, pp. 613-635.

²¹ Sei di questi mss. sono stati elencati da G. TAMANI, *Manoscritti e libri*, in *L'ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541: società, economia, cultura*. Atti del congresso internazionale (Potenza – Venosa, 20-24 settembre 1992), in corso di stampa.

²² Proprio questo traduttore nella sua nota *Lettera (Risāla) ad 'Alī ben Yahyā in cui si parla dei libri di Galeno da lui tradotti e a lui noti e di alcuni di essi non tradotti*, edita e tradotta in tedesco nel 1925 da G. Bergsträsser nella pubblicazione segnalata qui di seguito, fornisce preziose informazioni sull'attività degli Alessandrini

traduttore dal siriano all'arabo –, che è stata riportata anche da Shimshon ben Shelomoh – il traduttore dall'arabo in ebraico appena ricordato – ci aiuta a ricostruire, anche se parzialmente, le vicende di questo breve opuscolo. In essa si legge: “Dice il traduttore: ho tradotto anche alcuni capitoli sull'urina e un compendio del libro sul languore senile (*De marcore* o *De marasmo* in latino, *simmuq* in ebraico) benché non appartengano al canone dei compendi, perché li ho trovati nel manoscritto arabo dei compendi dal quale ho tradotto tutti i compendi”²³. Si tratta quindi – se è esatta l'interpretazione della premessa – di alcuni capitoli, e non di un compendio, scelti dai trattati o da un trattato di Galeno sull'urina, e di un compendio del trattato *De marasmo* che non appartenevano al canone dei compendi di Galeno ma che Hunayn ben Yshaq ha tradotto perché erano inseriti nel manoscritto dal quale stava traducendo.

Il canone dei compendi di Galeno al quale accenna il traduttore, è, come risulta dal contenuto dei mss. ebraici di Parigi e di Vienna appena segnalati, quella miscellanea nota anche col titolo *Summaria Alexandrinorum* di Galeno (*Ġāwami' al-Iskandarānīyīn* in arabo, *Qibbuṣe Galenos* in ebraico), noti anche come *I sedici trattati* di cui nel mondo islamico circolavano redazioni diverse sia per il numero dei compendi sia per la loro disposizione all'interno del canone²⁴. La

e elenca 129 trattati galenici alcuni dei quali non corrispondono agli originali greci. Per la bibliografia su questo traduttore fondamentali sono gli studi di G. BERGSTRÄSSER, *Hunain ibn Ishāq. Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen, zum ersten Mal herausgegeben und übersetzt*, Leipzig 1925 [Abhandlungen über die Kunde des Morgenlandes, XVII, 2]. ID., *Neue Materialien zu Hunain ibn Ishāq's Galen-Bibliographie*, Leipzig 1932 [*ibid.*, XIX, 2]. Si veda anche M. MEYERHOF, *New Light on Hunain Ibn Ishaq and his Period*, “*Isis*” 8 (1926) pp. 685-724. ID., *Les versions syriaques et arabes des écrits galéniques*, “*Byzantion*” 3 (1926) pp. 33-51. Per ulteriore bibliografia cfr. SEZGIN, *Geschichte der arabischen Schrifttums* cit., pp. 77-78, 249-256. Si veda anche M. ZONTA, *La filosofia di Galeno nella tradizione ebraica: un contributo fondamentale per il recupero di testi greci perduti*, in *Autori greci in lingue del Vicino e Medio Oriente*. Atti del X seminario (Padova, 18-19 ottobre 1991), in corso di stampa.

²³ Questa nota, che si trova in entrambi i manoscritti ebraici, è stata riportata da A. KRAFFT, S. DEUTSCH, *Codices Hebraici [Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Palatinae Vindobonensis, II]*, Vindobonae 1847, p. 148 n. 4. Si veda anche STEINSCHNEIDER, *Manoscritti arabi in caratteri ebraici* cit., p. 83.

²⁴ Per orientarsi sulla vasta bibliografia cfr. L. LECLERC, *Histoire de la médecine arabe*, 1, Paris 1876, pp. 38-55. M. STEINSCHNEIDER, *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*, Graz 1960 [Riproduzione fotomeccanica di articoli apparsi su periodici tedeschi dal 1889 al 1896], pp. 329-330. ID., *Hebraeischen Uebersetzungen* cit., pp. 654-656. SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums* cit., pp. 140-150. A.Z. ISKANDAR, *An Attempted Reconstruction of the Late Alexandrian Medical Curriculum*, “*Medical History*”, 20 (1976), pp. 235-258. E. LIEBER, *Galen in Hebrew: the Transmission of Galen's Works in the Mediaeval Islamic World*, in *Galen: Problems*

redazione originaria, o la redazione *standard*, era costituita da sedici compendi come testimonianze anche il bibliografo Ibn al-Nadim nel suo repertorio (*Fihrist*) compilato nel 948. Essi sono²⁵: 1. *De sectis ad eos qui introducuntur*. 2. *Ars parva*. 3. *De pulsibus ad tirones*. 4. *Ad Glauconem de natura libri duo*. 5. Anatomia per i principianti. 6. *De elementis secundum Hippocratis sententiam liber*. 7. *De temperamentis*. 8. *De naturalibus facultatibus libri tres*. 9. *De morborum causis et*

and Prospects. A Collection of Papers Submitted at the 1979 Cambridge Conference, London 1981, pp. 167-186. Per un'informazione generale è utile la lettura dei paragrafi *La fortuna di Galeno nella fase tarda della scuola di Alessandria* e *La ricezione siriano-araba della medicina galenica* che fanno parte del saggio di G. STROHMAIER, *La ricezione e la tradizione: la medicina nel mondo bizantino e arabo* pubblicato nel volume miscelaneo curato da M.D. GRMEK, *Storia del pensiero medico occidentale*, 1 (*Antichità e medioevo*), Bari 1993, pp. 167-215: 170-177. Strohmaier osserva (p. 173) che "gli scritti di Galeno, privi di un ordine sistematico, per prestarsi a fini didattici nella scuola di Alessandria richiedevano di essere ordinati e riassunti in una qualche forma, e questo fu fatto con un canone di 16 scritti, da leggersi in una sequenza stabilita. Il canone venne composto nella fase tarda della scuola, e se ne è conservata solo la versione araba" [*sic!*]. Autore di questo canone potrebbe essere quel Giovanni di Alessandria che ha composto un'introduzione e un commento dettagliato al trattato galenico *De sectis ad eos qui introducuntur*. Non a caso il compendio di questo trattato è il primo testo del canone. Sul commento di Giovanni di Alessandria cfr. D. GOUREVITCH, *Le vie della conoscenza: la medicina nel mondo romano*, in GRMEK, *Storia del pensiero medico* cit., pp. 121-165: 162. L'introduzione e il commento sono stati tradotti dal greco in latino da Nicolò di Reggio e pubblicati nell'edizione latina di Galeno curata da Antonio Rustico Piacentino e stampata a Pavia in tre volumi nel 1515 (I, cc. VIa-XIIb). Di questa rarissima edizione (nessun esemplare è segnalato da A.G. CAVAGNA, *Libri e tipografi a Pavia nel Cinquecento. Note per la storia dell'Università e della cultura* [Fonti e studi per la storia dell'Università di Pavia, 3], Milano 1981, p. 242) è stato consultata la copia che si conserva nella biblioteca del Seminario Vescovile di Padova (segnatura: Z.1.X.s.n.). Sul traduttore Nicolò di Reggio cfr. O. TEMKIN, *Studies on Late Alexandrian Medicine: I. Alexandrian Commentaries on Galen's De sectis ad introducendos*, "Bulletin of the Institute of the History of the Medicine", 3 (1935), pp. 405-430. L. THORNDIKE, *Translation of Works of Galen from the Greek by Niccolò da Reggio (c. 1308-1345)*, "Byzantina Metabyzantina", 1 (1946), pp. 213-235. Nell'introduzione al *De sectis* si trova una delle più antiche formulazioni della *ratio studiorum* e dell'*accessus ad auctores* che, attraverso la traduzione araba, è poi passata nel mondo latino. L'*accessus ad auctores*, che per comodità del lettore riportiamo integralmente, è articolato in otto fasi (c. VIIa): "Primo videlicet quae sit intentio auctoris. Secundo si codex est eius proprius. Tertio quanta utilitas inde provenire sentitur. Quarto ad quam partem medicinae iste liber pertinet. Quinto qualis pretitulatio libri sit. Sexto quis ordo legendi. Septimus in quot dividitur particulis. Octavo modus doctrinae continetur". Un'edizione recente dei *Commentaria in librum de Sectis Galieni* è stata curata da C. D. Pritchett, Leiden 1982.

²⁵ Lo sviluppo dei *Summaria Alexandrinorum* dal canone alessandrino fino ai compendi ebraici è stato illustrato da LIEBER, *Galen in Hebrew* cit., p. 173. Si veda anche la tabella sulla posizione dei *Summaria Alexandrinorum* all'interno della tradizione araba e ebraica in ULLMANN, *Die Medizin* cit., p. 343; cfr. anche le pp. 65-67.

symptomatibus libri VI. 10. De locorum affectorum notitia libri VI. 11. Megapolso o sulle varie specie di febbri. 12. De febrium differentiis libri II. 13. De crisibus. 14. De diebus criticis sive decretoriis libri II. 15. De methodo medendi libri XIV. 16. De sanitate tuenda libri VI.

Intorno al sec. VII – impossibile fissare una cronologia meno approssimativa – medici di una scuola di Alessandria – questa è l'opinione prevalente fra gli studiosi sulla formazione dei *Sedici trattati* – compendiarono sedici opere galeniche e le riunirono in un manuale ad uso degli studenti di medicina. Ma non è ancora stato appurato se il manuale fu redatto in greco e poi tradotto in siriano e successivamente in arabo da Hunayn ben Yshaq, oppure se, non essendoci pervenuto o non essendo ancora stato ritrovato il testo greco, il manuale fu composto direttamente in siriano²⁶. Fatto sta che il manuale, quale che sia la sua origine (greca o siriana) sembra essere attestato solo nella traduzione araba e in quella ebraica che da essa dipende. Questo spiegherebbe perché esso non compare né nel volume XIX dell'*Opera omnia* di Galeno edita da Kühn e ricordata in precedenza né in successive edizioni di opere galeniche. Nel mondo islamico e in quello ebraico²⁷, come testimonia la copiosa tradizione manoscritta, i *Sedici trattati* ebbero un'ampia diffusione. Non sembra, invece, che essi siano penetrati nel mondo latino²⁸.

²⁶ Si vedano in proposito le opinioni di O. Temkin ("Comparison between this and the previous texts shows that the contents are closely related and that the Arabic text was dependent on some Alexandrian material. But in his composition it is different and its introduction much shorter than any of the genuine commentaries mentioned above and, therefore, we must conclude either that the Alexandrians themselves wrote such summaries which, however, are not known from Greek or Latin manuscripts, or that the Syrians or Arabs compiled such summaries from more extensive Alexandrian sources") e di M. Meyerhof ("I suggested that Canon of 16 Galenic books was either established in Alexandria not before the second half of the 6th century, or that it was a later invention of the Syrian and Arabs themselves") riportate da SEZGIN, *Geschichte der arabischen Schrifttums* cit., pp. 141-142.

²⁷ Esempari incompleti dei *Qibbuṣe Galenos* si conservano nei mss. ebraici 884², 1118, 1119¹, 1203¹ (testo arabo scritto con grafia ebraica di tre compendi riassunti o commentati da Mosheh ben Maimon secondo LECLERC, *Histoire* cit., p. 52) della Biblioteca Nazionale di Parigi, nel ms. parmense 2919 (De Rossi 1276) della Biblioteca Palatina di Parma e nel ms. I Firkovich 322 della Biblioteca Pubblica Statale Saltykov-Šcedrin di San Pietroburgo, cfr. STEINSCHNEIDER, *Hebraeischen Uebersetzungen* cit., p. 654. Sulla fortuna che le opere degli Alessandrini hanno avuto nel mondo ebraico medievale cfr. B. CHIESA, *Una fonte sconosciuta dell' Etica di Shem Tob ibn Falaquera*, in *Biblische und judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi* cit., pp. 583-612.

²⁸ Per l'elenco delle edizioni e delle traduzioni dal 1473 al 1600 cfr. R.J. DURLING, *A Chronological Census of the Renaissance Editions and Translations of Galens*, "Journal of the Warburg and Courtauld Institute" 24 (1961) pp. 230-305: 292 n. 121 (*De urinis*).

A un esemplare dei *Sedici trattati* qualcuno – un committente o un amanuense – con l'intenzione di integrare il manuale, aggiunse altri due opuscoli (*Capitoli sull'urina*, *De marasmo*) di opere galeniche o pseudo-galeniche. Da questo ipotetico esemplare evidentemente derivano quei manoscritti che contengono diciotto compendi invece di sedici. Nei manoscritti arabi che contengono tutti i compendi o una parte di essi, come il manoscritto arabo 235 della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze²⁹ e nei due manoscritti ebraici che contengono la traduzione arabo-ebraica completa (ms. hébreu 1117³ della Biblioteca Nazionale di Parigi e ms. ebraico 29⁴ della Biblioteca Nazionale di Vienna) i *Capitoli sull'urina* e il trattato *De marasmo* si trovano rispettivamente al quarto e al quinto posto, dopo i compendi *De sectis ad eos qui introducuntur*, *Ars parva* e *De pulsibus ad tirones*.

Gli undici capitoli in cui sono illustrati i colori e la composizione dell'urina e le malattie che essa può indicare non corrispondono direttamente a nessuno dei quattro trattati galenici prima ricordati. Una qualche somiglianza si riscontra tuttavia con il *Galeni de urinis compendium* (Kühn, pp. 602-608) che, però, non è diviso in capitoli. Questi capitoli, che sono stati uniti al canone dei *Sedici trattati*, sono probabilmente una rielaborazione degli scritti galenici, o pseudo-galenici, sull'urina i cui insegnamenti essenziali sono stati compendati e distribuiti in undici capitoli per offrire agli studenti le prime e basilari nozioni su questa materia. La versione ebraica, attestata in due manoscritti, non è quindi da collegare alla tradizione diretta dei quattro trattati galenici prima ricordati ma può contribuire a migliorare la conoscenza della tradizione semitica (siriaca, araba ed ebraica) di un'appendice che è stata aggiunta al manuale noto come *Sedici trattati* che, come si è già ricordato, potrebbe essere stato compilato in una redazione greca finora non rintracciata o addirittura direttamente in siriano.

²⁹ Questo ms., copiato al Cairo nel 1238, contiene 18 opuscoli fra cui *De urinis* e *De marasmo* al quarto e al quinto posto, cfr. S.E. ASSEMANI, *Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae Codicum MMS. Orientalium Catalogus*, Florentiae 1742, p. 361 n. CCXXXV (= ms. orientale 193). Cfr. anche LEVI DELLA VIDA, *Secondo elenco cit.*, p. 74. Questo ms., secondo le indicazioni che mi ha fornito Caterina Rigo che lo ha esaminato su mia richiesta, contiene 11 e non 18 opuscoli come ha scritto Assemani; il quarto (cc. 58b-78a) è quello sull'urina.

Mauro Zonta

OSSERVAZIONI SULLA TRADUZIONE EBRAICA DEL
COMMENTO GRANDE DI AVERROÈ AL *DE ANIMA*
DI ARISTOTELE

La traduzione ebraica del *Commento Grande* di Averroè al *De anima* di Aristotele è stata oggetto di non poche supposizioni da parte dei bibliografi e degli studiosi del pensiero arabo ed ebraico. Come è stato stabilito da H.A. Wolfson, proprio sulla base di alcuni sondaggi sulla terminologia impiegata¹, a volgere in ebraico il *Commento Grande* al *De anima* fu Baruk b. Iṣḥaq Ibn Yaʿīš, filosofo e traduttore di origine spagnola ma, come generalmente si crede, attivo in Italia Meridionale: egli compì la sua opera prima del 1475, sulla base della traduzione latina condotta sull'originale arabo da Michele Scoto nei primi decenni del Duecento². Come si vedrà, dei quattro manoscritti che ci trasmettono il testo della traduzione di Baruk Ibn Yaʿīš, quello conservato alla Biblioteca Nazionale di Napoli rappresenta certamente il più interessante, sia per la sua antichità, sia per i suoi contenuti: in effetti, lo studio di tale codice, che abbiamo recentemente affrontato in questa sede³, può essere l'occasione per fare alcune osservazioni che concernono taluni aspetti del lessico filosofico ebraico medievale e della storia delle versioni rinascimentali ebraico-latine. A queste osservazioni, precedentemente tralasciate, è dunque dedicato il presente contributo.

¹ H.A. WOLFSON, *Revised Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, «Speculum» 38 (1963), pp. 88-104: pp. 100 ss.

² La traduzione di Scoto è stata pubblicata in edizione critica da F.S. CRAWFORD: *Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, «Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem» Versionum Latinarum VI,1, Cambridge [Mass.] 1953; sulla derivazione della versione ebraica da questa traduzione, cfr. *ibid.*, pp. xi-xii. A tutt'oggi, non si ha notizia dell'esistenza di manoscritti dell'originale arabo del *Commento Grande*.

³ M. ZONTA, *Un'ignota versione ebraica delle Quaestiones in De anima di Jean de Jandun e il suo traduttore*, «Annali di Ca' Foscari» 32/3 (s. or. 24) (1993), pp. 5-34.

1. *La tradizione manoscritta del Commento Grande*

La versione ebraica del *Commento Grande* al *De anima* è conservata, come si è detto, in quattro manoscritti⁴:

1. Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin, Or. fol. 1387 [Steinschneider 214]⁵ (= micr. JNUL⁶ 1814), copiato il 2 di Av del 5235 (giovedì 6 luglio 1475) da Šemu'el Pinhas per Abraham di «Benevento»⁷, in grafia sefardita. Il testo del libro I del *Commento Grande* si legge ai ff. 1r-19r; il libro II, ai ff. 19r-53v; il libro III, ai ff. 53v-75v;

2. Budapest, Biblioteca dell'Accademia delle Scienze, Collezione Kaufmann, A 283⁸ (= micr. JNUL 14713), in grafia sefardita, probabilmente risalente (secondo il catalogo JNUL) al secolo XV. Contiene un testo mutilo, che s'inizia (f. 1) a metà del commento al paragrafo 26 del libro I (in corrispondenza della p. 35, linea 54 dell'edizione Crawford del testo latino), e, con lacune interne, continua con il libro II (f. 81) e il libro III (f. 311), sino a metà del commento al paragrafo 31 di quest'ultimo (in corrispondenza della p. 471, linea 42 dell'ed. Crawford). In margine al testo compaiono numerose annotazioni in latino, che fanno riferimento alla versione di Scoto;

3. Mosca, The Russian State Library, Collezione Günzburg, n. 1421 (= micr. JNUL 48487), scritto, in grafia sefardita, il 26 di Av del 5335 (martedì 2 agosto 1575)⁹. Il libro I dell'opera si legge ai ff. 4r-29v; il libro II, ai ff. 29v-83r; il libro III, ai ff. 83r-116r;

4. Napoli, Biblioteca Nazionale, III. F. 5¹⁰, in grafia italo-ashke-

⁴ Un elenco sommario è già stato fornito in ZONTA, *Un'ignota versione...* cit., p. 22 n. 55.

⁵ Cfr. la descrizione offerta in M. STEINSCHNEIDER, *Verzeichniss der hebräischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, II, Berlin 1897, p. 64. Cfr. anche WOLFSON, *Revised Plan...* cit., p. 100; ZONTA, *Un'ignota versione...* cit., p. 8.

⁶ La sigla fa riferimento alla collezione di microfilm conservata presso l'«Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts» della Jewish National and University Library di Gerusalemme: si ringrazia il personale di questo istituto per aver consentito la consultazione del materiale ivi conservato.

⁷ In verità, nel *colophon* del ms (f. 75v25-27), si legge BYN'BYNTY, alla lettera «Benavente», che può essere inteso tanto come una grafia spagnola del nome della città italiana di «Benevento» (secondo l'interpretazione più diffusa), quanto come il nome della città spagnola di «Benavente» (nella provincia del León).

⁸ Descritto in M. WEISZ, *Katalog der hebraeischen Handschriften und Buecher in der Bibliothek des ... David Kaufmann*, Frankfurt a. M. 1906, p. 102.

⁹ Cfr. il *colophon* al f. 116r, ultima linea.

¹⁰ Descritto in G. MOSCATI STEINDLER, *I manoscritti ebraici della Biblioteca Nazionale di Napoli*, AION 31 n.s. XXI (1971), pp. 313-340: pp. 321-322; per

nazita, copiato da Eli'ezer b. Šelomoh (attivo tra il 1462 e il 1477) probabilmente in Italia centrale (a Roma?) nel decennio 1460-1470¹¹, che contiene il testo completo del *Commento Grande* ai ff. 62v-115r.

Pur non disponendo ancora di dati che consentano di stabilire le relazioni stemmatiche tra questi manoscritti, possiamo affermare che, data la lacunosità del codice di Budapest e la seriorità di quello di Mosca (posteriore di almeno un secolo rispetto alla data di stesura della traduzione), i due migliori testimoni dell'opera sembrano essere i manoscritti di Berlino e di Napoli, che risultano essere stati copiati più o meno nello stesso periodo. Quest'ultimo, in particolare, è l'unico a conservare, accanto al testo completo del *Commento Grande*, anche quello (seppur mutilo) della versione ebraica delle *Quaestiones in De anima* di Jean de Jandun, opera dello stesso Baruk Ibn Ya'īs: ed è questo un ulteriore indizio a favore della sua importanza nella storia della tradizione.

2. Alcune annotazioni terminologiche di Baruk Ibn Ya'īs sul De anima

Come si è già rilevato¹², il manoscritto di Napoli ha la caratteristica di presentare annotazioni in margine al testo del *Commento Grande*. È probabile che una parte di queste annotazioni sia opera del copista stesso: nel manoscritto, si leggono glosse marginali anche

ulteriori dati sui contenuti del codice, cfr. ZONTA, *Un'ignota versione...* cit., pp. 6-8. Si aggiunga qui che la struttura del codice di Napoli, che presenta un *colophon* al f. 57r (per il testo, cfr. MOSCATI STEINDLER, *ibid.*, p. 321), e, dopo alcuni fogli bianchi, riprende al f. 62r con una nota censoria, fa ritenere che il manoscritto fosse originariamente costituito da due unità, copiate dallo stesso scriba forse in epoche differenti: la prima abbraccia i ff. 1-61, la seconda, i ff. 62-190 (*Commento Grande* e *Quaestiones*). Questa ipotesi è corroborata dal fatto che le due sezioni del codice presentano ciascuna una propria serie di filigrane.

¹¹ Tale è la conclusione che si può verisimilmente trarre dall'esame di alcune delle molte filigrane del codice: una a forma di forbici, che si vede, tra l'altro, ai ff. 58-59, è simile alla filigrana classificata da Briquet al n. 3668 ("ciseaux") (cfr. C.M. BRIQUET, *Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier...*, seconda ed., 4 volumi, Leipzig 1923), attestata a Roma nel periodo 1454-1460, e a Napoli nel 1459, e alla filigrana n. 3670 (Treviso 1458-1462; Pisa 1468; Pistoia 1468 e altrove); una seconda, a forma di croce greca, che si vede al f. 109, risulta corrispondere alla filigrana Briquet n. 5575 (Roma 1456-1465, Napoli 1457-1468 e in altre località italiane nel periodo 1460-1470); una terza, a forma di S (che si vede ai ff. 169, 179 e *passim*), è simile (ma non del tutto) alla filigrana classificata da Briquet al n. 9058, e riscontrata a Roma nel 1478.

¹² ZONTA, *Un'ignota versione...* cit., p. 6.

attorno al testo degli altri scritti ivi copiati (due delle *Quaestiones Logicae* di Averroè e, dello stesso autore, il *Commento Grande* agli *Analitici Posteriori* di Aristotele). Tuttavia, almeno una delle annotazioni presenta caratteri tali da far ritenere di essere stata composta proprio dal traduttore ebraico del testo.

Si tratta del breve passo che si legge al f. 85 verso del manoscritto di Napoli, nel mezzo del libro II del *Commento Grande*¹³. In tale passo si fanno interessanti rilievi circa il significato e l'uso di alcuni termini chiave del lessico impiegato nel *De anima* e, in generale, nei trattati di psicologia della scuola aristotelica: *nôse' ha-kôâh*, «oggetto della potenza»; *hay*, «vivente», e *ba'al hay*, «animale»; *mîn mûssag*, alla lettera, la «specie percepita»; *kôâh* e *'efšarût*, rispettivamente «virtù» e «potenza». Infine, si discute anche del diverso impiego dei due verbi *yif'al* e *ya'âseh*: il primo, si osserva, è usato nel senso generico di «agire», il secondo nel senso speciale dell'«agire pratico». In particolare, il confronto all'interno delle diverse coppie di vocaboli induce l'autore del passo a segnalare la corrispondenza tra questi vocaboli e alcuni termini del lessico filosofico latino, contribuendo così a chiarire le diverse sfumature di significato di ciascuno di essi.

Presentiamo dunque qui sotto la traduzione del passo, rimandando all'*Appendice* per l'edizione del testo ebraico.

«Oggetto della potenza (*nôse' ha-kôâh*)». Si dice per omonimia con il sostrato (*nôse'*) naturale delle forme, e designa l'accidente proprio di (una) potenza, come quando tu dici che l'oggetto della potenza intellettuale è l'universale (*kôlel*), e l'oggetto della potenza del senso è lo speciale sensibile, la percezione della cui forma è l'azione della potenza (in questione).

«Vivente (*hay*)» e «animale» [alla lettera, «dotato di vita»] (*ba'al hay*). Secondo quel che abbiamo stabilito nella nostra traduzione, il termine «vivente» designa, in senso generale (*têmûrat ha-kôlel*), ogni (essere) dotato di anima, sia essa solo nutritiva, o nutritiva e sensitiva (insieme). Conformemente a ciò, gli alberi si dicono «viventi», mentre «animale» si applica esclusivamente a ciò che dispone non solo dell'anima nutritiva, ma anche di quella sensitiva. Questo è in accordo con l'uso dei cristiani, che chiamano il (concetto) generale «*vivens*», mentre il (termine) speciale per chi non ha percezione sensitiva è «*animal*». Infatti, seguendo l'uso degli altri traduttori, «anima» ha (significato) intermedio: quando dico «vita», intendo ciò che si nutre, ma sembra (uso) più proprio, nella nostra lingua, deno-

¹³ Cfr. *ibid.*, p. 7.

minare “anima” il (concetto) generale (che comprende) l’anima solo nutritiva e quella nutritiva e sensitiva; mentre “dotato di vita” o “vivente” (indica) solo ed esclusivamente quel che è dotato di anima sensitiva, e delle altre (speci di) anime¹⁴.

La “specie percepita (*min mûssag*)”, sensibile o intelligibile, è la forma spogliata della cosa percepita e nella quale (si è passati) da un’esistenza materiale a un’esistenza spirituale, e la cui impressione (*ḥiqqûy*) nell’intelletto o nel senso si chiama “specie sensibile” o “intelligibile”.

“*Kôäh*” e “*’efšarût*”. Noi troviamo queste parole a volte come sinonimi (*nirdafôt*) e a volte con significati diversi; in loro corrispondenza, nella lingua dei gentili (*scil.* il latino), troviamo “*virtus*” e “*potentia*”. Sembra che, nella nostra lingua, “*’efšarût*” indichi esclusivamente ciò che è designato (in latino) con “*potentia*”, ossia l’opposto di “atto”: indica la “possibilità” (*’efšariyyût*), insita nella materia, di accogliere una forma che distrugge la materia in atto e la forma. “*Kôäh*”, invece, indica la “potenzialità (*kôhiyyût*)” di una cosa, mediante la quale essa opera un’azione che ne è la perfezione seconda, e che non distrugge, nel suo agire, una qualche azione, mentre si dice “potenzialità” (*kôhiyyût*) come (si dice) “possibilità” (*’efšariyyût*)¹⁵. Per questo vi è omonimia con le “virtù” (*middôt*) dell’anima, che si chiamano anche “potenze (*kôhôt*) dell’anima”, e in latino “*virtutes animae*”, come l’ira e il timore, ecc., perché (questo termine) si riferisce a una potenza portata a compimento con un’o-

¹⁴ Il problema della distinzione tra “vivente” e “animale”, ove il primo termine abbraccia tutti gli esseri viventi, mentre il secondo è proprio dei soli animali, non è infrequente nella terminologia ebraica medievale: si veda, p.e., la discussione che ne fa il filosofo sefardita Šem Tob Ibn Falaquera (1225-1290), con osservazioni analoghe a quelle di Baruk Ibn Ya’āš, pubblicata in M. ZONTA, *Un dizionario filosofico ebraico del XIII secolo. L’introduzione al «Sefer De’ot ba-Filosofim» di Shem Tob ibn Falaquera*, «Quaderni di Henoch» 4, Torino 1992, pp. 30-31 (testo e trad.); cfr. pp. 78-80 (commento).

¹⁵ Se così va ricostruito il testo originario di questo passo (che si presenta corrotto nel manoscritto di Napoli), il senso può essere che *kôhiyyût* è un nome astratto derivato da *kôäh* (che significa *virtus*, ma è impiegato anche e spesso nel senso di “potenza”) attraverso l’aggettivo *kôhi*, “potenziale”, come *’efšariyyût*, “possibilità”, è un nome astratto derivato da *’efšarût*, “potenza”, attraverso l’aggettivo *’efšarî*, “possibile” (sull’uso di questi ultimi tre termini nella filosofia ebraica medievale, v. J. KLATZKIN, *Thesaurus philosophicus linguae Hebraicae et veteris et recentioris*, I, Leipzig 1928, pp. 69-70). È interessante rilevare il tentativo dell’autore della nota di differenziare anche dal punto di vista lessicale i due diversi sensi del vocabolo ebraico *kôäh*, solitamente impiegato in corrispondenza tanto di *virtus* (in riferimento, per es., alle “virtù dell’anima”), quanto di *potentia* (nell’espressione “in potenza”, *be-kôäh*): una duplicità di significato che riflette in realtà quella del suo diretto antecedente linguistico, il termine arabo *quwwa*.

perazione. Per questo mi pare che, giacché le perfezioni sono due, come tu vedi al principio del secondo (libro) del *De anima*¹⁶, la prima è la (perfezione) prima, che è al modo dell'esistenza e della quiete, ossia il motore (che agisce) nell'attimo; l'altra è la (perfezione) seconda, ossia quella che è al modo dell'azione e del movimento, il motore (che agisce) nel tempo. Vi sono anche le potenze precedenti a queste due (perfezioni): quella precedente alla prima perfezione in potenza, che è nella materia, e si chiama esclusivamente "possibilità", e quella precedente alla seconda perfezione, e che si chiama esclusivamente "potenza".

"*Yif'al*" e "*ya'āseh*". Vi corrispondono, nella lingua dei gentili (*lo'az*), "*agere*" e "*operare*". (Il termine) "*yif'al*" è proprio dell'azione (*pē'ūllah*) che consegue a una speciale potenza; e (vi è) anche un riferimento al fatto che la perfezione si ha nel momento in cui si fa l'azione. Perciò, questo (termine) comprende le azioni materiali e spirituali, come l'azione della concezione intellettuale (latino *intelligere* [*hāskalab*]) e (quella) dei sensi. Invece, (il termine) "*ya'āseh*" è proprio di ciò che è finalizzato ad un'operazione (*mā'āseh*) che da esso nasce, e si applica alle cose materiali».

Chi può essere stato l'autore di queste annotazioni terminologiche? Il riferimento iniziale alla «nostra versione», che allude chiaramente alla traduzione del *Commento Grande* – alla quale le annotazioni si riferiscono – fa pensare che tale autore si identifichi con il traduttore stesso, Baruk Ibn Ya'īš. In effetti, come vedremo, nella versione ebraica del *Commento Grande* sembrano trovare effettiva applicazione le regole qui enunciate per la traduzione di alcuni termini latini. Dunque, è probabile che queste annotazioni si leggessero già nel testo originale della versione, e precisamente in corrispondenza dell'inizio del libro II, dove si discute, tra l'altro, il problema delle "due perfezioni"¹⁷. A dimostrarlo sta non solo il riferimento di Baruk a questo passo del *De anima*, ma anche lo studio codicologico del manoscritto di Napoli. Infatti, come è già stato rilevato esaminando il contenuto del codice¹⁸, nel senione costituito dai ff. 74-85 si trovano tre bifogli, nei quali il foglio di destra è stato scambiato con quello di sinistra: così è per i ff. 77 e 82, 75 e 84, ed anche per i ff. 74 e 85. In origine, dunque, quest'ultimo foglio, che riporta le annotazioni in questione, precedeva il foglio oggi numerato con 84,

¹⁶ Sui due sensi di "perfezione" (greco *entelécheia*), cfr. infatti *De anima*, II, 1, 412a 22 ss.

¹⁷ Cfr. *Averrois Cordubensis Commentarium magnum...* cit., ed. Crawford, pp. 129 ss.

¹⁸ Cfr. ZONTA, *Un'ignota versione...* cit., p. 7.

che contiene appunto i paragrafi iniziali del secondo libro del *Commento Grande*.

Le osservazioni fatte da Baruk Ibn Ya'īš in queste brevi annotazioni non interessano solo la storia della terminologia filosofica ebraica medievale, ma, come ora si vedrà, possono essere utili anche per la determinazione di una questione controversa: la fonte della versione latina di Jacob Mantino di due passi del *Commento Grande* al *De anima*.

3. La "retroversione" latina di Jacob Mantino del *Commento Grande* al *De anima*, III, §§ 5 e 36

Il medico e traduttore ebreo Jacob Mantino (attivo a Roma nella prima metà del secolo XVI, e morto a Damasco verso il 1549)¹⁹, tradusse dall'ebraico in latino, tra l'altro, molti dei commenti di Averroè agli scritti di Aristotele: le sue versioni si leggono nelle edizioni dell'*opera omnia* (in traduzione latina) del filosofo greco, pubblicate dal 1550 in poi presso gli editori Giunta di Venezia. A lui si devono, infatti, le traduzioni dei *Commenti Medi* all'*Isagoge* di Porfirio, alle *Categorie* e al *De interpretatione*, dalla versione ebraica di Ya'aqob Anatoli²⁰, del *Commento Grande* ai capitoli 1-22 del libro I degli *Analitici Posteriori*, dalla traduzione ebraica di Qalonymos b. Qalonymos²¹, del *Commento Medio* ai libri I-IV dei *Topica*, dalla versione dello stesso Qalonymos²², di quello alla *Poetica*, dalla versione ebraica di Todros Todrosi²³, del *Commento Medio* ai libri I-III della *Fisica*, secondo la versione di Qalonymos b. Qalonymos²⁴, del proemio del *Commento Grande* alla *Fisica*, secondo una versione ebraica anonima²⁵, dell'*Epitome* del *De partibus* e del *De generatione*

¹⁹ Per la bibliografia su Mantino, v. I. BROYDÉ, in «Jewish Encyclopedia» VIII (1904), pp. 297-298; A. MILANO, in «Encyclopedia Judaica» XI, p. 895; cfr. anche G. TAMANI, *Le traduzioni ebraico-latine di Abraham De Balmes*, in A. VIVIAN (ed.), *Biblische und Judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi*, «Judentum und Umwelt» 29, Frankfurt a.M. - Bern - New York - Paris 1990, pp. 613-635: p. 626 n. 11. Ancora fondamentale resta l'articolo di D. KAUFMANN, *Jacob Mantino. Une page de la Renaissance*, «Revue des études juives» 27 (1893) pp. 30-60, 207-238.

²⁰ Cfr. M. STEINSCHNEIDER, *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters...*, Berlin 1893 [= Graz 1956], p. 61.

²¹ *Ibid.*, p. 95.

²² *Ibid.*, p. 62.

²³ *Ibid.*, p. 63.

²⁴ *Ibid.*, p. 115.

²⁵ *Ibid.*, p. 122; cfr. S. HARVEY, *The Hebrew Translation of Averroes' Prooemium*

animalium, volta in ebraico da Ya'aqob b. Makir, e del relativo *Supercommentario* di Levi ben Geršon²⁶, dell'*Epitome* della *Metafisica*, dalla traduzione ebraica di Mošeh Ibn Tibbon²⁷, del proemio del *Commento Grande* al libro XII della *Metafisica*, volto in ebraico da Mošeh b. Šelomoh di Salon²⁸, e, appunto, dei paragrafi 5 e 36 del libro III del *Commento Grande* al *De anima*.

In tutti questi casi, Mantino compì la sua opera di traduzione su versioni ebraiche a loro volta tratte direttamente dal testo originale arabo dei commenti di Averroè: benché buona parte di questi testi fosse già stata tradotta in latino da altri prima di lui²⁹, il lavoro di Mantino contribuì ad offrire ai latinisti, ignari di lingue semitiche, un utile strumento per la conoscenza degli scritti del filosofo di Cordova. In effetti, dal punto di vista linguistico, se si confrontano le versioni mantiniane con quelle composte dai precedenti traduttori (i cristiani Michele Scoto e Guglielmo de Luna [sec. XIII], e gli ebrei Abraham de Balmes e Vitale Dattilòmeno [sec. XV]), si rileva una maggiore scorrevolezza del dettato, che si distacca dalle rigide strutture sintattiche del testo originale, rielaborando i costrutti semitici in un più ampio fraseggiare, tipico del latino umanistico. Questa scorrevolezza non pregiudica peraltro la qualità delle versioni di Mantino, che sono sempre aderenti, se non alla lettera, certamente ai contenuti del testo tradotto, dimostrando, tra l'altro, una notevole precisione nella scelta dei termini³⁰.

Queste caratteristiche si riscontrano anche nella citata versione dei paragrafi 5 e 36 del libro III del *Commento Grande*³¹. Sull'ori-

to his Long Commentary on Aristotle's Physics, «Proceedings of the American Academy for Jewish Research» 52 (1985), pp. 55-84: p. 58.

²⁶ Cfr. STEINSCHNEIDER, *Hebräischen Übersetzungen...* cit., p. 122; la traduzione latina del *Supercommentario* di Gersonide non comparve però mai nelle edizioni di Aristotele pubblicate dai Giunta, bensì in un'edizione comparsa a Roma nel 1521, con il titolo *Paraphrasis Averrois De partibus et generatione animalium*.

²⁷ Cfr. STEINSCHNEIDER, *Hebräischen Übersetzungen...* cit., p. 159.

²⁸ *Ibid.*, p. 172; cfr. M. BOUYGES (ed.), *Averroès. Tafsir ma ba'd at-tabi'at...*, *Notice*, «Bibliotheca Arabica Scholasticorum» V,1, Beyrouth 1973, p. lxxx.

²⁹ Cfr. l'elenco delle versioni latine dei commenti di Averroè in WOLFSON, *Revised Plan...* cit., pp. 93-94.

³⁰ Cfr., a proposito della lingua delle traduzioni ebraico-latine di età umanistico-rinascimentale, i giudizi tendenzialmente critici degli studiosi moderni, ricordati in TAMANI, *Le traduzioni ebraico-latine...* cit., p. 630 n. 23.

³¹ Di questa versione non si conosce attualmente alcun testimone manoscritto. Per le citazioni che seguono, ci siamo riferiti alla ristampa anastatica dell'edizione dei Giunta contenuta in *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Frankfurt a. M. 1962, Suppl. II [= *Aristotelis De anima libri tres...*, Venetiis 1562], ove i passi del *Commento Grande* tradotti da Mantino si leggono ai ff. 138v-153r e 174v-187r rispettivamente, nella colonna di destra, a fronte della *translatio antiqua* (di Scoto).

gine di questa parziale versione sono state fatte diverse ipotesi: Steinschneider, a quanto si desume dalle sue affermazioni, riteneva che essa fosse stata condotta su una versione completa ebraico-araba (ossia, condotta a sua volta direttamente sul testo arabo) del *Commento*, e che rappresentasse pertanto l'unica testimonianza superstite dell'esistenza – mai peraltro provata – di tale versione³². Queste affermazioni, non fondate sull'esame filologico del testo, vennero a ragione contestate da Wolfson, il quale ipotizzò invece che i due passi in questione del *Commento* fossero stati tradotti in ebraico dall'arabo separatamente dal resto dell'opera, e che tale versione parziale – della quale peraltro non resta traccia – fosse stata a sua volta tradotta in latino da Mantino. Wolfson dichiarò anche – ma senza portarne alcuna prova – che «Mantinus' translation[s] of Comments 5 and 36 are not made from the Hebrew translation from the Latin Long *De Anima*» – ossia dalla versione composta da Baruk Ibn Ya'āš³³.

Tuttavia, un attento confronto linguistico e terminologico tra la versione di Mantino, la traduzione ebraica e la *translatio antiqua* di Scoto consente di concludere che, con buona verosimiglianza, fu invece proprio la versione di Baruk Ibn Ya'āš la fonte impiegata da Mantino, anche se quest'ultimo non mancò di confrontare poi la propria versione con la traduzione latina già esistente. Questo rapporto tra le tre versioni ben emerge dallo *specimen* (tratto dall'inizio della versione del paragrafo 5) che si legge nell'*Appendice* alla fine di questo contributo, e al quale si farà ora riferimento per alcune osservazioni sulla tecnica di traduzione adottata da Mantino.

4. Mantino traduttore e la sua fonte

Nel passo in questione si può trovare almeno una prova certa del fatto che Mantino abbia impiegato, come fonte della sua traduzione, una versione ebraica. Si consideri il caso delle linee 4.1-3: le parole *intelligit (seu discurrit)* – dove l'uso di una “doppia versione” tradisce, come accade anche altrove, l'imbarazzo del traduttore di fronte a una *crux* interpretativa – non corrispondono alla traduzione di Scoto, *distinguimus*. La versione di Mantino presuppone molto probabilmente un errore già presente nel testo da cui egli traduceva:

Nel manoscritto di Napoli, questi passi corrispondono rispettivamente ai ff. 101vb51-104ra35 e 109vb16-111va46.

³² Cfr. STEINSCHNEIDER, *Hebräischen Übersetzungen...* cit., pp. 150-151.

³³ Cfr. WOLFSON, *Revised Plan...* cit., p. 101.

errore che ben si spiega se lo si interpreta come una corruzione testuale interna alla tradizione ebraica. In effetti, la traduzione di Baruk Ibn Ya'īš presenta, in questo punto, il termine *nēvaddel*, che corrisponde alla lettera al testo di Scoto, ma che può facilmente essersi corrotto (specialmente se il manoscritto era in grafia sefardita) nella parola *yēdabber*, «parla, discorre»: lezione, quest'ultima, che risponde assai bene alla traduzione di Mantino³⁴. Altri indizi, da parte loro, confermano che la versione ebraica che Mantino aveva davanti a sè era, con ogni probabilità, proprio quella di Baruk Ibn Ya'īš. Si veda, a titolo d'esempio, alle linee 11.1-3, il caso dell'espressione latina *illud ... ex anima* impiegata da Scoto, e resa dal traduttore ebreo, per maggior chiarezza, con *ôṭô ba-beleq me-ba-nefeš*, «quella *parte* dell'anima»: Mantino riprende qui alla lettera la versione ebraica e traduce *eam partem animae*.

Per confermare lo stretto rapporto tra la versione di Mantino e la traduzione di Baruk, si può citare come particolarmente significativo il caso della diversa interpretazione data da Mantino, in due diverse occorrenze, ad un medesimo termine latino: come si vedrà, questa divergenza è la diretta conseguenza di una analoga divergenza interpretativa presente nella versione ebraica. Infatti, mentre alla linea 9.2 *possibilitas* è tradotto in ebraico con *'efšariyyût*, che, a sua volta, Mantino ritraduce con *possibilitas*, alla linea 13.2 lo stesso termine è reso invece da Baruk Ibn Ya'īš con la parola *kôḥiyyût*. Il motivo di questa divergenza non è del tutto chiaro: tuttavia, proprio sulla base delle annotazioni terminologiche alla versione del *Commento Grande* studiate qui sopra, si può avanzare un'ipotesi. Si è visto che Baruk Ibn Ya'īš intende distinguere terminologicamente la “potenza (*'efšarût*)” (e i termini da essa derivati), ossia la capacità insita in una cosa di ricevere qualcosa che la attualizzi, dalla “virtù (*kôāḥ*)”. Ora, nella sua prima occorrenza, *possibilitas* indica esplicitamente la “capacità” insita nell'intelletto materiale di accogliere le forme intellegibili, ed è quindi coerentemente resa con *'efšariyyût*; nel secondo caso, invece, si sottolinea piuttosto l'aspetto della “privazione” delle forme: *possibilitas* designa qui dunque una “predisposizione” (o “potenzialità”, *kôḥiyyût*) dell'intelletto materiale, che sussiste quando esso è «privo (come si afferma alle linee 14.1-3) di tutte le forme materiali e intellegibili». A questa interpretazione sembra condurre anche la traduzione di Mantino, che, nello sforzo di rendere con precisione le

³⁴ La traduzione di *yēdabber* con *intelligit* si può riferire al senso dato nell'ebraico medievale all'aggettivo *dēvarî* (o *dibbēri*), inteso come «razionale, intellettuale, logico»: cfr. KLATZKIN, *Thesaurus...* cit., I, p. 130, s.v.

molte sfumature di significato di *kôḥiyyût*, lo traduce prima, alla lettera, con *potentialitas*, poi con *promptitudo* (che vale, appunto, “predisposizione”).

Infine, è chiaro che, in non poche circostanze, Mantino ha cercato di attutire le asprezze di dettato della versione ebraica. Per esempio, alla linea 6.3, l’ebraico *šûrah me-ba-šûrôt ha-ḥômriyyôt*, che rende il latino *formam materialium* e riproduce una tipica locuzione araba (che nel perduto originale suonava forse *šûra min al-šuwâr al-hiyyûlâniyya*), è tradotto da Mantino, più elegantemente, con *formam materialem*; alla linea 7.3, il latino *hoc modo* (ebraico *ba-zeh ha-’ôfen*) è mutato nella formula classicheggiante *eo pacto*; alla linea 9.3, il vocabolo *intellectas* impiegato da Scoto, e reso alla lettera dall’ebraico *ha-mûskalôt*, corrisponde, nella versione di Mantino, a *intelligibiles*, un termine più conforme all’uso proprio del linguaggio filosofico latino.

In altre occasioni, Mantino introduce nella sua versione termini più ricercati o perifrasi più ampie di quelle che si leggono nei passi corrispondenti della traduzione di Scoto: è il caso, tra l’altro, del vocabolo *nuncupatur* della linea 11.3, che corrisponde al più semplice *dicitur* della versione di Scoto, o alla complessa parafrasi della linea 12.3, dove *secundum quod est materialis* (Scoto) è reso da Mantino con un lungo giro di frase, probabilmente influenzato dalla versione ebraica (*mi-šad ḥëyôtô ḥômri*, alla lettera «in ragione del suo essere materiale»): *ea ratione, scilicet qua materialis existit*.

Insomma, se attentamente analizzata, la parziale versione di Mantino del *Commento Grande* al *De anima* rivela in realtà i caratteri di una “retroversione”, e, come tale, rientra a pieno titolo tra le testimonianze della tradizione *indiretta* (e della fortuna) della versione ebraica di Baruk Ibn Ya’îš. Ciò non toglie che, nel redigerla, Mantino abbia probabilmente fatto ricorso anche alla versione di Scoto: può confermarlo la presenza, in margine alla sua traduzione, di non poche *aliae lectiones*, l’origine delle quali non è mai stata chiarita. Queste glosse marginali si presentano molto ampie specialmente alla fine del commento al paragrafo 36³⁵: esse riproducono qui lunghi passi, assenti tanto nella versione ebraica quanto nella maggioranza della tradizione manoscritta latina, che si leggono però (seppure in forma leggermente diversa) nel ms di Parigi, Bibliothèque Nationale, lat. 16156, uno dei codici più antichi che testimoniano la versione di Scoto³⁶.

³⁵ Cfr. *Aristotelis opera...* cit., Suppl. II, ff. 186r-v.

³⁶ Cfr. *Averrois Cordubensis Commentarium magnum...* cit., ed. Crawford, pp. 500-502 (apparato).

Appendice

I. Annotazione al f. 85v del ms di Napoli, Bibl. Naz., III. F. 5:

[Nell'apparato sono indicate le lezioni del codice da respingere. Si indicano nel testo tra <> le parole aggiunte dal copista sopra la linea; sono sottolineate a tratteggio le parole cancellate dal copista]

נושא הכת. נאמר בשתוף עם הנושא הטבעי לצורות, ויורה על המשיג המיוחד לכת, כאלו תאמר נושא כח שכלי הכולל, ונושא כח החוש הוא המחש המיוחד אשר פעולת הכת היא השגת צורת הנושא הנדא. חי ובעל חי. כפי מה שהסכמנו בהעתקתנו, <הוא> הניח <שם> חי תמורת הכולל לכל בעל נפש יהיה זן לבר או זן ומרגיש. וכפי זה האלגות יאמרו חיים. ובעל חי יפול ביחוד על מה שיש לו מהנפשות עם הזן המרגיש ג"כ. ויסיים זה לשמוש הנצרי אשר יקרא הכולל ויניח, <והוא חי> והמיוחד לבי שלו הדגש אנימאל <הוא ב"ח מן בעל נפש>. וזה להמשכו אחר הסכמת המעתיקים <האחרים> <לשון> הנפש אמצעי, רצוני באמרי חיים מה שיש לו הזנה, אבל מה שיראה מיוחד יותר ללשונו הוא שיאמר נפש לשם לכולל בעל נפש הזנה לבר והזנה והמרגשת, ובעל חי או חי <ביחוד> לבעל נפש מרגיש לבר, ומה שאודיו מהנפשות.

המין המושג, מוחש או מושכל, הוא הצורה המופשטת מהרבר המושג ושבה מציאות החמרי למציאות רוחני, ודקיה בשכל או בחוש יקרא מין מוחש או מושכל.

הכח והאפשרות. אנהנו נמצא אלו המלות לפעמים נרפות ולפעמים להן מראות מתחלפות, וכנגדם נמצא בלשון לעז ודטוש ופוטניציאה, ויראה שאפשרות יורה בלשונו ביחוד על מה שזורה עליו פוטניציאה, והוא המקביל לפועל, ויורה על האפשרות אשר בחומר לקבל הצורה אשר יפסד החומר בפועל! והצורה. אבל כח יורה על הכחות אשר לרבר באמצעותו יפעל פעולה היא לו שלמות שני אשר לא יפסד בפועלו פעולה מה. אבל יאמר הכחות כאפשרות² ולכן נפל השתוף על סדות הנפש, שיקראו ג"כ כחות הנפש, בלשון נצרי יאמרו וירטוטיש אנימי, כבעם והיראה וזולתה, להוראתה על כח נשלם בפעולה. ולזה ידמה לי שלפי שהשלמות שנים, כמו שיראה בתחלת השני מנפש. האחד <השלמות> הראשון אשר בדרך <המציאות> והמנוחה והוא המניע בעתה. והאחר <השלמות> השני, והוא אשר בדרך <הפעולה והתנועה>, המניע בזמן. היו ג"כ הכחות הקודמות לאלו שנים הקודם לשלמות ראשון ככח אשר בחומר, ויקרא <ביחוד> אפשרות, והקודם לשלמות שני, והוא הכח ויקרא כח ביחוד.

יעשה ויפעל, וכנגדם בלשון לעז ודטוש ופוטניציאה. אולם יפעל ייחוד לפעולה נמשכת מכח מיוחד, ונס צירוף <הוראה> שהשלמות יהיה בעת העשות הפעולה. ולכן היה זה כולל לפעולות המריות ורוחניות, כפעולת ההשכלה והחושים. אבל יעשה ייחוד ל<מה> מעשה <שאינו תכלית מעשה ייחוד ממנו, ויפול ברברים חמריים.

1 הדל הפועל.

2 כאשר מאו [?].

2.

1. *Translatio antiqua* di Michele Scoto, ed. Crawford, p. 387,1–16;
2. Versione ebraica di Baruk Ibn Ya'īš, ms Napoli, III.F.5, f. 101vb51–102ra6;
3. Traduzione latina di Jacob Mantino, ed. Giunta, Venezia 1562, f. 138vb8–31.

Lemma:

11. *Et sic non habebit naturam nisi istam,*
וכפי זה הגנה לא יהיה לו טבע אחר זולת זה
12. *Sic ergo nullam habet naturam nisi hanc,*

21. *scilicet quod est possibilis.*
22. ריצוני שהוא הכחיות
23. *scilicet quod est quid possibile.*

31. *Illud igitur de anima, quod dicitur intellectus*
32. הדוא מהנפש אשר יאמר שכל
33. *Ipsa igitur intellectus animae vocatus:*

41. (*et dico intellectum illud per quod distinguimus et cogitamus*)
42. וארצה הרבר בשכל אשר בו נברל ונחשוב
43. *dico autem intellectum, quo anima intelligit (seu discurrit) et opinatur ipsa anima*

51. *non est in actu aliquod entium antequam intelligat.*
52. ואיננו בפועל רבר מהנמצאות טרם השכלו
53. *nihil actu est ipsorum entium, antequam intelligat.*

Commento:

61. *Cum declaravit quod intellectus materialis non habet aliquam formam materialium,*
62. כאשר באר שאין לשכל החמרי צורה מהצורות החמריות
63. *Posteaquam Aristoteles exposuit intellectum materialem nullam obtinere formam materialem,*

71. *incepit diffinire ipsum hoc modo,*
72. התחיל לנרר אותו בזה האופן
73. *incipit nunc definire eum eo pacto,*

81. *et dixit quoniam non habet naturam secundum hoc*
82. ולאמר ואין לו טבע כפי זה
83. *dicens: sic ergo nullam habet naturam,*

91. *nisi naturam possibilitatis ad recipiendum formas intellectas materiales.*
92. כי אם טבע האפשריות לקבל הצורות המשכלות החמריות
93. *nisi naturam possibilitatis, ut possit recipere formas intelligibiles materiales.*

101. *Et dixit: Et sic nullam habet naturam, etc.*

- 10.2. וכפי זה הגה אין לו חומר כלל וכו' ואמר
10.3. *Cum itaque inquit: sic ergo nullam habet naturam.*
- 11.1. *Idest, illud igitur ex anima quod dicitur intellectus materialis*
11.2. ירצה ואמנם אותו החלק מהגפש אשר יאמר שכל חמרי
11.3. *intelligit eam partem animae, quae intellectus materialis nuncupatur.*
- 12.1. *nullam habet naturam et essentiam qua constituatur secundum quod est materialis,*
12.2. הגה אין לו טבע כלל ומדות וישות אשר בו יתקיים מצד היותו חמרי
12.3. *nullam utique obtinere naturam, neque essentiam, qua ipse consistat, ea ratione, s. qua materialis existit.*
- 13.1. *nisi naturam possibilitatis,*
13.2. כי אם טבע הכחות
13.3. *nisi naturam potentialitatis (seu promptitudinis, ut ita loquor)*
- 14.1. *cum denudetur ab omnibus formis materialibus et intelligibilibus.*
14.2. אחר שיופשו מן כל צורות חמריות ומשכלות
14.3. *cum sit expers omnium formarum materialium, atque intelligibilium.*

1 [התעורר שהרבר מהגפש שיקרא חמרי אין לו טבע ומדות כי אם הכחות שבו ואינו בכה בפועל בצד מן הצדדים].

Teresa M. Rossi

UNA TIPOLOGIA DEL ARABISMO EN EL
LIBRO DE ALEXANDRE (SIGLO XIII)

1. *Intención*

En la obra primigenia del mester de clerecía, el **Libro de Alexandre**, he rastreado sesenta arabismos; algunos de ellos establecen la primera documentación, per lo menos hasta hoy, en las letras hispanas, son los que vamos a denominar neologismos dentro de la sincronía lingüística del poema; otros, por el contrario, resultan documentados con anterioridad al poema de principios del siglo XIII y los vamos a denominar préstamos. Muchas de estas adopciones, neologismos o préstamos afianzados que fueran en el proto-español de aquel lejano entonces, más tarde o más temprano cayeron en desuso a pesar de haberse vuelto patrimoniales, casi siempre debido al hecho de haber desaparecido su referente extralingüístico, y los que siguen vigentes, pueden ofrecer hoy cambios morfológicos, funciones distintas y variaciones semánticas.

A continuación, presentamos cuatro de los arabismos rastreados en el poema, y con sólo ellos pretendemos ejemplificar una tipología de la interferencia semítica que, entre las demás interferencias, mayormente caracteriza una lengua romance de la península ibérica, el español.

2. *Neologismos*

Ilustramos el grupo de los arabismos que tienen su primer testimonio en el **LAlex.**, con dos adopciones, escogiendo una entre las que resultaron preceder, *in primis* por haber aparecido su doblete romance y luego por haber desaparecido su referente, y escogiendo la otra entre las que siguen vigentes aunque con una variación del significado, determinada ésta, una vez más, por la competencia de un sinónimo. Ambas adopciones pertenecen a campos semánticos

abundosos de interferencias léxicas árabes, el de la técnica militar y el del juego.

2.1. Nuestro poema, por su temática (las *res gestae* de Alejandro Magno y de sus huestes) y por la época de su redacción (la del máximo enfrentamiento cristiano-musulmán¹, resulta particularmente apropiado para un recuento de la terminología bélica procedente de la lengua árabe, y, en efecto, hemos dado con unas veinte voces, de cuyo listado escogemos *alma-ñ/janeque*:

Con los almañaneques(P) almoianages (0)² davan grandes colpadas,
que avién de las torres las más aplanadas, 1106ab

Ambas lecciones con la aglutinación del artículo (*al-*) sugieren el arabismo y, a la vez, atestiguan la misma conformación fonológica (*ma/mo*, *ña/ja*, *ne/na*, *ques/ges*), en cuya segunda sílaba ponemos de relieve el rasgo consonántico palatal repetido [ñ]/[ž] y en la cuarta, el rasgo consonántico velar [k]/[g]³. La lección *al-mañaneques* (P), o sea, la del copista aragonés, viene a ser la que queda más próxima, incluso, gráficamente el étimo ár. *manğaniq*⁴, ya que deja traslucir su primer fonema alveolar nasal asimilado al siguiente palata *nğa>ña* frente a su sincopa *nğa>ja* en la lección de 0 que, sin embargo, representa la forma *almajaneque* asumida en las entradas de los léxicos españoles (cfr. **GMEP**, **DEEH**, **DCECH**, **DME**, **DRAE** y **DUE**). Las formas *almanjanec* y *almajanec*, con y sin la primera consonante nasal, también alternan en el catalán antiguo; cfr., por ej., **Crón. Jaume I**, cáps, 16 y 70 en el **DCVB**.

El arabismo *alma-ñ/janeque* en nuestro poema (1106a) hace refe-

¹ Es por entonces cuando el papa Inocencio III, por fin, otorga una bula de Cruzada y los contingentes cristianos, integrados por "ultramontanos", aragoneses, navarros y castellanos, se reúnen en Toledo para reñir una batalla común contra los almohades y, finalmente, derrotarlos en Las Navas de Tolosa el día 16 julio de 1212.

² Dejo constar el arabismo según las dos lecciones de la tradición manuscrita, mientras que para el conjunto versal las sintetizo en una lectura que tiene en cuenta la edición de J. Cañas.

³ A propósito de esta última lectura, recordamos que V. García de Diego y J. Coromines transcriben la variante de la tradición manuscrita leonesa con el digrama de la articulación velar: *almojanegue*; véase, respectivamente, s.v. *manganum* y s.v. *manganell*.

⁴ Modificamos la transliteración *manebanic* del **DEEH** (s.v. *almajaneque*) y precisamos que el lexema árabe de origen no consta en el **DCECH**.

rencia a una máquina de guerra empleada por los griegos en el cerco de la ciudad de Tiro, pero no opinamos que denote una catapulta al par de su co-significante árabe, de sus co-significantes romances, cast. *manganilla* y cat *manganell*, y del étimo griego, común *maggonon*⁵. La ‘máquina para lanzar piedras o saetas’ viene mencionada poco antes en el mismo contexto y designada con otro arabismo.

Della e della parte	batién las <i>algarradas</i>	
...		
de piedras e de dardos	vinién grandes nuvadas.	1105a d

o sea, está traída a cuento en la copla anterior que evoca el enfrentamiento de las dos huestes, mientras que en la copla siguiente, donde el enfoque narrativo de la acción bélica se acerca a las murallas de Tiro, con *alma-ñ/janeque* debe de aludirse al ‘ariete’, artefacto con cuyo funcionamiento resultan solidarias las “colpadas” (1106a).

El arabismo sólo aparece una vez en nuestro poema, pero está documentado en el mismo siglo XIII (véase para el castellano la cita desde los *Anales de Toledo*, en E.K. Neuvonen, v. *almajaneque*), luego en el siguiente resulta ser desplazado por su co-significante romance *manganilla* (< pl. del dim. lat. tardo *manganellum*), el cual, al caer en desuso el referente militar, se afianza en el español con el significado figurado de ‘ardid’, ya propio del étimo.

2.2. Para ilustrar las adopciones léxicas árabes documentadas por vez primera en el **LAlex.** y aún vigentes en español, echamos mano al campo semántico del juego y escogemos *azar*:

Semeja que viniemos	aquí por trebejar,	
ir e revenir commo	quí juega azar (P) lazar (0):	697ab

Las dos lecciones varían en lo sintáctico y encima presentan una lectura ambigua⁶, pero resultan inequívocas en cuanto a la adopción del ár. vulg. *az-zahr* y creo poder aseverar lo mismo en cuanto a la adopción de su significado, ‘dado’, el cual le venía por metonimia

⁵ El **VLA** especifica: *almajaneque* ‘máquina de guerra para lanzar piedras’, por supuesto, fundándose sólo en lo etimológico.

⁶ Aunque puede suponerse para las dos el régimen directo, sin y con artículo (v.i. 715b y cfr. “Son assi como jogar acedrex e tablas e dados.” **Lacedr.**, ed. 1941, p. 4 l. 17), la métrica implica el régimen de prep. simple *juega [a] azar* (P) y con artículo *juega [a]l azar*.

del homónimo ár. *zabr* 'flor', ya que una flor se dibujaba en una de sus caras. Una vez más disintimos del VLA, que aclara *azar* como 'suerte'; el contexto versal afianza nuestra lectura, en efecto, el anónimo autor trae a colación *azar* para encarecer la reiteración del "ir e revenir" (primer hemistiquio) con el símil de echar repetidamente el dado (segundo hemistiquio).

El testimonio del **LAlex**, nos sitúa, por lo tanto, al comienzo de la evolución semántica del préstamo *azar*⁷, que del significado etimológico y concreto de 'dado', pasa a tener el del 'juego' meramente vinculado a la suerte y finalmente a tener el significado secundario y figurando de la misma 'suerte'; como tal se emplea aún hoy, máximamente en la fraseología "*al azar, por azar*". Ni hace falta recordar que esta trayectoria semántica no es peculiar de la diacronía del préstamo en el español y ni siquiera en las lenguas romances peninsulares (cat. *atzar* y port, *azar*), ya que se repite, aunque sólo en el ámbito del juego, para el fr. *hasard* y, con su mediación, para el it. *azzardo* vs. el it. ant. *zara* 'dado'. Opinamos que, por supuesto, el significado primigenio de 'dado' tenía que ser efímero en cuanto la contienda semántica entre *azar* y *dado* estaba resuelta desde un comienzo en favor de este último, para seguir la base romance *dadu*. En esta clase de trabajo nos corre la obligación de señalar con J. Corominas la dificultad de hacer remontar la presupuesta base panromance *dadu* al lat. *datum*, cuyos resultados catalán e italiano hubieran sido *dat* y *dato*, y, por el contrario, de sugerir su procedencia oriental (¿india?) a través del ár. *dad*.

El **LAlex**, también proporciona la primera documentación para el probable arabismo *dado* y lo hace junto a la primera documentación del arabismo *ajedrez*.

los otros trebejavan

acedrejes (P) axadrezzen (0) e
dados, 715 b

en un contexto de diversión ("... tenién armas quebrantaban tablados, a / ...fazién juegos menudos e granados", c), donde el anónimo autor empareja el juego de habilidad (el ajedrez) con el juego meramente vinculado a la suerte (los dados) en uno de los muchos dobles de afines con los cuales suele rellenar el hemistiquio (v.i. 1500d y 1960b); sin embargo, más allá del tecnicismo que rige este estilema, señalamos su trascendencia cultural, recordando "la contienda de los sabios" que Alfonso x pone como pórtico en su

⁷ E.K. NUEVONEN no anota el arabismo.

Lacedr.: “El uno [sabio] dizié que más ualié seso que uentura... E el que tenié razón del seso, troxo el acedrex” pág. 6, ls. 12-13 y 34: “El otro dizié que más ualié uentura que seso... E el segundo que tenié la razón dela uentura, troxo los dados” pags. 6 y 10, ls. 16 y 3.

3. *Préstamos*

Para ejemplificar los arabismos del **LAlex**, que ya vienen documentados en obras anteriores, una vez más escogemos dos adopciones, una entre las que, después de haberse vuelto patrimoniales, cayeron en desuso con la desaparición del referente y otra entre las que se afianzaron hasta perdurar en el acervo léxico actual. De propósito no echamos mano a los dos campos semánticos aprovechados poco más arriba, aunque nos facilitarían bastante material, según hemos hecho constar.

3.1. En conformidad con la poética al uso, el anónimo autor actualiza la materia recibida de su *auctoritas*⁸ y también pone al día el atuendo de los personajes; de este ámbito semántico elegimos *ciclatón*

los pobres omes visten	xamit e cisclatones (P0)	1500d
non querién los juglares	cendal nin ciclatones (P) cisclatones (0);	1960

A pesar de prevalecer la lección *cisclatón* (*es*), es la otra, *ciclatón* (*es*), la que corresponde a la adopción gráfica y fonética del ár. *siglātûn*⁹, designación de un ‘tejido de seda brocada en oro’, cuyo lugar de producción para el Occidente era la ciudad de Almería; también es la forma que viene a coincidir con el primer testimonio del arabismo en el proto-español: “sobr’ella [la camisa] un brial primo de ciclatón, / obrado en oro...” vv. 3090-91 *Cid*. Además, los dos dobles de afines de nuestro texto, *xamit-ciclatón* (*es*) 1500 d,

⁸ El **LAlex** tiene su fuente ejemplar en la epopeya pseudo-clásica **Alexandreis** de Gautier de Chatillon (fines del siglo XII); para un ejemplo de re-creación actualizadora, véase T.M. Rossi, “Alejandro Magno, el primer romero de las letras españolas, entre vulgarización e invención”, en *El girador*. Studi... offerti a G. Bellini, Roma, 1993, 861-67.

⁹ Tampoco este arabismo está recogido por E.K. Neuvonen (v.s.n. 7).

cendal - *ciclatón(es)* 1966b, y la serie léxica *xamit*, *cendal* y *ciclatón(es)*, homogénea en la designación de telas preciadadas, testifican la misma designación del ár. *siglātûn*, excluyendo el significado metonímico de 'vestido' hecho con ese tejido, sugerido por la marca del número ¹⁰, la cual, por el contrario, en los dos versos sirve para la rima (*menores a*, *colores b*, *ambladores c*, *ciclatones d*, copla 1500 y *dones a*, *ciclatones b*, *sones c*, *caratones d*, copla 1960). Más allá de puntualizar el empleo técnico del morfema *-es*, señalamos cómo el anónimo autor ha configurado un estilema al contraponer *pobres / ciclatones* (1500d) y *juglares / ciclatones* (1960b), o sea, cómo se ha servido del recurso de la antítesis hiperbólica para encarecer la riqueza de la ciudad de Babilonia *ad* 1500d y de las bodas de Darío con Rosana *ad* 1960b.

En el léxico español actual *ciclatón* no es usual nisiquiera como tecnicismo textil.

3.2. Entre los arabismos que presentan una documentación anterior a la del **LAlex.** y que siguen vigentes, aunque con un empleo semántico diferente, hemos elegido uno procedente de las costumbres sociales de antaño,

albricias:

ca sabié que por ello [la nueva del fallecimiento de la esposa de Darío]	albricias
(P) ¹¹ non ganava.	1251d
al que gela [la carrera] mostrasse	albricias (P) alvistra (0) le darién.
	1765d
con gran gozo que ovo	enpeçó a saltar,
mandó al mensajero	rica albricia (P) ¹² dar.
	1983d

La lección *alvistra*, repetida en 0, es la más próxima al ár. vulg. *bišrà* (←ár. *bišâra* ¹³), ya que con sólo la epéntesis de la dental enca-

¹⁰ El signo de plural cambia el contenido semántico masivo del singular de un nombre de sustancia por la referencia a una serie numerable de entidades de la misma sustancia.

¹¹ La copla no figura en el ms O.

¹² E.K. Neuvonen sólo hacer referencia a los ejemplos del **LAlex.** presentes en los dos testimonios P y 0, o sea, los del v. 1765d y v. 2654b. A pesar de presentar el ms P sólo esta forma de singular, recordemos que E.K. Neuvonen la anota como la más frecuente en el s. XIII vs. la de plural.

¹³ El desarrollo fonético de la adopción española *albricias* (vs. las portuguesa *alvissaras* y la valenciana *albixeres*) se presenta muy complejo y está discutido en una abundosa bibliografía: cambio de la acentuación, sincopa de la vocal postónica, diferente articulación de la consonante alveolar y metátesis de la vibrante.

mina hacia el resultado *albricia(s)* (P) que se ha vuelto patrimonial, o sea, la *-t-* epentética, propia de la tradición manuscrita leonesa, y también presente en el arabismo vasco *albiriste*, habría interferido en la terminación *-ça-*, *-cia* por una analogía morfológica romance (<*-itia*).

De los dos significados propios del ár. *bišarâ*, el primario de ‘buena noticia’ y el secundario de ‘regalo que se da o recibe en cambio de una buena nueva’, sólo éste entró en las lenguas de la península ibérica con el préstamo en sus diferentes adopciones gráfico-fonéticas (cat. *albixere(s)* y port. *alvíssara(s)*) y es el significado de *albricia* 1983d y, *per negationem*, el mismo de *albricias* 1251d y 2654d, mientras que *ad* 1765d la ‘recompensa’ se dará en cambio de una indicación útil. Efectivamente, en este pasaje con el arabismo se hace más bien referencia a un regalo que se dará por un servicio, o sea, el préstamo *albricias* 1765d se aparta de su empleo usual¹⁴ para acercarse al empleo especializado de *calzas* (cfr. “Mas él no ganó calzas en essa falsedat.” 1085d). De todos modos, en nuestro poema el significado de *albricias* gira alrededor de la acepción de ‘noticia’ connotada positivamente, buena o útil que fuera, propia del ár. *bišâra* para el cual J. Corominas recuerda la misma raíz del ár. *bâšara* ‘piel de la cara’, donde la nueva se deja traslucir aún antes de ser proferida. A este propósito señalamos cómo el anónimo autor asocia el gesto del mensajero con el arabismo *albricias*:

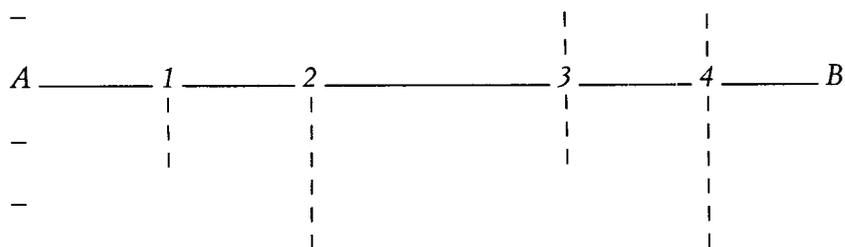
Fue en este comedio a Dario un castrado
loco y dolorido levóle el mandado;
Dario, quando lo vio venir tan *demudado*,
entendió que avié algunt daño tomado. 1250

Mandóle que dixiesse con qué nueva andava,
...
pero el mensajero dezir non lo osava,
ca sabié que por ello *albricias* non ganava. 1251

donde el gesto connotado negativamente (*demudado*) va parejo al empleo *per negationem* del préstamo (*albricias non ganava*).

Hoy, cuando las ‘noticias’ ya no las suele traer una persona sino los aparatos más elaborados, el arabismo se emplea en la admiración de júbilo ¡*albricias!*!

¹⁴ Nos parece singular que el DME (s.v. *albricias*) cite justamente éste de los cuatro ejemplos proporcionados por el LAlex., ya que las *albricias* aquí no son para quien traiga una buena noticia, sino para un espión que deiate la huida del rey Darío.

4. *Síntesis gráfica de la tipología*

A B sincronía del proto-español en el **LAlex**.

1 neologismo caído en desuso: *alma-ñ / janeque*

2 neologismo aún vigente: *azar*

3 préstamo caído en desuso: *ciclatón*

4 préstamo aún vigente: *albricias*.

5. *Bibliografía*

Cid: *Cantar de mio Cid*. Ed. por R. Menéndez Pidal, Madrid, 1977, 5ª, t.V.

LAlex: *El libro de Alexandre*. Texts of the Paris and Madrid manuscripts... by R.S. Willis, New York, (1934), 1965.

LAlex: *El libro de Alexandre*. Ed. de J. Cañas, Madrid, 1988.

Lacedr: ALFONSO X, *Libros de acedrex, dados e tablas*, (O. Steiger), Genève-Zurich, 1941;

DCECH: J. COROMINAS, *Diccionario crítico-etimológico castellano-hispánico*, Madrid, 1984.

DECLIC: J. COROMINAS, *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, Barcelona, 1980.

DCVB: A.M. ALCOVER-F.DE B. MOLL, *Diccionari català - valencià - balear*, Palma de Mallorca, 1980.

DEEH: V. GARCÍA DE DIEGO, *Diccionario etimológico español e hispánico*, Madrid, 1955.

DELP: J.P. MACHACO, *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, Lisboa, 1967.

DME: M. MARTÍN ALONSO, *Diccionario medieval español*, Salamanca, 1986.

DRAE: Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, 1984.

DUE: M. MOLINER, *Diccionario de uso del español*, Madrid, 1986.

- GMEP:** R. DOZY-W.H. ENGELMAN, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, Amsterdam, 1915.
- VLA:** L.F. SAS, *Vocabulario del Libro de Alexandre*, Madrid, 1976;
- A. CASTRO, "Unos aranceles de aduanas del siglo XIII", *Revista de Filología Española* VIII (1921) 1-29 y 325-56.
- E.K. NEUVONEN, *Los arabismos del español en el siglo XIII*, Helsinki, 1941.
- M. REINAUD, "De l'art militaire chez les arabes au Moyen Age", *Journal Asiatique*, sept. 1848, 193-237, cuya indicación le agradezco al colega G. Canova y
- J.A. DE SOLALINDE, *Nomenclatura de los tejidos españoles del siglo XIII*, Madrid, 1969.

Riccardo Contini

I PRIMORDI DELLA LINGUISTICA SEMITICA COMPARATA
NELL'EUROPA RINASCIMENTALE:
LE *INSTITUTIONES* DI ANGELO CANINI (1554)

1.

Questo contributo, che non ha altra ambizione che un primo inquadramento dei problemi sul tappeto*, prende le mosse dai materiali scrutinati per un bilancio storico della linguistica siriana presentato nel marzo 1991 al congresso di Ferrara sulla linguistica del Rinascimento¹, per sviluppare alcune riflessioni circa le implicazioni comparative delle grammatiche semitiche, in particolare aramaiche, del primo Cinquecento: la rassegna si chiuderà con le *Institutiones linguae Syriacae, Assyriacae atque Thalmudicae, una cum Aethiopicae, atque Arabicae collatione...* del toscano Angelo Canini (Caninius, 1521-1557)², opera spesso citata come precorritrice della grammatica semitica comparata del tardo Ottocento³, ma raramente letta con attenzione.

In effetti, mentre la storiografia linguistica generale, che già poteva contare su una consolidata tradizione di studi, ha acquistato in anni recenti uno statuto epistemologico autonomo, dotandosi fra l'altro di proprie collane editoriali⁴ e di riviste specializzate⁵, assai

*) Si riproduce qui, corredato di note, il testo della comunicazione presentata alla VI. Giornata di Studi Camito-Semitici e Indoeuropei (Sassari, 24-27 aprile 1991). L'aggiornamento bibliografico è fermo ai primi mesi del 1991; la citazione delle sole fonti secondarie è ispirata alle convenzioni di "Historiographia Linguistica".

¹ Contini (i.c.s.).

² Parisiis: apud C. Stephanum, 1554.

³ Cfr. a titolo di esempio Mounin 1968: 113, Smitskamp 1976-91: n° 13 e Droixhe 1978: 36 e 39.

⁴ Ad esempio la preziosa serie "Studies in the History of the Language Sciences" dell'editore John Benjamins di Amsterdam.

⁵ Le due principali sono "Historiographia Linguistica" (Amsterdam) e "Histoire, Épistémologie, Langage" (Université de Lille III, Paris 7 e CNRS).

più modesti appaiono i risultati passati e le risorse presenti della storia della linguistica semitica. Questa ha anzi troppo spesso oscillato fra i due estremi rappresentati dall'informazione erudita, ma non sostenuta da adeguata preparazione linguistica in senso proprio, degli specialisti di determinati periodi storici o aree disciplinari (quali gli studi biblici, la giudaistica, l'islamistica, la storia dell'Oriente cristiano o l'assiriologia), e dalle notazioni frettolose e superficiali di linguisti sprovvisti delle necessarie conoscenze specifiche e inclini a tradurre in linguaggio corrente le *idées reçues* delle generazioni precedenti⁶. Da una parte, può accadere che i più capaci scrutinatori dell'ingente documentazione d'archivio, dopo aver stimolato l'appetito del lettore linguista con invitanti accenni, lo lascino inopinatamente a bocca asciutta: ad esempio, la pur meritoria monografia di Gerard Weil su Elia Levita (1469-1549), trattando delle comunicazioni epistolari fra questi e Sebastian Münster (1489-1552) a proposito della lessicografia dell'aramaico giudaico, omette un brano della lettera di Elia che sottolinea le divergenze con il suo corrispondente circa il modo di concepire l'organizzazione di un dizionario, perché questo "ne semble pas interessant"⁷! È superfluo sottolineare come proprio dati quali quelli che Weil ci tace siano rari e appunto per questo determinanti per ricostruire le premesse di metodo, oltre all'applicazione *in re*, della descrizione linguistica operata dagli umanisti. Per altro verso, i manuali e le monografie di storia della linguistica che danno spazio agli studi semitistici non di rado ripetono dati erronei o interpretazioni contestabili, ricavati di seconda mano da altre opere d'assieme, contribuendo così ad oscurare l'effettiva rilevanza linguistica o la reale successione cronologica degli scritti citati⁸. Fra i contributi più utili alla storia della linguistica semitica si segnalano invece i saggi di alcuni semitisti che le esigenze sistematiche della ricerca comparativa e la pratica empirica dell'insegnamento hanno spinto ad interessarsi dei precedenti della loro disciplina: ricorderò qui solo Stanislav Segert e David Cohen per la lessicografia comparata⁹, Moshe Goshen-Gottstein e altri allievi o intrinseci di Hans Jakob Polotsky per diversi problemi della grammatica semi-

⁶ Situazione affine, *mutatis mutandis*, denuncia Carter 1988: 205 ss. per la linguistica araba.

⁷ Weil 1963: 231.

⁸ Così, per attenerci all'epoca rinascimentale, Brincat 1986: 98 aggiunge Canisius per Caninius all'erroneo (Andres) de Piza per de Poza (indagatore dei rapporti fra basco e aramaico), ripresi pedissequamente dalla sua fonte Mounin 1968: 113.

⁹ Segert 1960: 470 s., Cohen 1973: 184 ss.

tica¹⁰, o, per un'epoca più recente, la rassegna storica (purtroppo interrotta) sulla linguistica camitosemitica che Giovanni Garbini ha suggerito all'allievo Gabriele Burrini¹¹. Menzione a parte, per l'ampio sviluppo che ha conseguito negli ultimi anni, merita il filone di indagini sulla tradizione grammaticale araba (TGA), e in minor misura ebraica (TGE), del medio evo. Con la corrente comparativa di quest'ultima (rappresentata da personalità insigni come Yahūdā ibn Qurays, autore della celebre *Risāla*, "Trattato / Epistola" sulla comparazione fra ebraico, aramaico ed arabo indirizzata alla comunità ebraica di Fez intorno al 920, o lo spagnolo della fine dell'11° secolo Yiṣḥāq ibn Barūn), sempre minoritaria e in progresso di tempo perdente rispetto ai sostenitori dell'analisi interna dell'ebraico¹², la comparatistica semitica rinascimentale presenta qualche punto di contatto¹³, così nel metodo, come nelle finalità estrinseche alla linguistica (miglior comprensione dei testi sacri o della letteratura esoterica giudaica, per esempio), che varrebbe la pena di indagare più a fondo.

È innegabile che lo studio della prima comparazione semitica in Europa sia ora molto facilitato dall'eccellente quadro di riferimento sulla linguistica rinascimentale stilato da Mirko Tavoni¹⁴. Fondamentale appare soprattutto l'individuazione nella comparatistica cinque- e seicentesca di due distinti indirizzi, preminenti rispettivamente nell'area neo-latina e nell'area germanofona. Il primo, avvantaggiato dall'operare su un terreno fenomenologico privilegiato come quello dei rapporti fra il latino e le lingue romanze, poté sviluppare ricerche di grammatica storica ed etimologia spesso felici, mentre lo studio del greco e delle sue varietà dialettali stimolava l'attenzione verso i volgari, particolarmente in Italia, fra l'altro introducendo nel lessico europeo il termine "dialetto"¹⁵; con questa fondazione di un'embrio-

¹⁰ Goshen-Gottstein 1978, 1979 e 1989; lo studioso israeliano ha da vari anni in preparazione una monografia dal titolo *Hebrew studies and the Bible I: Theology, humanism and the rise of Semitic philology, 1470-1670*.

¹¹ Burrini 1978-79.

¹² Cfr. almeno Cohen 1973: 185 s., Bohas-Guillaume-Kouloughli 1989 e Kouloughli 1989, con relativa bibliografia.

¹³ All'effettivo grado di dipendenza degli arabisti del Rinascimento dalla TGA e degli ebraisti e aramaisti dalla TGE si farà cenno più avanti.

¹⁴ Tavoni 1990; utili informazioni già in Robins 1971: 125 ss. e *passim* e Droixhe 1978: 34 ss., 37 ss. e *passim*. Molte indicazioni bibliografiche sulla storia della linguistica semitica in età umanistica si specilleranno nei tre fascicoli finora pubblicati (1987-91) dell'indispensabile *Renaissance Linguistics Archive 1350-1700 (RLA)* curato dallo stesso Tavoni e dai suoi collaboratori per l'Istituto di Studi Rinascimentali di Ferrara.

¹⁵ Tavoni 1990: 170-233.

nale linguistica diacronica si intrecciò la fioritura di teorie nazionalistiche del linguaggio, che comportavano speculazioni glottogoniche variegata e la ricerca di antenati nobili (l'aramaico, l'etrusco) che riscattassero i volgari dalla taccia di esser semplici "corruzioni" del latino¹⁶. In assenza di una lingua madre storicamente tangibile e di tradizioni letterarie competitive con la latina, l'Europa centrale germanofona non sviluppò una filologia germanica di livello comparabile con la coeva romanza, ma piuttosto una più ampia cultura del poliglottismo, che condusse a compilare cataloghi di lingue e collezioni dei rispettivi *specimina* testuali, giusta la predilezione per gli scritti repertoriali che caratterizza il primo Rinascimento¹⁷. Anche diverse lingue semitiche (l'ebraico e l'arabo letterario come lingue tradizionali di sapere, il siriano e l'etiopico da poco resi noti a Roma dalle delegazioni delle Chiese d'Oriente, i dialetti arabi per esigenze pragmatiche) vennero a trovar posto in questi repertori, che talvolta trascendevano la mera sinossi per indulgere a tentativi di spiegazione diacronica o di classificazione linguistica, in genere temerari, ma occasionalmente forieri di intuizioni fruttuose, come nel caso della parentela fra il persiano e le lingue germaniche¹⁸.

2.

Vedremo che gli spunti comparativi insiti nella grammatica semitica del Cinquecento (non tratterò in questa sede della lessicografia) travalicano spesso il confine geografico-epistemologico tracciato da Tavoni. Gli specialisti di lingue "orientali" (designazione che, oltre alle lingue semitiche¹⁹ includeva anche il greco, e si estese poi al persiano e al turco) erano pochi e si spostavano frequentemente da un paese all'altro per esigenze d'insegnamento o per partecipare ad imprese editoriali (ad esempio all'allestimento delle varie Bibbie poliglote). La rivalità instauratasi fra la Chiesa cattolica e le diverse correnti della Riforma si tradusse anche in un'accanita competizione nel dominio della strumentazione linguistica che doveva consentire l'accesso ad una corretta interpretazione della Scrittura. Va osservato che una prospettiva comparativa era per ragioni diverse connaturata fin nelle premesse della descrizione grammaticale di varie lingue

¹⁶ Tavoni 1990: 221 ss., in particolare per l'ottima messa a fuoco delle teorie degli "aramei" fiorentini e delle loro implicazioni ideologiche.

¹⁷ Tavoni 1990: 233 ss.; fondamentale anche Droixhe 1978: 57 ss.

¹⁸ Metcalf 1974, Droixhe 1978: 76-99, Tavoni 1990: 240 ss.

¹⁹ Come è noto, etichettate come tali solo da A.L. Schlözer nel 1781.

semitiche: lo stesso adattamento allo schema linguistico del latino di nozioni proprie della TGE operato famosamente da Johannes Reuchlin (1455-1522) nel 1506²⁰ e per la TGA, in modo che ebbe minore influenza sul corso successivo degli studi, un anno prima da Pedro de Alcalá nella sua grammatica del dialetto arabo di Granada²¹, comportò necessariamente implicite operazioni di linguistica contrastiva; per altro verso, le prime grammatiche aramaiche, esplicitamente rivolte a lettori già familiari con l'ebraico – dunque scritte da ebraisti a beneficio di altri ebraisti - abbondano di riferimenti a questa lingua o addirittura impongono, contro l'evidenza empirica, i nomi delle forme ebraiche alle corrispondenti aramaiche, parlando ad esempio di *hiph'el* in "caldaico" e via dicendo: è il caso di Münster nel 1527, di Emanuele Tremelli (1510-1580) nel 1569 e ancora di Andreas Maes (Masius, 1514-1573) nel 1571 nella prima grammatica europea del siriano²².

È evidente che per valutare correttamente la novità dell'apporto di Canini è indispensabile collocare la sua opera nel filone di scritti di rilevanza semitico-comparativa elaborati in Europa nella prima metà del Cinquecento: curiosamente, un così ovvio inquadramento prospettico non è mai stato tentato finora. Per esigenze di spazio limiterò qui la discussione a sei personalità, molto diverse per inclinazione e competenze: l'agostiniano pavese Teseo Ambrogio degli Albonesi (1469-1540), autore di un singolare catalogo piuttosto di scritture che di lingue, la celebre *Introductio in Chaldaicam linguam...*²³; il bizzarro orientalista-avventuriero normanno Guillaume Postel (1510-1581), del quale ci interessa qui soprattutto la *Linguarum duodecim... introductio...*²⁴; l'ebraista renano Sebastian Münster, cui si deve la prima grammatica europea dell'aramaico²⁵; il biblista e linguista zurighese Theodor Buchmann (Bibliander, 1504-1564), che

²⁰ J. REUCHLIN, *De rudimentis Hebraicis*. Pforce (= Pforzheim): in aed Tho. Anshelmi, 1506; cfr. Robins 1971: 126.

²¹ P. DE ALCALÁ, *Arte para ligera mente saber la lengua araviga...* Granatae: Juan Varela de Salamanca, 1505; cfr. Dannenfeldt 1955: 106, Fück 1955: 29-34; sul suo rapporto con la TGA si veda Cowan 1981.

²² Per Münster cfr. la n. 25, *infra*; per Tremelli e Masius cfr. Contini (i.c.s.): § 3.

²³ *Introductio in Chaldaicam linguam, Syriacam, atque Armenicam, & decem alias linguas...* Papiae: exc. J.M. Sermoneta, 1539; cfr. i riferimenti in Contini (i.c.s.): § 2 e n. 21.

²⁴ *Linguarum duodecim characteribus differentium alphabetum, introductio ac legendi modus longe facilimus...* Parisiis: Dionysius Lesquier 1538; cfr. Contini (i.c.s.): § 2 e n. 24.

²⁵ *Chaldaica grammatica, antehac a nemine attentata...* Basileae: Froben, 1527; sull'opera cfr. Smitskamp 1976-91: n° 9; su Münster si veda Weil 1963: 221-234 e

si sforzò di dimostrare che tutte le lingue allora conosciute avessero una "struttura" (*ratio*) comune²⁶; il vescovo di Rieti Mariano Vittori (Victorius, 1518-1572), pioniere dello studio grammaticale del $gə^cəz$ ²⁷; infine l'altro zurighese, allievo di Buchmann, Konrad Gesner (1516-1565), che con il suo celeberrimo repertorio linguistico *Mithridates*²⁸ inaugurava il già menzionato genere di raccolte poliglotte, che doveva avere grande fortuna nel '600 e '700²⁹. Per quest'epoca sarebbe fuori luogo parlare di professionisti della linguistica: erano in generale uomini di vasta cultura ed interessi eclettici che scrivevano libri per i loro pari³⁰.

Dei personaggi sopra citati, il più provveduto delle qualità sistematiche proprie del grammatico ci pare oggi senza dubbio Münster, che non a caso rappresenta il principale punto di riferimento – talora polemico – di Canini, mentre Bibliander si rivela il più incline a sviluppare implicazioni teoriche di classificazione linguistica dalla tesi, corrente nel Cinquecento, della centralità dell'ebraico, lingua primigenia da cui sarebbero derivate tutte le altre³¹. Un'interpretazione originale del primato dell'ebraico, concepito piuttosto come paradigma ideale di lingua che come la più antica parlata dell'umanità, aveva formulato Postel nel *De originibus*..³², scritto che neppure

passim, con ampia bibliografia. Sulla questione delle diverse designazioni dell'aramaico nel Rinascimento cfr. Contini (i.c.s.): § 1.

²⁶ *De ratione communi omnium linguarum et literarum commentarius*.. Tiguri: C. Froshoverus (Froschauer), 1548; cfr. Smitskamp 1976-91: n° 247 e Metcalf 1980.

²⁷ *Chaldaeae seu Aethiopiae linguae Institutiones*.. Romae: impressit Valerius Doricus Brixiensis opera Angeli de Oldradis, 1552 (non 1548, come erroneamente riporta Droixhe 1978: 39, seguendo la sua fonte Tagliavini 1969: 43); cfr. Smitskamp 1976-91: n° 218, Raineri 1985: 128 s.

²⁸ *Mithridates. De differentiis linguarum tum veterum tum quae hodie apud diversas nationes in toto orbe terrarum in usu sunt*.. *Observationes*. Tiguri: exc. C. Froshoverus, 1555; cfr. Smitskamp 1976-91: n° 107. Benché posteriore di un anno alle *Institutiones* (che ignora), il *Mithridates* rientra pienamente nell'epoca pre-Canini: per le lingue semitiche, infatti, dipende quasi esclusivamente da Postel e, in minor misura, da Münster.

²⁹ Cfr. in proposito Droixhe 1978: 51 s. e *passim*.

³⁰ Münster e Bibliander erano pastori protestanti e insegnanti di ebraico; Gesner era naturalista, professore di fisica e medico, oltre che bibliografo; i pionieri dello studio del siriano, J.A. Widmanstetter (1506-1557) e Masius, erano diplomatici: cfr. Contini (i.c.s.): n. 2.

³¹ Cfr. in proposito Metcalf 1980 (con l'acuta precisazione di Tavoni 1990: 238 e n. 157); cfr. Droixhe 1978: 33 ss. e 45 ss. sul dogma dell'antichità suprema dell'ebraico, che inizialmente dominò la linguistica rinascimentale, ma fu poi revocato in discussione, fra l'altro, a causa della presa di coscienza della maggiore arcaicità di altre lingue semitiche.

³² *De originibus seu de Hebraicae linguae et gentis antiquitate, deque variarum linguarum affinitate*.. Parisiis: D. Lescquier, 1538; cfr. Kuntz 1981: 9 e n. 32.

l'abile rilettura in chiave "retorica" di Marie-Luce (Demonet-) Launay³³ vale a riscattare da un'opacità di stile per cui si è parlato di *stream of consciousness*³⁴, e soprattutto da una flagrante serie di contraddizioni, anche nelle proposte di classificazione delle lingue, dovute ad inadeguata armonizzazione degli eterogenei materiali compilati. Nonostante la sua vantata reputazione di poliglotta, Postel non possedeva veramente capacità di grammatico. Sebbene, unico fra gli umanisti citati, egli avesse competenza pratica dell'arabo, appreso durante il suo primo soggiorno in Levante fra il 1533 e il 1536, la sua descrizione della lingua³⁵, pur non esente da debiti verso la TGA³⁶, denuncia un'imperfetta padronanza delle regole grammaticali³⁷. Anche la *Linguarum duodecim..* nel proporre due brevi *specimina* siriaci negava che la loro lingua differisse dall'aramaico giudaico, se non nella scrittura³⁸: in breve, non ci pare oggi troppo lontano dal vero l'aspro giudizio che del suo antico maestro formulava Giuseppe Giusto Scaligero (1540-1609): "linguarum non ignarus, sed nullius ad unguem peritus"³⁹.

In ogni caso, la *Linguarum duodecim..* e la per molti versi affine *Introductio* di Teseo Ambrogio, pur rivolte più alle scritture che alla grammatica delle lingue che trattano, non mancano di spunti di linguistica comparata. Per il Pavese questi sono intesi a coonestare la maggiore affinità con l'ebraico che esibisce il siriano, di cui egli era stato il vero scopritore in Europa, rispetto all'etiopico: al primo, piuttosto che al secondo, conveniva l'appellativo "caldaico"⁴⁰, come aveva già protestato Münster⁴¹ in polemica con Johannes Potken (1470-1524 ca.), editore del Salterio etiopico⁴².

³³ Launay 1985; cfr. anche Tavoni 1990: 226.

³⁴ Kuntz 1981: 172.

³⁵ *Grammatica Arabica*. Parisiis: apud P. Gromorsum, s.d. (ma 1539 o 1540: cfr. Bobzin 1990: 57 e n. 3).

³⁶ Messi in luce da Bobzin 1990 (l'arabista di Erlangen prepara la pubblicazione della sua *Habilitationsschrift* (1986): "*Ein kisten aller kätzerien*": *Über den Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*). Come è noto, il concetto della radice triconsonantica (ar. *ašl*) come principio astratto operante nella morfologia in combinazione con gli schemi vocalici e l'aggiunta di affissi ad attualizzare le forme grammaticali effettive, teorizzato dalla TGA e mutuato da Ḥayyūğ nella TGE dal 10° secolo, rimase estraneo alla grammatica araba elaborata in Europa fino all'inizio dell'800: cfr. Rousseau 1984, Cohen 1973: 186, Kouloughli 1989: 287 s.

³⁷ Cfr. Fück 1955: 36 ss.

³⁸ Cfr. Contini (i.c.s.): § 2.

³⁹ Si veda Kuntz 1981: 35.

⁴⁰ *Introductio*, cit., ff. 13 ss.

⁴¹ *Chald. gram.*, cit., pp. 17 s.

⁴² *Psalterium Davidis et cantica aliqua biblica, aethiopice*. Romae: impressum...

Questo equivoco glottonimico, da tempo rilevato dagli storici degli studi semitici⁴³, è probabilmente fra i fattori che concorsero a stimolare un confronto più serrato delle quattro lingue semitiche "classiche" allora note: ebraico, aramaico, arabo ed etiopico⁴⁴. Non ne è stata finora proposta, tuttavia, una spiegazione soddisfacente. I due tentativi recenti di Goshen-Gottstein, da un lato di riconnetterlo alla tesi di una lingua primitiva "caldaica" (= aramaica) proposta nel '400 da Jacob Perez di Valencia⁴⁵, dall'altro di vederne l'eziologia nel fatto che gli Etiopi rispondessero a chi li interrogava di provenire dal paese del re Claudio, nome che in etiopico potrebbe essere pronunciato in modo affine a [kaldáwe]⁴⁶, sono in palese contrasto con la cronologia: non solo il regno di Claudio (1540-1559) è di parecchio posteriore all'edizione di Potken, ma la prima identificazione europea dell'etiopico con il "caldaico" risale già al medio evo. Per il 13° secolo abbiamo la testimonianza di Oliviero, scolastico del Duomo di Colonia⁴⁷, ma molto più indietro ci obbligherebbe a risalire l'ipotesi di Droixhe che primo teste, se non originatore, dell'equivoco sia stato Niceforo di Costantinopoli (ca. 758-829)⁴⁸. Come che sia, la retroiezione al medio evo di questo singolare trasferimento di glottonimo lascia ancora aperto il problema della sua origine, che richiederebbe un'indagine approfondita.

Prima che Vittori ne fornisse la descrizione grammaticale, il Salterio di Potken rappresentò la fonte privilegiata dei primi semitisti che si interessarono dell'etiopico (spesso definito *lingua indica*⁴⁹) per confrontarlo con le altre lingue semitiche allora conosciute. Venne subito recisamente confutata l'asserzione dello stesso Potken che

per Marcellum Silber al[ias] Franck, 1513; cfr. Smitskamp 1976-91: n° 4 (per la ristampa del 1518); Raineri 1985: 118 ss. (saggio cui si rinvia per ulteriori riferimenti sugli studi etiopici nel Rinascimento).

⁴³ Levi Della Vida 1939: 132, Droixhe 1978: 39, Goshen-Gottstein 1978 e 1989.

⁴⁴ Goshen-Gottstein 1978.

⁴⁵ Goshen-Gottstein 1978 (breve riassunto di un *paper* la cui versione integrale non è mai apparsa, come promesso, sul *Journal of Semitic Studies*).

⁴⁶ Per la verità, una rapida ispezione delle tradizioni di pronuncia del gə'əz offre solo *Q/Gälawd'ewós* o *Q/Gälawd'ewós* (cfr. Makonnen Argaw 1984: 103 e 135), ma ciò non esclude che l'antroponimo potesse esser stato percepito diversamente da orecchie europee.

⁴⁷ Citato in Cerulli 1943-47: 49 ss. e 58 (che vi ravvisa dubitivamente "ancora un residuo della comune confusione dei vari Monofiti di Siria, Egitto ed Etiopia nell'unica comunità giacobita a Gerusalemme"); cfr. anche Raineri 1985: 119 e n. 13. Debbo la notizia all'amico Gianfranco Fiaccadori.

⁴⁸ Droixhe 1978: 39.

⁴⁹ MÜNSTER, *Chald. gram.*, cit., p. 18; POSTEL, *Linguarum duodecim*, cit., ff. 21 ss.

l'etiopico non possedesse di per sé regole grammaticali, ma queste dovessero venirgli imposte dal linguista europeo⁵⁰: è un caso della confusione fra quelli che chiameremmo oggi sapere “metalinguistico” (inerente alla grammatica come rappresentazione) e sapere “epilinguistico” (che attiene alla grammatica operante nella produzione del linguaggio), non insolita nel Rinascimento soprattutto nei contatti di missionari ed esploratori con l'alterità linguistica⁵¹.

Il primo ad addurre a confronto l'arabo (appoggiandosi al materiale lessicale registrato dal nobile renano Bernhard von Breydenbach († 1497) nel resoconto del suo pellegrinaggio a Gerusalemme nel 1453⁵²) e l'etiopico fu Münster, nella prima grammatica europea dell'aramaico (biblico), tributaria in qualche misura della TGE per il tramite del grande Elia Levita, massimo linguista ebreo del '500⁵³.

Le notazioni comparative dei predecessori di Canini pertengono quasi esclusivamente alla fonologia e al lessico. Si cominciano a riconoscere corrispondenze fonologiche regolari fra l'ebraico, l'aramaico e l'arabo: così Teseo Ambrogio rileva che l'arabo *s* risponde frequentemente all'ebraico e aramaico *š*⁵⁴. Sono osservazioni superficiali e non sistematiche di carattere marcatamente tipologico-contrastivo, come rivela l'estensione del confronto al greco o ai vernacoli romanzi o germanici: così Münster illustra la corrispondenza dell'ebraico *š* con l'aramaico *t* mediante esempi tolti alla *Lautverschiebung* germanica (evidentemente descritta in modo assai remoto dalla legge di Grimm!)⁵⁵. Le isoglosse lessicali sono tabulate in prospetti sinottici di serie di vocaboli comuni a due o più lingue semitiche. Münster esemplifica in questo modo le affinità dell'aramaico e dell'ebraico rispettivamente con l'arabo⁵⁶: ess.

arabo traslitte- rato da Mün- ster	aramaico	ebraico	traduzione latina
<i>Lesan</i>	<i>liššân</i>	<i>lāšôn</i>	<i>Lingua</i>

⁵⁰ POSTEL, *Linguarum duodecim*, cit., f. 23; TESEO AMBROGIO, *Introductio*, f. 177; VITTORI, *Chaldaeae seu Aethiopicae linguae...*, cit., ff. 4^r s.; cfr. Raineri 1985: 121 ss.

⁵¹ Cfr. Auroux 1989b: 17 s. e *passim*.

⁵² *Peregrinationes in terram Sanctam*, Mainz E. Reuwich, 1486 (più volte ristampato, con titolo diverso, nel '500), fonte delle prime – inesatte – notizie dell'etiopico: cfr. Dannenfeldt 1955: 100 s., Smitskamp 1976-91: n° 4, Raineri 1985: 117 s.

⁵³ Cfr. *supra* la n. 25. Mi è rimasta finora inaccessibile la monografia di D. Pulvermacher, *Sebastian Münster als Grammatiker*, Berlin 1892.

⁵⁴ *Introductio*, cit., f. 40^r.

⁵⁵ *Chald. gram.*, cit., p. 12.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 7 s. Traslittero i caratteri ebraici quadrati di Münster (senza tener conto delle *begadkepat*).

<i>Talatin</i>	<i>l̥lāti</i>	<i>š̥lōšim</i>	<i>Triginta</i>
<i>Ena</i>	<i>ʾanâ</i>	<i>ʾanâ</i>	<i>Ego;</i>
e con l'etiopico ⁵⁷ : ess.			
etiopico	etiopico tra-	aram.	ebr.
	slitterato da		trad. lat.
	Münster		
<i>labbəyā</i>	<i>Loboi</i>	<i>libbî</i>	<i>libbî</i>
<i>ʾantä</i>	<i>Anta</i>	<i>ʾant^o</i>	<i>ʾattâ</i>
<i>gäbärkä</i>	<i>Gabarcha</i>	<i>ʿabadtâ</i>	<i>ʿasîtâ</i>
			<i>Cor meum</i>
			<i>Tu</i>
			<i>Fecisti.</i>

Sono scarsi i confronti morfologici, limitati alla presenza nei registri lessicali di Münster e Postel di morfemi caratteristici come i pronomi personali o forme flesse del verbo; assai più rari casi come la comparazione delle marche di genere e numero nominali in diverse lingue semitiche da parte di Teseo Ambrogio ⁵⁸.

Gli esempi fin qui addotti offrono un quadro selettivo ma, credo, sufficientemente rappresentativo del tipo di comparazione grammaticale semitica esperito in Europa anteriormente alle *Institutiones*.

3.

Degli scarsissimi dati biografici che possediamo di lui ⁵⁹, mette qui conto ricordare soltanto che Canini era nato ad Anghiari (Arezzo) nel 1521, e si era dedicato fin da giovanissimo allo studio del latino, del greco e delle lingue orientali; fra il 1546 e il 1548 aveva pubblicato traduzioni ed edizioni di testi greci; sembra aver insegnato prima in Italia (a Venezia, Padova, Bologna e Roma), quindi per cinque anni in Spagna, trasferendosi nel 1553 a Parigi, dove tenne pubblico insegnamento (non però alla Sorbona) e diede alle stampe le *Institutiones* nel 1554 e l'anno successivo l'altra sua opera capitale, l'Ἑλληνισμός ⁶⁰, grammatica greca a indirizzo descrittivo fraseologico, la cui importanza nella comparatistica rinascimentale è stata sottolineata a Ferrara da Daniel Droixhe ⁶¹; una

⁵⁷ *Ibid.*, p. 17 (riprodotta qui alla tav. I): traslittero i caratteri etiopici ed ebraici.

⁵⁸ *Introductio*, cit., f. 209^r.

⁵⁹ Cfr. Ricciardi 1975.

⁶⁰ Parisiis: Morel, 1555.

⁶¹ D. Droixhe, "Italian Renaissance, historical linguistics and pre-comparativism. What is new since Bonfante?" (i.c.s.).

lettera di Giuseppe Giusto Scaligero dà Canini morto in Alvernia nel 1557.

Le *Institutiones* si presentano come una grammatica dell'aramaico giudaico, non soltanto biblico, ma anche targumico e talmudico, arricchita da una serie di confronti con l'ebraico, l'arabo e l'etiopico. Nella prefazione Canini ribadiva la tesi del primato cronologico dell'ebraico, "fons atque origo" delle altre lingue, e sembrava voler istituire un parallelismo fra tre tetradie linguistiche, che individuano le tre principali lingue del mondo: il gruppo dell'ebraico (che comprende anche aramaico, arabo ed etiopico), quello del greco (suddiviso nei quattro dialetti attico, ionico, dorico ed eolico) e infine il latino, che "tres alias (scil.: linguas) sibi asciscit, Italicam, Gallicam atque Hispanicam"⁶².

Degli scritti dei suoi predecessori Canini conosce bene Münster e il *De originibus* di Postel, mentre ignora Teseo Ambrogio (e qualunque nozione di siriano, *syriacus* essendo per lui l'aramaico in genere o un dialetto targumico occidentale in specie), e inoltre la grammatica araba di Pedro de Alcalá e l'etiopica di Vittori⁶³; potrebbe aver conosciuto la grammatica araba di Postel (che gli aveva insegnato la lingua⁶⁴), ma sembra attingere ancora molti dati dal Salterio di Agostino Giustiniani (1470-1536)⁶⁵; per l'etiopico usa Potken, le liste di Münster e l'edizione del Nuovo Testamento di Täsfa Şəyon (noto anche come Pietro Abissino o Pietro Indiano)⁶⁶.

Ciò che distingue fin dall'inizio le *Institutiones* dagli scritti comparativi precedenti è un'attenzione molto più spiccata, se pure non

⁶² *Institutiones*, cit., p. 3. Il frontespizio dell'opera è qui riprodotto nella tav. II.

⁶³ Volume peraltro rarissimo, al punto che a Parigi si sentì la necessità di eseguirne una copia manoscritta nel 1628 (due anni prima della ristampa promossa dalla S. Congregazione de Propaganda Fide): cfr. Raineri 1985: 129; sulle circostanze che hanno limitato la circolazione delle grammatiche delle diverse lingue e impedito il loro uso a fini comparativi fino a quasi tutto il 16° secolo si veda Rowe 1974: 363 ss.

⁶⁴ Il paradigma del verbo forte in arabo è esemplificato con *našara* come in Postel, ma lo sarà anche nella celebre *Grammatica Arabica*. (Lugduni Batavorum: in officina Raphelengiana, 1613) di Thomas van Erpe (Erpenius, 1584-1624) (cfr. Rousseau 1984: 293), ciò che lo rende dubbio come indizio di dipendenza diretta (anziché, p. es., dalla TGA).

⁶⁵ *Psalterium, Hebraeum, Graecum, Arabicum, & Chaldaicum, cum tribus Latinis interpretationibus & glossis*. Edidit Aug. Iustinianus. episcopus Nebiensis. Genua: impressit Petrus Paulus Porrus,.. in aedibus Nicolai Iustiniani Pauli, 1516; cfr. Dannenfeldt 1955: 102 e Smitskamp 1976-91: n° 236.

⁶⁶ *Testamentum Novum... Alphabetum in lingua Gbeez, id est libera quia a nulla alia originem duxit. Quae omnia Fr. Petrus Ethyops.. imprimi curavit*. Romae, 1548: ulteriori dati bibliografici in Raineri 1985: 124 ss.

ancora sistematica, alla comparazione morfologica delle lingue semitiche: Canini è infatti il primo a proporci, per illustrare le corrispondenti forme aramaiche, paradigmi selettivi, ma sostanzialmente corretti, del verbo forte in arabo e in etiopico, e semplificati rispettivamente da *nasara* “aiutare” e *gabara* (come Canini trascrive il $gəʕəz$ *gäbrä* “fare”, forse per effetto delle non limpide asserezioni di Potken sul sesto ordine etiopico)⁶⁷. Tutte le forme semitiche citate, quale che sia la lingua, sono trascritte in caratteri ebraici quadrati, ciò che naturalmente imponeva severe restrizioni nella scelta dei vocaboli di lingue come l'arabo e l'etiopico, dotate di inventari consonantici più ricchi dell'ebraico: le polizze di stampa con caratteri orientali diversi dall'ebraico erano rare e costose.

Dal confronto dei paradigmi emerge chiaramente, osserva Canini, che le marche personali della coniugazione a suffissi in etiopico sono formate sull'analogia dei pronomi suffissi, non già dei postformanti dei pronomi indipendenti, come nelle altre lingue⁶⁸; a sua volta, l'arabo differisce dalle lingue *cognatae* nell'uso produttivo del duale (le cui forme verbali Canini glossa in greco)⁶⁹. In conclusione, le forme coniugate del verbo si rivelano molto più simili nelle lingue semitiche che non nei dialetti eolico e dorico del greco⁷⁰.

Non è questo l'unico confronto morfologico che Canini istituisca fra l'aramaico e le altre lingue semitiche, ma non ho qui l'agio di darne maggior conto. Invece, non vorrei pretermettere i notevoli progressi rispetto a Münster nella descrizione grammaticale interna all'aramaico, grazie ad una presentazione più “elegante” (nel senso strutturale) dei dati e alla rettifica di una serie di errori in cui era incorso il pioniere della grammatica aramaica in Europa: la più perspicua è certo l'identificazione del participio, anziché del perfetto, come base fondante della coniugazione mediante pronomi personali enclitici⁷¹. Non mancano considerazioni di natura (come si direbbe oggi) linguistico-pragmatica: ad esempio, le prime persone femminili non sono marcate come tali “quia cum loquuntur, suum ipsae genus indicant”⁷².

⁶⁷ *Institutiones*, cit., pp. 30-34.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 31.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 31 s.

⁷⁰ “Hinc iudicent omnes licet, quanta sit harum linguarum affinitas: quamque parvo negotio, si fideliter ac methodice tradantur, cognosci ac penitus intelligi possint. Cum verba Attice coniugata multo magis dissentiant ab Aeolica et Dorica dialecto, quam Arabica atque Aethiopica vel inter se, vel ab Hebraica et Chaldaica discrepant” (*ibid.*, p. 34).

⁷¹ *Ibid.*, p. 36.

⁷² *Ibid.*, pp. 28 s.

Per altri aspetti, tuttavia, Canini non si discosta dalla norma del pensiero linguistico del suo tempo: in una moderata inclinazione al cratilismo linguistico (ben lontana dagli eccessi postelliani)⁷³; nel riconoscimento di corrispondenze fonologiche fra le lingue semitiche, che non vanno oltre la concezione a-storica e intercambiabile degli elementi fonetici corrente all'epoca (il cambiamento fonetico non era visto come limitato ad una direzione specifica in un dialetto specifico, in un periodo di tempo specifico: l'affinità col concetto ottocentesco di "leggi fonetiche", spesso invocata, è quindi soltanto superficiale⁷⁴; nell'inadeguata distinzione fra prestiti e forme originarie in una lingua data; infine, nel frequente ricorso a confronti "tipologico-contrastivi" con lingue non-semitiche, come i vernacoli romanzi, il greco o persino il turco: il più suggestivo – che mi è avvenuto di sentir riproporre da semitisti italiani – riguarda l'uso di pronomi (-aggettivi) possessivi in enclisi con il sostantivo determinato, raro in italiano letterario (es. *signorso* in Dante), ma diffuso nei dialetti parlati (in cui *fratelmo* equivale anche strutturalmente all'aramaico ³*hî*)⁷⁵.

In conclusione, va senz'altro ridimensionata un'asserzione come "the first fullfledged comparative outline of Semitic grammar was written by Canini in the mid-16th century"⁷⁶, e neppure va ascritto a merito particolare dell'umanista toscano, come vorrebbero altri⁷⁷, la diffusione in Europa dell'idea della parentela delle lingue semitiche allora note, che si è visto esser già corrente prima di lui⁷⁸. La principale benemerenda di Canini va riconosciuta, credo, nell'aver spostato il fulcro della comparazione semitica dal lessico verso la morfologia, settore che i teorizzatori otto-novecenteschi del metodo comparativo

⁷³ Sulla forte incidenza del cratilismo (dottrina secondo cui nella lingua originale l'imposizione dei nomi rispetta la natura delle cose) nel dibattito sull'origine delle lingue nel 16° e 17° secc. cfr. Swiggers 1984: 18 s. e Tavoni 1990: *passim*.

⁷⁴ Cfr. Metcalf 1974: 251, Droixhe 1984: 8 s. e la comunicazione dello stesso Droixhe citata alla n. 61.

⁷⁵ Sul fenomeno in italiano (frequente oggi nei dialetti meridionali fuori della Sicilia: ma *fratelmo* è antico toscano occidentale) cfr. Rohlf's 1968: § 430 e Tekavčić 1972: §§ 667 s. (ringrazio l'amico Claudio Ciociola per avermi fornito indicazioni e chiarimenti su questo fenomeno).

⁷⁶ Goshen-Gottstein 1979: 142.

⁷⁷ P. es. Mounin 1968: 113; già Droixhe 1978: 36 mi sembra considerare riduttiva l'opinione che al solo Canini si debba ricondurre l'affermarsi in Europa dell'idea di unità semitica.

⁷⁸ A stretto rigore, a Münster, e non a Postel come spesso impropriamente si dice (cfr. Kuntz 1981: 172), spetterebbe il titolo di "primo linguista comparativo europeo", data e non concessa la legittimità o l'utilità di simili definizioni assolute nel panorama del "pre-comparatismo" rinascimentale.

in linguistica⁷⁹ hanno ritenuto il più qualificante per la classificazione delle lingue. Per quanto attiene alla classificazione medesima, invece, non mi pare che le *Institutiones* corroborino il ruolo centrale che Droixhe ha assegnato a Canini nel pensiero linguistico comparativo del Rinascimento sulla scorta dell'analisi dell'Ἑλληνισμός⁸⁰: come agli altri proto-comparatisti del '500, anche al semitista di Anghiari faceva difetto una vera prospettiva storica (genealogica o altra) dell'affinità fra le lingue.

Come avvertivo in apertura, ho toccato qui solo alcuni dei nodi tematici inerenti alla dimensione semitico-comparativa della grammatica aramaica del '500. Non mi nascondo che molto resti ancora da fare (anzitutto nello spoglio preliminare delle fonti primarie, spesso difficili da reperire persino nelle biblioteche romane), particolarmente per orientare in modo meno ipotetico la *Quellenforschung* delle *Institutiones*: per esempio, se davvero Canini ha insegnato in Spagna, di quali degli strumenti linguistici ivi elaborati per l'arabo può aver avuto conoscenza? Che nozione aveva della TGA e della TGE? Un'indagine più sistematica della terminologia grammaticale rivelerà certo influenze e filiazioni per ora insospettate e consentirà di meglio precisare affinità e differenze con l'assai più evoluta comparatistica rinascimentale di ambito romanzo o germanico: mi riprometto di ritornare prossimamente sulla questione in modo meno cursorio.

Fonti secondarie consultate:

- AUROUX, S. (sous la direction de). 1989a. *Histoire des idées linguistiques*, vol. I: *La naissance des métalangages en Orient et en Occident*. Liège -- Bruxelles: Mardaga.
- AUROUX, S.. 1989b. "Introduction". Auroux 1989a: 13-37.
- BOBZIN, H. 1990. "Guillaume Postel (1510-1581) und die Terminologie der arabischen Nationalgrammatik" *Studies in the History of Arabic Grammar II. Proceedings of the 2nd Symposium on the History of Arabic Grammar, Nijmegen, 27 April - 1 May 1987* ed. by K. Versteegh and M.G. Carter, 57-71. Amsterdam: John Benjamins (*SiHoLS* 56).
- BOHAS, G., J.-P. GUILLAUME & DJ.E. KOULOUGHLI. 1989. "La tradition arabe, 2. L'analyse linguistique dans la tradition arabe". Auroux 1989a: 260-282.
- BRINCAT, G. 1986. *La linguistica prestrutturale*. Bologna: Il Mulino.
- BURRINI, G. 1978-79. "Profilo storico degli studi sul camito-semitico, I". *AION* 38. 113-153; "II". *ibid.* 39. 351-384.

⁷⁹ Per tutti nominerò Antoine Meillet.

⁸⁰ Cfr. la n. 61. Per ora, tuttavia, conosco quest'opera solo dalla comunicazione del professor Droixhe e da colloqui con lui a Ferrara.

- CARTER, M.G. 1988. "Arab linguistics and Arabic linguistics". *Zeitschr. f. Geschichte d. arab.-islam. Wissenschaften* 4. 205-218.
- CERULLI, E. 1943-47. *Etiopi in Palestina. Storia della comunità etiopica di Gerusalemme*. Roma: Libreria dello Stato.
- COHEN, D. 1973. "La lexicographie comparée". *Studies on Semitic lexicography* ed. by P. Fronzaroli, 183-208. Firenze (QS 2).
- CONTINI, R. (i.c.s.). "Gli inizi della linguistica siriana nell'Europa rinascimentale". *Atti del convegno internazionale "Italia ed Europa nella linguistica del Rinascimento"* (Ferrara, 18-24 marzo 1991).
- COWAN, W. 1981. "Arabic grammatical terminology in Pedro de Alcalá". *HL* 8. 357-363.
- DANNENFELDT, K.H. 1955. "The Renaissance humanists and the knowledge of Arabic". *Studies in the Renaissance* 2. 96-117.
- DROIXHE, D. 1978. *La linguistique et l'appel de l'histoire (1600-1800). Rationalisme et révolutions positivistes*. Genève – Paris: Librairie Droz.
- DROIXHE, D. 1984. "Avant-propos". *HEL* 6: 2 (Genèse du comparatisme indoeuropéen). 5-16.
- FÜCK, J. 1955. *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*. Leipzig: Harrassowitz.
- GOSHEN-GOTTSTEIN, M.H. 1978. "Ethiopic-Chaldean and the beginnings of Comparative Semitics in Renaissance Times". *Atti del Secondo Congresso Internazionale di Linguistica Camito-Semita* (Firenze, 16-19 aprile 1974) raccolti da P. Fronzaroli, 149. Firenze (QS 5).
- GOSHEN-GOTTSTEIN, M.H. 1979. "Comparative Semitics – a premature obituary". *Essays on the occasion of the seventieth anniversary of the Dropsie College (1909-1979)*, 141-150. Philadelphia: Dropsie University.
- GOSHEN-GOTTSTEIN, M.H. 1989. "Exercises in Semitic linguistics I: Classical Syriac". *JSAI* 12. 233-242.
- HYMES, D.H. (Ed.). 1974. *Studies in the history of linguistics. Traditions and paradigms*. Bloomington-London: Indiana U.P.
- KOULOUGHLI, Dj.E. 1989. "Les débuts de la grammaire hébraïque". *AUROUX* 1989a: 283-292.
- KUNTZ, M.L. 1981. *Guillaume Postel Prophet of the Restitution of All Things: His Life and Thought*. The Hague – Boston – London: M. Nijhoff.
- LAUNAY, M.L. 1985. "Le De Originibus de 1538: une rhétorique des origines". *Guillaume Postel 1581-1981. (Actes du Colloque International d'Avranches, 5-9 sept. 1981)*, 307-316. Paris: Guy Trédaniel, Éditions de la Maisnie.
- LEVI DELLA VIDA, G. 1939. *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*. Città del Vaticano (StT 92).
- MAKONNEN ARGAW. 1984. *Matériaux pour l'étude de la prononciation traditionnelle du guèze*. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- METCALF, G.J. 1974. "The Indo-European Hypothesis in the Sixteenth and Seventeenth Centuries". *Hymes* 1974: 233-257.
- METCALF, G.J.. 1980. "Theodor Bibliander (1504-1564) and the language of Japhet's progeny". *HL* 7: 3. 323-333.
- MOUNIN, G. 1968. *Storia della linguistica*. Milano: Feltrinelli (trad. dall'originale fr., Paris 1967).
- RAINERI, O. 1985. "Gli studi etiopici nell'età del Giovo". *Atti del Convegno: "Paolo Giovo: il Rinascimento e la memoria"* (Como, 3-5 giugno 1983), 117-131. Como: Società Storica Comense.
- RICCIARDI, R. 1975. "Canini, Angelo". *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XVIII, 101-102. Roma: Ist. dell'Enciclopedia Italiana.

- ROBINS, R.H. 1971. *Storia della linguistica*. Bologna: Il Mulino (trad. dall'originale ingl., London 1967).
- ROHLFS, G. 1968. *Grammatica storica della lingua italiana e dei suoi dialetti*, vol. 2: *Morfologia*. Torino: Einaudi (trad. dall'originale ted., Bern 1949).
- ROUSSEAU, J. 1984. "La racine arabe et son traitement par les grammairiens européens (1505-1831)". *BSL* 79: 2. 285-321.
- ROWE, J.H. 1974. "Sixteenth and Seventeenth Century Grammars". Hymes 1974: 361-379.
- SEGERT, S. 1960. "Considerations on Semitic comparative lexicography". *ArOr* 28. 470-487.
- SMITSKAMP, R. 1976-91. *Philologia Orientalis. A description of books illustrating the study and printing of Oriental languages in Europe*. Leiden: E.J. Brill (3 voll.).
- SWIGGERS, P. 1984. "Adrianus Schrieckius: de la langue des Scythes à l'Europe linguistique". *HEL* 6: 2. 17-35.
- TAGLIAVINI, C. 1969. *Glottologia*. 7a ed. Bologna: Pàtron (2 voll.).
- TAVONI, M. 1990. "La linguistica rinascimentale". *Storia della linguistica* a cura di G.C. Lepschy, vol. II, 169-245, 275-304. Bologna: Il Mulino.
- TEKAVČIĆ, P. 1972. *Grammatica storica dell'italiano*, vol. 2: *Morfosintassi*. Bologna: Il Mulino.
- WEIL, G.E. 1963. *Élie Lévi, humaniste et massorète (1469-1549)*. Leiden: E.J. Brill.

INDIANAE VOCES, CHAL. HEB. LAT.

𐤎𐤏𐤐	Loboi	לְבִי	לְבִי	Cor meum.
𐤆𐤏𐤑	Zadoc	צְדִיק	צְדִיק	Iustus.
𐤀𐤆𐤏	Anta	אַנְתָּ	אַנְתָּ	Tu.
𐤐𐤏𐤑𐤆	Modorna	אֶרְצֵנוּ	אֶרְצֵנוּ	Terra nostra.
𐤏𐤏𐤐	Bafom	בְּשׁוֹם	בְּשׁוֹם	In nomine.
𐤏𐤀𐤏	Boofi	גְּבִיר	גְּבִיר	Vir.
𐤀𐤐𐤀𐤏	Amolacha	אֱלֹהִים	אֱלֹהִים	Deus.
𐤏𐤏𐤆	Dabra	טוֹרָא	הַר	Mons.
𐤏𐤏𐤀	Saboo	אִישׁ	אִישׁ	Homo.
𐤀𐤏𐤀	Oholo	לֶחֶם	לֶחֶם	Panis.
𐤏𐤏	Ion	חֶמְרָא	יַיִן	Vinum.
𐤏𐤏	Beta	בֵּיתָא	בֵּיתָא	Domus.
𐤏𐤏𐤑𐤏	Gabarcha	עָשִׂיתָ	עָשִׂיתָ	Fecisti.
𐤏𐤏𐤑𐤏	Sabarcha	שָׁבַרְתָּ	שָׁבַרְתָּ	Fregisti.

Non hic multis opus est, optime lector, quandoquidē tu ipse nunc facile iudicare possis, hanc linguam quam Indianam uocant, nō esse Chaldaicam: nisi contra daram scripturam sentire uelis, Danielelem, Onkelon, Ionathan, & reliquos orientales interpretes, nō Chaldaice, sed fortasse Callikutice scripsisse. Est igitur lingua propria, & suæ genti peculiaris, nunc quidē cum Chaldaismo, nunc uero cum Hebraismo non nihil habens affinitatis, sed plus cum utraq; diuersitatis. Proinde mihi uidetur, si in sensu meo abundare permittor, eam Æthiopum esse linguam, sicut & Abasini ipsi non admodum

דְּקִדּוּקָא דְּלִשָׁן אֲרָמִי :

Institutiones linguæ Syriacæ, Af-
syriacæ atque Thalmudicæ, vnà cum AÆthiopicæ,
atque Arabicæ collatione.

Addita est ad calcem, Noui Testamenti multorum locorum hi-
storica enarratio.

Opus non Christianis modò, qui seriò in sacris literis versari cu-
piunt necessarium : sed omnibus etiam, qui rerum origines
scrutantur apprimè vtile.

Angelo Caninio Anglarensi authore.



P A R I S I I S.

Apud Carolum Stephanum, Typographũ Regium.

M. D. L I I I I.

Cum priuilegio Regis.

Ida Zilio Grandi

UN MIRACOLO DEL PROFETA: IL TRONCO DI PALMA
CHE PIANSE

1. In più passi del Corano si afferma la non necessarietà dei miracoli come prove di missione¹. La tradizione musulmana ammise comunque l'esistenza di innumerevoli eventi straordinari legati alla vita di Muḥammad; tra questi, si è scelto di esaminare la storia del tronco di palma che pianse per la sua lontananza nella moschea di Medina, perché il Profeta gli si era allontanato. La particolare attenzione prestata dalle raccolte di tradizioni e dalla letteratura miracologica, il contenuto tematico e narrativo sufficientemente articolato da consentire alcune osservazioni e non ultima la delicatezza stessa del racconto, lo accostano a pochi altri².

Le varie versioni concordano nell'attribuire il pianto del tronco di palma al primissimo periodo medinese; il racconto e la fede nella

¹ Più esattamente, dei miracoli extra-coranici. Il Libro propone sostanzialmente una funzione ammonitrice e punitiva del Segno, basata sull'inutilità delle prove portate dai profeti dell'antichità (ad es. *Cor.* 6:25); a Muḥammad è affidato il Corano, ma nessun miracolo ulteriore per convincere chi non crede alla veridicità della sua Missione (ad es. *Cor.* 6: 50 sgg.; 17:59). Inoltre, se Dio avesse voluto, ogni uomo sarebbe nato credente (*Cor.* 6:20, 4:79).

² L'analisi è condotta in primo luogo sulla letteratura tradizionalistica e poi sugli sviluppi nella letteratura miracologica. La bibliografia essenziale comprende perciò innanzitutto Buhārī (m.248/870), *Ṣaḥīḥ*, IV, *Bāb 'alāmāt al-nubuwwa*, 236-237, Dār al-fikr, Beirut, s.d. (trad. fr. O. Houdas-W. Marçais, *Les traditions islamiques*, II, Paris 1977, 561-562) e il commento di 'Asqalānī (m.852/1469), *Fath al-bārī bi-ṣarḥ al-Buḥārī*, VII, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Cairo, 1378/1959, 414-416; per raffronti con altri tradizionalisti si è tenuto presente A.J. WENSINCK, *Concordances et indices de la Tradition musulmane*, Leiden 1936...; tra le opere di argomento miracologico si sono considerate: Bayhaqī (m.458/1066), *Dalā'il al-nubuwwa*, II, 554-564 e VI, 66-68, Dār al-fikr, Beirut, 1405/1985; *al-qādī 'Iyād* (m. 544/1149), *al-Ṣifā' bi-ta'rīf ḥuqūq al-Muṣṭafā*, Dār al-fikr, Beirut, 1409/1988, t.I, cap. IV, 303-306 e commento di *Ṣihāb al-Dīn al-Ḥafāgī* (m.1069/1659), *Nasīm al-riyād fī ṣarḥ al-Ṣifā' al-qādī 'Iyād*, Dār al-fikr (4 voll.), Beirut s.d., III, 58 sgg.; Suyūṭī, (m. 911/1505), *al-Ḥaṣā' is' nabawiyya al-kubrā*, Dār al-fikr, 2a ed. Beirut 1410h, 262.

sua autenticità si dimostrano invece più tardivi, e non ve n'è ancora traccia, che sia a nostra conoscenza, nella *Sīra* di Ibn Ishāq³ che pure cita altri eventi miracolosi⁴. Buḥārī, il più antico tra gli autori di raccolte canoniche, ne fa invece menzione in più passi: nel capitolo dedicato ai marchi di profezia tramanda tre differenti *ḥadīth*, da 'Abd Allāh ibn 'Umar il primo e da Ġābir ibn 'Abd Allāh i successivi.

2. Le fonti non concordano sull'aspetto della primitiva moschea di Medina. Secondo alcuni, il Profeta volle una costruzione in tronchi di palma con un soffitto di foglie, un *'ariṣ* come quello di Mūsā, non nutrendo maggiori ambizioni di quel suo fratello⁵; secondo altri essa fu invece edificata in mattoni cotti al sole⁶. Ebbe comunque sul lato nord un'apertura sorretta da tronchi come colonne; poiché la *qibla* era ancora fissata in direzione di Gerusalemme, durante la preghiera e la predicazione il Profeta si trovava rivolto a nord, verso un preciso tronco di palma⁷.

La moschea non ebbe caratteristiche di luogo sacro: lo spazio era stato dapprima utilizzato come cimitero dei miscredenti, come area per seccare i datteri e come recinto per capre o cammelli; gli animali vi erano ammessi, i negatori entravano e uscivano a proprio piacimento e vi avveniva ogni genere di commercio, incluso quello del vino⁸. In particolare vi mancava un oggetto di culto, e in tal modo la

³ (M. 152/768-9), *al-Sīra al-nabawiyya*, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 2a ed., Cairo 1375/1955. Cfr. I, 500-501 dove si menzionano la costruzione della moschea, la prima e la seconda *ḥuṭba* del Profeta.

⁴ Ad es. il saluto di alberi e pietre, I, 234, o l'ombra d'alberi e nuvole che ricadeva sempre sul Profeta, in viaggio verso l'eremo del monaco Bahīra, I, 181-182.

⁵ BAYHAQĪ, *Dalā'il*, II, 542.

⁶ I racconti in favore di questa versione sembrano meno contaminati da pretese edificanti; ad es. Bayhaqī, II, 542, riporta che Anas, con la schiena coperta di polvere a furia di trasportar mattoni, propose ai compagni un *'ariṣ* che fosse precisamente come quello di Mūsā, cioè così basso che alzando il braccio se ne potesse toccare la sommità. Ancora Bayhaqī, II, 546, che riprende Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, I, 121, *Bāb al-tā'āwun fi binā' al-masjīd*, narra che il Profeta accusò 'Ammār di sedizione poichè trasportava due mattoni alla volta anzichè uno come gli altri (cfr. *Sīra*, I, 496-497). Per maggiori dettagli JOHS. PEDERSEN, *Masjīd*, in *Encyclopédie de l'Islam* (=EI), 2a ed., VI, Leiden-Paris 1991, 630-632.

⁷ "Il Profeta fissò come luogo della *qibla* nella moschea un tronco di palma", Muslim, *Masā'id*, 97; Ibn Ḥanbal, 2, 248 (Wensinck, *Concordances*, I, 1936, 329, s.v. *ḡid'*); BAYHAQĪ, *Dalā'il*, VI, 67.

⁸ Come nota PEDERSEN, *Masjīd*, 631 citando numerosi casi. Sui *munāfiqūn* che dovettero essere cacciati dalla moschea *Sīra*, I, 528-529; sul commercio del vino vietato in seguito alla rivelazione di *Cor.* 2:219, BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, I, 124.

moschea di Medina si differenziava non solo dalla Ka'ba, ma anche dai templi cristiani ed ebrei⁹.

3. È verosimile che la tradizione abbia attribuito al tronco di palma una nuova dignità proprio in quanto sopperiva a un'assenza ierofanica, e l'ordine di seppellirlo nella moschea o addirittura sotto il pulpito, rivolto dal Profeta ai Compagni dopo la formula "nel nome di Colui che possiede la mia anima", lo suggerisce¹⁰; allo stesso modo può leggersi il comportamento del compagno Ubayy ibn Ka'b che, quando la moschea fu restaurata durante il califfato di 'Uṭmān, "prese quel tronco e lo tenne a casa finché non invecchiò, si fece polvere e la terra lo inghiottì"¹¹.

Rilevante appare inoltre il fatto che si tratti proprio di un albero, se si considera che la credenza nella sacralità della vegetazione fu tanto radicata nel passato semitico quanto altrove¹². Senza alcuna pretesa di voler ridurre l'immensa portata archetipica dell'albero, in questo particolare caso non sembra improbabile una relazione con la devozione pagana alla divinità al-'Uzza, assimilata all'albero *samura* (acacia o mimosa gommifera) e che tramite quest'albero si manifestava¹³; la fine del culto ad essa tributato corrispose contemporaneamente alla distruzione del santuario e al taglio degli alberi sacri.

⁹ L'idea di imitare i templi della gente del Libro non fu estranea alla mentalità dei primi musulmani, come prova un *ḥadīṭ* accolto da Buhārī, *Ṣaḥīḥ*, I, 121, sui miglioramenti da apportare alla moschea: "(Il califfo 'Umar) chiese: 'Facciamo il soffitto rosso o giallo?' 'Facciamolo d'oro come gli ebrei e i cristiani', gli rispose Ibn 'Abbās".

¹⁰ BAYHAQĪ, *Dalā'il*, II, 558 e 560; 'ASQALĀNĪ, *Fath*, VII, 2. L'estensione sulla sepoltura non è accolta da Buhārī.

¹¹ IBN MĀĠA, *Iqāma*, 199 (Wensinck, I, 329); BAYHAQĪ, *Dalā'il*, VI, 67; 'ASQALĀNĪ, *Fath*, VII, 316.

¹² Si veda in particolare A.J. WENSINCK, *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia*, Leiden 1920. Sugli alberi sacri presso i Cananei, T. FAHD, *La Divination arabe*, Paris 1987, 30. Sull'importanza dell'albero nella storia delle religioni e delle mitologie la bibliografia è ovviamente illimitata: si rimanda comunque a M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, tr. it. Torino 1976 (Paris 1948), 275-371 e a R. GRAVES, *La dea bianca*, tr. it. Milano 1992, passim. Ricco di documentate osservazioni è J. BROUSSE, *Mitologie degli alberi*, tr. it. Milano 1991. Molto interessanti mi sembrano le riflessioni di M. Brelich sull'albero biblico della conoscenza del bene e del male, dove l'autore giunge a definire l'Albero come raffigurazione della materia caotica, dunque elemento costitutivo della Creazione stessa e ad essa antecedente, cfr. *Il sacro amplesso*, Milano 1972, soprattutto 136-140.

¹³ Secondo la versione di Ibn al-Kalbī (m.146/763), ampliata da Maqrīzī (m. 845/1441), gli alberi *samura* presso il santuario di al-'Uzza a Naḥla furono tre (cfr. Hišām ibn al-Kalbī, *Kitāb al-asnām*, ed. e tr. fr. di W. Atallah, Paris 1969, 19-20); in essi si venerava la triade al-'Uzza/al-Lāt/Manāt secondo T. FAHD, *Le Panthéon de l'Arabie Centrale a la veille de l'Islām*, Paris 1968, 164, cfr. ancora T. FAHD, *Manāt*,

Difficilmente una nuova religione cancella del tutto le precedenti credenze, piuttosto le assimila e le traduce nel proprio sistema. La sacralità dell'albero ricompare nell'Islām, come afferma l'esistenza di questo racconto ove l'albero *samura* è islamizzato nella palma¹⁴, l'albero benedetto da Dio e portatore di grazia (*baraka*), cui si riconosce una stretta relazione con il convertito all'Islām¹⁵. Al contrario, in altre narrazioni relative ad alberi che si fecero testimoni del messaggio muhammadico, inchinandosi alla presenza del Profeta, rispondendo alle sue invocazioni o facendo professione di fede, l'albero *samura*, epifania di al-'Uzza, riaffiora¹⁶.

Il valore sacrale dell'albero è attestato anche nel Corano: si pensi all'episodio relativo a Maryam e alla nascita di 'Īsā "sotto il tronco d'una palma" dove il tronco parla, consola, nutre e disseta¹⁷, o al giuramento di fedeltà "sotto l'Albero"¹⁸. Non trascurabile in questo

EI, 2a ed., VI, Leiden 1991, 358; stesso autore, *al-Lāt*, *EI* 2a ed., V, 697-698; FR. BUHL, *al-'Uzza*, *EI* 1a ed., IV, Leiden-Paris 1936, 1127-1128. L'idea, per analogia con altre culture, di una metamorfosi, è attestata per idoli/pietra in Ibn al-Kalbī, *Aṣnām*, 6, dove si narra la leggenda dei due amanti irrispettosi delle interdizioni collegate alla Ka'ba, trasformati in statue di pietra e poi venerati sotto i nomi di Isāf e Nā'ila.

¹⁴ Il valore simbolico della palma da datteri (*Phoenix dactylifera*), legato alla Fenice e di qui all'immortalità e alla resurrezione, basato sull'osservazione del suo riprodursi per talea, è attestato nell'area africana e asiatica sin da epoca molto antica, Brosse, *Mitologie*, 135-139 (in base ad affermazioni di Strabone, Plutarco e Plinio).

¹⁵ BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, *Bāb barakāt al-naḥl*, VII, 104 (*Aḥ'ima* 46). Sull'associazione palma/musulmano, numerosi riferimenti in WENSINCK, *Concordances*, III, 68 sgg., s.v. *naḥl*. Valga per tutti BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, commento a *Cor.* 14:29-30 (=tr. Bausani 24-25 "…un albero buono che ha radice salda e i rami alti nel cielo/ che dà i suoi frutti in ogni stagione col permesso del Signore?"): disse il Profeta: 'Indicatemmi un albero che somigli all'uomo musulmano.' Vedendo che nessuno rispondeva, il Profeta continuò: 'È la palma' (tr. fr. III, 353). Simile equiparazione nella letteratura onirocritica, ad es. IBN SĪRĪN, *Tafsīr al-ru'yā*, tr. it. *Il sogno veritiero*, Torino 1992, 9: "La palma è un arabo di buona stirpe...se l'albero è una palma si tratta d'uomo di grande bontà..." Segnaliamo la valenza negativa della palma secca (è l'uomo empio) in NĀBULUSĪ, *Ta'tīr al-anām fī tafsīr al-aḥlām*, (due parti in un unico volume), Cairo, Muṣṭafa al-Bābī al-Ḥalabī, 1302/1884, I, 28, perché trova corrispondenza nell'affermazione di G. van der Leeuw che solo l'albero secco o morto è portatore di potenza o di dei (tr. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1960, Tubinga 2a ed. 1948, 35): sarebbe dunque una reminiscenza dell'albero stregato, abitato da un demone pagano. Sulla palma come albero antropomorfo ancora Brosse, *Mitologie*, 138 (da Teofrasto e Senofonte).

¹⁶ Le opere miracologiche vi si soffermano in seguito alle tradizioni (Muslim, Tirmidī e Ibn Māḡa, in Wensinck, *Concordances*, III, 70), ad es. 'Iyāḍ, *Ṣifā*, I, 298-303 o BAYHAQĪ, *Dalā'il*, VI, 14 sgg.

¹⁷ *Cor.* 19:23-26. La palma da datteri compare più volte nel Libro come esempio della Provvidenza divina, cfr. F. VIRÉ, *Nakhl*, *EI* 2a ed., VII, 1993, 924.

¹⁸ Il giuramento di Ḥudaybiyya, *Cor.* 48:18. Le tradizioni ampliano la valenza

contesto appare anche la connessione dell'albero in genere alla Parola / Scrittura; nella *sūra* di Luqmān, ad esempio, l'albero è assimilato al calamo che intinge inchiostro nel mare per scrivere le parole di Dio (*Cor.* 31:27), e nella *sūra* di Abramo compare l'equazione parola buona / albero buono, parola cattiva / albero cattivo (*Cor.* 14:24-26).

La permanenza del culto degli alberi fu ritrovata da E. Doutté, all'inizio di questo secolo, negli "alberi benefattori" e nelle virtù magico-religiose di alcune piante¹⁹.

4. Le diverse versioni del miracolo del tronco di palma portano varianti ed estensioni. Esse riguardano sia il modo in cui ciascuno percepì il dolore del tronco, nella definizione e nelle immagini evocate, sia il comportamento del Profeta. Si riportano per chiarezza i tre brani citati da Buḥārī:

a) il primo è il più semplice: "Il Profeta teneva la predica appoggiandosi a un tronco di palma. Quando si servì di un pulpito e abbandonò il tronco, quello gemette. Il Profeta andò allora verso il tronco di palma e lo massaggiò con la mano." Il verbo qui impiegato per esprimere il dolore è *ḥanna*, che possiede il significato di "gemere", con le nozioni relative di tristezza²⁰ e accorata ricerca di un affetto perduto, ma anche quello di "produrre il suono di un arco in tensione". Comparandola alle seguenti, questa versione è più vicina a un'espressione meccanicistica dell'evento, e meno decisa nel ricorso al prodigioso.

b) La seconda versione recita: "Nel giorno di venerdì, il Profeta stava contro un tronco d'albero o di palma, e una donna degli Anṣār, o un uomo, gli disse: 'Inviato di Dio, vuoi che ti costruiamo un pulpito?' Rispose: 'Se volete'. Lo costruirono e, quando fu venerdì, (il Profeta) venne fatto salire sul pulpito; la palma si mise

soprannaturale di quell'albero quando affermano che nessuno fu poi in grado di ritrovarlo, ad es. Buḥārī, tr. fr. III, 147. Secondo un *ḥadīṭ* del Profeta, citato da IBN MANẒŪR, *Lisān al-'Arab*, VI, Beirut 1375/1955, 379 e ripreso da E.W.LANE (*Arabic-English Lexicon*, London-Edimburgh 1885 (rist. an. Beirut, 1982), I, 4, 1425), l'albero in questione fu proprio un *samura*. Sul giuramento sotto gli alberi in altre culture Brosse, *Mitologie*, 182.

¹⁹ E. DOUTTÉ, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger 1909 (rist. anast. Paris 1984), 435 per l'uso di annodare i rami di alcuni alberi nei pressi di un *marabout* per trasferirvi stabilmente il proprio male, e 81 per la consacrazione dell'uso della *henna* e del *harmel*.

²⁰ Parla proprio di *huzn* un *ḥadīṭ* da Anas accolto da IBN MĀĠA, *Iqāma*, 199 e TIRMIDĪ, *Muḥaddima*, 6; *Ṣalāb*, 202 (Wensinck, I, 329) e citato da 'Asqalānī, *Fath*, 415.

allora a piangere come un bambino. Poi il Profeta scese e lo prese a sé che gemeva come un bambino che dev'essere calmato, e disse: 'Piangeva per il ricordo (di Dio) che prima udiva da vicino.' "Questo brano è evidentemente più denso; l'anelito del tronco per la Rivelazione perduta risulta più efficace nel riferimento al bambino che cerchi l'affetto materno, e il gemito si precisa come grido (*ṣiyāḥ*) accompagnato da lacrime (*anīn*)²¹. L'idea evocata è evidentemente l'equiparazione musulmano / palma, e se il musulmano è la palma il tronco è il suo bambino²². Una comunione emotiva esiste tra l'uomo e la natura di fronte alla Parola di Dio e al Suo Profeta²³, e l'attribuzione dell'episodio a un venerdì non appare più neppure casuale: nel giorno della preghiera collettiva partecipano, come gli angeli, anche i bambini²⁴.

c) Si riporta ora l'ultima versione accolta da Buḥārī: "Il tetto della moschea si reggeva su tronchi di palma, e quando il Profeta teneva una predica si appoggiava a uno di quei tronchi. Quando gli venne fabbricato il pulpito, quando vi fu salito, udimmo provenire da quel tronco una voce come di cammella pregna di dieci mesi, sino a che il Profeta non andò, vi pose sopra la mano, e quello si calmò." Questo passo reca la similitudine inversa rispetto al precedente: la voce del tronco somiglia al lamento della cammella prossima al parto (*ṣawt al-ʿiṣār*); oppure, come si aggiunge nella raccolta di Nasāʾī dal medesimo garante, della cammella cui sia levato il piccolo perché non ha più latte (*ḥalūḡ*), o ancora, in generale, del genitore che ha perduto il figlio. Non si tratta più di un pianto di malinconia o di necessità ma di suono inarticolato che è espressione di disperazione²⁵. L'albero è madre, e nel rapporto uomo / natura

²¹ Cfr. IBN HANBAL, 3, 300 (Wensinck, I, 123, ss.vv. *anna*, *anīn*); ḤAFĀĠĪ, III, 58, considera appunto *anīn* un sinonimo di *ṣawq* (desiderio ardente), dichiarando di riprendere la definizione di Ġawharī "violenta infiammazione dell'anima".

²² Ancora un riferimento alla letteratura onirocritica: i tronchi di palma sono precisamente i bambini in (ps.-) IBN SĪRĪN, *Muntaḥab al-kalām fi tafsīr al-ablām*, I, 231; la palma è un uomo o un bambino in NĀBULUSĪ, *Taʿtīr*, II, 305 e in IBN ŠĀHĪN, *Iṣārāt fi ʿilm al-ibārāt*, II, 184; le tre opere sono edite nel medesimo volume in due parti, già citato.

²³ Cfr. *Cor.* 55:1-6: "Il Misericordioso/ il Corano ha insegnato/ l'uomo ha creato/...e adoranti si prostrano l'erba e l'albero"; anticamente si riconobbe all'albero una facoltà di intendimento (*idrāk*) che lo renderebbe simile ai più nobili tra gli animali, ʿASQALĀNĪ, *Fath*, VII, 416, da Dārimī; tale idea tese poi a scomparire, e ad esempio Ibn Haldūn considera i vegetali inferiori agli animali, *Muqaddima*, tr. fr. *Discours sur l'histoire universelle*, Beirut, 1967, I, 190 e II, 885.

²⁴ BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, II, 26 (tr. fr. I, 289).

²⁵ Cfr. NASĀʾĪ, *Ġumʿa*, 17 (Wensinck, *Concordances*, I, 520, s.v. *ḥanīn*); il lamento della cammella *ʿiṣār* è citato anche in IBN MĀĠA, *Iqāma*, 199 e DĀRIMĪ,

ricompare l'antica intuizione di una vegetazione generatrice, che dà la vita ed è rifugio.

In racconti raccolti da altri tradizionalisti si avverte un aumento del *tremendum*: il tronco si copre di fenditure e si spacca in due; muggisce come un toro, e la violenza del suono scuote l'intera moschea; la reazione del tronco, che si flette con forza, diviene evidente anche visivamente, provocando timore e pianto negli astanti²⁶.

Il comportamento del Profeta è percepito in modo diverso dai garanti. Si è visto che secondo alcune versioni Muḥammad pose la propria mano (*wada'a yadahu*) sul tronco o lo massaggiò (*masaha*). Le due espressioni compaiono nelle opere miracologiche e nei trattati di medicina tradizionale in riferimento ai miracoli di guarigione tramite il tocco della mano o il contatto col corpo del Profeta e la relativa trasmissione di *baraka*; essi indicano precisamente l'atto di lavare o di purificare: ad esempio il *Masīḥ*, il Messia, l'Unto (se davvero è parola araba e non arabizzata), è chi è stato toccato con un liquido²⁷. Degno di nota, entrambe le espressioni vengono spesso impiegate nelle guarigioni dei mali psichici e delle possessioni: come nel racconto del bambino posseduto da un *ǧinn*, a cui il Profeta massaggiò a lungo l'addome facendone uscire "come un nero cucciolo d'animale"²⁸. L'azione del Profeta appare allora come un intervento magico-terapeutico, che accosta lo stato del tronco di palma alla corruzione e alla malattia; l'immagine è quella di una natura violenta, incapace di controllo e, si potrebbe anche suggerire alla luce di quanto già osservato, una natura pagana: riconsiderando la relazione dell'albero alla divinità preislamica, la guarigione trova facile corrispondenza nella conversione.

Ciò nulla ha a che fare con le versioni nelle quali il Profeta prese a sé (*ḍamma ilayhi*) il tronco per calmarlo e consolare la sua tristezza. Tale abbraccio fisico ed emozionale è parte di un legame universale nella capacità di comprendere il Monito di Dio (ad es. *Cor.* 6:90 e 38:87), ma tra l'albero e l'uomo sta un rapporto di equivalenza qualitativa di fronte alla Rivelazione, restando l'albero a

Muqaddima, 6 (Wensinck, I, 329). In una versione simile ripresa da BAYHAQĪ, *Dalā'il*, II, 55, il suono emesso dal tronco è indicativamente quello del *wālib*, di chi ha perduto il senno.

²⁶ Il muggito che scuote la moschea compare in DĀRIMĪ, *Muqaddima*, 6; IBN MĀĠA, *Iqāma*, 199; IBN ḤANBAL, 2:109, 5:137-138 (WENSINCK, II, 87, s.v. *ḥāra*). È ripreso dagli autori successivi, ad es. Bayhaqī, VI, 67.

²⁷ LANE, *Lexicon*, I, 7, 2713 sgg, dal *Lisān al-'Arab* e dal *Tāǧ al-'arūs* in seguito a un'interpretazione di *Cor.* 38:33.

²⁸ 'IYĀD, *Šifā'*, I, 324; SUYŪTĪ, *Ḥaṣā'is*, 260; BAYHAQĪ, *Dalā'il*, VI, 186-187; IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYA (m. 751/1350), *al-Ṭibb al-nabawī*, Dār al-fikr, Beirut, s.d., 92.

un livello di maggiore semplicità strutturale. In modo infantile o rozzo, il tronco esprime sentimenti propri: l'amore, la malinconia, la nostalgia per una felicità perduta; il volere e il permesso di Dio, che pure si devono ritenere condizione dell'intero evento, restano un sottinteso inespresso. Ciò si evidenzia soprattutto in un'estensione di questo racconto, dove il meraviglioso si accende di toni davvero commoventi²⁹. "Il Profeta disse allora al tronco: 'Se vuoi, ti restituirò al luogo dove sei cresciuto e dove ancora stanno le tue radici, e ti renderò la tua interezza, con foglie e frutti; oppure, se vuoi, ti planterò in Paradiso, e dei tuoi frutti mangeranno gli Amici di Dio.' Poi si chinò su di lui per meglio udire quanto rispondeva: 'Piantami piuttosto in Paradiso' sussurrò, 'che io sia cibo per gli Amici di Dio, che io sia nel luogo dove nessuno soffre.'" È la fusione dell'uomo e dell'albero, su cui riposa la rappresentazione del Paradiso.

In tale contesto, non manca una relazione di reciprocità, e così come nel racconto qui esaminato il Profeta consolidò un albero, si narra che proprio un albero consolidò il Profeta, avvilito per l'incredulità dei meccani³⁰.

5. Si rende infine necessaria una considerazione sul modo in cui le fonti definiscono il fatto del tronco di palma. Il termine tecnico *mu'ğiza* (=ciò che si è incapaci di imitare), che designa il miracolo profetico in quanto prova di veridicità e che è direttamente derivato dal dogma dell'imitabilità coranica (*i'ğāz*)³¹, doveva ancora fare la propria apparizione all'epoca di stesura delle raccolte di tradizioni; Buḥārī utilizza infatti nel caso del tronco la voce *'alāma* (marchio, che non possiede peraltro significato necessariamente positivo³²), preferendola ad *āya* (Segno o versetto coranico), che riserva per lo più ai Segni cosmici, e a *karāma* (dono generoso di Dio)³³.

²⁹ Si cita la versione di 'IYĀD, *Şifā'*, I, 394-305, da Burayda, che compare, con alcune varianti, anche in 'ASQALĀNĪ, *Fath*, VII, 316, da Dārimī e altri tradizionalisti.

³⁰ 'IYĀD, *Şifā'*, I, 302; SUYŪTĪ, *Ḥaṣā'is*, 90.

³¹ La prima opera dal titolo *I'ğāz al-Qur'ān* sembra doversi attribuire a Wāsiṭ (m. 306/918-9), cfr. G.E. VON GRUNEBaum, *I'djāz*, EI 2a ed., III, 1044-1046. Sebbene il Corano non utilizzi mai il termine *mu'ğiza*, è forse possibile scorgere un antecedente nei passi relativi alla Buona Novella sulla nascita di Iṣḥāq (in particolare *Cor.* 11:69-76 e 51:24-31): l'intervento divino rende la moglie di Ibrāhīm capace di procreare sebbene *'ağūza* (vecchia), termine derivato dalla medesima radice *ğz* che significa perciò primariamente "incapace" e "sterile" per estensione.

³² Nel *Şaḥīḥ* è accostata anche al miscredente, ad es. *Bāb 'alāmāt al-munāfiq*, I, 15 (*Īmān*, 24).

³³ Nonostante questa voce designi di consueto il miracolo del pio o del santo, è fin dalle tradizioni anche in relazione al Profeta, cfr. ad es. BUḤĀRĪ, *Şaḥīḥ*, *Adab*, 68

A rigore, comunque, il gemito del tronco di palma non dovrebbe considerarsi *mu'ğiza* neppure secondo la letteratura posteriore, poiché non risponde ai requisiti essenziali che sono sua condizione: per essere valida prova di una missione legislativa, l'evento miracoloso deve non solo infrangere l'ordinario (*ḥāriq li-l-āda*), ma essere anche preceduto da una proclamazione (*dā'wa*) di Missione e soprattutto da una sfida (*taḥaddī*) a mostrare di simile³⁴. Non a caso il *qādī* 'Iyād definisce il fatto del tronco semplicemente un racconto (*qiṣṣa*), e anche Bayhaqī, che nella propria opera monumentale dispone di una terminologia miracologica che sa distinguere tra *āya*, *mu'ğiza*, *karāma*, *dalāla* (indice), *aṭar* (traccia) e manifestazione di *baraka*, tende ad evitare il termine *mu'ğiza*, definendo il gemito una *dalāla zābira*, un indice manifesto. In un passo introduttivo (I, 18-19) però, gli riserva la denominazione *mu'ğiza*, accostandolo ai grandi miracoli extra-coranici che la tradizione riconosce a Muhammad: la luna spaccata, l'acqua che sgorgò dalle sue dita o gli alberi che gli si avvicinarono dietro sua richiesta. Senza precisazioni, il gemito del tronco di palma è *mu'ğiza* anche per Suyūṭī.

Un chiarimento di tale ambiguità si trova nel tardo commento di Ḥafağī allo *Şifā* del *qādī* 'Iyād³⁵. Questo autore pone infatti l'evento in diretta relazione alle prove di profeta, dunque *mu'ğizāt*, con cui Iddio sancì la veridicità di Mūsā e ('Īsā): alla vivificazione della verga divenuta serpe nelle vicende dell'uno, e alla resurrezione dei morti nelle vicende dell'altro. Ḥafağī sostiene, secondo i dettami della scuola aš'arita, che le parole si possano produrre solo in un essere che sia stato prima riportato in vita³⁶. Il miracolo mostrato mediante il tronco di palma è senza dubbio superiore ai due precedenti, proseguì il dotto, poichè la verga ebbe vita ma non parlò e il resuscitato, che pure parlò, non era un essere inanimato e perciò le sue parole non destano altrettanta meraviglia. Tale connessione alle due grandi prove del passato dona quindi maggiore gravità al pianto del tronco

(Wensinck, *Concordances*, VI, Leiden 1967, 2, s.v. *karāma*): "*yurīhum Allāh karāmāt nabīhi*".

³⁴ Cfr. sulla necessità di tali requisiti gli autori musulmani concordano comunque L. GARDET, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris 1967, 193 sgg. che sintetizza le principali definizioni (da Bāqillānī, Ġuwaynī, Rāzī, Īğī-Ġurganī, Ibn Ḥaldūn).

³⁵ *Nasīm al-riyād*, III, 58 sgg.

³⁶ In contrasto, ad es., con il *mu'tazilita* Ġubbā'ī (m. 303/915-6), che ritiene impossibile la creazione di parole in un essere a cui non sia congenita la facoltà della parola, e che giunge così a negare anche i miracoli delle pietruzze che cantarono le lodi di Dio tra le mani del Profeta e l'avvertimento della pecora avvelenata a Ḥaybar.

che, per analogia, non può non considerarsi *mu'ğiza*³⁷. Resta di fatto che nessun garante accenna a una proclamazione o a una sfida da parte del Profeta, ma va notato che entrambe, giustificandosi soltanto in un contesto refutatorio e impositivo, non avrebbero senso in questo racconto, dove l'uditorio è interamente costituito da musulmani.

³⁷ L'argomento compariva nei termini sibillini "questo è più di quello" anche in BAYHAQĪ, *Dalā'il*, I, 68. La sequenza 'Īsā – Muḥammad a tal proposito è ripresa da 'Asqalānī, VII, 316.

Antonella Ghersetti

L'UTILITÀ DELLA SCRITTURA E LA LODE DEL LIBRO:
TESTIMONIANZE DI ALCUNI SCRITTORI ARABI
MEDIEVALI

Benché la trasmissione del sapere nella cultura arabo-musulmana del periodo classico sia considerata dominio della dimensione orale della comunicazione, la scrittura e la fissazione scritta dei testi godettero di considerazione pari ed in alcuni casi anche superiore¹. Al di là delle valenze artistiche ed emozionali che le sono proprie e che informano la raffinata arte calligrafica araba², alla scrittura vennero riconosciuti carattere sacro e poteri magici. Forse meno evidente, ma a nostro parere piuttosto interessante, è il riconoscimento della sua netta superiorità sugli altri codici di comunicazione ed in particolare su quello orale.

Il motivo dell'eccellenza della scrittura e del testo scritto (*faḍl al-kitāba*) è testimoniato in diverse opere del periodo abbaside e di epoca successiva, delle quali ci sembra valga la pena di prendere in esame qualche esempio. Il *corpus* al quale abbiamo attinto è composto sostanzialmente di opere di *adab* e, per quanto abbiamo potuto constatare, il primo a trattare diffusamente il motivo è (e non poteva essere altrimenti) al-Ġāhiz, la cui passione di bibliofilo, e talvolta di bibliomane, traspare da ogni riga³. Ai suoi scritti si rifanno abbon-

¹ Si veda per esempio F. ROSENTHAL, *Significant uses of Arabic writing*, "Ars orientalis", 4 (1961) p. 22.

² Tra la vasta bibliografia dedicata all'argomento ci limiteremo a citare Y.H. SAFADI, *Islamic calligraphy*, London, 1978; A. SCHIMMEL, *Islamic calligraphy*, Leiden, 1970; J. SOURDEL-THOMINE, A. ALPARSLAN, M.A. CHAGHATAI *Khatt*, in E.I.², vol. IV, Leiden-Paris, 1978 e l'interessante articolo di A.M. PIEMONTESE, *Arte persiana del libro e scrittura araba*, "Scrittura e civiltà", 4 (1980), pp. 103-156, ricco di ulteriori spunti bibliografici.

³ Le opinioni di al-Ġāhiz sul libro sono riassunte da K. SKARŻYŃSKA-BOCHEŃSKA, *Les opinions d'al-Ġāhiz sur l'écrivain et l'œuvre littéraire*, "Rocznik Orientalistyczny", 32 (1969), pp. 105-122 (alle pp. 118-122). Si veda anche, in un'ottica più ampia, N. ANGHELESCU, *Linguaggio e cultura nella civiltà araba*, Torino, 1993, pp. 42-50.

dantemente gli autori posteriori: al-Bayhaqī per esempio nelle prime pagine di *al-Maḥāsīn wa l-masāwi*⁴ compila dei centoni scomponendo e ricomponendo alcuni brani di *al-Ḥayawān*. La letteratura di carattere professionale, cioè la trattatistica riservata ai *kuttāb*, non sembra riservare alla questione uno spazio così considerevole come ci si sarebbe potuti aspettare, dando piuttosto per scontata l'importanza dell'uso del calamo: l'accento viene posto prevalentemente sugli aspetti più tecnici della calligrafia e della redazione di testi di carattere amministrativo e burocratico⁴.

L'eccellenza della scrittura trova fondamento già nel Corano: le fonti da noi consultate⁵ ne riportano sempre quale conferma i versetti "Grida! Ché il Signore è il Generosissimo, Colui che ha insegnato l'uso del calamo, ha insegnato all'uomo ciò che non sapeva" che, secondo l'interpretazione comune, qualificano l'insegnamento della scrittura all'uomo come atto benefico e manifestazione della generosità divina⁶. Anche nella tradizione canonica si trovano autorevoli elementi che sanciscono l'importanza della scrittura e il prestigio di cui essa gode⁷. Inoltre il peso attribuito negli ambienti colti alla notazione scritta si riflette negli aforismi che riporta, per esempio, al-Bayhaqī: "Scrivi tutto ciò che senti poiché anche le parole più vili [scritte] sono migliori di uno spazio bianco", "Se senti della cultura (*adab*), scrivi, foss'anche su di un muro"⁸. Il luogo più

⁴ Per contro autori di formazione culturale diversa recepiscono la scrittura soprattutto come mezzo di fissazione e trasmissione del sapere e considerano del tutto secondari gli aspetti calligrafici che tanta attenzione ricevono nella trattatistica: si veda l'interessante esempio di AL-MĀWARDĪ, *Adab al-dunyā wa l-dīn*, Beirut, 1407 h./1987, pp. 47-48 (dove la scrittura è trattata nel capitolo riservato alla conoscenza *'ilm*). Su alcuni stereotipi riguardanti l'esercizio della *kitāba* e la figura professionale del *kātib* si veda il nostro *Kuttāb e kitāba: il modello e l'antimodello nella letteratura del primo periodo abbaside*, in "Annali di Ca' Foscari", 31 (1992), (Serie orientale 23), pp. 51-70.

⁵ Si veda, solo a titolo d'esempio, AL-ĠĀHIZ, *Kitāb al-ḥayawān*, ed. Hārūn, Cairo, s.d., vol. I, pp. 42, 48; ABŪ BAKR AL-ṢŪLĪ, *Adab al-kuttāb*, Cairo, 1341 h.[1923], pp. 21-22; AL-QALQAṢANDĪ, *Ṣubḥ al-a'sā*, Cairo, s.d., vol. I, p. 35, vol. III, p. 1; AL-MĀWARDĪ, *cit.*, p. 47.

⁶ Cor. 96:3-5. I versetti del Corano sono citati nella traduzione di A. BAUSANI, Firenze, 1978. Altri versetti vengono frequentemente portati quale prova, tra i quali per esempio "N. Pel Calamo e quel che scrivono gli angeli!" (Cor. 68:1). In essi il calamo (strumento della grafia e in molti contesti, per motonimia, la grafia stessa) viene menzionato all'interno di un giuramento e poiché, sostengono gli interpreti, Iddio giura solamente su creature nobili come sole, luna, stelle, il calamo e quindi la scrittura assurgono alla stessa dignità: AL-QALQAṢANDĪ, *cit.*, vol. I, pp. 35-36.

⁷ Al Profeta stesso si attribuisce il motto "*Qayyidū l-'ilm bi l-kitāb*": *ibid.*, p. 36. Cfr. AL-DĀRIMĪ, *Sunan*, Beirut, 1407 h./1987, vol. I, p. 138, n. 497 (*Muqaddima, bāb* 43) che attribuisce invece la frase a 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb

⁸ *al-Maḥāsīn wa l-masāwi*, Beirut, 1390 h./1970, rispettivamente p. 15 e p. 6 (il

appropriato per gli uomini di lettere è presso i librai, così come quello per i parassiti è presso i cuochi⁹.

Nelle fonti consultate è frequente il confronto istituito tra i diversi codici comunicativi, in particolare tra quello orale e quello grafico, e la proposta di una scala gerarchica che si risolve sempre nella superiorità della scrittura¹⁰. Al-Ġāhiz per esempio, passati in rassegna i diversi codici di comunicazione usati dall'uomo, sottolinea come quello orale e quello cinetico necessitano di una compresenza crono-topologica dell'emittente e del ricevente, senza la quale il messaggio va perduto, e non garantiscono comunque la permanenza del testo nel tempo¹¹. Di qui la necessità di ricorrere alla scrittura e la sua evidente superiorità¹². La teoria ḡāhiziana viene riproposta da Ibn 'Abd Rabbih, attraverso la mediazione di al-Šaybānī. Vi sono quattro modi di indicare i significati: parola, gesto, calcolo e scrittura, ai quali va aggiunta una quinta categoria di origine aristotelica, l'atteggiamento (*nišba: al-ḥāl al-dālla*). Benché sia la parola che la scrittura godano di pari dignità in quanto a chiarezza ed efficacia, si riconosce alla seconda un pregio che gli altri codici non possiedono. Essa infatti assolve egregiamente al suo compito anche in assenza del destinatario della comunicazione mentre il messaggio orale, quando anche dotato della massima espressività, viene recepito solo da un destinatario fisicamente presente¹³. Nel paragone tra dimensione

secondo aforisma si trova anche in IBN 'ARABĪ, *Muḥāḍarat al-abrār*, Beirut, 1388 h./1968, vol. I, p. 10, fonte che cita diversi frammenti da al-Ġāhiz, riprendendoli evidentemente da al-Bayhaqī).

⁹ IBN 'ABD RABBIH, *al-'Iqd al-farīd*, vol. IV, Cairo, 1372 h./1953, p. 250.

¹⁰ Segnaliamo per inciso che la scrittura, nella teoria di filosofi e giuristi, costituisce solo una rappresentazione doppiamente indiretta delle cose. Essa infatti non fa altro che rimandare alla parola, la quale a sua volta rimanda al concetto: si veda F. ROSENTHAL, *cit.*, p. 23. La stessa posizione si trova riassunta in AL-QALQAŠANDĪ, *cit.*, vol. III, pp. 5-6: la scrittura rimanda alla parola e questa ai concetti. Cfr. AL-ŠULĪ, *cit.*, p. 42 (tradotto oltre). Cfr. la teoria di Ishāq b. Ibrāhīm b. Wahb riassunta da G.E. VON GRUNEBaum, *Bayān*, E.I.², vol. I, Leiden-Paris, 1960, pp. 1148-1149.

¹¹ AL-ĠĀHIZ, *cit.*, pp. 47-48, che sottolinea peraltro (p. 50) come il codice cinetico sia necessario per integrare quello verbale. Secondo al-Ġāhiz la teoria della comunicazione prevede cinque codici: parola, scrittura, gesto, calcolo (*'uqad*, computo fatto con l'aiuto delle dita) e situazione. Si vedano *ibidem*, pp. 44-46 e 33-35 (sintesi proposta da K. SKARZYŃSKA-BOCHEŃSKA, *cit.*, p. 107). Si rimanda a G.E. VON GRUNEBaum, *cit.*, p. 1148 per un inquadramento della questione.

¹² AL-ĠĀHIZ, *cit.*, p. 55 (AL-BAYHAQĪ, *cit.*, p. 7). Il superamento dei limiti crono-topologici nella trasmissione del messaggio, come vedremo in seguito, è una delle argomentazioni più forti a sostegno della superiorità della scrittura.

¹³ *Cit.*, pp. 240-241; cfr. AL-ŠAYBĀNĪ, *al-Risāla al-'aqrā'* edita a cura di M. Kurd 'Alī in *Rasā'il al-bulagā'*, Cairo, 1913, pp. 189-190. Sull'uso del termine *nišba* si veda C.A. NALLINO, *Del vocabolo arabo nišbah (con ṣād)*, RSO 8 (1919-1920), pp. 637-646.

orale e dimensione scritta la parola esce sconfitta anche nel bel trattato di al-Šūlī (scritto tra il 934 e il 940) da cui presentiamo il passo che segue, interessante anche per la teoria gnoseologica di origine aristotelica che riprende:

“Aristotele afferma che le cose esistono in quattro luoghi: nelle cose aventi i concetti in sé, negli intelletti, nella parola e nella scrittura. Quest'ultima invero si riferisce a quel che esiste nelle anime, quel che esiste nelle anime a sua volta si riferisce a ciò che esiste nelle cose aventi i concetti [in sé] e ciò che esiste nelle cose aventi i concetti è ciò a cui ci si riferisce. Due di questi quattro [luoghi] sono naturali, cioè le cose aventi i concetti [in sé] e quel che esiste nelle anime, e non variano. Due sono frutto di convenzione e variano secondo il variare delle lingue e dei paesi: sono la parola e la scrittura. Un esempio ne è il seguente: l'essere circolare o quadrato di due figure è una proprietà che è insita in esse. Quando qualcuno le osserva la loro immagine si imprime nella sua anima ed esse cominciano ad esistere in due luoghi. Se poi costui desidera trasmettere l'informazione a qualcun altro ha bisogno di esprimere quanto esiste nella sua anima con la parola, ed allora essa si riferisce a ciò che esiste nell'anima. Se il destinatario [della comunicazione] è presente gli parla, e se è assente gli trasmette l'informazione scrivendo.

Parola e scrittura dunque sono entrambe assolutamente necessarie e non se ne può fare a meno per esprimersi. Se uno volesse anteporre la scrittura alla parola secondo questo ragionamento di Aristotele, lo potrebbe fare, poiché la scrittura è di maggior utilità della parola in quanto realizza al massimo la facoltà del linguaggio. Volendo informare di qualcosa qualcuno che ci sta davanti con entrambi i mezzi, possiamo fargli comprendere [ciò che intendiamo] con la parola così come con la scrittura; non possiamo tuttavia far comprendere [ciò che intendiamo] a chi è assente se non grazie alla scrittura. Quindi essa ha, da questo punto di vista, due vantaggi mentre la parola non ne ha che uno. Qualcuno potrebbe fare obiezione domandando come possono il cieco e l'analfabeta comprendere la scrittura; a costui si risponderebbe che questo dipende da una imperfezione nei loro mezzi [di comprensione] e non da una imperfezione insita nel mezzo della scrittura. Il nostro ragionamento invece si basa sulla perfezione dello strumento e si fonda sull'integrità della struttura, e la cecità non è che un accidente che interviene nella natura e non ne è un costituente fondamentale. Quanto all'analfabeta, lo si può istruire, poiché il difetto gli deriva da un vizio della conoscenza. Parimenti si è visto che il sordo non comprende se non per mezzo della scrittura”¹⁴.

Argomentazioni sostanzialmente analoghe, anche se meno articolate è lo sviluppo del ragionamento, sono riportate sull'autorità di Ibn al-Tawwām da al-Tawhīdī nella *Risāla fī 'ilm al-kitāba*, dove si sottolinea ancora una volta come il codice grafico, contrariamente a quello orale, sia libero da vincoli crono-topologici¹⁵. Sugli stessi fon-

¹⁴ *Cit.*, p. 43.

¹⁵ In *Talāt rasā'il*, ed. I. AL-KAYLĀNĪ, Damasco, 1951 (cfr. F. ROSENTHAL in “Ars islamica” 13-14, 1948, pp. 1-30), pp. 38-39; la stessa frase è citata da IBN 'ABD AL-BARR, *Bahğat al-mağālis wa uns al-muğālis*, Beyrut, s.d., vol. I, parte I, p. 357.

damenti poggia il riconoscimento della superiorità della scrittura di al-Qalqašandī¹⁶, mentre al-Nuwayrī nel suo trattato enciclopedico si limita a riportare molto succintamente i termini conclusivi della questione¹⁷.

I vantaggi che le fonti consultate attribuiscono all'uso del calamo sono molteplici: il primo riguarda ovviamente la preservazione del Corano¹⁸, a garanzia che l'errore e la discordia non si insinuino nei cuori dei credenti. Questo non costituisce tuttavia che la prima componente del binomio questioni religiose-questioni mondane (*umūr al-dīn wa l-dunyā*) per il quale la scrittura assume un'utilità rilevante¹⁹. La seconda componente concerne la possibilità di governare rettamente tutelando il diritto tramite la redazione puntuale di certificati, registri e documenti amministrativi²⁰. Non a caso tale aspetto viene messo in ampia evidenza da autori di formazione burocratico-cancelleresca, come al-Nuwayrī e al-Qalqašandī²¹, i quali inoltre non trascurano la funzione della scrittura nel preservare il segreto quando necessario²². Per contro letterati appartenenti ad un ambito culturale diverso ne identificano l'utilità piuttosto nella trasmissione degli

¹⁶ *Cit.*, vol. III, p. 4, sull'autorità di Šams al-Dīn b. al-Akfānī (GAL, G II, p. 137 e S II, p. 169).

¹⁷ "La scrittura è preferibile alla parola perché quest'ultima viene compresa solo da chi è presente mentre la prima viene compresa da chi è presente e da chi è assente": *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, Cairo, s.d., vol. VII, p. 14 (cfr. AL-QALQAŠANDĪ, *cit.*, vol. III, p. 3); probabilmente riassume la posizione di al-Šūlī (vedi *supra*) da cui difatti poco dopo cita, non con la massima fedeltà, un intero passo (cfr. AL-ŠŪLĪ, *cit.*, p. 43).

¹⁸ E della tradizione del profeta, il che permette di stabilire le regole di vita fondamentali per la comunità: AL-NUWAYRĪ, *cit.*, p. 2.

¹⁹ AL-QALQAŠANDĪ, *cit.*, vol. I p. 36. Non a caso la perpetuazione del libro sacro è al primo posto nell'elenco dei vantaggi della scrittura presentato per esempio da AL-ŠŪLĪ, *cit.*, p. 24.

²⁰ *Ibidem*: la notazione e conservazione di trattati e documenti legali figurano ai primi posti. Si vedano per esempio anche AL-QALQAŠANDĪ, *cit.*, vol. III, p. 3 (che riprende un più ampio passo di AL-NUWAYRĪ, *cit.*, pp. 2-3); secondo AL-TAWHĪDĪ, *cit.*, p. 39 governare senza l'uso della scrittura è cosa impossibile.

²¹ I primissimi trattati per *kuttāb*, come per esempio la celebre *al-Risāla al-'aḡrā* di AL-ŠAYBĀNĪ sono più che altro trattati di retorica e rispecchiano il ruolo intellettuale che i *kuttāb* svolgevano all'interno della prima società abbaside, riflettendo un *background* culturale profondamente diverso rispetto a quello che si riscontra nei trattati più tardi.

²² Per esempio AL-QALQAŠANDĪ, *cit.*, vol. III, pp. 2, 4 e AL-ŠAYBĀNĪ, *cit.*, p. 190. Essendo la discrezione una delle caratteristiche salienti del *kātib* ideale non a caso nella trattatistica è frequente il riferimento a codici segreti e a inchiostri simpatici: si vedano a titolo d'esempio *ibidem*, p. 184; IBN BĀDĪS, *Umdat al-kuttāb*, Cairo, 1971, pp. 135-137.

accadimenti storici e della conoscenza dei popoli antichi²³. È quel che enfatizza al-Ġāhiz quando, per esempio, mette in evidenza l'importanza della notazione scritta nella trasmissione dell'aritmetica²⁴ e del sapere in generale²⁵ e sottolinea che le informazioni veicolate dallo scritto si leggono ovunque e possono venire tradotte, risolvendo così eventuali *impasses* linguistiche, permangono nel tempo e sono quindi trasmissibili ad un maggior numero di persone, ed inoltre non sono condizionate dalla dimensione spaziale²⁶. Grazie alla scrittura quindi si può dialogare con le persone care nonostante la distanza e godere della compagnia degli amici pur essendo separati²⁷. È infine solo grazie al calamo che anche chi tace ha voce e può esprimersi nonostante la lontananza nello spazio²⁸ e nel tempo: lo scritto diventa, con un icastico aforisma, "un morto che dà voce ai morti e che traduce dai vivi"²⁹. Il peso pratico che riveste la scrittura nella redazione delle missive non sfugge inoltre a al-Nuwayrī, secondo il quale messaggi molto lunghi o difficili non possono essere correttamente e completamente memorizzati³⁰.

Il legame tra scrittura e memorizzazione, o meglio, la funzione di fissazione del messaggio propria della scrittura è un elemento sul quale già al-Ġāhiz insiste: egli sottolinea come sin dalla *ġāhiliyya* ci si affidasse alla notazione scritta nel caso di trattati, armistizi e patti, con il duplice scopo di conferire importanza all'evento, ma soprattutto di evitare che tali documenti venissero intaccati dall'oblio. Il

²³ La funzione della scrittura in chiave storica e di preservazione del sapere viene comunque menzionata, con enfasi maggiore o minore secondo i casi, da tutte le fonti che abbiamo consultato: si vedano a titolo d'esempio AL-ŠAYBĀNĪ, *cit.*, p. 190 e AL-TAWHĪDĪ, *cit.*, pp. 38-39.

²⁴ *Cit.*, p. 46 (ripreso da AL-BAYHAQĪ, *cit.*, p. 10).

²⁵ "Non fosse per i testi scritti (*kutub*) notati e le notizie perpetuate, le nozioni scritte che preservano l'aritmetica e le altre [scienze], la maggior parte del sapere andrebbe perduto, il dominio dell'oblio l'avrebbe vinta su quello della memoria e gli uomini non avrebbero alcun soccorso nel rammentare. Se questo succedesse ci sarebbe preclusa buona parte del vantaggio [che ne traiamo]": *cit.*, p. 47 (ripreso da AL-BAYHAQĪ, *cit.*, p. 7).

²⁶ *Cit.*, p. 85 (cfr. SKARŽYŃSKA-BOCHEŃSKA, *cit.*, p. 120); si vedano anche AL-BAYHAQĪ, *cit.*, p. 11; IBN 'ABD RABBIH, *cit.*, p. 241; AL-ŠŪLĪ, *cit.*, p. 43; IBN BĀDĪS, *cit.*, p. 69 ("i giorni non riescono a cancellare quel che le penne han prodotto").

²⁷ AL-ŠAYBĀNĪ, *cit.*, p. 190 (ripreso da AL-QALQAŠANDĪ, *cit.*, vol. III, p. 2).

²⁸ AL-TAWHĪDĪ, *cit.*, p. 45, da Ibrāhīm b. 'Abbās. Si veda anche per esempio AL-BAYHAQĪ, *cit.*, p. 12 "Lo scritto è per il presente e per l'assente, si legge in ogni lingua e in ogni momento".

²⁹ AL-ĠĀHIZ, *cit.*, p. 40 (AL-BAYHAQĪ, *cit.*, p. 7); AL-MAS'ŪDĪ, *Murūğ al-dahab*, Beirut, 1406 h./1986, vol. I, p. 384 (che riporta diversi passi da al-Ġāhiz); IBN 'ARĀBĪ, *cit.*, p. 8; AL-NUWAYRĪ, *cit.*, p. 18.

³⁰ *Cit.*, p. 2; cfr. AL-QALQAŠANDĪ, *cit.*, vol. III, p. 3.

profeta stesso preferiva intrattenere rapporti epistolari con i sovrani dell'epoca, ben sapendo che questo evitava errori o sostituzioni nel testo e conferiva maggior peso al messaggio³¹. La funzione di fissazione del testo attribuita alla notazione scritta viene rammentata spesso citando una significativa frase di Dū al-Rumma rivolta a ʿIsā b. ʿUmar: “Scrivi la mia poesia. Preferisco che venga scritta piuttosto che imparata a memoria perché può capitare che un arabo dimentichi una parola che [poi] passa tutta la notte a cercare, metta al suo posto una parola morfologicamente affine (*ʿalā waznibā*) e che poi la gente declami quest'ultima [al posto di quella originale]. Lo scritto invece non si dimentica e non sostituisce un termine con un altro”³². È solo grazie alla notazione scritta che l'oblio non domina incontrastato e che la gente ha la possibilità di richiamare alla mente ciò che ha imparato: se la trasmissione della conoscenza fosse affidata unicamente alla memoria umana, che è caratterizzata da grossi limiti di carattere innato e contingente³³, il sapere dell'umanità andrebbe in gran parte perduto³⁴.

Il rapporto che lega memoria e memorizzazione al testo scritto si rivela peraltro anche un rapporto di selezione. Secondo l'aforisma menzionato da Ibn Qutayba infatti una prima scelta viene operata nel passaggio dall'ascolto alla stesura del testo, una seconda nel passaggio dalla stesura del testo alla sua memorizzazione ed infine una terza e definitiva nella trasmissione orale di quanto è stato memorizzato³⁵. Una discrasia nella sequenza di queste regole di apprendi-

³¹ *Cit.*, p. 69 e p. 98 (AL-BAYHAQĪ, *cit.*, p. 9).

³² AL-ĠĀHĪZ, *cit.*, p. 41; AL-NUWAYRĪ, *cit.*, p. 18; AL-QALQAŠANDĪ, *cit.*, vol. I, p. 36.

³³ La memorizzazione sembra essere legata, per fattori fisiologici, alla giovane età: AL-ĠĀHĪZ, *cit.*, p. 40 (AL-BAYHAQĪ, *cit.*, p. 15). Si veda anche AL-QALQAŠANDĪ, *cit.*, vol. I, p. 36 che sottolinea l'impossibilità per l'uomo di memorizzare tutto ciò che dovrebbe perché “la vita è breve e gli avvenimenti sono molti”.

³⁴ AL-ĠĀHĪZ, *cit.*, p. 47 (AL-BAYHAQĪ, *cit.*, p. 7). IBN QUTAYBA, *ʿUyūn al-aḥbār*, Beirut, s.d., vol. I, parte II, p. 146 cita nel capitolo riservato alla scrittura e alla memorizzazione (*al-kutub wa l-ḥifẓ*) un detto di al-Šaʿbī che conforta questa asserzione: “Se mai un uomo ricordasse tutto quel che io ho dimenticato, sarebbe un sapiente”. Secondo AL-ŠŪLĪ, *cit.*, p. 24 è grazie alla scrittura che l'uomo è al sicuro dall'oblio.

³⁵ “La gente scrive il meglio di quanto ascolta, impara a memoria il meglio di quanto scrive e trasmette oralmente [*yataḥaddathu*] il meglio di quanto impara a memoria”: *cit.*, p. 146 sull'autorità di Yahyā b. Ḥalīd. La stessa frase, con qualche lieve differenza e in forma più completa, viene riportata da AL-BAYHAQĪ, *cit.*, p. 5 sull'autorità di Muṣʿab b. al-Zubayr: “la gente trasmette oralmente il meglio di quanto manda a memoria, manda a memoria il meglio di quanto scrive e scrive il meglio di quanto ascolta: qualora tu dovessi apprendere la cultura (*adab*), apprendila dalla viva voce degli uomini poiché da loro non sentirai che materiale scelto” (si

mento e trasmissione del sapere sembra precludere, sempre secondo la fonti citate da Ibn Qutayba, un corretto accesso alla conoscenza³⁶.

Diversa appare invece l'opinione di al-Ġāhiz, secondo il quale il rapporto che lega al sapere i testi scritti, e quindi i libri, è fondamentale al punto che essi costituiscono una fonte di conoscenza ben più importante delle lezioni ascoltate dalla viva voce del maestro:

“L'uomo non è sapiente sinché non ha molto ascoltato [la voce dei suoi maestri, ma] è assolutamente necessario che la quantità dei suoi libri superi quella delle lezioni a viva voce che ha sentito. Egli non sarà sapiente, non possederà la scienza né verrà frequentato [dai discepoli] sino a che spendere per i libri il denaro che gli appartiene non gli sia più dolce che spendere il denaro che appartiene al suo nemico. Colui che non preferisca spendere per i libri quel che spendono gli amanti delle cantanti [per costoro] e gli appassionati di costruzioni eleganti [per queste], non ha ancora raggiunto un grado soddisfacente di conoscenza. Né trarrà vantaggio dallo spendere [per il libri] sino a che non preferisca acquisire libri così come il beduino preferisce dare il latte al suo cavallo piuttosto che alla sua famiglia e sino a che non riponga nella conoscenza le stesse speranze che ripone il beduino nel suo cavallo”³⁷.

Il catalogo dei pregi della scrittura e del libro non si ferma qui: quest'ultimo infatti non solo è uno strumento indispensabile nella preservazione e nella trasmissione del sapere umano, ma è dotato della capacità di assecondare chi gli si accosta, come e meglio di un amico fidato. Esso difatti, secondo i desideri e le facoltà di chi lo possiede, dispiega tutta la ricchezza dei suoi contenuti oppure resta uno strumento inespressivo. Secondo i casi si rivela pertanto più facondo di Saḥbān Wā'il³⁸ o più impacciato nell'eloquio di Bāqil³⁹.

veda anche IBN 'ARABĪ, *cit.*, p. 9). D'altra parte confidare solo sulla fissazione scritta senza memorizzare e considerare attentamente il sapere non è di utilità alcuna: si veda *ibidem*, p. 10 e AL-BAYHAQĪ, *cit.*, p. 15.

³⁶ “Sbagliava, nel suo [approccio al] sapere, sotto questi aspetti: ascoltava ciò che non gli veniva detto, imparava a memoria ciò che non ascoltava, scriveva ciò che non aveva imparato a memoria, trasmetteva oralmente ciò che non scriveva”: *cit.*, p. 146.

³⁷ *Cit.*, p. 55.

³⁸ Personaggio dotato di leggendaria eloquenza (da cui il proverbio *abyan/ablaḡ min Saḥbān Wā'il*) il cui ingresso nelle assemblee induceva gli altri oratori ad uscire, consci della loro inferiorità. Si veda per esempio l'aneddoto menzionato da AL-'ASKARĪ, *Kitāb ḡamharat al-amṡāl*, Beirut, 1408 h./1988, vol. I, p. 202; cfr. G.W. FREYTAG, *Arabum proverbialia*, repr. Osnabruk 1968, t. I, p. 450 n. 94 (*ahṡab min Saḥbān Wā'il*) e t. II, p. 794 n. 145.

³⁹ Personaggio proverbiale che, avendo appena acquistato una gazzella per undici *dirham*, ne indicò il prezzo stendendo le dita delle mani e mostrando la lingua, col risultato di farsi sfuggire la bestia: AL-'ASKARĪ, *cit.*, vol. II, p. 63; G.W. FREYTAG, *cit.*, t. II, p. 146, n. 212. Il paragone, utilizzato da AL-ĠĀHIZ, *cit.*, p. 39 (cfr. AL-BAYHAQĪ, *cit.*, pp., 6-7 e IBN 'ARABĪ, *cit.*, p. 7 che ne compendiano un

È un compagno discreto e fedele che, contrariamente agli esseri umani, risponde congruamente alle esigenze di colui che accompagna: esso riposa quando egli riposa, dice quel che egli desidera sentirgli dire, custodisce gelosamente i segreti⁴⁰, non è importuno e si esprime solo quando viene consultato, non affligge con frequentazioni troppo assidue pur essendo una compagnia fedele se richiesto, non tradisce ed obbedisce in qualsiasi momento ed in qualsiasi occasione⁴¹. A tal punto è superiore agli esseri umani che si narra di come 'Abd Allāh b. 'Abd al-'Azīz b. 'Abd Allāh b. 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb rifuggisse la gente e amasse invece ritirarsi a meditare in solitudine presso qualche tomba leggendo un libro, che riteneva la compagnia migliore⁴². L'elogio del libro arriva, in al-Ġāhiz, al paradosso di istituire un paragone tra libri e prole, paragone nel quale i primi godono di una netta superiorità rispetto alla seconda in quanto, contrariamente ai figli, essi nascono dalla più intima essenza dell'uomo⁴³. Ci pare opportuno a questo punto presentare un passo di al-Ġāhiz in lode del libro che può a ragione rappresentare la degna conclusione di questa breve rassegna di testimonianze sull'utilità della scrittura e la lode del libro:

“Il libro è quello che rende accessibili alla gente i testi religiosi e i calcoli delle registrazioni, nonostante la facilità con cui lo si trasporta e il suo scarso ingombro. È silenzioso allorché lo fai tacere, facondo quando lo fai esprimere. Qual è quel compagno di conversazione che non attacca discorso quando sei preoccupato, ti sollecita [a conversare] nei momenti lieti, non ti obbliga a sopportarlo pazientemente e a lamentarti di lui? Qual è quel visitatore che, se lo desideri, ti visita raramente e si reca da te dopo un lungo intervallo mentre, se lo desideri, ti sta accanto come la tua ombra ed anzi è come una parte di te? [...] Il libro è il socio che non ti adula, l'amico sincero che non ti istiga, il compagno che non ti tedia, colui che quando ti chiede qualcosa non ti ritiene poco sollecito nel soddisfarlo, il vicino che non ti trova troppo lento, il prossimo che non vuol sottrarti quel che possiedi con le lusinghe, non usa astuzie, non ti inganna ipocritamente né ti raggira con la menzogna. Il libro è quello che, se lo consulti, ti dà un godimento duraturo, acuisce la tua intelligenza, ti rende eloquente, ti rende eccellente la punta delle dita, conferisce enfasi alle tue parole, ti rallegra l'animo, ti ravviva il cuore, ti fa guadagnare la venerazione del popolo e l'amicizia dei re. In un mese impari da lui quel che non impari in una vita dalla viva voce degli uomini, al sicuro dall'oblio e dallo

passo) viene ripreso anche da IBN 'ABD RABBIH sull'autorità di 'Alī b. 'Ubayda (*cit.*, p. 248), da AL-TAWHĪDĪ (*cit.*, p. 39, dalla stessa fonte) e da AL-NUWAYRĪ, *cit.*, p. 17.

⁴⁰ AL-ĠĀHIZ, *cit.*, p. 40 (cfr. AL-BAYHAQĪ, *cit.*, p. 7 e IBN 'ARABĪ, *cit.*, p. 8); cfr. anche AL-MAS'ŪDĪ, *cit.*, p. 384; AL-NUWAYRĪ, *cit.*, p. 18.

⁴¹ AL-ĠĀHIZ, *cit.*, pp. 50 e 51: cfr. AL-MAS'ŪDĪ, *cit.*, p. 385; AL-BAYHAQĪ, *cit.*, pp. 7 e 8.

⁴² AL-ĠĀHIZ, *cit.*, p. 62: cfr. AL-MAS'ŪDĪ, *cit.*, p. 385, AL-BAYHAQĪ, *cit.*, p. 14 (con lezioni lievemente diverse) e IBN 'ARABĪ, *cit.*, p. 8 (versione compendiata).

⁴³ *Cit.*, p. 89 (cfr. K. SKARŻYŃSKA-BOCHEŃSKA, *cit.*, p. 108).

sfinimento della ricerca, dalle soste presso la porta di chi con la scienza guadagna, dal sedere davanti a colui che ti è inferiore per indole e più vile per schiatta, evitando di accompagnarti a esseri odiosi e di confrontarti con gli stupidi. Il libro è quello che ti obbedisce di notte così come di giorno ed in viaggio così come quando ti fermi; non teme il sonno né lo coglie la spossatezza della veglia. È il maestro che non ti abbandona se hai bisogno di lui, e anche se non gli corrispondi più il suo compenso non ti priva del suo insegnamento. Se vieni allontanato non smette di obbedirti e se soffia il vento dell'ostilità non ti si rivolta contro. Quando gli sei unito da un vincolo o allacciato col più lieve legame, con lui puoi fare a meno del resto e il timore della solitudine, quando c'è lui, non ti costringe a frequentare i malvagi”⁴⁴.

⁴⁴ AL-ĠĀHIZ, *cit.*, pp. 50-52 (cfr. K. SKARŻYŃSKA-BOCHEŃSKA, *cit.*, p. 119), passo parzialmente e frammentariamente riportato da IBN 'ARABĪ, *cit.*, p. 9.

Elie Kallas

ARABOPHONES OU ARABOSCRIBES?

Après avoir réexaminer le contenu historique de l'appellation 'Arab dans une recherche intitulée *Arabes ou Arabophones?*, j'ai constaté que parmi les dizaines de variations sémantiques de ce terme, la moins variable, la moins contestée et la plus actuelle reste l'arabophonie¹. Cette dernière synthèse redevient l'hypothèse de cette étude diachronique et synchronique, linguistique et socio – linguistique qui vise à savoir s'il s'agissait d'Arabophones ou d'Araboscribes?

L'approche ne s'effectue pas en confrontant l'arabe aux (soi – disant) "dialectes arabes", mais en confrontant et en évaluant les résultats auxquels ont abouti de nombreux experts, afin de déterminer si l'histoire des langues en général et l'évolution de la langue arabe et des (soi – disant) "dialectes arabes", en particulier, mettent en lumière un rapport génétique entre cette première et ces derniers et redéfinir, dans la négative, les termes langue arabe, dialectes arabiques, dialectes arabes et dialectes néo-arabes.

1.1. *Le primat de l'oralité*

La dimension primaire de la langue est la synchronie et l'oralité², c'est-à-dire le fait d'être parlée et écoutée. L'homme est avant tout

¹ La publication de cette recherche dans «Oriente Moderno» est prévue dans le numéro: janvier – mars 1993

² L'oralité pour certains philologues signifie la langue parlée, pour la sociologie de l'éducation elle est une forme de pensée, d'autres préfèrent parler de style de langage plutôt que de style de pensée. Voir B. JOHNSTONE, *Orality and discourse structure in Modern Standard Arabic*, in M. Eid (ed.), *Perspectives on Arabic Linguistics I*, Amsterdam /Philadelphia, J. Benjamins, 1990, pp. 216-7.

un "locuteur", les premières manifestations de son langage sont phoniques, il apprend à parler avant d'apprendre à lire et le nombre d'individus ne sachant pas lire est bien supérieur au nombre de ceux qui savent. Le système graphique n'existe qu'en tant que représentation du système phonique, "L'écriture vient doubler la parole et jamais l'inverse"³. Elle est pour l'homme un apprentissage facultatif, un produit historique⁴. Mais un signe écrit ne tarde pas à usurper le rôle principal⁵.

1.2. *Langue morte Vs. langue vivante*

Une langue morte est une langue⁶ qu'on ne parle plus, un système privé de son activité: la Parole. Quoique extrêmement immédiate et préliminaire cette conclusion et malgré les prestigieuses recherches de certains arabisants, leurs analyses et usages des termes langue, dialectes, diglossie... pèchent contre la définition même de la langue⁷. A cet usage bizarre n'a pas échappé même le fameux Lecerf en disant: "les dialectes arabes qui servent encore de langue vulgaire dans les milieux populaires..."⁸. Or, comment se fait-il qu'une langue morte ait synchroniquement des dialectes ?

³ A. MARTINET, *Éléments de linguistique générale*, Paris, Colin, 1967, p. 8.

⁴ L'histoire humaine a été le berceau et le tombeau de milliers de langues qui ont été parlées et dont seules 106 ont été écrites et non pas par tous les membres de la société. D'après J. Ong, des environ 3000 langues parlées aujourd'hui, seules 78 langues possèdent une littérature; voir J. ONG, *Oralità e scrittura*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1985, p. 25.

⁵ Voir F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, trad. it., Bari, Laterza, 1967, p. 36. Voir aussi J. ONG, *Oralità e scrittura ...*, p. 25; G. BRAGA, *Per una teoria della comunicazione verbale*, trad. it., Milano, F. Angeli, 1977, p. 116; M. TESSAROLO, *Minoranze linguistiche e immagine della lingua*, Milano, F. Angeli, 1990, pp. 121-5.

⁶ La langue est un système qualitatif et quantitatif de signes arbitraires et conventionnels doublement articulés (en phonème – monème et concept), dotés de forme (signifiant), de contenu (signifié) et de fréquence. Le processus de ce système est individuel, physique et psychique, soumis aux lois du déterminisme statistique.

⁷ "Un residuo di questo atteggiamento, storicamente determinato, è rimasto anche nella odierna terminologia: l'arabo classico è una 'lingua', quelli moderni sono 'dialetti' (e negli statuti di molte istituzioni universitarie, italiane e straniere, dizioni come 'dialetti arabi' dovrebbero coprire lo studio e l'insegnamento di tutte le forme moderne di arabo); per l'arabo moderno si è usata la dizione 'arabo volgare' (*vulgä-rabisch*), sul tipo 'latino volgare' ecc." G.R. CARDONA & A.V. ROSSI, *L'arabo oggi: teoria e prassi della sua descrizione linguistica*, in A. Bausani & B. Scarcia Amoretti (a cura di), *Il mondo islamico tra interazione e acculturazione*, Roma, Istituto di Studi Islamici, 1981, p. 23.

⁸ J. LECERF, *Réflexions sur les renaissances linguistiques en relation avec la car-*

2. La langue arabe

2.1. L'arabe préclassique et "la koinè poetico-coranique"

"L'arabe appartient à la famille des langues sémitiques, qui fait partie d'une famille chamito-sémitique⁹ plus large, comprenant entre autres l'égyptien ancien"¹⁰.

Quel que soit le berceau originaire¹¹ du protosémitique¹², il est certain que chaque fois qu'une partie de la communauté sémitique émigrerait loin du berceau originaire et s'établissait dans des "états organisés", sa langue sémitique originale subissait des altérations plus ou moins profondes¹³ dues linguistiquement et culturellement aux substrats préexistants, aux superstrats qui s'imposaient, aux adstrats successifs ou adjacents et certainement aux conditions spatio – temporelles de leurs nouveaux habitats. C'est ainsi que la "langue proto-sémitique" (hypothétique) s'est diversifiée en langues néo-sémitiques, que les traditions classifient géographiquement en: septentrionales (orientales et occidentales) et méridionales (sud-arabique ancien, éthiopien et nord-arabe préclassique)¹⁴. "Dans l'ensemble, dit Ch. Rabin, l'arabe est à mi-chemin entre le sémitique méridional et le sémitique du Nord-Ouest, et a des points communs avec ces deux groupes"¹⁵.

Rares et peu dignes de foi sont les documents sur l'arabe préclas-

rière littéraire de *Taba Hussein*, in *Mélanges Marcel Cohen*, The Hague-Paris, Mouton, 1970, p. 99; cité aussi par G.R. CARDONA & A.V. ROSSI, *L'arabo oggi...*, p. 23 n. 3.

⁹ Voir A. ZABORSKI, *The stages of Hamito-Semitic*, *Rocznik Orientalistyczny*, 43 (1984), pp. 179-83.

¹⁰ Ch. RABIN, *Arabiyya: I. L'arabe pré-classique*, EI, I, 1960, p. 579. Voir aussi D. COHEN, *La linguistique sémitique et arabe*, REI, 33 (1965), pp. 175-84; Id., *Qu'est-ce qu'une langue sémitique ?*, GLECS, 18-23 (1973-79), pp. 431-61. Sur la position de l'arabe à l'intérieur de la famille sémitique, voir G. GARBINI, *Le lingue semitiche. Studi di storia linguistica*, 2ème éd., Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1984, pp. 97-112. Cf. A. ZABORSKI, *The position of Arabic within the Semitic dialect continuum*, in *Proceedings of the Colloquium on Arabic Grammar*, Budapest, 1-7 Septembre 1991, *The Arabist*, 1991, pp. 365-75.

¹¹ Voir M. GUIDI, *Storia e cultura degli Arabi*, Firenze, G.C. Sansoni, 1951, p. 64 et passim.

¹² Le protosémitique n'est qu'une convention linguistique, qui sert à comprendre et reconstruire l'histoire. Cf. l'indo-européen commun.

¹³ Voir A.N. POLIAK, *L'arabisation de l'Orient sémitique*, REI, (1938), p. 37, n. 1.

¹⁴ Voir S. MOSCATI, *Storia e civiltà dei Semiti*, Bari, Laterza, 1949, pp. 20-1. Cf. G. GARBINI, *Le lingue semitiche ...*, pp. 205-10.

¹⁵ Ch. RABIN, *Arabiyya...*, p. 580.

sique (IIIe-VIe siècles de J.-C.)¹⁶, qui “avant de devenir l’arabe littéraire de la période islamique, a subi un processus de criblage et de systématisation, qui a entraîné la révision des anciennes sources, poésie et *Coran*, à la lumière de nouvelles règles plus strictes”¹⁷. C’est pourquoi chaque fois qu’il est question de filiation, les philologues de l’arabe ont recours à un terme trouble, encore plus vague, qui est le terme de “koinè”¹⁸, pour prouver qu’il s’agit au départ d’une base commune¹⁹, de koinè poétique, base de l’arabe classique.

Quant à ‘*arabī*, le *Coran* utilise ce terme²⁰ vs. la langue de la Bible des Hébreux et celle du Nouveau Testament des Chrétiens, vs. langue étrangère et incompréhensible²¹, vs. langue barbare²² ou non arabe²³. La tradition musulmane ancienne l’utilise pour désigner la langue du prophète, de ses partisans (*al-ansār*) et des émigrants (*al-muhājirūn*)²⁴. Elle l’a cherchée dans diverses tribus²⁵. La tradition

¹⁶ “L’histoire de la langue arabe – écrit Ch. Pellat – ne saurait guère remonter au-delà de la naissance de l’Islam, au VIIe s. de J.-C., car, pour la période antérieure, nous ne possédons que quelques inscriptions bien insuffisantes, et des textes – surtout poétiques – dont l’authenticité est loin d’être établie” Ch. PELLAT, *Introduction à l’arabe moderne*, Paris, A. Maisonneuve, 1956, p.iii. Sur l’inauthenticité de la poésie préislamique, voir T. HUSAYN, *Fī ‘š-šīr al-jāhiliī*, s.i., 1926. Sur l’authenticité des textes antérieurs à 50/670, voir R. BLACHÈRE *Histoire de la littérature arabe: des origines à la fin du XVe s. de J.-C.*, vol. I, Paris, Adrien – Maisonneuve, 1950, pp. 248-329.

¹⁷ Ch. RABIN, *‘Arabiyya...*, pp. 581 et 583-4.

¹⁸ Voir A. MEILLET, *Aperçu d’une histoire de la langue grecque*, 2ème éd., Paris, 1920, p. 182. et D. COHEN, *Koinè, Langues Communes et Dialectes Arabes*, Arabica, 9 (1962), p. 119.

¹⁹ Voir J. WANSBROUGH, *Quranic Studies*, Oxford University Press, 1977, pp. 87-93. Cf. VOLLERS qui soutient qu’il s’agit de bases indépendantes, d’un *Schriftsprache* des poètes à côté d’un *Volkssprache*, père de tous les dialectes *ḥaḍarī* aujourd’hui en usage; *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Strassburg, 1906, pp. 182-4; cité par D. COHEN, *Koinè...*, p. 122.

²⁰ Voir ‘*Arabī* in *Coran* (12:2, 13:37, 16:103, 20:113, 26:195, 39:28, 41:3, 41:44, 42:7, 43:3, 46:12).

²¹ Voir *A‘jamī* in *Coran* (41:44).

²² Voir *lisān ‘ajamī* in *Coran* (16:103).

²³ Voir *al-‘jamīn* in *Coran* (26:198). Voir aussi J. WANSBROUGH, *Quranic Studies...*, pp. 98-111.

²⁴ *Al-‘Arab*: a) ceux qui parlent la langue du prophète, des émigrants et des partisans; voir Al-Azharī, in: *Lisān*, I, 588; *Tāj al-‘arūs*, I, 371; b) émigrants et partisans, *Tāj al-‘arūs*, I, 371; c) même s’ils étaient d’abord bédouins, *Tahḍīb al-luḡah*, II, 361.

²⁵ *Al-‘Arabiyyah* a.1. l’ensemble des 6 langues de ‘Arabah: 1) *al-‘Arabiyyah*, celle de Yaḡṡān (Qaḡṡān) père de Ya‘rub; 2) *az-Zabbūr*, celle de Jurhum b. Fālij; 3) *az-Zaqaqah*, celle de Yaḡṡān b. ‘Amir...; 4) *al-Ḥawyal*, celle de Midyan b. Ibrāhīm...; 5) *ar-Rašq*, celle de Yāfiš b. Ibrāhīm...; 6) *al-Mubīn*, celle de Ismā‘īl b. Ibrāhīm... et de Ma‘add b. ‘Adnān... (*Mu‘jam*, IV, 97-8). a.2. la langue de Ya‘rub b. Qaḡṡān, celui

postérieure l'a identifiée à la langue des Qurayš²⁶. Pour certains il s'agit du développement d'une langue moyenne littéraire, à partir d'un dialecte de l'Arabie centrale ou orientale²⁷. Pour d'autres, elle serait un compromis entre divers dialectes de l'Arabie centrale et orientale²⁸, un "idiome super-tribal"²⁹.

Certains suggèrent qu'elle a été la langue poétique de la cour des Lahmītes de Ḥīrā³⁰ et de celle des Ghassanides de Syrie mais que cette même langue poétique était récitée et applaudie dans le Najd et le Ḥijāz³¹.

De quoi s'agit-il ? s'exclame D. Cohen: "S'agit-il de la grande langue qui envahit l'usage général en supplantant les particularismes dialectaux ? S'agit-il simplement d'un instrument second, d'usage occasionnel, superposé pour les besoins de l'intercompréhension aux parlars courants? Ou encore d'une création artificielle, à des fins d'expression littéraire par exemple ?"³². S'agit-il comme dans le cas du grec d'une langue commune normalement parlée?

Il est plus probable que l'arabe classique se soit standardisé à partir d'un dialecte synthétique, assez semblable à la langue poétique; autrement, nous ne saurions expliquer comment les philologues de l'arabe auraient pu inventer une langue artificielle³³, avec un nombre d'éléments – aussi nombreux – communs avec les langues

qui pour la première fois cessa de parler syriac pour parler l'arabe (*Jamharat al-luḡab*, I, 266. *Tahdīb al-luḡab*, II, 365) la langue de Ḥimyar (*Jamharat al-luḡab*, I, 267).

²⁶ *Al-ʿArabiyyah* a.1. la langue noble, sélectionnée par Qurayš parmi les meilleures langues arabes, elle en est la meilleure, c'est pourquoi le Coran fut révélé par elle. Voir *ʿarabūm lisāna* le Qurayšophone, dont la langue (parlée) est la plus pure (Qatādah, in: *Tahdīb al-luḡab*, II, 367). Voir aussi Ṭ. ḤUSAYN, *Al-Adab al-jāhili*, s.i., 1930, p. 53.

²⁷ Voir R. BLACHÈRE, *Introduction au Coran*, Paris, 1947, pp. 156-69; Ch. RABIN, *Ancient West-Arabian*, London, 1951, pp. 3-4.

²⁸ Voir Encyclopédie de l'Islam (Réd.), *ʿArabiyya: III. Les dialectes arabes*, 1. *Vue générale*, EI, I, 1960, pp. 592-3.

²⁹ Voir Ch. RABIN, *ʿArabiyya...*, p. 583; C. BROCKELMANN, *Tārīḥ al-adab al-ʿarabī*, traduit par ʿAbd al-Ḥalīm an-Najjār, al-Qāhirah, Dār al-Maʿārif, s.d., p. 70; K. VERSTEEGH, *Pidginization and Creolization: the case of Arabic*, Amsterdam: John Benjamins, 1984; S. SAFI-STAGNI, *Slips of the tongue in Arabic*, in M. Eid (éd.), *Perspectives ... I*, pp. 271-90.

³⁰ Voir WELLSHAUSEN, *Reste arab. Heidentums*, 2 (1927), p. 232; cité par CH. RABIN, *ʿArabiyya ...*, p. 582.

³¹ Voir M. KHALAFALLAH, *ʿArabiyyah: 2. Le moyen arabe ancien*, EI, I, 1960, p. 585.

³² D. COHEN, *Koinè, ...*, p. 119.

³³ Voir C. BROCKELMANN, *Tārīḥ al-adab al-ʿarabī...*, p. 70.

sémitiques soeurs³⁴, passées au stade analytique, depuis plusieurs siècles, ni expliquer – ajoute J. Blau – comment “un certain nombre de phénomènes pseudo-corrects ne s’est pas glissé dans le *Coran*”³⁵.

Les rares informations et documents dont nous disposons ne nous autorisent pas à y ajouter quoi que ce soit. C’est pour cette raison que certains experts considèrent la *fushā* comme représentant la période la plus ancienne des parlers arabes contemporains³⁶, parmi eux: H. Birkeland³⁷, Ch. Ferguson³⁸ et J. Fück³⁹.

Une fois sortis de la Péninsule arabe, le nombre relativement faible de ces Bédouins et le rayonnement culturel inférieur de leurs dialectes⁴⁰ et d’autres facteurs socio-politiques et économiques, relatifs à leur sédentarisation, vont altérer soit leurs modes d’être Arabes soit leur façon de parler arabe. Ce qui nous induit à traiter, en même temps que l’arabisation plus ou moins réussie des Persans, des Araméens, des Coptes, des Berbères etc., une persanisation, araméisation, coptisation et berbérisation plus ou moins actives des Arabes⁴¹.

Les peuples néo-sémitiques parmi lesquelles vinrent s’installer ces tribus, avaient assimilé un certain type de sédentarisation en s’éloignant, à leur manière, du mode de vie culturel et linguistique origi-

³⁴ “As far as the Semitic branch is concerned, most if not all Semitists agree that Akkadian and Classical Arabic represent the most archaic or conservative stage” A. ZABORSKI, *The stages ...*, p. 180. Cf. L. DELLA VIDA, *Semiti*, Enciclopedia Italiana, 31 (1936), p. 355.

³⁵ J. BLAU, *L'apparition du type linguistique néo-arabe*, REI, 37 (1969), pp. 192 et 198. Pour les détails concernant les pseudo-corrections et les hyper-corrections, voir id., *The emergence and linguistic background of Judaeo-Arabic. A study in the origins of Middle Arabic*, London, Oxford University press, 1965, index, voir pseudo-classical; id., *A grammar of Christian Arabic, based mainly on South-Palestinian texts from the first millenium*, 3 vols., Louvain, Imprimerie Orientaliste, 1966-67, index, voir Pseudo-Correction. Cf. J. WANSBROUGH, *Quranic Studies...*, pp. 87-8.

³⁶ Voir A. GRUBER-MILLER, *Loss of Nominal Case Endings in the Modern Sedentary Dialects: Evidence from Southern Palestinian Christian Middle Arabic textes*, in M. Eid (ed.), *Perspectives ... I*, p. 235.

³⁷ Voir H. BIRKELAND, *Growth and structure of the Egyptian arabic dialect*, Oslo: I kommisjon Hos Jacob Dybwad, 1952.

³⁸ Voir CH. FERGUSON, *The arabic Koinè*, Language, 35 (1959), pp. 616-30.

³⁹ Voir J. FÜCK, *‘Arabiya, Recherches sur l’histoire de la langue et du style arabe*, traduit par Cl. Denizeau, Paris, M. Didier, 1955.

⁴⁰ Voir L. MASSIGNON, *Eléments arabes et foyers d’arabisations: leur rôle dans le monde musulman actuel*, RMM, 57 (1924), p. 15; J. FÜCK, *‘Arabiyya: 3. Le moyen arabe*, EI, I, 1960, p. 587.

⁴¹ Voir G. MARÇAIS, *Al‘Arab: V. L’Expansion des Arabes en Afrique du Nord*, EI, I, 1960, p. 549 et ‘Abbās b. ‘Abd Allāh AL-JARĀRĪ, *Az-Zajal fī ‘l-Mağrib. Al-Qaṣīdah*, s.i. (al-Qāhirah, 1970), pp. 85-102.

nal. Aucune de leurs langues n'avait conservé son ancien système flexionnel⁴² et le passage au stade néo-arabe était désormais inévitable⁴³.

2.2. *L'arabe classique et "la koinè militaire"*

Ceux qui soutiennent la thèse d'une koinè militaire font remonter l'origine de l'arabe classique et/ou des dialectes arabes postérieurs, non plus à une koinè préislamique, mais à une langue arabe bédouine commune formée par l'intégration des dialectes des populations arabes à l'intérieur des camps militaires qui devinrent les grandes villes, au cours et à la suite des conquêtes⁴⁴, koinè que "les grammairiens n'allaient pas tarder à 'standardiser' et à fixer avec, pour modèle constant, la langue littéraire ancienne de la poésie archaïque et du *Coran*"⁴⁵.

Or D. Cohen se demande de nouveau: "cette sorte de 'moyen-arabe' était-elle fondamentalement une ?"⁴⁶ Cette demande est parfaitement légitime, étant donné que d'après les données historiques dont nous disposons: 1) ni les superstrats arabiques des conquérants, ni les substrats arabisés des peuples conquis – autour des villes très distantes entre elles – n'étaient homogènes⁴⁷, 2) dans chaque camp militaire, habitaient une ou plusieurs tribus mais jamais toutes ensemble, 3) il n'existait pas de centre linguistique prédominant et homogénéisant⁴⁸, de radios et télévisions à l'époque.

Ch. Ferguson s'efforce de reconstruire en termes linguistiques cette langue commune, ce proto-dialecte citadin commun, ancêtre des dialectes citadins contemporains en poussant plus loin la comparaison interdialectale afin d'en dégager des innovations communes

⁴² Voir J. FÜCK, *'Arabīya. Recherches...*, p. 9.

⁴³ Voir IBN KHALDŪN, *The Muqaddimah. An Introduction to History*, traduit par Franz Rosenthal, III, New York, Pantheon books, 1958, ch. VI, section 44, pp. 321-2; J. FÜCK, *'Arabīya. Recherches...*, p. 5; Id., *'Arabiyya...*, p. 587; J. BLAU, *Apparition...*, pp. 198-201.

⁴⁴ Voir J. FÜCK, *'Arabīya, Recherches...*, p. 7.

⁴⁵ D. COHEN, *Koinè, ...*, p. 123.

⁴⁶ Id.

⁴⁷ Voir CH. PELLAT, *Langue et Littérature arabes*, Paris, 1952, p. 51.

⁴⁸ Voir J. GRAND'HENRY, *Variation dialectale et arabophonie: Quelques modes d'interprétation des faits*, in *Proceedings of the Colloquium on Arabic Grammar*, Budapest, 1-7 Septembre 1991, The Arabist, 1991, pp. 177-93. Pour tous détails, voir J. BLAU, *Emergence...*, p. 12 ss.

purement citadines et non littéraires⁴⁹. En analysant les traits communs avancés par Ch. Ferguson, D. Cohen conclut "qu'aucun de ces traits n'est assez général pour être distinctif isolément. Chacun peut manquer à un parler de sédentaires sans que le caractère de parler de sédentaires puisse être mis en doute"⁵⁰: "Des traits qui vont dans le sens de l'évolution normale et attendue, d'autres sont loin d'avoir le caractère de généralité nécessaire, d'autres au contraire qui sont trop généraux et débordent toutes les limites qu'on pourrait supposer a priori pour ce proto-arabe citadin... Les résultats de l'examen paraissent donc bien décevants. Rien, en réalité, n'impose véritablement l'hypothèse d'une origine unique"⁵¹.

La tradition linguistique arabe débuta au 8ème siècle pour sauvegarder la langue du *Coran*⁵². Elle peut être classifiée selon al-Anbārī en trois écoles, celles de Baṣrah, Kūfah⁵³ et Baġdād (néo-Baṣrienne)⁵⁴. Selon J. Owens, l'école de Baṣrah prédomina grâce à sa méthode analytique efficace, basée sur l'analogie et tendant à classifier et expliquer tous les aspects de la grammaire arabe, tandis que l'école de Kūfah énumérait plutôt les anomalies des formes linguistiques en citant des exemples textuels dans son analyse d'une construction grammaticale particulière⁵⁵. Les critères communs étaient le

⁴⁹ Voir CH. FERGUSON, *The arabic koinè...*, pp. 616-30.

⁵⁰ D. COHEN, *Koinè...*, pp. 126-9. Seule la prononciation sourde sédentaire du *qāf*, dit Jean Cantineau, a un sens décisif ... il s'agit d'un fait de substrat araméen; voir J. CANTINEAU, *Esquisse d'une phonologie de l'arabe classique*, BSL, 34 (1946), pp. 93-140. Cette thèse a été mise en doute par M. Barbot qui fait noter que "le traitement glottal du q est attesté sur des domaines non araméens" M. BARBOT, *Emprunts et phonologie dans les dialectes citadins syro-libanais*, Arabica, 8 (1961), pp. 185-6 et passim.

⁵¹ D. COHEN, *Koinè...*, p. 141. 1) la perte du duel, dit A. Meillet, il y a là une sorte de loi universelle: "le duel a tendu partout à disparaître lors du développement de la civilisation" A. MEILLET, BSL, n. 53, p. xcvi; 2) les pluriels en *fu'āl* ne valent que pour l'Égypte, et n'autorisent pas à considérer ce fait comme général; *Id.*, pp. 132-3 et 137-8.

⁵² Voir M. AS-SA'ARĀN, *ʿIlm al-luġab*, Bayrūt, Dār an-Nahḍah al-ʿArabiyyah, s.d., pp. 324-8.

⁵³ Voir J. OWENS, *The Foundations of Grammar: an Introduction to Medieval Arabic Grammatical Theory*, Amsterdam, Benjamins, 1988, § 4.9; R. TALMON, *Oppositional ʿAtf: an Inquiry into the History of a Syntactic Category*, Arabica, 28 (1981), pp. 278-93; *Id.*, *Naḥawīyyūna in Sibawayhi's Kitāb*, ZAL, 8 (1982), pp. 12-38.

⁵⁴ Cf. G. TROUPEAU, *La grammaire à Bagdad du IXe au XIIIe siècle*, Arabica, 9 (1962), pp. 397-405.

⁵⁵ Voir J. OWENS, *The Foundations of Grammar ...*, § 4.9; *Id.*, *Early Arabic Grammatical Theory, Heterogeneity and Standardization*, Amsterdam /Philadelphia, J. Benjamins, 1990, pp. 1-2.

Coran, le Hadīṭ et la poésie préislamique⁵⁶ et, au moins jusqu'à la deuxième moitié du 9^{ème} siècle, la langue parlée de certains Bédouins considérés comme purs Arabes. La nature de leurs études grammaticales a été qualifiée de descriptive, fonctionnelle, normative, prescriptive, observationnelle, puriste, philosophique, rationnelle, analogique et analytique⁵⁷, mais en effet ils s'inspiraient à un concept linguistique statique et normative et à un *corpus* clos de langue arabe. C'est pour cette raison que les efforts d'Ibn Maḍā' al-Qurṭubī (592/1196) pour faire passer la grammaire arabe du normatif au descriptif, ne se concrétisèrent pas.

2.3. L'arabe post-classique

La langue suppose la parole dont elle est, en quelque sorte, le dépôt, l'instrument et le produit. Les paroles vivantes introduisent progressivement des changements dans la langue, la font évoluer. La langue est donc système alors que la parole est activité.

La langue arabe classique ne déroge pas à ce principe universel. A la base de ses sources primitives, le *Coran* a été transmis oralement. Les Bédouins étaient considérés comme des autorités incontestées pour toutes les questions linguistiques⁵⁸. Pour quelle raison, vers la seconde moitié du 9^{ème} siècle, ces Bédouins n'ont-ils plus été consultés?

Parce que l'arabe était devenue une langue écrite pour un nombre très limité de scribes et n'était plus susceptible d'aucun développement vivant⁵⁹. L'arabe était désormais sans arabophones, une lan-

⁵⁶ Cf. A. NAFFĀH, *Fabrics šawābiḍ Sībawayh*, Bayrūt, Dār al-İrşād wa Dār al-Amānah, 1970.

⁵⁷ Voir E. DITERS, *Arabic Corpus Linguistics in Past and Present*, in K. Versteegh & M.G. Carter (eds), *Studies in History of Arabic Grammar II*, Amsterdam/Philadelphia, J. Benjamins Pbl., 1990, pp. 131-2.

⁵⁸ Combien de fois trouve-t-on dans les traités de grammaire et de philologie traditionnelles la phrase suivante: nous avons entendu dire quelqu'un à l'arabe duquel on peut se fier (*samī nā man yūtaqu bi-'arabiyyatihi*) ! Voir SĪBĀWAYH Abū Bīṣr 'Amr Ibn 'Uṭmān, *Kitāb Sībawayh*, Hartwig Derenbourg (ed.), 2 vols., Paris, Imprimerie Nationale, 1881-89, vol. I, 66 et passim; J.-D. AS-SUYŪṬĪ, *Al-Muzḥir fī 'ulūm al-luḡah wa-anwā'ihā*, Al-Qāhirah, Dār at-Turāṭ, s.d., vol. I, p. 209 ss. Cf. dans le *Coran* et dans les œuvres des premiers lexicographes les deux termes (*lḥn*: actuellement déviation de la langue classique et mélodie) et (*lġw*: langue codifiée et grammaticale). Voir surtout T. IVĀNY, *Lahn and Luḡa*, *The Arabist*, I (1988), pp. 70-1 et 73; J. FÜCK, *'Arabīya, Recherches ...*, Appendice, pp. 195-205 et J. WANSBROUGH, *Quranic Studies...*, pp. 104-5.

⁵⁹ Voir J. FÜCK, *'Arabīya, Recherches...*, pp. 131 et 144; CH. FERGUSON, *Come*

gue morte, réduite à un système clos et statique⁶⁰. Dorénavant, dit J. Fück, “le mot *‘Arabīya* désigna un système immuable de mots, de phrases, de formes grammaticales et de structures syntaxiques qui était strictement réglementé par les règles des grammairiens et des lexicographes, et ne pouvait – au moins en théorie – être amélioré”⁶¹. Pour cette science normative, l’arabe reste toujours une langue flexionnelle, en pleine possession des terminaisons externes de cas et de mode, “faisant violence, comme toute science normative, à la langue vivante par l’établissement de ses règles”⁶². Sa décadence va s’accélérer durant la période seljoukide (10e-13e siècle) et s’achèvera, d’abord au Levant avec l’assaut mongol qui marque la fin, en 1258, du califat de Baghdād, puis en Egypte avec la conquête ottomane (en 1517)⁶³.

2.4. Renaissance et arabe moderne

Quand l’expédition de Bonaparte en Egypte (1798) défia cette langue inerte, même l’arabe écrit des chancelleries (*dawāwīn*) et des ulémas du Azhar, semblait du vulgaire⁶⁴ et avait atteint son niveau le plus aride et le plus bas⁶⁵. On sentit le besoin d’exprimer toute une série de concepts occidentaux. Les Français utilisèrent des traducteurs et des interprètes “non Arabes”. Muḥammad ‘Alī se servit de traducteurs du Maghreb, empirant ainsi la situation administrative des chancelleries égyptiennes⁶⁶ et les traducteurs ultérieurs égyptiens et surtout libanais, ne se soucièrent que peu de savoir si la langue qu’ils avaient adoptée et bourrée de néologismes et d’emprunts était, elle-même, véhiculaire.

L’arabe dit moderne couvait à l’intérieur d’une série de mouvements nationaux et de leur presse⁶⁷. C’est ainsi que le nationalisme

forth with a Surah like it: *Arabic as a measure of arabic society*, in M. Eid (ed.), *Perspectives... I*, p. 49.

⁶⁰ Voir E. DITTERS, *Arabic Corpus ...*, pp. 129-32 et 137-8.

⁶¹ J. FÜCK, *‘Arabīyya...*, p. 588.

⁶² J. FÜCK, *‘Arabīyya. Recherches...*, pp. 2 et 52.

⁶³ Voir *Id.*, pp. 177-92.

⁶⁴ Voir quelques exemples dans JIRJĪ ZAYDĀN, *Al-luḡah al-‘arabīyyah kā’in ḥayy*, K. Murād (éd.), al-Qāhirah, Dār al-Hilāl, s.d., pp. 135-6.

⁶⁵ Voir B. WALTHER, *Beiträge zur Geschichte des neuarabischen Schrifttums*, Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, 36 (1933), p. 117; cité par V. MONTEIL, *L’arabe moderne*, Paris, Librairie Klincksieck, 1960, p. 32.

⁶⁶ Voir J. ZAYDĀN, *Al-luḡah...*, pp. 136-7.

⁶⁷ Voir J. LECERF, *L’arabe contemporain comme langue de civilisation*, Revue

arabe ressuscita l'ancien purisme, dans la seconde moitié du 19^{ème} siècle, lequel à son tour, créa une nouvelle littérature, organisa les Académies contre l'abus des termes étrangers, afin de reconstruire artificiellement l'ancienne langue⁶⁸. Ce n'est que plus tard qu'il "s'est appuyé sur une organisation méthodique de l'enseignement"⁶⁹.

2.4.1. Académies et linguistes contemporains de l'arabe

L'idée de fonder des académies linguistiques date des années 1880. Mais ce n'est qu'en 1919 que naît, à Damas, la première "Académie Scientifique", ayant pour "but fondamental de prendre la langue pure *fusḥā* et ses principes fondamentaux pour norme pour guider ses pas et pour base de ses recherches... Il est précisé qu'il faut prendre parti pour elle (*at-ta'asṣubu labā*) pour des raisons scientifiques et sentimentales qui nous la révèlent sous l'aspect de la langue de la gloire et de la fierté"⁷⁰. De sa part, "l'Académie Royale de Langue Arabe" (actuellement *Majma' al-luġah al-'arabiyyah*), s'est réunie pour la première fois au Caire en 1934, chargée, elle aussi, de "veiller à la pureté d'expression et de forger un vocabulaire technique strictement arabe"⁷¹. Quant à "l'Académie de l'Iraq", fondée en 1947, elle se propose elle aussi de "veiller à la pureté de la langue et de lui permettre de répondre aux besoins scientifiques et techniques et aux nécessités de la vie moderne"⁷². Les trois Académies se sont, pour la première fois, réunis en Congrès à Damas, du 29 septembre au 5 octobre 1956, recommandant un projet d'union⁷³, projet qui ne s'est jamais réalisé.

Africaine, 74 (1933), p. 6; V. MONTEIL, *L'arabe moderne...*, p. 35.

⁶⁸ Voir M. BARBOT, *Linguistic Reforms in the Arab World in Modern Times*, in *Mélanges à la mémoire de Philippe Marçais*, Paris, Maisonneuve, 1985, pp. 123-60 et H. WEHR, *'Arabiyya: 4. L'arabe moderne*, EI, I, 1960, p. 590.

⁶⁹ J. LECERF, *L'arabe contemporain...*, p. 6.

⁷⁰ Voir 'Abdel-Qādir MAĠribī, *Revue de l'Académie Arabe de Damas*, VI, p. 42, XIII, p. 260; traduit in R. HAMZAOUI, *L'Académie Arabe de Damas et le problème de la modernisation de la langue arabe*, Leiden, E.J. Brill, 1965, p. 8.

⁷¹ R. MEYNET, *L'écriture arabe en question*, Beyrouth, Dār al-Mashriq, 1971, p. 82. Voir V. MONTEIL, *L'arabe moderne...*, p. 184; U. RIZZITANO, *Discussioni e proposte per la riforma Ortografica e Grammaticale dell'Arabo*, *Oriente Moderno*, 22 (1942), pp. 341-3.

⁷² V. MONTEIL, *L'arabe moderne...*, p. 185.

⁷³ Voir la *Revue de l'Académie Arabe de Damas*, 1 (1957), p. 225.

2.5. *Evaluation*

Les linguistes contemporains de l'arabe et les "scribes de l'encrier", pressés par la nécessité de renouveler⁷⁴, libérer⁷⁵ et simplifier⁷⁶ la grammaire arabe, remettent à l'honneur, d'une manière directe ou indirecte, les théories d'Ibn Maḍā' Al-Qurṭubī (592/1196)⁷⁷. La "parole" de cette "langue" que ces scribes de l'encrier proposent de décrire, n'a-t-elle donc pas disparu depuis douze siècles en même temps que le superstrat arabophone⁷⁸? Comment prétendent-ils lui appliquer les principes linguistiques modernes?⁷⁹.

A quoi cela sert-il de simplifier une langue morte, se demande R. Nakhla: "Si l'on pouvait faciliter l'arabe classique en éliminant de sa grammaire toutes les complications inutiles en pratique, on pourrait *a fortiori* recourir au même moyen pour faciliter à des millions d'Occidentaux l'étude du latin, langue bien plus facile que cet arabe; mais on ne ferait certes par là que déparer et même détruire la langue de Cicéron"⁸⁰.

Au-delà des efforts considérables des Académies⁸¹, des linguistes, des scribes de l'arabe et des institutions de tous les pays araboscribes, les résultats obtenus jusqu'ici sont loins d'être "fort honorables"⁸², et l'on peut répéter dans plusieurs cas et à plusieurs reprises ce que Roland Meynet a dit après avoir analysé l'histoire de 35 années de travail de l'Académie Arabe du Caire sur la question de

⁷⁴ Voir Š. DAYF, *Tajdīd an-Nahw*, Al-Qāhirah, Dār al-Ma'ārif, 1982.

⁷⁵ Voir M. IBRAHĪM et al., *Tahrīr an-Nahw*, Al-Qāhirah, 1958.

⁷⁶ Voir A. FRAYḤA, *Naḍariyyāt fī 'l-luġah*, 2e éd., Bayrūt, Al-Kitāb al-Lubnānī, 1981. Dans un autre endroit, le même FrayḤa rectifie sa position: l'avenir, dit-il, appartient à un arabe simplifié, fondé sur un dialecte commun devenu littéraire, et transcrit ... en caractères latins, *Naḥwa 'arabiyyah muyassarah*, Bayrūt, 1955, p. 44.

⁷⁷ Š. Dayf s'est basé sur "le refus des grammairiens" de IBN MAḌĀ' pour composer sa grammaire, *Tajdīd an-Nahw*, voir Id., p. 45. Voir E. DITERS, *Arabic Corpus...*, p. 136.

⁷⁸ Voir Id., pp. 137-8.

⁷⁹ "One cannot conceive a generative – transformational grammar of the literary language since the grammar of the literary language exists only as a norm. There is no speaker competence involved, since literary Arabic is the mother tongue of no speaker". N. ANGHELESCU, *Arabic Diglossia and its Methodological Implications*, Romano-Arabica, Bucharest, 1974, p. 90.

⁸⁰ R. NAKHLA, *L'arabe classique et les dialectes néo-arabes*, En Terre d'Islam, 2 (1939), p. 150.

⁸¹ Voir Oriente Moderno (réd.), *Articoli vari: Accademie, Notiziario sulle lettere e i dialetti arabi*, 1 (1921-2), pp. 109-10; 2 (1922-25), pp. 629-30; 11 (1931), pp. 483-4; 21 (1941), pp. 433-4.

⁸² Voir J. LECERF, *Esquisse d'une problématique de l'arabe actuel*, L'Afrique et l'Asie, 26 (1954), p. 37. Cf. CH. PELLAT, *Introduction...*, p. iv.

l'écriture: "Tant d'efforts et de travail n'ont abouti en définitive qu'à un résultat fort mince (d'aucuns diront que la montagne a accouché d'une souris)"⁸³.

3.1. *L'Arabe Moyen Standardisé (ou AMS)*

Jusqu'en 1975, le débat linguistique et sociolinguistique arabe était dominé par trois types d'argumentations⁸⁴: a) maintenir à tout prix la suprématie de l'arabe littéraire, b) le remplacer par les langues – dialectes respectives, c) le simplifier et le diffuser. Le débat était animé par le nationalisme arabe et la force d'identification au moyen de la langue arabe.

La priorité de la synchronie pour la linguistique saussurienne, l'égalité de tous les systèmes (langues) soutenue par les structuralistes, le primat de l'activité orale pour la linguistique structurale, y compris le transformationnisme, ont renforcé la position de ceux qui considéraient l'arabe écrit et les idiomes parlés comme deux systèmes linguistiques séparés. M. Eid considère ce débat inutile et dépassé du fait de l'apparition de l'Arabe Moderne Standardisé (AMS)⁸⁵.

Parmi ceux qui prônaient de simplifier le littéraire et de le diffuser, on peut identifier le grand nombre de "standardistes" qui envisagent la nécessité d'une langue commune, d'une *koinè* qui ne serait, en somme, qu'un compromis entre la langue arabe écrite et les dialectes néo-arabes, à peu près un "arabe médian"⁸⁶ ou mieux un "classique moyen"⁸⁷.

Plusieurs arabisants ont considéré les divergences et les ressemblances entre la langue arabe et les dialectes néo-arabes en se basant

⁸³ R. MEYNET, *L'écriture arabe...*, p. 62.

⁸⁴ Consultez les titres des publications dans M. BARBOT, *Evolution de l'arabe contemporain*, 2 vols., Tome I, *Bibliographie d'arabe moderne et du Levant*, Paris, A. Maisonneuve, 1981, pp. 20-196; et dans M.H. BAKALLA, *Bibliography of Arabic Linguistics*, London, Mansell Information Pbl., 1975. Voir U. RIZZITANO, *Discussioni e proposte...*, pp. 336-51.

⁸⁵ Voir les commentaires de M. Eid sur ces constatations de N. DAHER, *Arabic Sociolinguistics: State of the art*, *Al-'Arabiyyah* (Arabic), 20 (1987), pp. 125-59, dans M. EID, *Arabic Linguistics: The current scene*, in M. Eid (ed.), *Perspectives...* I, pp. 20-1.

⁸⁶ J. BERQUE, *Les Arabes d'hier à demain*, Paris, Seuil, 1960, p. 184.

⁸⁷ En 1955 et plus tard en 1958 Sāṭī' AL-ḤUṢRĪ s'est demandé s'il était possible de modifier et simplifier l'arabe classique ou d'opérer une innoculation (*Taṭ'īm*) du classique aux dialectes et d'arriver ainsi à un "classique moyen" (*Fuṣḥā mutawassiṭah*); voir *Fī 'l-luḡah wal-adab*, recueil d'articles, Beyrouth, 1958, p. 44.

sur leurs lexiques; d'autres ont cru pouvoir les unifier en découpant leurs différents lexiques et ne conservant que leurs isoglosses⁸⁸. Voilà en voie de préparation, prétendent – ils, une langue pour tous les “Arabophones”, un arabe standard pan-arabe, grâce à ce lexique commun!

Les arabisants, américains en particulier, s'acharnent à prouver, définir, analyser et diffuser l'Arabe Moderne Standardisé pour combler le fossé entre l'arabe écrit et le (soit – disant) “arabe parlé”⁸⁹. Ils exploitent la théorie variationniste qui considère l'arabe comme un continuum, un seul système doué de plusieurs variétés et/ou niveaux stylistiques⁹⁰. Ils nous proposent, en effet, une forme d'arabe mal définie qui n'est ni écrite ni parlée. Car comment peut-on avoir accès aux intentions du simplificateur⁹¹ qui doit sélectionner entre des dizaines de variétés diatopiques, diaphasiques et diastématiques⁹² afin de devenir “transparent”⁹³.

⁸⁸ Voir G. OMAN, *Sviluppi storici e problemi linguistici dei paesi arabi*, in Corsetti R. et al., *Lingua e Politica*, Roma, Officina, 1976, pp. 49-50, surtout p. 52.

⁸⁹ Voir J. FELLMAN, *Sociolinguistic problems in the Middle-Eastern Arab World*, Anthropological Linguistics, (1973), p. 32; S. SULEIMAN, *Jordanian Arabic between Diglossia and Bilingualism*, Amsterdam /Philadelphia, J. Benjamins, 1985, p. 93. Voir aussi CH. ANWAR, *The Arabic language*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1969, p. 164. Cf. les critiques de A. KAYE, *Remarks on diglossia in Arabic: well-defined vs. ill-defined.*, Linguistics, 81 (1972), pp. 33-43 et de N. ANGHELESCU, *Arabic Diglossia...*, pp. 81-92. Voir les contre attaques de D.B. PARKINSON, *Orthographic variation in Modern Standard Arabic: The case of the bamza*, in M. Eid & J. McCarthy, *Perspectives on arabic linguistics II*, Amsterdam /Philadelphia, J. Benjamins, 1990, pp. 269-95, surtout pp. 288-9. Cf. M. EID, *Arabic Linguistics...*, p. 21; Id., *Arabic Theoretical Linguistics: the seventies and beyond*, Al-'Arabiyyah (Arabic), 20 (1987), pp. 181-226.

⁹⁰ Voir S. AL-BADAWĪ, *Mustawayāt al-'arabiyyah al-mu'āširah fī Miṣr*, Al-Qāhirah, Dār al-Ma'ārif, 1973; H.R. ABDEL-JAWWĀD, *Sex differentiation and linguistic variation: a case study of spoken arabic in Amman*, in J. Owens & I. Abu Salīm (ed.), *Proceedings of the second annual linguistics conference*, Irbid: Departement of English, Yarmouk University, 1983, pp. 101-20; C. HOLES, *Patterns of communal language variation in Bahrain*, Language in Society, 12 (1983), pp. 433-57.

⁹¹ Pour une définition du principe de simplification, voir CH. FERGUSON & E. DEBOSE, *Simplified Registers broken language, and Pidginization*, in A. Valdman (eds.), *Pidgin and Creole linguistics*, Bloomington, Indiana University Press, 1977, p. 105.

⁹² Voir A. TWEISSI, *Foreigner talk in Arabic: evidence for the universality of language simplification*, in M. Eid & J. McCarthy (ed.), *Perspectives...II*, p. 300.

⁹³ Pour une définition du principe de transparence, voir S. GASS & C. VARONIS, *Variation in Native Speaker modification to Nonnative Speakers*, Studies in Second Language Acquisition, 7:1 (1985), p. 50.

3.2. Définitions de l'AMS

Les définitions de AMS varient, comme d'ailleurs celles de langue / dialecte et de bilinguisme / diglossie, entre deux points, l'un maximal et l'autre minimal⁹⁴. L'AMS est parfois défini comme langue littéraire⁹⁵, la langue des livres et des journaux, et même de la radio⁹⁶, parfois comme un mélange de classique et de dialectal⁹⁷, parfois étant un *Intercommon Spoken Arabic*⁹⁸. En bref "il est plus facile pour un linguiste de dire ce que l'AMS n'est pas que de dire ce qu'il est"⁹⁹. A. Kaye ajoute que toute forme d'arabe acquise nativement est un système bien défini "*well-defined*"¹⁰⁰ alors que toutes les autres formes ou "variétés d'arabe" apprises, sont des systèmes mal définis *ill-defined*. Certains les appellent *Inter-Arabic*, d'autres *Intercommon Spoken Arabic*, *Spoken Classical Arabic*, *Middle Arabic*, etc. Ces formules renvoient à un mélange de dialectal et d'arabe littéral appris et non acquis nativement¹⁰¹. Elles sont toutes *ill-defined*, donc de l'AMS¹⁰². Il suffit de rappeler que les formes parlées de ces variétés d'AMS sont jugées par les académiciens puristes et les professeurs des universités arabes comme étant un "arabe bâtard – corrompu – vulgaire"¹⁰³ et par les autres, comme du "maniérisme pompeux et snob"¹⁰⁴.

⁹⁴ VOIR D.B. PARKINSON, *Orthographic...*, p. 291.

⁹⁵ Voir N. ANGHELESCU, *Arabic Diglossia...*, p. 84.

⁹⁶ Voir S. SALEH, *Jordanian Arabic...*, p. 7.

⁹⁷ D'après CH. FERGUSON, un type d'arabe parlé est présent dans la situation diglossique arabe, c'est l'arabe moyen (*al-luġah al-wuṣṭā*), utilisé dans des situations semifornelles et interdialectales composé d'un vocabulaire extrêmement classique et en partie dialectal, une classicisation morphosyntaxique essentiellement dialectale avec ou même sans flexions désinentielles. La différence entre l'AMS et les dialectes est plus évidente grammaticalement que lexicalement. Leurs systèmes phonologiques constituent une structure unique où prédomine le système oral; voir *La diglossia*, in P.P. Giglioli (ed.), *Linguaggio e società*, Bologna, Il Mulino, 1973, p. 289 et passim.

⁹⁸ Voir F.J. CADOR, *The teaching of Spoken and Written Arabic*, *Language Learning*, 15 (1965), surtout p. 135.

⁹⁹ Traduit de A.S. KAYE, *Remarks on diglossia...*, p. 33. Cf. les exemples de AMS qu'il avance pp. 41-3 à ceux de S. SALEH, *Jordanian Arabic...*, p. 33.

¹⁰⁰ Ch. F. HOCKETT définit "un système *well-defined* comme tout système (physique, conceptuel, mathématique) doué complètement et exactement par des fonctions déterministe", traduit de *The State of the Art*, The Hague, Mouton, 1968. ch. III, pp. 45-7; cité aussi par A.S. KAYE, *Remarks on diglossia ...*, p. 35 n. 4.

¹⁰¹ Cf. M. EID, *Principles for code-switching between Standard and Egyptian Arabic*, *Al-'Arabiyya*, 21 (1988), pp. 51-79.

¹⁰² Voir A.S. KAYE, *Remarks on diglossia...*, pp. 36-7.

¹⁰³ Id., p. 38.

¹⁰⁴ E. KALLAS, *'Atabi Lebnaaniyyi*, Venezia, Cafoscarina, 1990, p. 26.

3.3. Diffusion de l'AMS

L'analphabétisme pèse lourdement sur la plupart des pays néo-arabophones, la raison principale, dit A. Kaye, c'est que les professeurs doivent enseigner un système mal défini tel que l'AMS à ceux qui parlent déjà une langue bien définie ¹⁰⁵.

A propos d'une diffusion artificielle de l'AMS nous allons nous pencher sur l'enquête réalisée par Saleh Suleiman parmi les étudiants de l'Université du Yarmouk en Jordanie (YUS) ¹⁰⁶. L'auteur précise que son but était d'étudier l'arabe employé par les étudiants de l'Université du Yarmouk, en contact avec l'anglais, langue d'enseignement de certains cours aux YUS (p. 17), afin de déterminer l'extension et la place de l'anglais dans leur répertoire linguistique. Il part de l'hypothèse suivante: la situation de l'arabe est diglossique: arabe classique (AC) et arabe familier Jordanien (AK) (p. 19), mais après avoir examiné la compétence de ses interlocuteurs (pp. 23-52), la situation se révèle triglossique (AC, AMS et AK) (p. 93). L'auteur prend en considération cette constatation (pp. 94 et 95), et procède sans cacher son inquiétude à propos de la prédominance de l'arabe familier jordanien (AK) sur l'AC et l'AMS ¹⁰⁷, même pendant les cours (pp. 39 et 42). Il constate à plusieurs reprises et à plusieurs endroits de son enquête, la même réalité: à mes questions posées en AMS, mes interlocuteurs commençaient à répondre dans cette langue, mais ils continuaient aussitôt en arabe familier jordanien (pp. 25 et 41), il n'y a même pas un cas, dit-il, où mon interlocuteur continuait à parler en AC ou en AMS (p. 50). Il est enfin inquiet de voir un jour l'arabe familier jordanien remplacer l'AMS, lequel a déjà remplacé l'arabe classique, comme dans le cas du latin et des langues néolatines (p. 94). Cette constatation le pousse à se demander: si l'on doit tolérer l'usage de l'arabe familier parmi les gens instruits (dans ce cas, les YUS), qui obéirait aux exhortations des puristes à répudier l'arabe familier ? (p. 42).

¹⁰⁵ "The Arab countries are massily illiterate (on the whole), and I suggest that the main reason for this fact is that teachers have to teach an ill-defined system MSA to speakers of well-defined systems" A.S. KAYE, *Remarks on diglossia...*, p. 47.

¹⁰⁶ Voir S. SULEIMAN, *Jordanian Arabic...* L'auteur utilise les abréviations YUS pour les étudiants de l'Université du Yarmouk et AC pour désigner l'arabe classique, AMS pour l'arabe moderne standard et le AK pour l'arabe familier (colloquial).

¹⁰⁷ Id., pp. 25, 26, 39, 41, 94, cf. pp. 95 et 42.

4. Redéfinitions

William Marçais¹⁰⁸, Hans Wehr¹⁰⁹ et Vincent Monteil¹¹⁰ semblent dire plus ou moins la même chose que Charles Pellat: “Comme tout le vocabulaire de création récente est venu s’ajouter au lexique ancien sans en faire disparaître un seul mot, il n’est pas opportun de parler d’un arabe moderne en l’opposant à un arabe ancien ou médiéval, d’autant que la langue n’a pas été atteinte dans sa structure, que la morphologie et la syntaxe sont, dans leur ensemble, intactes, et que seul le vocabulaire est en cause, bien qu’une très grande partie de ses éléments vivants soit constante et se trouve dans l’usage médiéval”¹¹¹.

Du point de vue historique, personne ne peut nier que la langue arabe et les dialectes néo-arabes sont apparentés; c’est la raison principale pour laquelle nous les avons appelés “néo-arabes”. Dès le début nous avons essayé de vérifier leur rapport génétique et non celui de parenté. Mais dans un rapport génétique le nouveau né ne peut jamais être ni son père ni sa mère mais lui-même. Or, nous venons de voir que, dans le cas de la langue arabe classique, et en l’absence de preuves contraires, elle semble être conçue à partir d’un idiome arabe préclassique et synthétique, dosé dans les éprouvettes des premiers grammairiens selon les témoignages oraux de certains Arabophones de confiance, et qu’une fois standardisée, elle est devenue une langue écrite par un nombre très limité de scribes et n’était plus susceptible d’aucun développement vivant; alors que les dialectes néo-arabes sont nés par un nivellement d’un substrat arabisé avec un superstrat arabique ou, plus tard, d’un superstrat arabisé et d’un substrat encore non arabisé ou moins arabisé, une fois interrompu l’apport direct des superstrats arabiques¹¹².

Du point de vue linguistique, on ne peut absolument plus procé-

¹⁰⁸ “Si ce qui caractérise une langue, c’en est, avant tout, le système grammatical, l’arabe moderne ne peut être distingué de l’arabe écrit. Il en a conservé intégralement la morphologie et la syntaxe” W. MARÇAIS, *La diglossie arabe*, Paris, Delagrave, 1931.

¹⁰⁹ “La morphologie de la langue moderne ne diffère pas notablement de celle classique...” H. WEHR, *Entwicklung und traditionelle Pflege der arabischen Schriftsprache in der Gegenwart*, ZDMG, 97 (1943), pp. 43-4.

¹¹⁰ “Le dialecte ayant sa syntaxe propre, “il y a donc bien deux langues arabes” V. MONTEIL, *L’arabe moderne...*, p. 70; voir aussi p. 26.

¹¹¹ CH. PELLAT, *Introduction...*, p. iv.

¹¹² J. BLAU, *L’apparition...*, p. 192 en note. Voir Id., *The importance of Middle Arabic dialects for the history of arabic*, *Scripta hierosolymitana*, 9 (1961), pp. 206-28; A. GRUBER-MILLER, *Loss ...*, p. 235.

der en appelant les dialectes néo-arabes des dialectes arabes, ni faire table rase de tous les substrats préexistants lors des conquêtes arabes, ni des adstrats successifs, ni prétendre en l'absence de preuves concrètes que le superstrat des conquérants n'ait fait qu'un, avant ou après ces conquêtes. Il est bien connu que la langue arabe et les dialectes néo-arabes "relèvent de types linguistiques très différents". Ce qui les distingue le plus nettement est le fait que l'arabe relève du type linguistique synthétique, alors que les langues néo-arabes sont de type analytique¹¹³. Les parlers néo-arabes, l'arabe classique et l'AMS appartiennent à des dimensions différentes¹¹⁴.

Dorénavant, par "dialectes arabiques", nous désignerons les variétés diatopiques ou langues, passées et présentes, parlées par les membres des tribus et les habitants de la Péninsule arabique.

Par "dialectes arabes", nous désignerons les seules variétés arabiques, de structure synthétique certaine au moment des conquêtes arabo-musulmanes, et qui, une fois standardisées par les grammairiens et les philologues donnèrent naissance à la langue arabe.

Par "langue arabe", nous désignerons "un système immuable de mots, de phrases, de formes grammaticales et de structures syntaxiques qui était strictement réglémenté par les règles des grammairiens et des lexicographes", en pleine possession des terminaisons externes de cas et de mode¹¹⁵.

5. Conclusion générale

Les controverses sur l'*ī rāb*, quoique théoriques, sont nombreuses et certaines sont fort anciennes. Déjà au 10^{ème} siècle, une célèbre discussion avait opposé le grammairien As-Sīrāfi au philosophe-logicien Abū Bišr Mattā Ibn Yūnus¹¹⁶. Un siècle plus tard une autre controverse sur l'*ī rāb*, opposa le 27 juillet 1026, l'évêque Elie de Nisibe au Visir Abu 'I-Qāsim¹¹⁷.

¹¹³ Voir J. BLAU, *L'apparition...*, p. 191. Pour les différences entre ces deux types linguistiques, voir Id., *The Emergence ...*, p.69 ss; Id., *Christian Arabic ...*, p.42 ss; J. FÜCK, *'Arabīya, Recherches...*, pp. 87-95.

¹¹⁴ Voir A.S. KAYE, *Remarks on diglossia...*, p. 46.

¹¹⁵ C'est ce que J. Fück entendait par le terme 'Arabīya, *'Arabīya. Recherches...*, pp. 1, 52 et 144; plus tard 'Arabīyya, id., *'Arabīyya...*, p. 588.

¹¹⁶ Voir YĀQŪT, *Mu'jam al-buldān*, Al-Qāhirah, s.d., VIII, pp. 190-229; discussion traduite par David Samuel Margoliouth, *The discussion between Abū Bišr Mattā and Abū Sa'īd As-Sīrāfi, on the merits of Logic and Grammar*, JRAS, 1905, pp. 79-129.

¹¹⁷ Voir S. KHALĪL, *Deux cultures qui s'affrontent. Une controverse sur l'ī rāb au*

La querelle au sujet de la consécration du vernaculaire comme langue officielle de l'état est ancienne elle aussi, en Egypte ¹¹⁸ et au Liban ¹¹⁹.

En Supposant que les araboscribes ne se soient jamais posé cette question: est-il admissible, linguistiquement parlant, d'affilier leurs "dialectes" à une langue morte depuis plus d'un millénaire ? Est-il permis à un médecin de laisser à son malade le choix de sa propre maladie? Autrement dit: une linguistique qui prétend être scientifique ne doit-elle pas, objectivement diagnostiquer et définir sa terminologie? N'est-ce pas ce que A. Meillet a fait en parlant de langues néo-arabes ¹²⁰, ce que T.F. Mitchell entendait en disant: "Il y a de nos jours plusieurs langues appelées langue arabe" ¹²¹, et ce que J. Blau tente, diachroniquement, de reconstruire depuis plusieurs années?

En "*Middle (Neo-) Arabic*" ont été écrits des milliers de papyrus datant du premier siècle de l'Hégire ¹²², des anthologies, poèmes épiques et religieux, récits, fables, pièces de théâtre. Cette littérature a pris une forme et un contenu révolutionnaires avec Sa'īd 'Aql et la littérature néo-arabe libanaise, et pourtant peu d'études leur ont été consacrées ¹²³.

XIe siècle entre l'évêque Elie de Nisibe et le Vizir Abu 'l-Qāsim, MUSJ, 49 (1975-76), pp. 619-49.

¹¹⁸ Certains se sont simplement intéressés à leurs dialectes; voir Muḥammad AṬ-ṬANTĀWĪ, *Aḥsan an-Nuḥab fī ma'rīfat lisān al-'arab*, Leibzig, 1848; Miḥā'il AṢ-ṢABBĀĠ, *Ar-Risālah at-tāmmah fī kalām al-'ammah wal-manābij fī aḥwāl al-kalām ad-dārij*, Strasbourg, 1886; d'autres ont appelé avec ferveur à son adoption comme langue nationale; voir Marc KABIS (1880), *L'adoption du dialecte vulgaire comme langue officielle de l'Etat*, Cahiers d'Histoire Egyptienne, 1 (1948), pp. 250-67; voir les débats des revues *Al-Muqtataf* (1881 et 1902), *Al-Azhar* (1893) et *Al-Hilāl* (1902), Voir N.Z. SA'ĪD, *Tārīḥ ad-da'wab ilā 'l-'ammiyyah...*, pp. 75-149.

¹¹⁹ Le Mgr. Mārūn Gusn, est l'auteur de deux opuscules sur la question: *Al-Luḡab al-'ammiyyah & Fī metlo ha le Ktāb*, Beyrouth, 1925. Ses idées ont rencontré une très forte opposition; voir L. CHEIKHO, *Al-Mašriq*, 23 (1925), pp. 161-71 et les débats sur ce sujet dans cette même revue, les années suivantes.

¹²⁰ Voir A. MEILLET, *Convergence des développements linguistiques*, in *Linguistique historique et linguistique générale*, Paris, 1921, p. 61.

¹²¹ T.F. MITCHELL, *Colloquial Arabic: The Living Language of Egypt*, English Univ. Press, 1962, pp. 10-3.

¹²² S. Hopkins parle d'environ 16000 papyrus en "*Middle (Neo-) Arabic*" musulman égyptien qui datent des trois premiers siècles de l'Hégire. Voir S. HOPKINS, *Early materials in Middle (Neo-) Arabic*, JSAI, 7 (1986), p. 50; J. BLAU & S. HOPKINS, *Judaeo-Arabic papyri – collected, edited, translated and analysed*, JSAI, 9 (1987), pp. 87-160; Id., *A vocalized Judaeo-Arabic letter from the Cairo Geniza*, JSAI, 6 (1985), pp. 417-76.

¹²³ Voir H. GROTZFELD, *L'expérience de Sa'īd 'Aql. L'arabe libanais employé*

Etant donné que même l'élite appartient au "peuple"¹²⁴ et que sa langue parlée est néo-arabe, vu que la diffusion passive (compréhension) et active (production) de l'arabe dépend du niveau de scolarisation et d'instruction individuelle, le seul moyen pour diffuser l'instruction, c'est de la populariser.

Sources arabes abrégées

- AL-AZHARĪ, *Tabdīb al-luġah*, vol.II., Al-Qāhirah, aš-Šarikah al-'arabiyyah lit-ta'liwwat-tarjamah, 1966.
 IBN DURAYD, *Kitāb Jambarat al-luġah*, vol.I., Bayrūt, Dār Šādir, s.d.
 IBN MANDŪR, *Lisān al-'arab*, vol.I., Bayrūt, Dār Šādir – Dār Bayrūt, 1955.
 YĀQŪT, *Mu'jam al-buldān*, vol.IV., Bayrūt, Dār Šādir – Dār Bayrūt, 1955-1957.
 AZ-ZABĪDĪ, *Tāj al-'arūs*, vol.I., Bayrūt-Bingāzi, Dār Šādir – Dār Lībyā, 1966.

comme langue littéraire, *Orientalia Suecana*, 22 (1973 – 1974), pp. 37-51. Cf. S. JARGY, *Vers une révolution dans les lettres arabes ?*, *Orient*, 17 (1961), pp. 93-101; CH. PELLAT, *A propos d'une "révolution dans les lettres arabes"*, *Orient*, 19 (1961), pp. 107-111.

¹²⁴ Nous n'entendons pas le populaire en l'opposant à savant, lettré et cultivé. Par peuple nous entendons un agrégat de personnes qui, quoiqu'elles soient souvent de provenances diversifiées, ont en commun une aire géographique et une langue qui véhicule leur procès historico – culturel.

Marco Salati

UN DOCUMENTO DI EPOCA MAMELUCCA SUL WAQF DI
‘IZZ AL DĪN ABŪ L-MAKĀRIM, ḤAMZA B. ZUHRA
AL-ḤUSAYNĪ AL-ISḤĀQĪ AL-ḤALABĪ (ca. 707/1307)

Il documento, inedito, che qui presentiamo in traduzione con testo arabo in appendice proviene dall’archivio privato della famiglia Kawākibī di Aleppo¹. Non si tratta di un originale ma di una copia che risale, come si evince da una nota in margine e dalla firma del *qādī* certificante il documento – firma accompagnata dal suo sigillo di autenticazione (*‘alāma*)–, al mese di Rabīʿ II 1066/febbraio 1656 e che si basa su di un’altra copia inserita nei registri del tribunale sciaraitico di Aleppo (*sijillāt al-mahkama al-sharʿiyya*) nell’anno 1001/1592-93.

Esso contiene la riproduzione testuale dell’atto di waqf di un notevole aleppino di epoca mamelucca preceduto da una serie di certificazioni a ritroso, a partire dalla data della redazione originaria (829/1426), di giudici di diverse scuole fino ad arrivare a quella che presumiamo essere la data di costituzione del waqf, il 707/1307.

L’interesse del documento, a nostro avviso, è duplice in quanto offre nuovo materiale per la storia politico-sociale della Aleppo mamelucca da un lato e sulla pratica giuridico-notarile dall’altro. Di qui la modesta pretesa di questo contributo di inserirsi nella letteratura ormai consolidata di edizioni di atti di waqf² e in quella di

¹ A Saʿd Zaghlūl Kawākibī va il mio più vivo ringraziamento per avermi permesso di prenderne visione e di ottenerne una copia.

² Citiamo qui, tra gli altri: *Fatih Mehmed vakıfları*, Ankara-Istanbul 1938; G. VAJDA, “Une acte de waqf de Marash”, *Oriens* V (1952), pp. 47-49; C.F. BECKINGHAM, “A Cypriot wakfiyya”, *Journal of Semitic Studies* 1 (1956), pp. 389-397; C.E. BOSWORTH, “A propos de deux actes de waqf”, *Journal Asiatique* 256 (1968), pp. 449-453; S. MUNAJJED, *L’acte du waqf du qadi ‘Uthmān b. al-Munajja*, Damasco 1969; J. SOURDEL-THOMINE et D. SOURDEL, “Biens fonciers constitués waqf en Syrie fatimide pour une famille de sharifs damascains”, *J.E.S.H.O.* 15 (1972), pp. 269-296; Y. SAUVAN, “Une liste des fondations pieuses (waqfiyya) au temps de Selim II”, *B.E.O.* 28 (1975), pp. 231-257; A. ABDUL TAWAB, “La waqfiyya de Mustafa Ġaʿfar”, *A.A.R.P.* 14 (1978), pp. 177-193; D. CRECELIUS, “The waqfiyya of

analisi testuale e filologica di documenti d'archivio, in particolare giuridici³.

Testo

[margine superiore:]

«Quanto qui contenuto è risultato chiaro e veritiero presso di me tramite la testimonianza del giudice Walī al-Dīn b. Muḥammad e di Badr al-Dīn Muḥammad b. Khaṭīb al-Nāṣiriyya⁴ in presenza della legale parte avversa⁵. Scritto dal misero [servo] di Dio Altissimo

Muḥammad bey Abū l-Dhahab”, *J.A.R.C.E.* 15 (1978), p. 176-189; C. CAHEN, Y. RAGHIB, M. TAHER, “L’achat et le waqf d’un grand domaine égyptien par le vizir fatimide Talā’ī b. Ruzzīk”, *Annales Islamologiques* 14 (1978), pp. 59-126; A. ZOUARI, “La waqfiyya de ‘Abd al-‘Azīz Ghurāb al-Maghribī al-Safaqusī”, *Annales Islamologiques* 17 (1981), pp. 311-332; J.C. DAVID, *Le waqf d’Ipsbīr Pāshā à Alep*. Damasco 1982; G. TATE, *Une waqfiyya du XVIIIe siècle à Alep: La waqfiyya d’al-Hāgg Mūsā al-Amirī*, Damasco 1990.

³ La letteratura in materia è, naturalmente, vasta, così basteranno, a titolo d’esempio, alcuni titoli: A.S. ATIYA, “An unpublished 16th century fatwa on the status of foreigners in Mamluk Egypt and Syria edited with introduction, translation and notes”, *Kable Festschrift* 1935, pp. 55-68; J. BERQUE, “Petits documents d’histoire sociale marocaine: les archives d’un cadī rural”, *R.A.* 94 (1950), pp. 113-124; M.T. GÖKBILGIN, “La preuve et le témoignage dans la jurisprudence des «fetwa» d’Ebussuud et quelques exemples d’application dans les tribunaux ottomans du XVI siècle”, *Recueil Soc. J. Bodin* 18 (1963), pp. 205-323; A. D’EMILIA, “Diplomi arabi siciliani di compravendita del secolo VI egira e loro raffronto con documenti egiziani dei secoli III-IV”, *A.I.O.N.* 14 (1964), pp. 83-109; R. VESELY, “Trois certificats délivrés pour les fondations pieuses en Égypte au XVI siècle. [Troisième contribution à la question des fondations pieuses ottomanes d’Égypte et de la diplomatie judiciaire]” *Oriens XXI-XXII* (1968-69), pp. 248-299; id., “Les requêtes en Égypte au XVI siècle”, *R.E.I.* 45 (1977), pp. 183-246; M. AMIN, *Catalogues des documents d’Archives du Caire de 239/853 à 922/1516 suivis de l’édition critique de neuf documents*, Cairo 1981; L. HUDA, “A study of six 14th century iqrār from al-Quds relating to women” *J.E.S.H.O.* 26 (1983), pp. 246-294; M. HINDS – H. SAKKOUT, *Arabic Documents from the Ottoman period from Qasr Ibrim*, London (Egypt Exploration Society) 1986; M. HIND – V. MÉNAGE, *Qasr Ibrim in the Ottoman period: Turkish and further Arabic documents*, London (Egypt Exploration Society) 1991.

⁴ Probabilmente un personaggio appartenente alla famiglia del famoso storico aleppino ‘Alī b. Muḥammad al-Jibrīnī al-Ḥalabī noto come Ibn Khaṭīb al-Nāṣiriyya (m. 843/1440).

⁵ Abbiamo qui interpretato ‘*alā wajb*, letteralmente “sotto forma di”, “a titolo di”, quale sinonimo di *fī wajb*, “di fronte a”, “alla presenza di”, senso che ci sembra più consono, a meno di non volere interpretare *khaṣm* come sinonimo di *mukhbā-ṣama*, “processo”, “disputa”.

Abū l-Faḍl Muḥammad b. Idrīs, giudice di Tripoli [di Siria] e incaricato (*muwallā*) della registrazione dei waqf e delle proprietà per la provincia di Aleppo e quanto ne consegue»

«[Atto] legale nella forma e nella procedura. Scritto in bella forma dal più misero degli uomini ʿUthmān b. ʿAlī *qassām ʿaskarī* per la provincia di Aleppo la Ben Protetta – che Dio li perdoni entrambi –»⁶

«Quanto registrato in questo certificato, una volta stabilitone il suo pieno accordo con la Legge, l'ho accettato, firmato e reso esecutivo. Scritto dal misero [servo] di Dio Altissimo Muḥammad b. *miʿmār* Iṣḥāq, giudice (*muwallā*) di Aleppo la Ben Custodita – che Dio li perdoni entrambi –»⁷

«Allorquando quanto registrato in questo documento e quanto stabilito nelle righe di [questo] scritto è risultato in pieno accordo con ciò che i Dottori [della Legge] approvano – che Dio Altissimo predisponga per loro la più nobile delle dimore e la più bella delle residenze – l'ho accettato, firmato, approvato e reso esecutivo. Scritto dal misero [servo] di Dio Altissimo, colui che umilmente confida nella soddisfazione della sua speranza Ḥasan b. ʿAlī, giudice di Aleppo la Grigia – che Dio Altissimo la protegga dai colpi delle sventure e sia risparmiata il giorno del Giudizio –»

«L'ho esaminato con attenzione, l'ho approvato e firmato. Scritto da ʿUbaydallāh, giudice di Aleppo la Ben Protetta»⁸

«Il suo contenuto è stato certificato presso di me e ho giudicato della veridicità del waqf e del suo carattere vincolante. Scritto da

⁶ Il *qassām* era il funzionario incaricato di inventariare i beni e i lasciti delle persone defunte e di assegnarne le quote ai legittimi eredi; il *qassām ʿaskarī* provvedeva all'establishment amministrativo, militare e religioso, quello *baladī* al resto della popolazione. Come compenso aveva diritto a degli onorari (*rasm al-qisma*) versatigli dagli eredi. Gli abusi e la rapacità di questi funzionari erano proverbialmente noti.

⁷ Secondo la lista dello storico al-Ghazzī fu *qādī* nel 929/1522-23 e nel 935/1528-29 (K. AL-GHAZZĪ, *Nabr al-dhabab fī taʾrīkh Ḥalab*, Aleppo 1922-26, I, p. 303). Il termine *muwallā*, letteralmente "incaricato di", indica secondo alcuni solo il vice-*qādī* (*nāʾib*) (cfr. M. HINDS – V. MÉNAGE, *Qasr Brim...*, p. 25). Nei registri di Aleppo (*Sijillāt al-maḥkama al-sharʿiyya*) la frase *al-muwallā bi-madīna Ḥalab* indica sia il *qādī* che il suo vice.

⁸ Probabilmente ʿUbaydallāh *afandī* b. Yaʿqūb al-Fanārī al-Rūmī al-Ḥanafī giudice nel 929/1522-23, m. 936/1530 (v. AL-GHAZZĪ, *op. cit.* I, p. 303; U.R. KAḤḤĀLA,

colui che confida nel Creatore dell'Umanità Kamāl b. ḥājj Ilyās, giudice di Aleppo, (...)»⁹

«Quando mi è stato esposto questo scritto ed è stato trovato conforme alla retta Legge e al corretto metodo, l'ho accettato, firmato, reso esecutivo e operante. Io sono l'umile [servo davanti a Dio] Maḥmūd, giudice di Aleppo»¹⁰

«L'ho esaminato con cura dall'inizio alla fine e nel far questo l'ho accettato, firmato e reso esecutivo. Io sono il più umile dei servi del Creatore Zayn al-'Abidīn b. Muḥammad Shāh al-Fanārī, giudice di Aleppo – che Dio li perdoni entrambi –»¹¹

«Visto che questo certificato era legale in quanto a contenuto evidente e vigente in quanto al contenuto sottinteso (*maknūn*), l'ho accettato e approvato come richiesto. Scritto dall'umile Muḥammad b. Muḥammad, giudice di Aleppo la Ben Protetta – che Dio li perdoni entrambi –»

«Quanto messo per iscritto in questo documento è risultato valido presso di me e privo di dubbio. Scritto dall'umile Muḥammad, giudice (*muwallā*) di Aleppo la Ben Protetta – che Dio li perdoni –»

[margine destro:]

«Conseguito dall'originale sigillato, senza aggiunte o mancanze. Scritto in bello stile dal misero [servo] di Dio Altissimo 'Abd al-Bāqī, giudice di Aleppo la Ben Protetta – che Dio lo perdoni –»¹²

Mu'jam al-mu'allifin, Damasco 1957-62, VI, p. 247; NAJM AL-DĪN AL-GHAZZĪ, *al-Kawākib al-sā'ira*, Beirut 1979, II, pp. 188-89).

⁹ Testo non leggibile. In quanto al personaggio, si tratta di Jūmlakjzāda Kamāl al-Dīn *afandī* b. *al-ḥājj* Ilyās al-Rūmī al-Hanafī, primo giudice ottomano di Aleppo dal 922/1516-17 al 924/ 1518-19 (v. NAJM AL-DĪN AL-GHAZZĪ, *al-Kawākib al-sā'ira* I, p. 301).

¹⁰ Forse Maḥmūd b. 'Abdallāh Kūla Badr al-Dīn, giudice di Aleppo nel 928/1521-22 (v. AL-GHAZZĪ, *Nahr al-dhabab...* I, p. 303).

¹¹ Secondo la lista di al-Ghazzī fu giudice di Aleppo nel 925/1519-20 (v. AL-GHAZZĪ, *op. cit.* I, p. 303)

¹² Secondo la lista in AL-GHAZZĪ, *op. cit.* I, p. 306, fu giudice nel 1065/1654-55, mentre per l'anno 1066/1655-56 figura Husnī Pashā Muṣṭafā. La nota sulla data di redazione della copia, per cui v. pagina seguente, indica che perdurò nella carica almeno fino alla fine di febbraio del 1656.

«Allorquando ho esaminato con cura quanto ivi contenuto e ho preso conoscenza del suo contenuto, l'ho trovato legale dal punto di vista del significato, ho testimoniato sulla validità e integrità dei testimoni giurati (*'udūl*)¹³. Richiestomi il suo carattere esecutivo, l'ho accettato e dichiarato vigente. Io sono l'umile Aḥmad b. Maḥmūd, giudice di Aleppo la Ben Protetta – che Dio li perdoni entrambi –»¹⁴

«L'ho esaminato con cura e l'ho approvato, accettato, firmato e dichiarato vigente quanto in esso contenuto. Scritto dall'umile Muḥammad b. 'Alī al-Ḥusaynī al-Shāfi'ī, sostituto autorizzato (*al-muwallā khilāfatan*) del *qādī* di Aleppo la Ben Protetta, che Dio li perdoni entrambi»

«Riprodotta dal registro del Tribunale Centrale datato 1001 [1592-93] in data 29 Rabī' II 1066 [25 febbraio 1656]»

* * *

In nome di Dio Clemente e Misericordioso, sia lode a Dio sempre e dovunque,

Ciò è quanto ha fatto chiamare a testimoniare in nome della sua nobile persona – che Dio Altissimo la protegga – (*ashhada alā nafsihī al-karīma... bi-*)¹⁵

¹³ Sulla funzione dei testimoni giurati v. più sotto.

¹⁴ Forse Aḥmad *afandī* b. Maḥmūd Ḥāmid *afandī*, giudice nel 967/1559-60 (v. AL-GHAZZĪ, *op. cit.* I, p. 304).

¹⁵ Espressione controversa. D.P. Little nel suo "Haram documents related to the Jews of late fourteen century Jerusalem", *J. of Semitic Studies* 30/2 (1985), p. 259, ammettendone la complessità, riporta quanto asserito dal Dozy per cui *ashhada 'alā nafsihī Fulān* nella maggior parte dei casi equivale semplicemente a *shahida*, "testimoniare", aggiungendo che letteralmente la frase significa "il tal dei tali ha chiamato sé stesso quale testimone". Tale interpretazione è ripresa, tra gli altri, da E. TYAN, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Leiden 1960, p. 237 ("Ceci est ce qui a été certifié par le témoignage des témoins") e M. HINDS – V. MÉNAGE, *Qasr Ibrīm in the Ottoman period...* p. 19-20 ("... has certified that..."). Ma altre interpretazioni, come quella qui proposta, sono possibili: cfr. R. VESELY, "Les requêtes en Égypte...", p. 207 ("Voici ce qu'il fit témoigner devant sa noble personne pour..."); id. "Trois certificats...", p. 261 ("... proclama en présence des témoins au nom de sa personne noble...") e p. 298 ("... et il engagea les témoins à attester [sa decision]."); D.S. POWERS, "A Court Case from 14th Century North Africa", *J.A.O.S.* 110/2 (1990), p. 251 ("... they summoned witnesses on their behalf to that effect"/ "they themselves testified to that effect"). Questa e molte altre espressioni che ricorrono nel testo fanno parte dello stilizzato linguaggio burocratico-giuridico del quale numerosi esempi si trovano in AL-NUWAYRĪ, *Nihāyat al-arab* IX, Cairo 1963, pp. 145-155.

Nostro Signore ¹⁶,
 il misero [servo] di Dio Altissimo,
 il Dottissimo Shaykh, Gran Giudice,
 Faḥ al-Dīn ¹⁷,
 Arbitro dei Musulmani,
 Modello degli 'Ulamā' nei Due Mondī,
 Benedizione dei Re e dei Sovrani,
 Amico e Confidente (*khālīṣa*) del Principe dei Credenti,
 Abū l-Basharī 'Abd al-Raḥmān
 b. il misero [servo] di Dio Altissimo,
 il Dottissimo Shaykh,
 Kamāl al-Dīn,
 Muftī dei Musulmani,
 Benedizione dei Re e dei Sovrani,
 Amico e Confidente del Principe dei Credenti (*walī*),
 Abū Abū... (?) al-Shihna al-Mālikī ¹⁸,
 giudice della provincia aleppina nel giusto e legale regno – che Dio
 amplifichi la sua autorità –, i testimoni giurati (*mu'addalīn*) ¹⁹ che
 hanno presenziato la sua illustre corte in Aleppo al momento della
 registrazione della dichiarazione (*ishbād*) ²⁰, ed egli all'epoca, vale a

¹⁶ Qui *sayyid e mawlā* ci sembrano avere lo stesso significato. Si tratta di tradizionali epiteti dei giudici (cfr. D.P. LITTLE, "Haram documents..." p. 253).

¹⁷ Epiteto da noi considerato parte integrante del nome e per questo non tradotto qui e nei casi analoghi più sotto.

¹⁸ Faḥ al-Dīn Abū l-Basharī 'Abd al-Raḥmān b. Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad b. Maḥmūd al-Shihna al-Mālikī al-Ḥalabī (m. 8 Muḥarram 830/9 novembre 1426), dapprima *muftī* e vice-*qādī* ḥanafita per conto del fratello al-Muḥibb Muḥammad al-Shihna, divenne poi *mālikita* (AL-SAKHĀWĪ, *al-Daw' al-lāmi*, Beirut s.d., II, p. 150). Gli al-Shihna sono uno dei casati più noti della Aleppo medievale. Ricordiamo qui lo storico e giudice Abū l-Faḍl Muḥammad al-Ḥanafī al-Ḥalabī (m. 890/1485) autore de *al-Durr al-muntakhab fī ta'rīkh Ḥalab*.

¹⁹ Letteralmente "coloro che sono stati sottoposti al *ta'dūl*" e quindi sinonimo di *'udūl*, i testimoni giurati perpetui, membri del tribunale esercitanti la funzione di notai, testimoni e, spesso, anche giudici. Requisiti fondamentali per svolgere tale funzione erano integrità morale, buona reputazione (*'adāla*), conoscenza della Legge. Loro compito era di assistere il giudice nella verifica e nella redazione dei documenti, certificare l'integrità dei testimoni e la sentenza finale del *qādī* (v. *El*² s.v. «'Adl» [E. Tyan]; E. TYAN, *Le notariat et le régime de la preuve par écrit dans la pratique du droit musulman*, Beirut 1945; id., *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Leiden 1960, pp. 236-242, 245-252; D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma 1938, II, pp. 566, 585; R. Vesely, "Les requêtes en Égypte...", p. 220 nota 4).

²⁰ Il termine indica la registrazione della dichiarazione espressa in presenza di testimoni i quali vi avevano reso testimonianza (cfr. R. VESELY, "Trois certificats...", p. 267).

dire il giorno benedetto venerdì 16 Muḥarram 82[9]²¹ [/28 novembre 1425], era nel pieno esercizio dei suoi poteri di decisione, di sentenza e di firma; [testimonianza resa su] tutto quanto gli è ascritto in questo [documento] esplicito e benedetto del quale gli è stata richiesta la redazione e, dietro sua graziosa autorizzazione, l'atto [scritto] da lui emanante (*ṣakke*) comprendente gli estratti (*maḍāmīn*) delle certificazioni (*thubūtāt*)²² e delle continuità delle prove (*ittiṣālāt*)²³ e il contenuto del documento di waqf risalente a:

l'Illustre e Nobile Sayyid

‘Izz al-Dīn Abū l-Makārim Ḥamza

b. il Nobile Sayyid Fakhr al-Dīn Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Zuhra al-Ḥusaynī – che Dio abbia misericordia di lui e gli conceda di risiedere nel... (?) del Suo Paradiso –, citato qui sotto in questo benedetto e chiaro [documento] parola per parola, contenente ciò nelle sue parti di rami (*furū*) e di fondamenti (*uṣūl*) del diritto, esprimente chiaramente la sua certificazione presso i giudici menzionati qui sotto – che Dio renda perenne la loro convalida – per principio e continuità della prova (*ibtidā’an wa ittiṣālan*) secondo quanto espone, a questo scopo, la loro enumerazione (*ḥaṣr*) in questo registro benedetto parola per parola affinché le contenga singolarmente e sia una singola prova documentale di ciò che contiene, in questo giorno e l'indomani, e le sue espressioni siano diffuse e rimangano nel trascorrere delle epoche e dei tempi, poiché peculiari del mondo fisico sono il venir meno e l'imperfezione.

Ciò dopo che Nostro Signore, il Gran Giudice Faṭḥ al-Dīn, il giudice sumenzionato – che Dio renda eterna la sua convalida e innalzi il suo rango – ha esaminato tutte le certificazioni e la continuità delle prove e il documento di waqf, del quale ci si ripromette l'autenticazione (*iḥbāt*) e nel quale sono trascritti i loro estratti (*maḍāmīn*), e ha chiesto di far portare (*istahḍara*) quanto di ciò gli è

²¹ Il testo è qui in parte cancellato. Abbiamo desunto la data da quanto si dice nella parte finale del documento.

²² Con *thubūt* si indica la certificazione della validità dei documenti, nella forma e nel contenuto, dal punto di vista giuridico (v. R. VESELY, “Les requêtes en Égypt...”, pp. 221, 235).

²³ Termine tecnico della letteratura di *ḥadīth*, *ittiṣāl* indica la continuità ininterrotta nella serie di testimoni di un determinato *ḥadīth*; in ambito strettamente giuridico, la continuità non interrotta della prova da giudice a giudice sulla base delle testimonianze di testimoni giurati (cfr. R. VESELY, “Les requêtes en Égypt...”, p. 235; D.S. RICHARDS, “A Damascus scroll relating to the Yūnusiyya”, p. 279. Il documento analizzato da Richards è in molti aspetti simile al nostro). Sulle procedure correlate di *thubūt* e *ittiṣāl* v. anche più sotto in sede di commento.

ascritto e la sua nobile mente si è rivolta a quanto ordinato di far chiamare a rendere e a registrare la testimonianza (*taquddama bihi al-ishbād 'alayhi*). Questo – sia lode a Dio – egli ha richiamato alla mente²⁴ quale certificato di conferma (*tadhkār tahqīq*) e ha chiesto al Signore – che la Sua menzione sia piena di gloria – assistenza e continuo successo.

Quindi, ha domandato a Dio l'ispirazione felice²⁵ e ordinato di mettere per iscritto questo chiaro documento in accoglimento della sua domanda in quanto autorizzato [a trattare] la questione (*yā'iz al-mas'ala*) legalmente e considerando le sue condizioni legali secondo quanto è doveroso considerare e osservare in casi analoghi; [ha ordinato] di redarre i propositi che in esso vi sono confrontando ciò con la copia originale dalla quale esso viene riportato secondo le migliori usanze e in obbedienza al suo nobile ordine. Così, è stato redatto secondo corretta procedura.

Il contenuto dell'*isjāl*²⁶ di Nostro Signore, Gran Giudice, Faḥ al-Dīn, il giudice sumenzionato – che Dio lo inondi della Sua grazia – messo per iscritto nella parte inferiore nel verso del documento di waqf, del quale ci si ripromette l'autenticazione (*ithbāt*) e riportato in questo registro, è:

È stato accertato e verificato come valido presso di lui – secondo la corretta modalità legale e tramite la testimonianza di [testimoni giurati] contrassegnata con il [suo] sigillo (*'alāma*) sotto la nota testimoniale nella parte bassa dell'*isjāl* sul quale è posto il sigillo di esecuzione e accettazione (*'alāma al-adā' wa l-qubūl*) nella maniera ben nota in casi analoghi²⁷, – l'*ishbād* di:

Nostro Signore,
Gran Giudice,
Jamāl al-Dīn
Arbitro dei Musulmani,
Modello degli 'Ulamā' nei Due Mondi,

²⁴ Il testo sembra leggere *fa-nadkhur*. Abbiamo optato per *tadhakkara* che sembra più adatto al contesto.

²⁵ Sulla diffusa pratica dell'*istikhāra* tra gli '*ulamā'* v. *EP* s.v. «Istikhāra» [T. Fahd].

²⁶ Letteralmente “An inscribing or enrolling on the court register” (J.W. REDHOUSE, *A Turkish and English Lexicon*, Beirut 1984, II edizione, s.v. *isjāl*). Nella terminologia giuridica il significato di *isjāl* è ben più complesso e rimandiamo in sede di commento.

²⁷ Cfr. R. VESELY, “Les requêtes en Égypte...”, p. 234: “... *thabata wa saḥḥa ladaybi 'alā al-waḍ' al-shar'ī wa l-qānūn al-muḥarrar al-mar'ī bi-shahāda man 'ā lam labu tilwa rasm shabādatibi bi-ākhir bāṭinibi 'alāma al-adā' wa l-qubūl 'alā al-rasm al-ma'lūf fī miṭlibi...*”.

Benedizione dei Re e dei Sovrani,
Amico e Confidente del Principe dei Credenti,
Abū l-Thanā' Maḥmūd

b. Nostro Signore,
il misero [servo] di Dio Altissimo,
Gran Giudice,
Ḥāfīz al-Dīn,

Benedizione dei Re e dei Sovrani,
Amico e Confidente del Principe dei Credenti,
Abū 'Abdallāh Muḥammad

b. il misero [servo] di Dio Altissimo Shaykh [Tāj al-Dīn Abū] Ishāq Ibrāhīm al-Ḥanafī²⁸ – che Dio renda eterni i suoi giorni – giudice della ben difesa provincia aleppina nel giusto e legale regno; [*ishḥād*] messo per iscritto nella parte alta del documento di waqf che ci si ripromette di riportare in questo registro – se Dio vorrà –. È stato accertato e verificato presso di lui secondo la corretta modalità legale, tramite la testimonianza di [testimoni giurati] che egli ha contrassegnato con il [suo] sigillo sotto la nota testimoniale a proposito della sua certificazione, il suo sigillo di esecuzione e accettazione nella maniera ben nota in casi analoghi dopo aver considerato quanto necessario considerare da parte sua legalmente, in data 3 Dhū l-Hijja 799 [/28 agosto 1397].

Il contenuto dell'*isjāl* di:

Nostro Signore,
Gran Giudice,
Jamāl al-Dīn,
Arbitro dei Musulmani,
Modello degli 'Ulamā' nei Due Mondi,
Benedizione dei Re e dei Sovrani,
Abū l-Thanā' Maḥmūd

b. il Nostro Sayyid,
l'umile servo davanti a Dio Altissimo,
Gran Giudice,
Ḥāfīz al-Dīn,
Benedizione dei Re e dei Sovrani,
Amico e Confidente del Principe dei Credenti,

²⁸ Jamāl al-Dīn Abū l-Thanā' Maḥmūd b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-Ḥāfīz al-'Ayntābī. Secondo al-Ghazzī fu giudice e *qāḍī 'askar* nel 793/1390-91 e nel 794/1391-92 anno della sua morte (v. AL-GHAZZĪ, *op. cit.* I, p. 300-301). Secondo IBN HAJAR, *al-Durar al-kāmina*, Cairo 1966-67, V, p. 101, Jamāl al-Dīn Maḥmūd b. Ḥāfīz al-Dīn Muḥammad b. Ibrāhīm b. Sunbulā al-Ḥanafī divenne *qāḍī* nel 793/1390-91 e morì il 25 Ramaḍān 799/22 giugno 1397.

Abū 'Abdallāh Muḥammad

b. l'umile servo davanti a Dio Altissimo

Shaykh Tāj al-Dīn Abū Ishāq Ibrāhīm al-Ḥanafī – che Dio renda eterni i suoi giorni – è:

È stato accertato e verificato come valido presso di lui – che Dio lo inondi della Sua grazia – secondo la corretta modalità legale, tramite la testimonianza di [testimoni giurati] che egli ha contrassegnato con il [suo] sigillo sotto la nota testimoniale nella parte bassa dell'*'isjāl* messo per iscritto esattamente nel *verso* del documento di waqf del quale ci si ripromette l'autenticazione (*ithbāt*), sul quale è posto il sigillo di esecuzione e accettazione nella maniera ben nota in casi analoghi, dopo aver considerato quanto necessario considerare [da parte sua] legalmente in merito a attore (*muddasm*) e convenuto (*mudda^a 'alayhi*)²⁹ con liceità da parte di uno dei due di presentare la chiara e diretta prova testimoniale (*bayyina*)³⁰ contro l'altro su testimonianza di testimoni di cui sotto, l'*'ishhād* di:

Nostro Signore,

l'umile [servo] di Dio Altissimo,

Gran Giudice,

Gran Arbitro dei Musulmani,

Nūr al-Dīn,

Benedizione dei Re e dei Sovrani,

Abū 'Abdallāh Muḥammad

b. l'umile [servo] di Dio,

il compianto Shaykh Sharaf al-Dīn Abū 'Abdallāh Muḥammad

b. l'umile servo davanti a Dio,

il pio Shaykh 'Alā' al-Dīn Abū l-Ma'ānī Muḥammad

b. 'Abd al-Qādir al-Anṣārī al-Shāfi'ī,

giudice della città di Aleppo la Ben Custodita e dei suoi distretti, delle sue divisioni amministrative (*jund*), delle sue contrade e dei restanti territori che formano la provincia aleppina nel giusto e [legale] regno³¹.

²⁹ *muddasm*: l'attore in una causa, colui che “nella procedura musulmana [...] affermando un fatto non può invocare nessuna presunzione di diritto in suo favore ed è tenuto perciò a fare la prova di quanto afferma” (D. SANTILLANA, *Istituzioni...* II, p. 582); *mudda^a 'alayhi*: il convenuto, “colui che può prevalersi di una regola o presunzione di diritto per rigettare l'onere della prova sul suo avversario” (*ibid.*, p. 582).

³⁰ Su questo termine, la prova tramite testimoni, la prova per eccellenza nel sistema giuridico musulmano, v. *EP*² s.v. «Bayyina» [R. Brunschvig].

³¹ Nūr al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad famoso come Ibn al-Ṣā'igh, giudice di Aleppo dal 744/1343-44 al 749/1348-49 anno della sua morte (v. AL-GHAZZĪ, *op. cit.* I, p. 297). Fu grande amico di Ibn Taymiyya e partecipò con lui alle spedizioni

Egli – che Dio abbia pietà di lui e ne sia soddisfatto – aveva fatto chiamare a testimoniare in nome della sua nobile persona – che Dio Altissimo la protegga – alla presenza di testimoni giurati in Aleppo la Ben Custodita al momento dell'*ishbād* nella sua corte giudicante, ed egli era ancora in vita e nel pieno esercizio dei suoi poteri di decisione, di sentenza e di firma, [testimonianza resa su] tutto quanto gli è ascritto nel suo *isjāl* messo per iscritto nella parte superiore a sinistra dell'*isjāl* riportato (*muktatab*)...³² nel *verso* del documento di waqf riportato in questo registro, in data lunedì 13 dell'anno 786 [/1384-85]³³.

Il contenuto dell'*isjāl* di Nostro Signore, Gran Giudice, Nūr al-Dīn al-Anṣārī al-Shāfi'ī, il giudice suddetto, è:

È stato accertato e verificato come valido presso di lui, sulla base di un verbale (*mahḍar*)³⁴ di parti avverse, attore e convenuto, [in un contenzioso] legale (*khaṣm shar'ī*) permessa (*jāza*) l'udienza della denuncia e l'accettazione della prova testimoniale da parte di uno dei due a carico dell'altro, su testimonianza di testimoni sui cui nomi e formula di testimonianza (*raqm al-shahāda*) si è messo un contrassegno in margine all'*isjāl* messo per iscritto nelle parti superiori del *verso* del documento di waqf che ci si ripromette [di riportare], ed essi sono testimoni giurati in Aleppo che [il giudice] ha identificato, verificato³⁵ e ascoltato la loro testimonianza accettandola dopo aver considerato con loro quanto in essa vi era da accettare, l'*ishbād* di:

Nostro Signore,
l'umile servo davanti a Dio Altissimo,
Nota Autorità e Imām,
il Dottissimo,
Gran Giudice,
Arbitro dei Musulmani,
Nāṣir al-Dīn,
Prova dell'Islām e dei Musulmani,

antiscitte nel Kisrawān (AL-ṬABBĀKH, *I'lām al-nubalā'*, Aleppo 1923-26, IV, p. 588).

³² Testo cancellato.

³³ Manca nel testo l'indicazione del mese.

³⁴ Il termine indica gli appunti presi dal giudice a ricordo delle deposizioni delle parti coinvolte in una causa. "In origine la domanda dell'attore e la risposta del convenuto prendevano forma di memorie o appunti che il giudice compilava per conservare ricordo di quanto esposto dalle parti: e la traccia delle loro origini orali si conserva nel nome ('mahḍar')" (D. SANTILLANA, *Istituzioni...* II, p. 585).

³⁵ È l'operazione denominata *tazkiya* (o *ta'dil*), la certificazione dell'idoneità di un testimone, per cui v. E. TYAN, *op. cit.*, pp. 238-241; *Shorter Encyclopaedia of Islam*, s.v. «Shāhid»; D. SANTILLANA, *Istituzioni...* II, pp. 599-601.

Gran Shaykh Sapientissimo³⁶,
 Benedizione dei Re e dei Sovrani,
 Abū ʿAbdallāh Muḥammad
 b. l'umile servo davanti a Dio Altissimo,
 Imām e Autorità,
 Gran Giudice,
 Gran Arbitro,
 Kamāl al-Dīn Abū Ḥafṣ ʿUmar
 b. l'umile servo davanti a Dio Altissimo,
 Imām e Autorità,
 Gran Giudice,
 Gran Arbitro,
 ʿIzz al-Dīn Abū l-Barakāt ʿAbd al-ʿAzīz

b. Abū Jarāda al-Ḥanafī – che Dio renda eterni i suoi giorni – giudice di Aleppo la Ben Custodita e dei suoi distretti nel giusto e legale regno³⁷.

[Egli], in vita e nella sua capacità di giudice (*ḥāl wilāyatihī*) nella sua sua corte giudicante in Aleppo, aveva fatto chiamare a testimoniare in nome della sua nobile persona su tutto quanto ascrittogli nell'*ishbād* a questo proposito nell'*isjāl* a a lui attribuito e messo per iscritto esattamente sul *verso* del documento di waqf.

La questione era operante presso la sua corte giudicante in Aleppo su quanto di certificazione, sentenza etc., era contenuto nel suo *isjāl* suddetto il giorno venerdì 12 Ramaḍān 746 [/6 gennaio 1746], certificazione valida, legale, degna di considerazione ed esecutiva (*mādī*).

Quindi, una delle parti in conflitto, l'attore, gli ha richiesto di rendere esecutiva la sentenza di Nostro Signore, Gran Giudice, il sumenzionato Nāṣir al-Dīn, ascrittogli nel suo suddetto *isjāl*, di vincolare in conformità con essa e con l'*ishbād* fatto nei riguardi della sua nobile persona su tutto quanto ascrittogli in questo *isjāl*.

[Il giudice], dopo aver a lungo e attentamente riflettuto e ponderato su ciò e... (?)³⁸, dopo aver richiesto a lungo l'auspicio divino, ha

³⁶ La formula *shaykh mashāyikh al-ʿarīfīn* potrebbe anche riferirsi ad una vera e propria carica del personaggio nell'ambito delle confraternite mistiche.

³⁷ Secondo la lista di al-Ghazzī successe al padre quale giudice di Aleppo nel 721/1320-21 dopo aver esercitato a Ḥamā. Nel 752/1351-52 gli successe il figlio Jamāl al-Dīn Abū Ishāq Ibrāhīm che restò in carica fino al 787/1385-86 (GHAZZĪ, *op. cit.* I, p. 300); Ibn Ḥajar afferma che morì nel mese di Shawwāl 752/novembre-dicembre 1351 (IBN ḤAJAR, *op. cit.* IV, pp. 224-25). Gli Abū Jarāda sono una nota famiglia di dotti e giudici aleppini, in origine sciita, dalla quale discendono i sunniti Ibn al-ʿAdīm, anch'essi giudici e giuristi.

³⁸ Testo non chiaro.

reso esecutiva, in modo legale e valido, la sentenza di Nostro Signore e Nostro Sayyid, Gran Giudice, Nāṣir al-Dīn – che Dio renda eterna la sua benedizione – ha sentenziato ciò e ingiunto [di agire] in conformità con essa in quanto soddisfacente tutte le prescrizioni legali. [Questo] dopo essersi messo al corrente (*ittaṣala bihi*) – che Dio renda eterni i suoi giorni – della certificazione della collazione (*muqābila*) di questo documento in tre copie, ciascuna in possesso di un gruppo della famiglia del waqf³⁹, considerato quanto necessario considerare nella data suddetta.

Il contenuto dell'*isjāl* di:

Nostro Signore,
Gran Giudice,
Nāṣir al-Dīn b. Abū Jarāda,

il suddetto giudice – che Dio abbia pietà di lui – riportato per iscritto sul *verso* del documento di waqf che ci si ripromette [di riportare qui sotto], datato personalmente dal suddetto giudice, è:

È stato accertato e verificato come valido presso di lui – che Dio lo inondi della Sua grazia – secondo la corretta modalità legale, l'*ishbād* di:

Nostro Signore,
l'umile servo davanti a Dio Altissimo,
Autorità e Imām,
il Dottissimo,
Gran Giudice,
Arbitro dei governanti,
Pilastro dell'umanità,
Prova [di Dio],
Colui che esamina accuratamente,
Najm al-Dīm,
Giudice dei Musulmani,
Utile Autorità degli allievi
Autorità degli Insegnanti,
Benedizione dei Re e dei Sovrani,
Amico e Confidente del Principe dei Credenti,
Abū l-Barakāt Mūsā
b. il compianto Nostro Signore,
l'umile servo davanti a Dio Altissimo,
Gran Giudice,
Shaykh al-Islām,

³⁹ Così nel testo, ma si potrebbe anche intendere *abl al-wāqif*, “la famiglia del costituente”.

Ricordo durevole dei Mujtahid,
Modello degli 'Ulamā' nei Due Mondi,
Abū l-Baḥr

b. Muḥammad Jibri'l (?) al-Shāfi'i,
ispettore della Legge (*nāẓir fī l-aḥkām al-shar'iyya*)⁴⁰ al Cairo, [la città fondata] da al-Mu'izz⁴¹, e nella regione che ne fa parte – che Dio renda completa la sua autorità e sigilli i suoi giorni con azioni meritorie –.

Egli aveva fatto chiamare a testimoniare in nome della sua nobile persona i testimoni giurati presenti nel suo buon augurante consesso, nel luogo (*fī mahall*) della sua sentenza e firma, il consesso della sua decisione definitiva riguardo a...? (*ṣālbḥiyyatihā* –?)⁴² illuminata dalla Legge del Signore degli Inviati [di Dio] Muḥammad – su di lui la più bella delle preghiere di Dio e la pace più completa – nel pieno esercizio, all'epoca, dei suoi poteri di decisione, di sentenza e di firma, nell'esecuzione dei suoi poteri di annullamento e ratifica⁴³ in data lunedì 21 Ṣafar 743 [/27 luglio 1342].

Il contenuto dell'*isjāl* di:

Nostro Signore,
l'umile servo davanti a Dio Altissimo,
Gran Giudice,
Shaykh al-Islām,
il suddetto Najm al-Dīn è:

È stato accertato e certificato presso di lui – che Dio lo inondi della Sua grazia – secondo la corretta modalità legale, tramite testimonianza di due [testimoni giurati] dei quali ha contrassegnato [con il suo sigillo], sotto la loro nota testimoniale nel margine basso dell'*ishbād*, la registrazione (? – *al-taqayyud*), messa per iscritto sul *verso* del documento di waqf che ci si ripromette di riportare alla lettera [più sotto] – se Dio vorrà –, [testimoni che] egli ha identificato e dei quali ha accettato la testimonianza sulla base di quanto da lui considerato in termini di accettabilità, l'*ishbād* di:

Nostro Signore,
l'umile servo davanti a Dio Altissimo,
Shaykh e Imām,

⁴⁰ Non compare una tale carica nella lista di funzionari data in M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *La Syrie à l'époque des Mamloukes*, Paris, 1923, pp. LXXV-LXXX. Un sinonimo di *qādī l-quḍāt*?

⁴¹ Il califfo fatimide al-Mu'izz che fondò Miṣr al-Qāhira nel 970.

⁴² Testo non chiaro.

⁴³ Nella terminologia moderna *al-ibrām wa l-naqd* corrisponde alla Corte di Casazione.

Autorità e Mare della Conoscenza,
 Utile Aiuto degli allievi,
 Pilastro dei Re e dei Sovrani,
 Amico e Confidente del Principe dei Credenti,
 Gran Giudice dei Musulmani,
 Abū l-Fidā' Maḥmūd
 b. Nostro Signore,
 l'umile servo davanti a Dio Altissimo,
 Shaykh e Imām,
 il Dottissimo,

il compianto Abū Ishāq al-'Aqīlī al-Ḥanafī, supervisore dei regolamenti sciaraitici in Aleppo e provincia nel giusto e legale regno – che Dio accresca la sua autorità e renda eterni i suoi giorni –.

Egli (Najm al-Dīn) – che Dio sostenga e consolidi le sue sentenze – ha fatto entrare in vigore la sua (di Abū l-Fidā') sentenza di entrata in vigore e ha confermato quanto da lui ratificato. Operazione effettuata in modo corretto, legale, degno di considerazione e vigente in data venerdì 20 Ṣafar 742 [/5 agosto 1341].

Il contenuto dell'*isjāl* di:

Nostro Signore,
 l'umile servo davanti a Dio Altissimo,
 Shaykh e Imām,
 il Dotto,
 Utile Aiuto degli allievi,
 Meta degli Esperti coranici e dei Tradizionisti,
 Strenuo Oppositore degli Innovatori,
 Pilastro dei Re e dei Sovrani,
 Gran Giudice dei Musulmani,
 Abū l-Fidā' Maḥmūd
 b. Nostro Signore,
 Shaykh e Imām,
 il Dottissimo,

il compianto Abū Ishāq Ibrāhīm al-'Aqīlī al-Ḥanafī, messo per iscritto a sinistra del documento di waqf, che ci si ripromette di riportar [più sotto], in data 5 Ṣafar 728 [/22 dicembre 1327], sul quale è posto il sigillo di accettazione secondo consuetudine in casi analoghi, è:

È stato accertato e certificato come valido presso di lui – che Dio lo inondi della Sua grazia – secondo la corretta e legale modalità, dopo aver considerato quanto necessario considerare [da parte sua] legalmente, l'*ishbād* di:

Nostro Signore,
 [l'umile servo davanti] a Dio Altissimo,

l'Imām,
 il Sapientissimo,
 Gran Giudice dei Musulmani,
 Zayn al-Dīn,
 Gloria dell'Islām,
 Splendore dell'Umanità,
 Beneficio dei giorni,
 Colui che accerta le questioni ed i regolamenti giuridici,
 Autorità degli Insegnanti,
 Benedizione dei Re e dei Sovrani,
 Amico e Confidente del Principe dei Credenti,
 Abū l-Şidq Abū Bakr
 b. Nostro Signore,
 l'umile servo davanti a Dio Altissimo,
 il Sapientissimo,
 l'Imām,
 Gran Giudice,
 Taqī al-Dīn,
 Muftī dei Musulmani,
 Autorità degli Insegnanti,
 Simbolo di Coloro che accertano e verificano [le questioni giuridiche],
 Benedizione dei Re e dei Sovrani,
 Abū l-Basharī 'Alī b. al-Sābiq al-Ḥanafī,

supervisore dei regolamenti sciaraitici in Ḥamā la Ben Custodita e nei territori che ne fanno parte – che Dio Abbia pietà di lui e ne sia soddisfatto –.

Egli aveva fatto chiamare per rendere testimonianza in nome della sua nobile persona i testimoni giurati che presenziavano la sua illustre corte in Aleppo la Ben Custodita al momento dell'*ishbād*, quando era in vita e nel pieno esercizio dei suoi poteri di decisione, di sentenza e di firma, [testimonianza resa su] tutto quanto gli è ascritto nel suo *isjāl* nella data suddetta.

Il contenuto dell'*isjāl* di:

Nostro Signore,
 l'umile servo davanti a Dio Altissimo,
 Gran Giudice,
 Zayn al-Dīn Abū l-Şidq Abū Bakr al-Şiddīqī è:

È stato accertato e certificato come valido presso di lui nel nobile consesso della sua autorità giudicante in Ḥamā, secondo la modalità legale, l'*ishbād* di:

Nostro Signore,
 l'umile servo davanti a Dio Altissimo,

il Sapientissimo,
 l'Imām,
 l'Espertissimo,
 Gran Giudice,
 Tāj al-Dīn,
 Benedizione dei Re e dei Sovrani,
 Emblema degli Instancabili Eruditi,
 Abū Ishāq Ibrāhīm
 b. l'umile servo davanti a Dio Altissimo,
 il Sapientissimo,
 l'Imām,
 il Mare di conoscenze,
 l'Espertissimo,
 Benedizione dei Musulmani,
 ...⁴⁴ [Legge] del Signore degli Inviati [di Dio],
 Benedizione dei Re e dei Sovrani,
 Amico e confidente del Principe dei Credenti,
 Gran Giudice dei Musulmani,
 Abū l-Fidā' Ismā'īl al-Ḥanafī,

giudice della nobile Aleppo la Ben Custodita nel giusto e legale regno – che Dio renda eterni i suoi giorni – su tutto quanto ascrittogli [nel] *l'ishbād* a questo riguardo svoltosi davanti a testimoni [giurati] (*mashhūd*), messo per iscritto nel *verso* del documento di waqf che ci si ripromette di riportare [più sotto], nel lato superiore.

La questione era operante presso di lui nel consesso della sua corte giudicante suddetta, secondo quanto contenuto dal suo *ishbād* in merito a certificazioni, potere di giudizio e sentenza, firma etc..., più tutto il resto ascrittogli in esso in data mezzogiorno di sabato 4 Sha'bān 725 [/17 luglio 1325].

Il contenuto dell'*isyāl* di:

Nostro Signore,
 l'umile servo davanti a Dio Altissimo,
 Gran Giudice,

Tāj al-Dīn Abū Ishāq Ibrāhīm al-Ḥanafī,

il giudice suddetto – che Dio abbia pietà di lui e ne sia soddisfatto – messo per iscritto nel *verso* del documento di waqf insieme al procedimento di certificazione (*itbbāt*), datato con il suo nobile scritto il giorno domenica 20 Muḥarram 707 [/23 luglio 1307] è:

È stata accertata [come valida] presso di lui nel nobile consesso della sua corte giudicante in Aleppo sulla base di un verbale di parti

⁴⁴ Testo cancellato.

avverse [in un contenzioso] legale, ritenuta valida da parte sua (dell'attore) l'istanza e la presentazione della prova testimoniale tramite testimonianza di testimoni [giurati] sui nomi dei quali e sulla forma della cui testimonianza è stato posto il sigillo di esecuzione e accettazione nel *verso* del documento di waqf messo per iscritto nella parte bassa del suddetto *isjāl* – ed essi sono testimoni giurati in Aleppo che egli ha identificato, ascoltato le loro testimonianze accettandole viste in esse le condizioni di accettazione –, la dichiarazione giudiziale (*iqrār*)⁴⁵ del costituente del waqf nominato nel *recto* del documento di waqf suddetto su tutto quanto vi si riferisce secondo le modalità ivi espresse.

Il costituente nominato nel *recto* del documento di waqf, riportato testualmente più sotto, era nel pieno della sua condizione di proprietario e possessore effettivo (*mālik ḥā'iz*) di ciò che pose in stato di waqf. Certificazione valida, definitiva, legale.

Allorché la procedura di certificazione di ciò è giunta a compimento presso Nostro Signore, Gran Giudice, il suddetto Tāj al-Dīn, chi aveva l'autorizzazione di fare legalmente tale richiesta gli ha chiesto di dare la sentenza in conformità con quanto stabilito dalla prova testimoniale [effettuata] presso di lui in merito a tutto questo.

Egli, allora, ha richiesto lungamente a Dio la felice ispirazione, affidandosi a Lui come guida e aiuto e ha esaudito la richiesta dell'interrogante giudicando legalmente in conformità con tutto ciò, soddisfatte tutte le condizioni legali e considerato quanto necessario considerare.

Ciò nella consapevolezza che questo ha comportato la conferma della validità del waqf, delle sue condizioni, la non liceità di opporsi a quanto decretato in lettera ed espressione dal costituente e che il giudizio sulla [validità del] waqf e le sue condizioni è un verdetto per il costituente e per tutti gli uomini, ben sapendo delle differenze di opinione [degli *'ulamā'*] – che Dio sia soddisfatto di tutti loro – sulla liceità e validità del waqf costituito dalla persona a proprio beneficio e su altri punti controversi e discordanti. Sentenza valida e legale.

Tale *ishbād* è avvenuto nella data messa da lui per iscritto e... (?)⁴⁶ scritto da Nostro Signore e Gran Giudice il suddetto Tāj al-Dīn.

⁴⁵ Sull'*iqrār* v. *El²* s.v. «Ikrār» [Y. Linant de Bellefonds]; D. SANTILLANA, *Istituzioni...* II, pp. 589-593.

⁴⁶ Testo cancellato.

Questo è il contenuto del suo *isjāl* benedetto. La copia del documento di waqf che ci si è ripromessi di riportare in questo registro è la seguente:

«In nome di Dio Clemente e Misericordioso, o Dio!, che preghi per Nostro Signore Muḥammad e la sua Famiglia;

Certo, la migliore delle azioni è la beneficenza ininterrotta che produce frutti eterni in quanto essa rimane a dispetto del trascorrere delle epoche e degli anni come indicano le parole [del Profeta] – su di lui la preghiera e la pace –: ”Quando l’uomo muore la sua opera cessa tranne che per tre cose“⁴⁷ [vale a dire:]⁴⁸ il ḥadīth, il waqf, anche se fatto a proprio beneficio, e la discendenza. Certamente nella vita eterna... (?)⁴⁹ ed egli ha detto – che Dio preghi per lui e lo salvi –: “Comincia da te stesso poi da chi provvede al sostentamento della propria famiglia”⁵⁰.

Quando Nostro Signore il costituente del waqf seppe della grazia aldilà di ciò e si accertò del beneficio permanente presso Dio, prese con sollecitudine a cercare di cogliere le ricompensa [divina] e di incrementare le opere meritorie e le beneficenze. Egli era in piena capacità [legale], con piena disponibilità e autorizzazione alle opere meritorie.

Nostro Signore,
l’umile servo davanti a Dio Altissimo,
Nobile Sayyid,
di Alto e Illustre Lignaggio,
Degno di merito,
Modello del Casato di Muḥammad,
Discendente del Primo tra gli Inviati [di Dio],
Grazia dei Re e dei Sovrani,
Amico e Confidente del Principe dei Credenti,
‘Izz al-Dīn,
Continuazione delle Prime Generazioni Pie,
Abū l-Makārim Ḥamza
b. Nostro Signore,
l’umile servo davanti a Dio Altissimo,
Nobile Sayyid,

⁴⁷ Cfr. MUSLIM, *al-Ṣaḥīḥ*, ed. ‘Abd al-Bāqī, Cairo 1955 (*al-waṣīyya*, 14); ABŪ DAWŪD, *al-Musnad*, Cairo 1928 (*al-waṣāyā*, 13).

⁴⁸ Quanto segue non fa propriamente parte del ḥadīth ma è la spiegazione del *thalātha* fatta dai commentatori.

⁴⁹ Testo non chiaro.

⁵⁰ In MUSLIM, *al-Ṣaḥīḥ* (*al-zakāt*, 41) troviamo: *ibda’ bi-nafsik fa-taṣaddaq ‘alayhā*.

di Alto e Illustre Lignaggio nella Pura Famiglia,
 Modello del Casato di Muḥammad,
 Discendente del Primo tra gli Inviati [di Dio],
 Grazia dei Re e dei Sovrani,
 Amico e Confidente del Principe dei Credenti,
 Fakhr al-Dīn Abū l-Ḥasan 'Alī

b. Zuhra al-Ḥusaynī al-Ishāqī

– che Dio accresca la sua nobiltà illustre e abbia pietà dei suoi nobili antenati e di lui – ha fatto chiamare a testimoniare [dei testimoni giurati] in nome della sua nobile persona a questo effetto, vale a dire, di avere, con intenzione retta e ferma e sincera volontà per desiderio della ricompensa e del premio sublimi, allo scopo di ottenere il favore ed il beneficio divini, creato come waqf perpetuo, eterno e inestinguibile quanto di sua proprietà, in suo possesso effettivo e piena facoltà di disporre al momento dell'atto di questo waqf:

Tutta la quota divisibile (*maqsūma*) e separata (*mufraza*) dell'estensione di 46 *faddān* su di un totale di 92 *faddān*⁵¹ – la metà completa – del villaggio, più le sue terre, noto con il nome di Mardghīn che fa parte del distretto rurale... Q-f-z-s-tā (?)⁵², nella regione di A'zāz e nella provincia di Aleppo la Ben Custodita.

Comprende terreno pianeggiante e accidentato, parti fruttuose e improduttive, parti lontane e vicine, case costruite⁵³ con la tassa di residenza dei suoi contadini che il costituente – che Dio lo perdoni – ha disposto per loro e per le loro famiglie nel complesso del suo waqf. [Il villaggio comprende inoltre] un cimitero allestito per la sepoltura dei loro morti e diritti legali (*ḥuqūq shar'īyya*)⁵⁴.

Il villaggio confina interamente ed esattamente in direzione della lucente *qibla*⁵⁵ con le terre del villaggio di M-r-bāl-tāk/l (?)⁵⁶, la

⁵¹ Il *faddān* è una unità di misura di superficie dal valore variabile a seconda delle epoche e delle regioni (v. W. HINZ, *Islamische Masse und Gewichte*, Leiden 1955, p. 65).

⁵² Mardghīn: villaggio non citato dallo storico aleppino del primo novecento K. al-Ghazzī nella sua lista dei villaggi della provincia di Aleppo ma ancora fiorente intorno alla metà del XVII s. come produttore di cotone e incluso nel distretto di Killīs (v. *Sijillāt al-mahkama al-sbar'īyya*, Aleppo, Centro di documentazione Storica, Damasco, vol. 15, p. 457). Q-f-z-s-tā: toponimo non localizzato.

⁵³ Il testo sembra leggere *dhimmatuhu 'āmira* ma si tratta di un errore, forse del copista. L'espressione *dimna 'āmira (bi-rasm suknā fallāḥīhā)* ricorre spesso nei documenti di waqf, cfr. S. MUNAJJED, *L'acte de waqf...*, p. 24 linea 10 e p. 25 linea 3 (citato in D. SOURDEL – J. SOURDEL-THOMINE, "Biens fonciers...", p. 292 nota 2).

⁵⁴ Termine con il quale sono da intendersi, genericamente, le servitù. Vedi anche il paragrafo seguente.

⁵⁵ Quindi a sud.

⁵⁶ Toponimo non localizzato.

mazra'a Sh-r-m-nāz (?) ed il villaggio di Yā'wā⁵⁷; a est con le terre dei villaggi di Yā'wā e S-nd-f⁵⁸; a nord con le terre dei villaggi di Jibrīn e 'Ayn Daqnā⁵⁹; a ovest con le terre dei villaggi di 'Ayn Daqnā e J-r-tā (?)⁶⁰; con diritto su tutto questo, le strade di accesso, i luoghi di sosta (?) (*mawāqif*), gli annessi (*lawāzim*), le aie (*bayādir*)⁶¹, tutto il *ḥaqq hawā* (?)⁶² e quanto si spende di esso e quanto attribuibile di diritti legali entro e fuori i suoi confini.

Questo è un waqf valido e legale, non può essere venduto, regalato o posseduto, trasferito o scambiato né in alcun modo danneggiato o entrare in seguito in possesso di alcuno; anzi, il passare delle epoche lo conferma e lo rafforza nella sua condizione]. Inoltre, è reso inviolabile dalle interdizioni (*ḥurumāt*) di Dio Altissimo, per la Potenza di Dio rimosso (*marfū' anhu*) [dalle cose terrene?], allo scopo di ottenere con esso il compiacimento di Dio.

A nessuno che creda in Dio e nel Giorno del Giudizio e che sappia che al suo Signore Generoso ritorna, è lecito distruggere il waqf o trasformarlo, renderlo inattivo o farlo uscire da questa sua condizione, poiché il principio, il mezzo e la fine sono tutt'uno.

A beneficiarne è all'inizio il costituente stesso per tutta la durata della sua vita, senza che alcuno ne sia compartecipe o lo contesti in ciò. Quindi, dopo la sua morte, il waqf va a beneficio dei suoi figli maschi da lui generati con esclusione delle femmine, poi:

dei figli dei suoi figli, analogamente [i.e. con esclusione delle femmine], poi:

dei figli dei figli dei suoi figli, allo stesso modo, poi:

dei suoi discendenti e della sua progenie secondo le usuali modalità, con la condizione che se i maschi si trovano nella categoria della loro estinzione, nella categoria che li precede hanno diritto a beneficiare

⁵⁷ Sh-r-m-nāz e Yā'wā: toponimi non localizzati. Con *mazra'a* si intende un'area agricola non abitata, almeno non in modo permanente, coltivata generalmente dagli abitanti del villaggio più vicino.

⁵⁸ Villaggio non citato da al-Ghazzī ma ancora esistente alla fine del XVI secolo (*Sijillāt al-mahkama al-shar'iyya, Aleppo*, vol. 9, p. 71).

⁵⁹ Jibrīn, chiamato anche Jibrīn al-Khām o Kul Jibrīn e 'Ayn Daqnā sono due villaggi contigui a sud ovest di 'Azzāz. Metà del villaggio di 'Ayn Daqnā era waqf per la *madrasa al-Zāhiriyya* di Aleppo fondata dal sovrano ayyubide al-Malik al-Zāhir Ghāzī nel 613/1217-18.

⁶⁰ Toponimo non localizzato.

⁶¹ Situata in prossimità delle abitazioni, l'aia era, e continua ad essere, un elemento importante della vita rurale. Cfr. il termine *anādir* in J. SOURDEL-THOMINE – D. SOURDEL, "Biens fonciers...", p. 277 e nota 2.

⁶² Si vogliono, forse, intendere con questa espressione delle entrate occasionali, frutto di ammende, tasse etc. che però troviamo meglio precisate con il termine *bād-i hawā* in epoca ottomana. Il testo non appare chiaro.

del waqf i maschi con esclusione delle femmine anche in caso che le femmine siano di categoria superiore [più vicine al costituente] o allo stesso livello.

La condizione è che [i maschi] siano *ashbrāf* che risalgano al costituente suddetto o ai Due Puri Imām al-Ḥasan e al-Ḥusayn – che Dio sia soddisfatto di loro – in linea paterna; se uno di loro dovesse morire con o senza prole la sua quota ritorni comunque ai maschi che fanno parte della sua categoria dando la precedenza sempre a chi sia più vicino al costituente.

Se i figli maschi del costituente e la sua discendenza maschile dovessero estinguersi completamente e la terra ne rimanesse vuota e non ci fosse sulla faccia della terra nessun maschio che risalisse in linea paterna diretta al costituente o ai Due Puri Imām, allora il waqf vada a beneficio e ne siano spesi i frutti a favore delle femmine di tra i figli del costituente succitato, secondo quanto stabilito in termini di successione e di relazione genealogica in linea paterna con il costituente o con i Due Puri Imām.

Se dovessero estinguersi le femmine discendenti del costituente in linea maschile e la terra ne rimanesse vuota, allora il waqf torni a beneficio dei fratelli del costituente⁶³, dei loro figli, della loro progenie e discendenza secondo la condizione e la successione suddette.

Se dovessero estinguersi i fratelli del costituente e la terra ne rimanesse vuota, così come dei loro figli, progenie e discendenza, allora il waqf vada a beneficio e ne siano spesi i frutti a favore di chi si trovi in una qualsiasi delle forme di parentela con il costituente.

Se venisse a mancare chi si trovi in una tale situazione e non restasse nessun discendente del costituente per parte di padre o di madre o per parentela agnatizia (*taʿṣīb*), allora il waqf vada a beneficio e ne siano spesi i frutti a favore degli *ashbrāf* del ramo ḥasanide e ḥusaynide discendenti in linea paterna che risiedono in Aleppo o che vi arrivano provenienti dalle altre regioni dell'Islām.

Se ciò risultasse impossibile – Dio non voglia! – e non ce ne fosse alcuno, allora il waqf sia disposto in modo conforme alla Legge a favore dei poveri e dei bisognosi della Comunità di Muḥammad – che Dio preghi per lui e lo salvi – che vivono in Aleppo la Ben Custodita; se dovesse verificarsi una delle condizioni precedenti allora si proceda secondo quanto stabilito, finché ci saranno i Cieli e i suoi abitanti, la Terra e gli Uomini, fino a quando Dio erediterà

⁶³ Il termine *ikhwa* comprende teoricamente sia i fratelli che le sorelle, cfr. D. SANTILLANA, *Istituzioni...* II, p. 441; quanto segue nel testo, però, lascia capire che bisogna intendere qui solo i maschi.

l'umanità e la terra e chiunque vi sia sopra poiché Egli è il Migliore degli Eredi ⁶⁴.

Il costituente suddetto ha stabilito che a lui spetti l'amministrazione e la supervisione di questo suo waqf per la durata della sua vita; quindi, dopo di lui, via via al maggiore dei figli dei maschi con esclusione delle femmine, con precedenza al più vicino al costituente.

Se [questi] non ci fossero vengano affidate al maggiore dei figli delle femmine.

Se [questi] non ci fosse, allora al maggiore dei suoi fratelli e dei loro figli secondo quanto stabilito in precedenza.

In caso il waqf vada a beneficio degli *ashbrāf*, [l'amministrazione e la supervisione] siano affidate al loro *naqīb* in Aleppo; nel caso in cui vada ai poveri ed ai bisognosi siano affidate al Garante della Nobile Legge ⁶⁵ in Aleppo la Ben Custodita chiunque egli sia, affidandosi a persone rette e pie di sua scelta.

Il costituente ha poi posto come condizione che a lui stesso sia riservata la facoltà di disporre di questo suo waqf per la durata della sua vita; quando gli tocchi di incontrare quanto si trova presso Dio, [il waqf] resti fissato nei termini predetti e nessuna creatura di Dio possa disporre di quanto ha enunciato.

Il costituente – che Dio lo ricompensi – ha stabilito che questo suo waqf non sia concesso in affitto per più di due anni e che non si proceda ad un nuovo accordo [di locazione] prima dello scadere del primo; chi operi altrimenti sia esonerato e destituito dalle cariche di controllo e di amministrazione a buon diritto ⁶⁶.

Il costituente suddetto ha tolto questo suo waqf dal suo diritto di proprietà e suo possesso legale e lo ha posto in condizione di waqf legale e conforme alla Legge.

Questo è l'insieme delle condizioni poste dal costituente nel documento di questo suo waqf.

Egli chiede l'aiuto di Dio contro chiunque abbia intenzione di recare danno o invalidare il suo waqf e chi farà ciò o vi contribuirà sappia che Iddio Altissimo è Colui che reclama e fa i conti con lui, che lo ricompensa e lo castiga il giorno della Suprema Catastrofe

⁶⁴ Reminescenza da Corano XIX, 40: "Noi, Noi ereditiamo la terra e tutti coloro che vi abitano..." e da Corano XXI, 89: "E rammenta ancora Zaccaria, allorché gridò al Signore: «Signore non lasciarmi solo! Pur se Tu sei degli eredi il migliore»" (*Il Corano*, tradotto da A. Bausani, Firenze 1955).

⁶⁵ Il *qādī*.

⁶⁶ La cessione in affitto per lunghi periodi (*hīkr*) poteva, infatti, intaccare il carattere di inviolabilità della fondazione trasformando il waqf in una specie di proprietà privata ad uso dell'affittuario. Le raccomandazioni del costituente a questo proposito rivelano che si trattava di un problema molto sentito.

(*yawm al-tāmma*)⁶⁷, il giorno dell'Ora (*yawm al-āzifa*)⁶⁸, il giorno dello squillare della Tromba (*yawm al-rājifa*)⁶⁹; “[il giorno] quando a nulla serviranno ricchezze e figli e solo verrà chi avrà portato a Dio un cuore sincero”⁷⁰; “il giorno quando l'empio si morderà le mani dicendo: «O se avessi io camminato col Messaggero di Dio»”⁷¹; “il giorno in cui usciranno dalle tombe i morti e non sarà nascosta a Dio di loro cosa alcuna. A chi il Regno in quel giorno? A Dio l'Unico il Soggiogatore”⁷²; “se qualcuno ascoltato il testamento lo altererà, la colpa ricadrà sui contraffattori perché Dio ascolta e sa”⁷³».

Questa è la copia del documento di waqf suddetto; la questione è di competenza di Nostro Signore, Gran Giudice Faṭḥ al-Dīn Abū l-Basharī ʿAbd al-Rahmān b. Kamāl al-Dīn al-Shihna al-Mālikī, il suddetto giudice, secondo quanto contenuto nel suo *isjāl* scritto nella data sumenzionata [16 Muḥarram 829/28 novembre 1425].

Egli ha fatto chiamare [dei testimoni giurati] a testimoniare in nome della sua nobile persona sulla firma del documento, la sua registrazione e la sentenza riguardo la validità della certificazione con testimonianza sulla firma di [testimoni] viventi [non presenti]⁷⁴, in conformità con il suo *madhhab* e la sua dottrina, consapevole delle diversità di opinione dei dotti in materia [di waqf], alla presenza di testimoni giurati nel consesso della sua nobile corte giudicante in Aleppo al momento dell'*ishbād* in data 13 Shawwāl 829 [/18 agosto 1426], su richiesta e soddisfatte le condizioni legali; [ciò] dopo la certificazione della collazione di questa dichiarazione [scritta] con il suo originale dal quale è stata riportata, la sua perfetta corrispondenza e validità e la certificazione di tutto questo presso di lui. Certificazione legale.

Sia lode a Dio, Signore dell'Universo e che Dio preghi per Nostro Signore Muḥammad, la sua Famiglia e i suoi Compagni e che lo salvi cento volte.

Dio ci è sufficiente ed Egli è l'Ottimo Custode⁷⁵.

⁶⁷ Cfr. Corano LXXIX, 34.

⁶⁸ Cfr. Corano XL, 18.

⁶⁹ Cfr. Corano LXXIX, 6.

⁷⁰ Corano XXVI, 88-89.

⁷¹ Corano XXV, 27.

⁷² Corano XL, 16.

⁷³ Corano II, 181.

⁷⁴ Si vuole probabilmente intendere il processo denominato *al-shabāda ʿalā al-shabāda*, per cui dei testimoni certificavano quanto testimoniato da altri, ancora in vita ma non presenti in quel momento nel consesso del giudice.

⁷⁵ Parafrasi da Corano XXII, 78 e frase ricorrente in chiusa a documenti di carattere giuridico tanto da essere designata come *hasbala*.

Note di commento

I – Sull'autore del waqf (*wāqif*) non possediamo notizie dirette. Sappiamo, però, che apparteneva ad una potente e illustre famiglia di notabili aleppini discendenti dell'imām sciita Ja'far al-Šādiq tramite il figlio di questi Ishāq al-Mu'tamin al-Madanī⁷⁶. I Banū Zuhra, questo il nome con il quale la famiglia divenne nota all'epoca del suo arrivo ad Aleppo da Ḥarrān (ca. epoca della dinastia mirdaside), sono ritenuti dalle fonti sunnite i responsabili dell'introduzione dello sciismo in Aleppo, un'affermazione non priva di esagerazione.

È vero, altresì, che i Banū Zuhra consolidarono ben presto la loro leadership e della *shī'a* e degli *ashrāf* (i discendenti ḥasanidi e ḥusaynidi del Profeta) della città, monopolizzando virtualmente la carica di *naqīb al-ashrāf* per tutta l'epoca ayyubide e mameluca⁷⁷.

Il nome del costituente corrisponde perfettamente a quello di un famoso giurista e capo della *shī'a* di Aleppo del secolo VI/XII, 'Izz al-Dīn Abū l-Makārim Ḥamza b. 'Alī b. Zuhra al-Ḥusaynī al-Ḥalabī noto come al-Sharīf al-Tāhir (511-585/1117-1190)⁷⁸. Tuttavia, alcune diversità riscontrate nella *kunya* e nel *laqab* degli antenati dei rispettivi personaggi e, soprattutto, la data dell'atto di waqf, implicitamente corroborata dal fatto che in un documento dei Registri di Aleppo datato 1066/1656 si dice che il waqf era stato fondato trecento anni prima, quindi nel VIII/XIV secolo; tutto questo fa ritenere che si tratti di 'Izz al-Dīn Abū l-Makārim Ḥamza b. *al-naqīb* Fakhr al-Dīn Abū l-Ḥasan 'Alī b. *al-naqīb* Shams al-Dīn Abū 'Alī al-Ḥasan b. Zuhra b. al-Ḥasan b. Zuhra al-Ḥusaynī al-Ḥalabī, padre di 'Alā al-Dīn 'Alī che fu *naqīb al-ashrāf* e controllore del Tesoro (*wakīl bayt al-māl*) di Aleppo e segretario della cancelleria del Cairo (*kātib al-inshā'*) (m. 755/1354-55)⁷⁹ e di Shihāb al-Dīn Aḥmad autore di un esteso waqf in favore della comunità degli *ashrāf* di Aleppo intorno alla metà del XIV secolo⁸⁰.

⁷⁶ v. Ibn 'Inaba, *Umda al-tālib fī ansāb āl Abī Tālib*, Qumm 1362h., pp. 249-250. Di lui si sa che si recò in Egitto accompagnato dalla moglie Nafisa alla quale è dedicato un famoso mausoleo al Cairo (v. *EI*² s.v. «Nafisa» [Strothmann]).

⁷⁷ Sui Banū Zuhra v. M. SALATI, *Ascesa e caduta di una famiglia di ashraf sciiti di Aleppo: i Zubrāwī o Zubrāzāda (1600-1700)*, Roma 1992, pp. 9-21; pp. 129-139 (biografie); pp. 142-144 (genealogie). Sugli *ashrāf* e il *naqīb al-ashrāf* v. *ibid.*, pp. 21-24 e *passim*; *EI*² s.v. «Naqīb al-ashraf» [A. Havemann].

⁷⁸ Su questo personaggio v. M. AL-AMĪN, *A'yān al-shī'a* Beirut 1986 II edizione, VI, pp. 249-250; U.R. KAḤḤĀLA, *Mu'jam al-mu'allifin* IV, p. 79; *GAL* s. I, p. 710.

⁷⁹ v. M. SALATI, *Ascesa e caduta...*, pp. 133-34.

⁸⁰ Su questo waqf v. M. SALATI, *Ascesa e caduta...*, pp. 18-20; M. SALATI, *Documenti giuridici aleppini dei secoli XIV-XVII in materia di waqf*, Roma 1991, pp. 9-19.

II – Il tipo di waqf che il documento ci presenta è quello denominato *abli*, “familiare” o “privato”, radicalmente diverso nelle intenzioni e nelle conseguenze, ma altrettanto diffuso, dal waqf costituito a scopo benefico e per la pubblica utilità (*khayrī*)⁸¹. Più precisamente, si tratta di un waqf *dhurri* in quanto il costituente si preoccupa di destinare i proventi della fondazione alla propria discendenza (*dhurriyya*). La menzione degli *ashraf* e dei poveri quali possibili beneficiari *dopo* l'estinzione dei discendenti e parenti serve, qui, al solo fine di ottemperare ad una delle condizioni indispensabili per la costituzione di un waqf, lo scopo pio (*qurba*). I veri obiettivi di questa fondazione sono, invece, il mantenimento del patrimonio, o almeno parte di esso, intatto ed esente da confische – il waqf è inalienabile – e l'aggiramento delle regole coraniche in materia di successione. Escluse dai benefici della fondazione sono, infatti, le femmine e i loro discendenti, a meno di estinzione della discendenza maschile.

Le condizioni poste dal costituente indicano che trattasi di un atto effettuato in base alle norme della scuola giuridica hanafita; mālikiti e shāfi'iti, infatti, non ammettevano la costituzione di un waqf a proprio beneficio e, analogamente, che il fondatore potesse riservare a sé stesso l'amministrazione. Inoltre, per gli hanafiti era perfettamente lecito e legale l'esclusione delle femmine dal godimento della fondazione⁸². È probabile, allora, che il *qāḍī* Tāj al-Dīn al-Hanafī, il quale raccoglie la dichiarazione giudiziale (*iqrār*) del costituente ed effettua la prima certificazione in ordine cronologico, abbia presieduto la seduta di costituzione del waqf, avvenuta in una data non troppo distante, crediamo, da quella del suo *isjāl*, 20 Muḥarram 707/ 23 luglio 1307.

III – Il testo dell'atto di waqf è inserito all'interno di un resoconto il quale è, a sua volta, il prodotto di una serie di complesse ed elaborate procedure giudiziarie che necessitano di alcune chiarificazioni.

a) Il documento rappresenta il punto di arrivo di una serie di certificazioni e convalide, a ritroso, dell'atto di waqf causate, in qualche caso, dalla necessità di risolvere dispute legali (*mukhāṣama shar'īyya*) sorte, evidentemente, tra i discendenti del fondatore. Anzi, alla base della decisione di convalida (*ḥukm bi l-ṣiḥḥa wa l-tanfīdh*) e

⁸¹ Sulle origini, sviluppo e tipologia del waqf v. *Shorter Encyclopaedia of Islam*, s.v. «Wakf»; D. SANTILLANA, *Istituzioni...* II, pp. 412-451; J. BARNES, *An introduction to religious foundations in the Ottoman Empire*, Leiden 1987.

⁸² Su tutti questi punti v. D. SANTILLANA, *Istituzioni...* II, pp. 434-435, 441-445.

irrevocabilità del waqf da parte del primo *qādī*, Tāj al-Dīn al-Ḥanafī, vi è l'istanza presentata da una parte avversa che, probabilmente, contestava la liceità dell'atto di fondazione del waqf o la capacità giuridica del costituente.

b) La conferma dei termini del waqf e del suo carattere definitivo sembra essere alla base anche della stesura del documento integrale ad opera del *qādī mālikita* ben 120 anni dopo la sua fondazione. È possibile che l'originale documento di waqf (*waqfiyya*) non fosse più in buone condizioni e che si fosse reso necessario produrne una copia certificata. Questo spiegherebbe la trascrizione testuale dell'originale, anche se non bisogna dimenticare che ogniqualvolta si emetteva un documento a proposito di uno più antico era buona e raccomandata abitudine della pratica notarile inserirne una copia all'interno del nuovo documento. Così facendo si dava nuovo vigore legale ai documenti riprodotti⁸³.

c) Tale conferma viene raggiunta dal *qādī mālikita* facendo riferimento alle certificazioni e alle dichiarazioni fatte da giudici precedenti in successione cronologica. La proclamazione del giudice fatta in presenza di testimoni giurati (*shubūd 'udūl*) e la conseguente registrazione della sentenza prende il nome di *isjāl*. Nella sua forma abituale si compone di due parti: il *thubūt*, vale a dire la proclamazione da parte del giudice della validità giuridica del documento, e la sentenza finale (*ḥukm*) con la quale il documento entra in vigore (*tanfidh*). Una volta che i testimoni avevano reso la loro testimonianza e firmato il decreto del giudice, si passava alla registrazione definitiva nei registri del tribunale.

È solo sulla base di questo *isnād*, per così dire, con cui il *qādī* si mette al corrente (*ittiṣāl*) e legalizza la sentenza emessa da un suo predecessore, anche di diversa appartenenza giuridica, e, a sua volta, la fa entrare in vigore anche secondo il proprio rito, che il *mālikita* Faḥ al-Dīn può emettere il nuovo, finale, documento⁸⁴.

IV – In quanto alle note in margine al testo, si tratta delle riproduzioni delle firme, che nella loro forma originale dovevano essere accompagnate dai sigilli di autenticazione (*alāma*), di alcuni giudici ottomani di Aleppo. Sappiamo che subito dopo la conquista delle province mamelucche nel 1516-17, gli ottomani procedettero a minuziosi esami e controlli dei documenti e della gestione dei beni

⁸³ Cfr. R. VESELY, "Les requêtes en Égypte...", p. 217; D.S. RICHARDS, "A Yūnusiyya scroll...", p. 268-69.

⁸⁴ Per un esempio standard di *isjāl* che contiene l'autenticazione di uno precedente v. AL-NUWAYRĪ, *Nibāya al-arab* IX, pp. 151-52.

waqf il cui numero era fortemente cresciuto in epoca mamelucca⁸⁵. Queste convalide, a partire da quella del primo *qāḍī* ottomano di Aleppo, rientravano probabilmente in questo sforzo di certificazione e controllo periodici.

V – Infine, c'è da notare che i registri del tribunale di Aleppo documentano per il 1066/1655-56, l'anno della redazione della copia venuta in possesso della famiglia Kawākibī⁸⁶, una disputa legale intorno all'amministrazione del waqf tra Aḥmad b. Ibrāhīm Zuhrawī, *naqīb al-ashraf* di Aleppo e discendente di uno dei fratelli del costituente, e alcuni discendenti diretti seppur in linea femminile. La decisione finale del giudice, il succitato ʿAbd al-Bāqī, di assegnare l'amministrazione ai "figli delle femmine" (*awlād al-anāth*) a scapito dei discendenti dei fratelli in linea maschile risulta inspiegabile in quanto è in netta contraddizione con le condizioni poste dal costituente⁸⁷.

⁸⁵ Cfr. H. GIBB – H. BOWEN, *Islamic Society and the West*, London 1950, I parte seconda, pp. 172-174.

⁸⁶ Il possesso di questo documento di waqf da parte dei Kawākibī deriva dal fatto che essi divennero unici eredi, per via materna, dei Banū Zuhra nella prima metà del '700 (cfr. M. SALATI, *Ascesa e caduta...*, pp. 117-121).

⁸⁷ *Sijillāt al-mahkama al-shar'iyya*, Aleppo, vol. 3, p. 730; vol. 3, p. 786. Sulla famiglia Zuhrawī v. M. SALATI, *Ascesa e caduta...*, pp. 49-128.

APPENDICE

Testo arabo

وضح و صح جميع ما فيه عندي بشهادة القاضي ولي الدين بن محمد و بدر الدين محمد بن خطيب الناصرية على وجه خصم شرعي ، كتبه الفقير الى الله تعالى ابو الفضل محمد بن ادريس القاضي بطرابلس المولي بتحرير الأوقاف و الأملك بالمملكة الحلبية ،

شرعي الموال نمقه افقر الأنام عثمان بن علي القسام العسكري بولاية حلب المحمية عفي عنهما ،

ما حرر في هذه الوثيقة لما ثبت انه موافق الشريعة قبلته و امضيته و نفذته ، حرره الفقير الى الله تعالى محمد بن المعمار اسحاق المولى بمدينة حلب المحروسة عفي عنهما ،

لما كان المحرر في هذا الكتاب و المقرر في ثنى سطور الخطاب موافق لما يرتضيه الأصحاب ، بواهم الله تعالى اشرف المبارك و احسن المآب ، قبلته و امضيته و نفذته و ارتضيته ، حرره الفقير الى الله سبحانه الراجي شفاه رجاه عنوه و عنوانه حسن بن علي القاضي بمدينة حلب الشهباء ، حماها الله تعالى عن تطرق النكباء يجاوز عنها يوم الجزاء ،

طالعه و ارتضيته و قبلته و امضيته ، حرره عبيدالله القاضي بمدينة حلب المحمية ،

ثبت مضمونه عندي و حكمت بصحة الوقف و لزومه [؟] ، كتبه الواثق بخالق الناس كمال بن الحاج الياس القاضي بحلب ، ... ،

لما عرض علي هذا المكتوب وجد موافقا للشرع القويم و النهج المستقيم قبلته و امضيته و نفذته و الزمت العمل به و انا الفقير محمود القاضي بمدينة حلب ،

طلعت من فاتحته الى خاتمته فعند ذلك قبلته و امضيته و نفذته و انا اضعف عباد الباري زين العابدين بن محمد شاه الفناري القاضي بمدينة حلب عفي عنهما ،

لما كانت هذه الوثيقة شرعية المضمون مرعية المكنون قبلته و ارتضيته مسؤولا ، حرره الفقير محمد بن محمد القاضي بحلب المحمية عفي عنهما ،

ما هو المسطور في طي الكاتب صح عندي خاليا عن ارتياب ، حرره الفقير محمد المولى بحلب المحمية عفي عنه ، منال الأصل المختوم بلا زيادة و لا نقصان ... الفقير الى سبحانه عبد الباقي القاضي بمدينة حلب المحمية عفي عنه ،

لما طلعت ما فيه و اطلعت على ما يحويه وجدته مشروع المدلول و شهدت بصحة العدول و التمس مني تنقيده فعند ذلك قبلته و الزمت بالعمل به و انا الفقير احمد بن محمود القاضي بمدينة حلب ،

طلعته و ارتضيته و قبلته و امضيته و الزمت بالعمل به ، حرره الفقير محمد بن علي الحسيني الشافعي المولى بحلب المحمية خلافة عفي عنهما ،

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله على كل حال ،
هذا ما اشهد به على نفسه الكريمة ، حرسها الله تعالى ، سيدنا و مولانا العبد الفقير الى الله تعالى الشيخ العالم العلامة قاضي قضاة فتح الدين حاكم المسلمين قدوة العلماء في العالمين بركة الملوك و السلاطين ولي امير المؤمنين ابي البشري عبد الرحمن بن العبد الفقير الى الله تعالى الشيخ الإمام العلامة كمال الدين مفتي المسلمين بركة الملوك و السلاطين خالصة امير المؤمنين ابي ابي . . . الشحنة المالكي الحاكم بمملكة [sic] الحلبية بالولاية الصحيحة الشرعية ، اسبغ الله ظلاله ، من حضر مجلس حكمه العزيز بحلب من المعدلين وقت الاشهاد و هو يومئذ جازز القضايا نافذ الحكم والامضاء و ذلك في اليوم المبارك يوم الجمعة السادس عشر من محرم من شهور . . . [تاسع و ع]شرين و ثمانمائة بجميع ما نسب اليه في هذا الصريح المبارك الذي التمس انشائه منه و صك باذنه الكريم عنه جامعا لمضامين الشبوتات و الاتصالات و مضمون كتاب الوقف المنسوب الى المولى السيد الجليل الشريف عز الدين ابي المكارم حمزة بن السيد الشريف فخر الدين ابي الحسن علي بن زهرة الحسيني ، تغمده الله برحمته و اسكنه بحبو . . . ة [؟] جنته ، الآتي ذكره في هذا الصريح المبارك حرفا بحرف شاملا لذلك فروعا و اصولا ناطقا ثبوتة على الحكام الآتي ذكرهم ، ادام الله تاييدهم ابتداء و اتصالا حسبما يشرح مقصودا بذلك حصرها في هذا السجل المبارك حرفا بحرف ليكون شاملا لها بمفرده و حجة واحدة بما تضمنه في هذا اليوم و في غده و تنشر الفاظه و تبقى على ممر الدهور و الأزمان لأن الدهر من شأنه التصرم و النقصان و ذلك بعد ان استعرض سيدنا و مولانا قاضي القضاة فتح الدين الحاكم المشار اليه ، ادام الله تاييده و علاه ، جميع الشبوتات و الاتصالات و كتاب الوقف المدعود = - [sic] الموعود] باثباته المنقول مضامينها فيه و استحضر ما نسب اليه من ذلك و عاود خاطره الكريم فيما تقدم به الاشهاد عليه فتذكر

بحمدالله ذلك تذكرا تحقيق و سئل من المولى جل ذكره المعونة و دوام التوفيق ثم استخار الله و امر بتسطير هذا الصريح المبارك اجابة لسؤاله جائز المسالة شرعا و معتبرا شرائطه الشرعية على ما يجب ان يعتبر في مثل و يراعى في نهجه و ان يححر ما فيه من المقاصد و يقابل ذلك باصله المنقول هو منه على احسن العوائد و امتثالا لأمره الكريم فحرر على النهج المستقيم ، فمضمون اسجال سيدنا و مولانا قاضي القضاة فتح الدين الحاكم المشار اليه ، افاض الله نعمته عليه ، المسطر ادنى ظاهر كتاب الوقف الموعود باثباته المنقول في هذا السجل انه ثبت عنده و صح لديه بالطريق الصحيح الشرعي بشهادة من اعلم تلو رسم شهادته ادنى الاسجال الموضوع عليه علامة الاداء و القبول على الوجه المعهود في مثله اشهاد سيدنا و مولانا قاضي القضاة جمال الدين حاكم المسلمين قدوة العلماء في العالمين بركة الملوك و السلاطين خالصة امير المؤمنين ابي الثنا محمود بن سيدنا و مولانا العبد الفقير الى الله تعالى قاضي القضاة حافظ الدين بركة الملوك و السلاطين خالصة امير المؤمنين ابي عبدالله محمد بن العبد الفقير الى الله تعالى الشيخ تاج الدين ابي اسحق ابراهيم الحنفي ، ادام الله ايامه ، الحاكم بالمملكة الحلبية المحروسة بالولاية الصحيحة الشرعية المسطر في اعالي كتاب الوقف الموعود بنقله في هذا السجل ، ان شاء الله تعالى ، انه ثبت عنده و صح لديه بالطريق الصحيح الشرعي بشهادة من اعلم تلو رسم شهادته باثبات علامة الاداء و القبول على الرسم المعهود في مثله بعد اعتباره ما يجب اعتباره شرعا المؤرخ في اليوم الثالث من ذي الحجة من شهر سنة تسع و تسعين و سبعمائة ، و مضمون اسجال سيدنا و مولانا قاضي القضاة جمال الدين حاكم المسلمين قدوة العلماء في العالمين بركة الملوك و السلاطين ابي الثنا محمود بن سيدنا العبد الفقير الى الله تعالى قاضي القضاة حافظ الدين بركة الملوك و السلاطين خالصة امير المؤمنين ابي عبدالله محمد بن العبد الفقير الى الله تعالى الشيخ تاج الدين ابي اسحق ابراهيم الحنفي ، ادام

الله ايامه ، انه ثبت عنده و صح لديه ، افاض
الله نعمته عليه ، بالطريق الصحيح الشرعي
بشهادة من اعلم تلو رسم شهادته ادنى الاسجال
المسطر عينه ظاهر كتاب الوقف الموعود باثباته
الموضوع عليه علامة القبول على الوجه المعهود
في مثله بعد اعتباره ما يجب اعتباره شرعا من
مدعي و مدعى عليه يسوغ من احدهما اقامة البينة
على الآخر بشهادة شهود ادناه اشهاد سيدنا و
مولانا العبد الفقير الى الله تعالى قاضي
القضاة حاكم الحكام و المسلمين نور الدين بركة
الملوك و السلاطين ابي عبدالله محمد بن
الفقير الى الله تعالى الشيخ المرحوم شرف
الدين ابي عبدالله محمد بن الفقير الى الله
تعالى الشيخ الصالح علاء الدين ابي المعاني
محمد بن عبد القادر الأنصاري الشافعي الحاكم
بمدينة حلب المحروسة و اعمالها و جندها و
نواحيها و سائر الممالك الحلبية بالولاية
الصحيحة ال[شرعية] كان ، تغمده الله برحمته و
رضوانه ، اشهد على نفسه الكريمة من حضرة من
المعدلين بحلب المحروسة وقت الاشهاد حال حياته
في مجلس حكمه و قضاؤه النافذ فيه حكمه و
امضاؤه بجميع ما نسب اليه في اسجاله المسطر
اعلا يسرة الاسجال المكتتب ... [عينه في
وسط - ؟] ظاهر كتاب الوقف المنقول في هذا
السجل المؤرخ في اليوم الاثني ثالث عشر سنة
ست و ثمانين و سبعمائة ، و مضمون اسجال سيدنا
و مولانا قاضي القضاة نور الدين الأنصاري
الشافعي الحاكم المشار اليه انه ثبت عنده و صح
لديه بمحضر من خصم شرعي مدعي و مدعى عليه جاز
استماع الدعوى و قبول البينة من احدهما على
الآخر بشهادة الشهود الذين اعلم على اسمائهم و
رقم شهادتهم في ذيل الاسجال المسطر باعالي
ظاهر كتاب الوقف الموعود به و هم من المعدلين
بحلب عرفهم و سمع شهادتهم و قبلها لما راى
معهم من قبولها ، اشهاد سيدنا و مولانا العبد
الفقير الى الله تعالى صاحب الامام العلامة
قاضي القضاة حاكم المسلمين ناصر الدين حجة
الاسلام و المسلمين شيخ مشائخ العارفين بركة
الملوك و السلاطين ابي عبدالله محمد بن العبد
الفقير الى الله تعالى صاحب الامام قاضي
القضاة حاكم الحكام كمال الدين ابي حفص عمر بن

العبد الفقير الى الله تعالى الصاحب الامام قاضي القضاة حاكم الحكام عز الدين ابي البركات عبد العزيز بن ابي جرادة الحنفي ، ادام الله ايامه ، الحاكم بمدينة حلب المحروسة و اعمالها بالولاية الصحيحة الشرعية ، كان [اشهد] على نفسه حال حياته و ولاياته في مجلس حكمه بحلب بجميع ما نسب اليه في الاشهاد به عليه في اسجالة المنسوب اليه المسطر عينه كتاب الوقف من جهة ظاهرة و ان الأمر جري عنده في مجلس حكمه بحلب على ما تضمنه اسجالة المذكور من الثبوت و الحكم و غيرهما المؤرخ في اليوم الجمعة الثاني عشر من شهر رمضان المعظم من شهور سنة ست و اربعين و سبعمائة ثبوتاً صحيحاً شرعياً ماضياً مرعياً ، ثم سأل الخضم المدعي تنفيذ حكم سيدنا و مولانا قاضي القضاة ناصر الدين المشار اليه المنسوب اليه في اسجالة المذكور و الالتزام بمقتضاه و الاشهاد على نفسه الكريمة جميع ما نسب اليه في هذا الاسجال فتامل ذلك و تدبره و ردى [؟] في فكره و خاطره و استخار الله كثيراً و نفذ حكم سيدنا و مولانا قاضي القضاة ناصر الدين المشار اليه ، ادام الله بركته ، تنفيذاً صحيحاً شرعياً و قضى بذلك و الزم بمقتضاه مستوفياً شرائطه الشرعية بعد ان اتصل به ، ادام الله ايامه ، ثبوت مقابلة هذا الكتاب في ثلاث نسخ كل واحد في يد فريق من اهل الوقف بعد اعتبار ما يجب اعتباره في التاريخ المتقدم ذكره اعلاه ،

و مضمون اسجال سيدنا و مولانا قاضي القضاة ناصر الدين بن ابي جرادة الحاكم المشار اليه اعلاه ، تغمده الله برحمته ، المكتتب بظاهر كتاب الوقف الموعود به المؤرخ بخط الحاكم المشار اليه انه ثبت عنده و صح لديه ، افاض الله نعمه عليه ، بالطريق الصحيح الشرعي اشهاد سيدنا و مولانا العبد الفقير الى الله تعالى الشيخ الامام العلامة قاضي القضاة حاكم الحكام عمدة الأنام الحجة المحقق نجم الدين قاضي المسلمين مفيد الطالبين صدر المدرسين بركة الملوك و السلاطين خالصة امير المؤمنين ابي البركات موسى بن المرحوم سيدنا و مولانا العبد الفقير الى الله تعالى قاضي القضاة شيخ الاسلام بقية المجتهدين قدوة العلماء في

العالمين ابي البحر بن محمد جبرئيل الشافعي الناظر في الأحكام الشرعية بالقاهرة المعزية و ما معها من البلاد ، اسبغ الله ظلاله و ... بالأعمال الصالحة ايامه ، شهد على نفسه الكريمة من حضر مجلسه الميمون من السادة العدول في محل حكمه و امضائه و مجلس قضائه بصالحيتها المنورة بشرع سيد المرسلين محمد ، عليه من الله اكمل الصلوة و اوفر التسليم ، و هو يومئذ جائز القضاء و الاحكام ماضي النقض و الابرام و ذلك يوم الاثنين الحادي و العشرين من صفر الخير من شهر سنة ثلث و اربعين و سبعمائة ،

و مضمون اسجال سيدنا و مولانا العبد الفقير الى الله تعالى قاضي القضاة شيخ الاسلام نجم الدين المشار اليه انه ثبت عنده و صح لديه ، افاض الله نعمه عليه ، بالطريق الصحيح الشرعي بشهادة من اعلم ... [؟] تلو رسم شهادتهما بنيل الاشهاد التقيد المسطر ظاهر كتاب الوقف الموعود بنقله حرفا بحرف ، ان شاء الله ، عرفها و قبل شهادتها لما راي معه من قبولها اشهاد سيدنا و مولانا العبد الفقير الى الله تعالى الشيخ الامام الحبر البحر مفيد الطالبين و عمدة الملوك و السلاطين خالصة امير المؤمنين قاضي القضاة المسلمين ابي القدي محمود بن سيدنا و مولانا العبد الفقير الى الله تعالى الشيخ الامام العالم العلامة المرحوم ابي اسحق العقيلي الحنفي الناظر في الأحكام الشرعية بالممالك الحلبية و اعمالها بالولاية الصحيحة الشرعية ، اسبغ الله ظلاله و ادام ايامه ، و انه ، ايد الله احكامه ، نفذ تنفيذه و ابرم تقريره تنفيذا صحيحا شرعيا معتبرا مرعيا في اليوم الجمعة المبارك و هو العشرون من صفر الخير من شهر سنة اثنين و اربعين و سبعمائة ،

و مضمون اسجال سيدنا و مولانا العبد الفقير الى الله تعالى الشيخ الامام العالم مفيد الطالبين رحلة الحفاظ و المحدثين قانع المبتدعين عمدة الملوك و السلاطين قاضي قضاة المسلمين ابي الفدا محمود بن مولانا و سيدنا الشيخ الامام المرحوم ابي اسحق ابراهيم العقيلي المسطر يسرة كتاب الوقف الموعود بنقله

المؤرخ في خامس صفر الخير من شهور سنة ثمان و عشرين و سبعمائة الموضوع عليه علامة القبول على الرسم المعمود في مثله انه ثبت عنده و صح لديه ، افاض الله نعمه عليه ، بالطريق الصحيح الشرعي بعد اعتبار ما يجب اعتباره شرعا اشهاد سيدنا و مولانا [العبد الفقير] الى الله تعالى الامام العلامة قاضي القضاة زين الدين جلال الاسلام بهاء الأنام حسنة الأيام محقق القضايا و الأحكام صدر المدرسين بركة الملوك و السلاطين خالصة امير المؤمنين ابو الصدق ابو بكر بن مولانا و سيدنا العبد الفقير الى الله تعالى الامام العلامة قاضي القضاة تقي الدين مفتي المسلمين صدر المدرسين علم المحققين بركة الملوك و السلاطين ابي البشري علي بن السابق الحنفي الناظر في الأحكام الشرعية بالممالك الحموية المحروسة و ما مع ذلك من البلاد ، كان ، تغمده الله بالرحمة و الرضوان ، انه اشهد على نفسه الكريمة من حضر مجلسه من المعدلين بحلب المحروسة وقت الاشهاد حال حياته في مجلس حكمه و قضائه النافذ فيه حكمه و امضاؤه بجميع ما نسب اليه في اسجاله المؤرخ في التاريخ المذكور اعلاه ،

و من مضمون اسجال سيدنا و مولانا العبد الفقير الى الله تعالى قاضي القضاة زين الدين ابي الصدق ابي بكر الصديقي المشار اليه انه ثبت عنده و صح لديه بمجلس حكمه العزيز بالديار الحموية بالطريق الشرعي اشهاد سيدنا و مولانا العبد الفقير الى الله تعالى الامام العالم العلامة الحبر الفهامة قاضي القضاة تاج الدين بركة الملوك و السلاطين مري العلماء العاملين ابي اسحق ابراهيم بن العبد الفقير الى الله تعالى الامام العلامة الحبر الفهامة بركة المسلمين و عا . . . [شرع] سيد المرسلين بركة الملوك و السلاطين خالصة امير المؤمنين قاضي قضاة المسلمين ابي الفداء اسماعيل الحنفي الحاكم بالمملكة الشريفة الحلبية المحروسة بالولاية الصحيحة الشرعية ، ادام الله ايامه ، بجميع ما نسب اليه الاشهاد به عليه المشهود . . . المسطر بظاهر كتاب الوقف الموعود بنقله من جهة اعاليه و ان الأمر جري عنده في مجلس حكمه المشار اليه حسبما تضمنه اشهاده من الثبوت و

الحكم و القضاء و الامضاء و سائر ما نسب اليه
فيه المؤرخ في نهار السبت و هو الرابع من
شعبان المبارك من شهر سنة خمس و عشرين و
سبعمائة ،

و مضمون اسجال سيدنا و مولانا العبد الفقير
الى الله تعالى قاضي القضاة تاج الدين ابي
اسحاق ابراهيم الحنفي الحاكم المشار اليه
اعلاه ، تغمده الله برحمته و رضوانه ، المكتتب
بظاهر كتاب الوقف باثباته المؤرخ بخطه الكريم
في يوم الأحد العشرين من شهر الله المحرم
الحرام سنة سبع و سبعمائة انه ثبت عنده بمجلس
حكمه العزيز بحلب بمحضر من خصم شرعي فصح منه
الدعوى و اقامة البينة بشهادة الشهود المعلم
على اسمائهم و رقم شهادتهم علامة الأداء و
القبول في ظاهر كتاب الوقف المسطر ادنى
الاسجال المشار اليه و هم من المعدلين بحلب
عرفهم و تسمع شهادتهم و قبلها لما رأى معه من
شرط قبولها اقرار الواقف المسمى باطن كتاب
الوقف المشار اليه بجميع ما نسب اليه على
الوجه المشروح باطنه و ان الواقف المسمى باطن
كتاب الوقف الآتي لفظه بحروفه مالك حائز لما
وقفه حالة الوقف ، ثبوتا صحيحا ماضيا شرعيا ،

فلما تكامل ثبوت ذلك لدى سيدنا قاضي القضاة
تاج الدين المنوه بذكره سأل من جاز سؤاله
شرعا الحكم بموجب ما قامت به البينة عنده في
ذلك كله فاستخار الله تعالى كثيرا و اتخذ
هاديا و نصيرا و اجاب السائل الى سؤاله و حكم
بموجب ذلك كله حكما شرعيا بعد استيفاء الشرائط
الشرعية و اعتبار ما يجب اعتباره شرعا مع علمه
بان من موجب ذلك الحكم بصحة الوقف و شروطه و
عدم جواز مخالفة الواقف فيما نص عليه بلفظه و
حروفه و ان الحكم بالوقف و شرطه حكما على
الواقف و على جميع الناس كافة و علمه باختلاف
[العلماء] ، رضي الله عنهم ، في صحة وقف
الانسان على النفس و غير ذلك مما فيه الخلاف و
الاختلاف حكما صحيحا شرعيا ، وقع الاشهاد بذلك
في تاريخه المسطر بخطه الكريم و ال . . . [؟]
بخط مولانا قاضي القضاة تاج الدين المشار
اليه ،

هذا ما تضمنه اسجاله المبارك و نسخة كتاب
الوقف الموعود به في هذا السجل هذه :

باسم الله الرحمن الرحيم اللهم صلى على سيدنا محمد وآله وبعده ، فان افضل الأعمال الصدقة على الدوام المثمرة على الدوام لأنها هي التي تبقى على ممر الدهور و الأعوام بشاهد قوله ، عليه الصلوة و السلام ، اذا مات المرء انقطع عمله الا من ثلث الحديث و الوقف و ان كان على النفس و الذرية فانه بالأخرة الى ... [؟] و قد قال ، صلى الله عليه و سلم ، ابدا بنفسك ثم بمن يعول ، فلما علم مولانا الواقف ما وراء ذلك من النعيم و تحقق ما عند الله من اللطف المقيم بادر الى اقتناص المشويات و الازدياد من المبرات و الخيرات و هو في صحة منه [؟] و سلامة و جواز امر مع تصرف نافذ جائز منه القربات ،

و اشهد على نفسه الكريمة مولانا و سيدنا العبد الفقير الى الله تعالى السيد الشريف الحسين النسيب الفاضل طراز العصابة المحمدية نسيب سيد المرسلين بركة الملوك و السلاطين خالصة امير المؤمنين عز الدين بقرية سلف الصالحين ابي المكارم حمزة بن سيدنا و مولانا العبد الفقير الى الله تعالى السيد الشريف الحسين النسيب في العترة الطاهرة طراز العصابة المحمدية نسيب سيد المرسلين بركة الملوك و السلاطين خالصة امير المؤمنين فخر الدين ابي الحسن علي بن زهرة الحسيني الاسحاقي ، زاد الله تعالى شرفه عظما و رحم سلفه الكريم و تغمده من الرحمة ، بما انه وقف و ابد و خلد و حبس بنية خالصة و عزيمة صادقة و رغبة في الثواب و الأجر العظيم و ابتغاء ما عند الله من الزلفى و النعيم المقيم ما هو ملكه و بيده و حوزة و تحت تصرفه حالة هذا الوقف :

جميع الحصة المقسومة المفروزة و قدرها ستة و اربعين [sic] فدانا من اصل اثنين و تسعين فدانا و هي النصف كاملا من جميع القرية و اراضيها المعروفة بمردغين التي هي من كورة ... [؟] قفرضطا من بلاد اعزاز و اعمال حلب المحروسة المشتملة على سهل و وعر و معطل و معتمل و اقاصي و اداني و دمنة عامرة برسم سكنى فلاحيتها اعدتها الواقف ، رحمه الله ، لهم و ادخلها في جملة وقفه و مقبرة معدة لدفن موتاهم و حقوق شرعية فحد هذه القرية بتمامها و كمالها

من القبلة المشرفة اراضي قرية مربلطاك [؟] و
 مزرعة شرمناز و قرية ياعوا و من الشرق اراضي
 قريتين [sic] ياعوا و سندف و من الشمال اراضي
 قريتي جبرين و عين دقنا و من الغرب اراضي
 قريتي عين دقنا و حربتا [؟] ، بحق ذلك كله و
 طروقه و مواقفه و لوازمه و بيادره و كل حق هوا
 و ما يصرف به و ينسب اليه من سائر الحقوق
 الشرعية داخل الحدود و خارجها ، وقفنا صحيحا
 شرعيا ، لا يباع ذلك و لا يوهب و لا يملك و لا
 ينقل به و لا يعتاض عنه و لا يتلف بشيء من
 وجوه التلف و لا ينقل الى ملك بعد من سائر
 الناس اجمعين بل كلما مر به زمن اكده و كلما
 آتى عليه عصر و اوان ابده و سدده فهو محرم
 بحرمات الله تعالى مرفوع عنه بقوة الله تعالى
 مبتغا به مرضات الله لا يحل لأحد مؤمن بالله و
 اليوم الآخر و يعلم انه الى ربه الكريم صائر
 نقض هذا الوقف و لا تبديله و لا تعطيله و لا
 اخراجه من وجهه متصل الابداء و الوصل [sic] و
 الانتهاء ، فابتداؤه على نفسه الكريمة ايام
 حياته ابدا ما عاش و دائما ما بقي لا يشاركه
 فيه مشارك و لا ينازعه فيه منازع ، ثم من بعد
 وفاته يكون ذلك وقفنا على اولاده لصلبه الذكور
 دون الأنثى ثم على اولاد اولاده كذلك ثم على
 اولاد اولاد اولاده مثل ذلك ثم على انساله
 كذلك ثم على اعقابه كذلك على انه اذا وجدت
 الذكور في طبقة انقراضها في الطبقة التي قبلها
 استحقت الذكور دون الأنثى و ان كانت الأنثى
 اعلا طبقة من الذكور و مساوين لهم فيها و
 الشرط فيهم ان يكونوا اشرافا منتسبين الى
 الواقف المذكور اعلاه او الى الامامين
 الطاهرين الحسن و الحسين ، رضوان الله
 عليهما ، بالآباء على انه من مات منهم عن ولد
 و غير ولد عاد نصيبه الى من هو في درجته و ذوي
 طبقته من الذكور ان كان يقدم دائما الأقرب الى
 الواقف ، فاذا انقرض اولاد الواقف باجمعهم و
 انساله و اعقابه من الذكور و خلت الأرض منهم و
 لم يبق على وجه الأرض ذكر ينتسب الى الواقف او
 الى الامامين الطاهرين بالآباء عاد ذلك وقفنا
 يصرف ريعه على الأنثى من اولاد الواقف المشار
 اليه على الحكم الذي تقدم من الترتيب
 والانتساب اليه او الامامين الطاهرين

بالآباء ، فاذا انقضى من ينتسب الى الواقف من
الأنثى بالآباء و خلت الأرض منهن عاد ذلك وقفا
على اخوة الواقف و اولادهم و نسلهم و عقبهم
على الشرط و الترتيب المذكورين ، فاذا انقضى
اخوة الواقف و خلت الأرض منهم و من اولادهم و
انسالهم و اعقابهم عاد ذلك وقفا يصرف ريعه على
من ينتسب الى الواقف كيف ما كان من وجوه
القربات ، فاذا انعدم من ينتسب الى الواقف على
سائر الوجوه و لم يبق احد ينتسب اليه باب من
الآباء و لا بام من الأمهات و لا بالتعصيب عاد
وقفا يصرف ريعه على السادة الأشراف الحسنية و
الحسينية المنتسبين بأبائهم المقيمين بحلب و
المتردددين اليها من سائر بلاد الاسلام ، فاذا
تعذر صرف ذلك ، و العياد بالله تعالى اليهم ،
و لم يوجد منهم احد عاد ذلك وقفا شرعيا على
الفقراء و المساكين من امة محمد ، صلى الله
عليه و سلم ، المقيمين بحلب المحروسة و ان
امكن العود على من تقدم ذكره عاد الحكم كما
كان ما دامت السموات و ساكنوها و الأرض و
قاطنوها الى ان يرث الله العباد و البلاد و من
عليها و هو خير الوارثين ، و شرط الواقف
المذكور اعلاه النظر في امر وقفه هذا و
الولاية عليه لنفسه ايام حياته ثم من بعده
لأرشد فالأرشد من اولاد [هـ] الذكور دون الأنثى
يقدم في ذلك الأقرب فالأقرب الى الواقف فان لم
يوجد فلأرشد من اولاد [هـ] الأنثى فان لم يوجد
فالأرشد من اخوته او لادهم على الشرط المتقدم
ذكره اعلاه و عند مآله الى السادات الأشراف
فلنقيبهم بحلب و عند مآله الى الفقراء . و
المساكين فلحاكم الشرع الشريف بحلب المحروسة
كائنا من كان يسند الى من شاء من اهل الخير و
الصلاح ، و شرط الواقف لنفسه خاصة التصرف في
وقفه هذا لنفسه فيه ايام حياته فاذا لحق بما
عند الله كان مبرما على وجوهه المذكور [sic]
ليس لأحد من خلق الله التصرف بما بنا [؟] في
ما ذكر ، و شرط الواقف ، اصابه الله ، ان
لا يؤجر وقفه هذا اكثر من سنتين و لا يستأنف
عقد حتى ينقضي مدة العقد الأول فمن فعل غير
ذلك فهو معزول عن النظر مصروف عن الولاية
شرعا ، اخرج الواقف المشار اليه وقفه هذا عن
ملكه و ابانه عن حيازته الشرعية و جعله وقفا

شرعيا ، فهذه جملة شروط الواقف [المذكور] اعلاه الذي اشترطها في كتاب وقفه هذا و هو يستعدي الله تعالى على من يقصد وقفه هذا بفساد و ابطال فمن فعل ذلك او اعان عليه فالله سبحانه و تعالى طليبه و حسيبه و مجازيه و مكافيه و منتقم منه يوم الطامة يوم الأزفة يوم الراجفة يوم لا ينفع مال و لا بنون الا من آتى الله بقلب سليم يوم يعرض الظالم على يديه و يقول : يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلا ! ، يومهم بارزون لا يخفى على الله شيء لمن الملك اليوم لله الواحد القهار فمن بدله ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم .

هذه نسخة كتاب الوقف المذكور اعلاه و ان الأمر جري عند سيدنا و مولانا قاضي القضاة فتح الدين الشحنة المالكي الحاكم المشار اليه اعلاه حسبا تضمنه اسجاله المسطور في التاريخ المذكور اعلاه ، و شهد على نفسه الكريمة بامضائه و تقيد به و الحكم بصحة الثبوت بالشهادة على الخط للأحياء على مقتضى مذهبه و معتقده مع العلم باختلاف العلماء في ذلك من حضرة من المعدلين بمجلس حكمه العزيز بحلب وقت الاشهاد في ثالث عشر شهر شوال المبارك من شهر سنة تسع و عشرين و ثمانمائة مسؤلا فيه بعد استيفاء شرائطه الشرعية و بعد ثبوت مقابلة هذا الصريح باصله المنقول منه و موافقته و صحته و ثبوت ذلك عنده باجمعه الثبوت الشرعي و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله و صحبه و سلم تسليما كثيرا و حسبا الله و نعم الوكيل .

Simone Cristoforetti

LA GEORGIA ANTIOCHENA E IL “LUNGO VIAGGIO” DI
AŞİK KERİB

Da Tiflis ad Aleppo o da Sürütme a Hidirbey Köyü?

Nelle varie versioni ¹ del racconto orale, appartenente alla letteratura popolare turca, dell'*Aşik Kerib* – un giovane bardo (*aşik*) che per questioni di cuore parte in cerca di fortuna con la promessa di tornare ricco e famoso entro sette anni, o mai più –, il viaggio del protagonista, pur sviluppandosi seguendo tracciati sempre differenti, è pressoché costantemente circoscritto entro i due poli di Tiflis e di Aleppo, punti fermi di un percorso di andata e ritorno (o, se vogliamo, di “pellegrinaggio”) lungo il quale la narrazione si struttura. Più precisamente, il paese d'origine, o comunque d'adozione, di Aşik Kerib è, con un'eccezione egiziana [Türkmen, 1974: 196-204], sempre Tiflis, anche quando egli proviene dalla “turca” Tabriz [Türkmen, 1974: 113-195, 257-291]: in questo caso l'origine tabrizena del personaggio sembra essere un efficace espediente narrativo atto a introdurre un antefatto di sapore misticheggiante ², oltre che il tentativo di dar ragione dell'inaspettata scena georgiana su cui si apre il sipario all'inizio del racconto vero e proprio. Senza eccezione alcuna, invece, Aleppo è la città che segna il punto di svolta della vicenda: Aşik Kerib vi trova fama e ricchezza, condizioni necessarie al suo ritorno.

¹ Quelle da noi utilizzate sono le cinque raccolte da F. Türkmen [1974: 113-291] e la traduzione italiana della rielaborazione (o trascrizione) russa di M.Ju. Lermontov [Bellingeri, 1991: 82-90].

² Nelle due versioni “tabrizene”, Aşik Kerib vive a Tabriz con la madre e la sorella. Divenuto povero, e non riuscendo in nessun modo a trovare lavoro, si dispera; quella notte ha una visione: un “vegliardo” (Khidr), accompagnato da una fanciulla (la bella di Tiflis), lo invita a bere per tre volte da una coppa. Aşik Kerib entra così a far parte di una non ben precisata confraternita, e riceve il dono del canto e della poesia. Perduto innamorado della fanciulla di Tiflis, si trasferirà con la famiglia in quella città.

Ora, Aleppo è palesemente, nel nostro contesto, il centro per eccellenza della devozione al ben noto Khidr, santo protettore, fra l'altro, dei cantori e dei viandanti, pur sempre presente lungo la via del pellegrino di Tiflis sotto le vesti di vari personaggi [Türkmen, 1974: 152-153], e anche esplicitamente [Türkmen, 1974: 217, 274-275], con la funzione di indicargli la via di quella metropoli, che è la più indicata ai suoi scopi. Ma Khidr entra solennemente in scena, senza ambiguità od equivoco, nella regione di Aleppo, per risolvere il problema di un impossibile ritorno, riportando a casa in un solo giorno lo svagato cantore che, trascorsi quasi per intero i sette anni a sua disposizione, non si era apprestato per tempo alla partenza. Svagato e bugiardo. È questa, infatti, una singolare caratteristica del personaggio, il quale, in diverse occasioni (in cinque versioni su sei) mente spudoratamente; nel caso, le menzogne di Aşık Kerib costringeranno Khidr a suddividere il viaggio di ritorno in tre tappe [Scarcia, 1991: 109], dal momento che il bardo indicherà al divino aiutante due diverse città (per lo più Erzurum e Kars) quali sua meta, prima di rivelare la vera destinazione, Tiflis [Türkmen, 1974: 101, 179, 232-233, 281; Bellingeri, 1991: 85-86].

Ci si chiede perché, in tutte le versioni del racconto, la georgiana Tiflis venga messa così in relazione con la siriana Aleppo. Forse per il noto carattere cosmopolita di ambedue? Ad esempio, nel dialogo tra Aşık Kerib e l'oste di Erzurum, sono proprio le considerazioni sui luoghi "più adatti a cantori e pellegrini" («Amico mio, noi sentiamo parlare soprattutto di Tiflis e di Aleppo» [Türkmen, 1974: 152]) quelle che convincono il giovane bardo a intraprendere il suo lungo cammino. Può darsi; ma c'è forse, a creare l'intimità del rapporto, qualche cosa di più sostanziale.

Sappiamo che Aleppo è da sempre la città più importante dell'omonima provincia, e che, di questa, Hatay, il distretto di Antiochia inglobato nei confini nazionali turchi solo dopo il 1939 con il Sangiacato di Alessandretta, ha sempre fatto parte. Hatay, dove è esistita per lungo tempo, a testimonianza di una duratura colonizzazione ecclesiastica nella zona e in particolare nella Montagna Nera durante i secoli X, XI e XII, una "seconda Georgia" che tante e così profonde tracce ha lasciato sia dal punto di vista artistico [da ultimo Djobadze, 1986] sia dal punto di vista letterario [Salia, 1964], influenzando sensibilmente sulla cultura cristiano-orientale in generale. Di quanto questi luoghi fossero sentiti dai monaci georgiani come una seconda patria, sarebbe oltretutto rivelatore – secondo il Peeters [1909: 807] – il fatto che, in alcune opere agiografiche, ma solo in esse [Marr, 1901: 106], il locale Monte Kasios (Kel Dağ, Jabal Aqra'), sede di uno dei celebri santuari di *quella* Georgia, venga

indicato con *Kaukásios* e *Kaúkasos*.

Secondo Djobadze [1986: 3, n. 3], «the explanation given by Ainsworth (*Researches [in Syria, Babylon and Chaldaea*, London 1838] 304) for the genesis of "Kasios-Caucasos" is misleading». Secondo il Campbell [1968: 173-178], sia *Kásios*, sia *Kaukásios*/*Kaúkasos* derivano da una medesima radice *k'va-* (*scavare-incavare-inorgoglirsi*) la cui estensione in *k'vava-* si ritrova nell'antico *kaufa*, avestico *kaofa*, che significa 'montagna'. Durante il periodo delle crociate, ad ogni modo, il Monte Kasios (o Kaukasos) veniva chiamato dei francofoni Mont Saint-Parlier [Rey, 1883: 348], Mons Parlerius [Röhricht, 1898: 22], con ogni evidenza dal nome di quel san Barlaam del Monte Kaukasos che compare in una *Vita* redatta in georgiano (di cui esiste anche una versione in arabo) da Giorgi il Traduttore, operante nel monastero di san Simeone Stilita il Giovane, forse sulla base di una più antica versione greca [Peeters, 1909: ibidem]. Sul Monte Kasios-Kaukasos-Parlerius, le rovine della grande abbazia georgiana del X secolo dedicata a san Barlaam, essa stessa ricostruzione della chiesa (V-VI secolo) che era stata edificata sulle fondamenta di un tempio pagano [Djobadze, 1986: Ch. I], testimoniano l'importanza del culto tributato all'eremita e asceta che aveva eletto quei luoghi a propria dimora, e la cui popolarità raggiunse l'acme durante la dominazione crociata di Antiochia. Agli inizi del secolo XX, nei pressi delle rovine della chiesa di san Barlaam, il diciannove luglio di ogni anno, la comunità armena del Monte Kasios offriva un sacrificio a "san Parlon"; «ces derniers fidèles de S. Barlaam paraissent ne plus rien savoir de la légende de leur patron qu'ils prennent pour un ancien patriarche d'Antioche» [Peeters, 1909: 813].

Santuari georgiani, dunque, e presenza georgiana diffusa pressoché ovunque in zona. Ma, si diceva, nella regione di Aleppo, e particolarmente in questa medesima zona – cioè nella fascia costiera antistante Antiochia –, è celeberrimo e diffusissimo il culto di Khidr, il divino protettore di Aşik Kerib – nel racconto personificazione del Destino – che fatalmente guida il suo "devoto" verso la "salvezza". È un culto dai forti tratti sincretici che ha soppiantato del tutto quello dei santi cristiani della zona (con san Giorgio, comunque, Khidr è, là, pienamente identificato), fra l'altro anche il culto di san Barlaam del Monte Kasios-Kaukasos-Parlier. L'associazione san Giorgio-Khidr, di cui Hasluck sottolinea la tipicità siriana specifica [1929: 46], è un fenomeno che ha conosciuto un'ampia diffusione in tutto il Vicino Oriente, e che riflette in pieno il carattere sincretistico del culto incentrato sulla figura di questi due personaggi. Ma non si tratta, qui, come si potrebbe anche pensare, dell'identificazione di

Khidr con il san Giorgio georgiano, il 'Genio' (*Xat'i*) al cui studio Charachidzé dedica numerose pagine nel suo saggio *Le système religieux de la Géorgie païenne*. Secondo lo studioso, che analizza le credenze e i miti di fondazione – e relativi riti – legati ai numerosi santuari di Georgia dedicati a san Giorgio, uno dei tratti essenziali di questo personaggio – dal nome cristiano e talora dall'epiteto, da lui curiosamente definito "oscuro", di *baadur* (certo il mongolo *bator*; cf. persiano *bahâdor*, russo *bagatyr*) – è il nomadismo, l'essere giunto "da fuori"; e Charachidzé, rilevando che, «semblable en cela au personnage légendaire dont les chrétiens de Cappadoce ont fait un saint, le Xat'i qui porte ce nom est le modèle du combattant» [1968: 447], ci dà una chiara indicazione di quale possa essere la sua "terra d'origine". In Georgia, comunque, questo santo ha finito per assumere la prevalente funzione di patrono di tutte le attività umane che si svolgono al di fuori del territorio socializzato, nella natura, e, per questa sua caratteristica di protettore dell'operatività di un gruppo socialmente organizzato (come gli uomini, ma anche i lupi e le api [Charachidzé, 1968: 482-485]), egli rappresenta, là, «[...] l'emprise de la société sur le monde extérieur» [Charachidzé 1968: 471]. Un san Giorgio, quello georgiano, piuttosto distante dalla tipologia "vivificatrice" di quello islamico (E.I.²: 567) e, in particolare, siriano (a Mossul è assai diffusa una versione della leggenda in cui il santo muore e quindi risuscita a nuova vita [D'Ohsson, 1788: 191], a cui bisogna, semmai, far riferimento nel caso del "nostro" san Giorgio/Khidr antiocheno.

Da queste parti, in ogni caso, e cioè a breve distanza da Aleppo, nel passato uno dei principali crocevia carovanieri del Vicino Oriente, aveva trovato la sua sede ideale una seconda "patria" del nostro cantore "georgiano", il quale, senza neppur correre come il vento, come molti altri l'avrebbe potuta raggiungere per l'appunto in tre giorni [Cumont, 1917: 1, 29-33]. Volendo poi eventualmente riportare il macrocosmo individuato dall'asse Tiflis-Aleppo al microcosmo antiocheno, ci sembra non privo di significato osservare che tra Sürütme, antichissima fra le colonie georgiane e sede di una chiesa dedicata alla "Croce Dispensatrice di Vita" (*Dseli Chorebisa*) [Djobadze, 1986: Ch. III], e Hidirbey Köyü (già 'Eyn ed-Deyr), il villaggio sulla Montagna Nera dove si trovano – testimoni/guardiani della presenza divina – il millenario platano/Albero della Vita (germogliato dalla lancia con cui Khidr sconfisse un gigantesco dragone antropofago) e la Sacra Fonte (scaturita pochi metri più su nel luogo in cui il mostro, dimenandosi per la ferita, batté la testa)³, ci sono,

³ A Hidirbey Köyü, un albero millenario e una sorgente sono collegati al passag-

pressoché *letteralmente*, "tre passi"; tre passi che separano il "cuore della patria" dal "tempio della divinità".

Tutto ciò suggerisce agevolmente l'idea che il lungo tragitto che separa Aleppo da Tiflis venga, data l'esistenza di una colonia georgiana sulla Montagna Nera, a raccorciarsi, in quanto proprio quel "pellegrinaggio", che Aşik Kerib compie in obbedienza alle disposizioni divine (verso la città e i luoghi dove "dimora" il suo immortale protettore), è un viaggio, in un certo senso, "possibile". In questa prospettiva, la scelta, nel racconto, di Tiflis come città "d'origine" del protagonista sembra l'eco affievolita del ricordo, ormai sedimentato, dell'esistenza della piccola, ma tenace e laboriosa, colonia georgiana a Hatay, tra la Montagna Nera e il Monte "Caucaso".

* * *

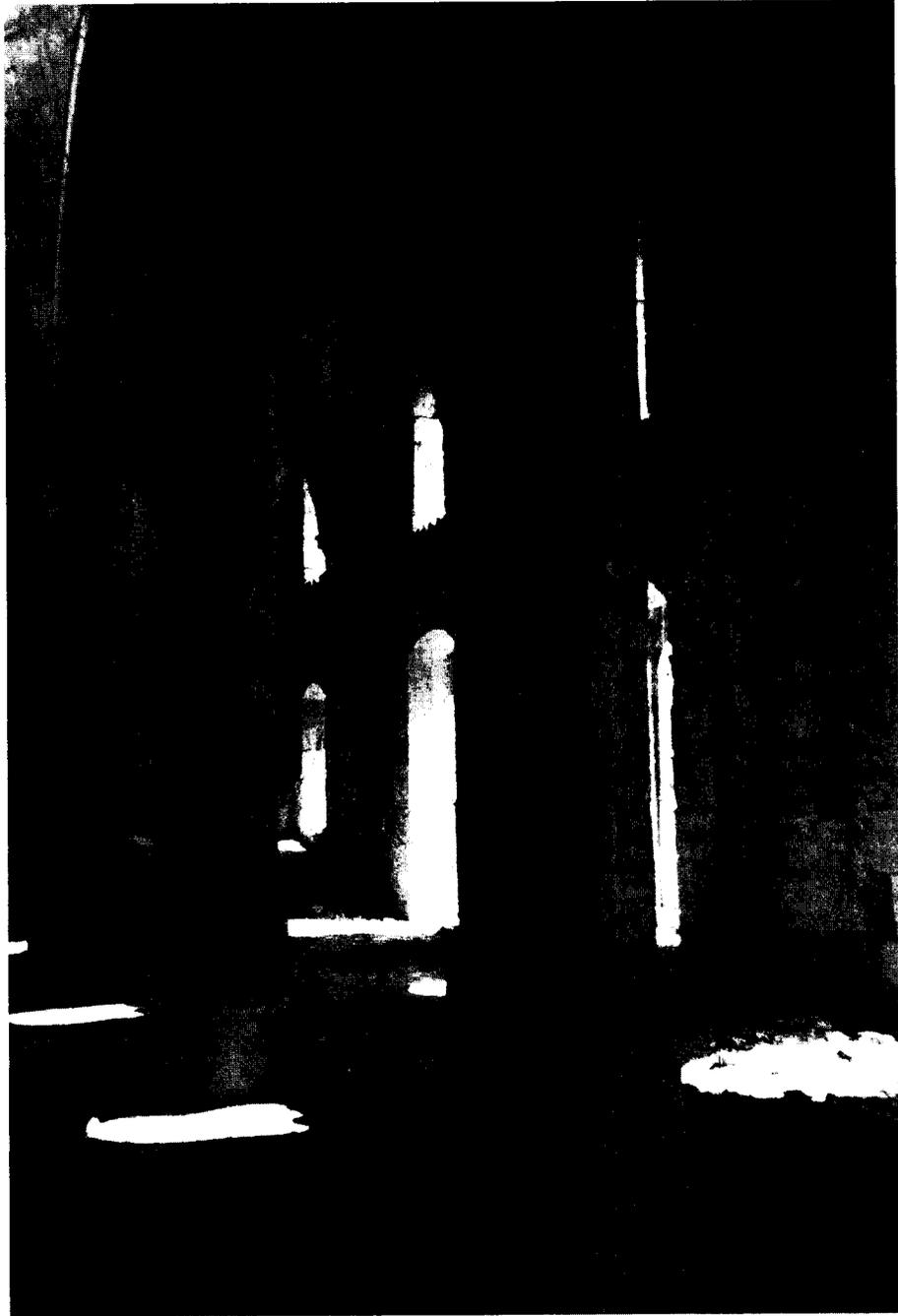
Nota iconografica

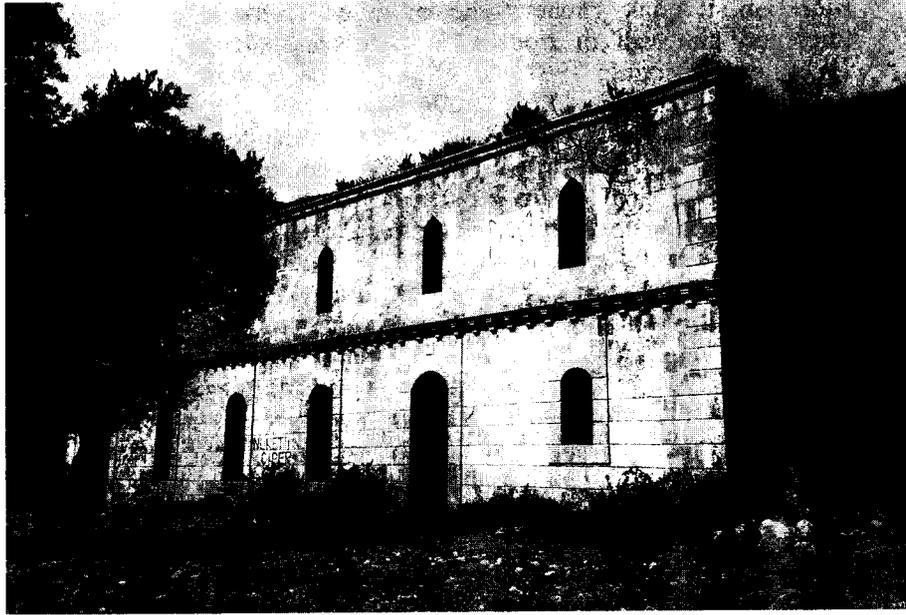
A proposito di ciò che al giorno d'oggi rimane della "Georgia antiochena", cogliamo l'occasione per fare alcune brevi osservazioni sul materiale storico-archeologico oggetto della vasta indagine del Djobadze [1986].

Durante un soggiorno a Hatay (settembre 1991), avemmo modo di compiere un'escursione sulla Montagna Nera, seguendo l'itinerario proposto da Lafontaine-Dosogne [1967: 46-55].

A Teknepinar visitammo la chiesa armena del XIX secolo dedicata a san Meletio, ora in un totale stato di abbandono (Figg. 1, 2, 3). L'edificio, di pianta basilicale a tre navate, fu restaurato per volere di Edward Barker, figlio del console inglese in Siria W.B. Barker [Lafontaine-Dosogne, 1967: 47], ovvero John Barker [Djobadze, 1986: 177, n. 3]. I lavori terminarono nel 1897, come indica un'iscrizione in caratteri arabi pubblicata dal Djobadze [1986: fig. 344, dove compare stampata capovolta]. La chiesa fu visitata dal

gio di Khidr. La leggenda a cui facciamo riferimento [Kizildagli, 1971: 6012-6013], chiaro esempio di sintesi delle principali caratteristiche delle figure di san Giorgio e di Khidr, riprende, peraltro, un tema favolistico assai diffuso lungo tutta la costa siro-palestinese [Dussaud, 1900: 128]. La leggenda di Hidirbey, descrivendo come il grande drago, dimenandosi per il dolore, oltre a far sgorgare l'acqua, aprisse nella terra un profondo solco, ci dà, crediamo, una fantasiosa spiegazione della presenza della grandiosa opera di canalizzazione compiuta in epoca romana (I-II sec. d.C.) allo scopo di deviare il corso del torrente, un tempo impetuoso, che minacciava di insabbiare il porto dell'antica Seleucia di Pieria, da esso attraversata.



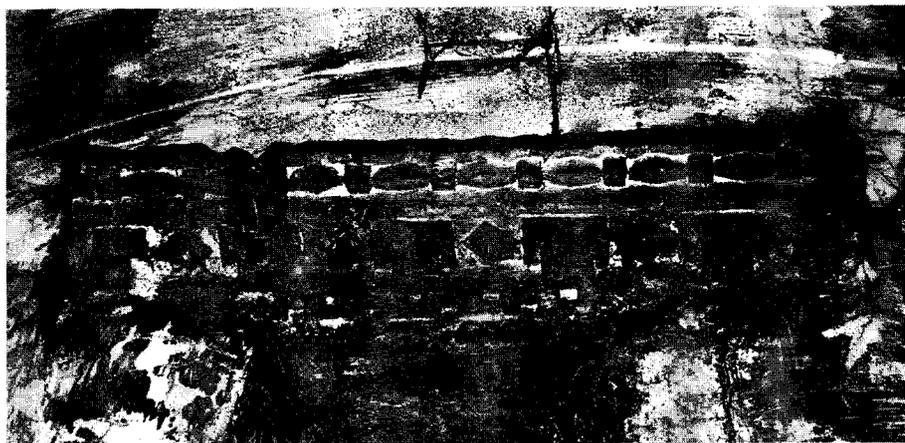


Mécérian, il quale riteneva che nella sua costruzione fossero stati impiegati materiali di riporto, in particolare alcune colonne [cfr. Lafontaine-Dosogne, 1967: 47-48]; opinione, questa, non condivisa dal Djobadze [1986: 177]. Inutile sottolineare che il reimpiego di pietra lavorata proveniente dalle rovine di costruzioni antiche, comunque, era, ed è, in parte ancora oggi, un uso molto diffuso nella zona. Ne è un chiaro e particolarmente ricco esempio, tale da fornire un ampio e prezioso repertorio, la chiesa armena di Yoğun Oluk (ora adibita a ricovero per il bestiame e sovrastata da una piccola moschea) in cui sono visibili numerosi pezzi provenienti dal vicino sito archeologico della chiesa georgiana della *Dseli Çhorebisa*, alla cui indagine Djobadze dedica il terzo capitolo del suo studio [1986: 117-170]. Nelle pareti della stessa furono infatti inseriti, all'interno come all'esterno, molti blocchi provenienti dalla *Dseli Çhorebisa* e in particolare dal portico d'entrata, la cui ricostruzione [Djobadze, 1986: fig. XXXIX], non per nulla, «is based mainly on the component parts found in the church itself and at Yoğun Oluk [...]» [Djobadze, 1986: 137].

Tra le fotografie dei blocchi visibili nelle pareti esterne della chiesa armena pubblicate dal Djobadze [1986: figg. 274, 277, 290, 321] non compare quella di un frammento di cuspide dell'arco d'ingresso (Fig. 10), recante un motivo riconoscibile, peraltro, nella ricostruzione che l'archeologo offre del portico [Djobadze, 1986: fig. XLIV]. Questo frammento, fotografato da Seyrig, era stato pubblicato da Mécérian [1965: fig. 35, in basso a sinistra]. In Djobadze non compaiono inoltre i frammenti di cui alle nostre Figg. 4, 5, 6, 7, 8, comunque rispondenti a motivi decorativi illustrati nelle ricostruzioni del portico alle figg. XXXVII, XXXIX, XL, XLI, XLIII, XLIV e riprodotti in fotografia, sulla base di frammenti consimili, alle figg. 292, 255, 287 e 302, 296, 324.

La cosa più interessante che possiamo notare è la presenza, all'interno della chiesa di Yoğun Oluk, di frammenti di altri due pennacchi della cupola del portico della *Dseli Çhorebisa* (Fig. 7, in alto, e Fig. 9), oltre a quello *in situ* documentato dalla fig. 296 di Djobadze.

IL "LUNGO VIAGGIO" DI AŞIK KERİM





7



8



9



10

Bibliografia

- BELLINGERI G., "Non solo *Aşik-Kerib*. Quale altro *aşug*?", in *Aşik-Kerib*, Venezia 1991.
- CAMPBELL L., *Mithraic Iconography and Ideology*, Leiden 1968.
- CHARACHIDZÉ G., *Le système religieux de la Géorgie Païenne*, Paris 1968.
- CUMONT F., *Études syriennes*, Paris 1917.
- DJOBADZE W., *Archeological investigations in the region west of Antioch on-the-Orontes*, Stuttgart 1986.
- D'OHSSON M., *Tableau Général*, I, Paris 1788.
- DUSSAUD R., *Historie et religion des Noçairis*, Paris 1900.
- KİZILDAĞLI E., "Hatay' da Hidir-İlyas efsaneleri", in *Türk Folklor Araştırmaları* n° 263, İstanbul 1971.
- LAFONTAINE-DOSOGNE J., *Itinéraires archéologiques dans la région d'Antioche. Recherches sur le monastère et sur l'iconographie de S. Syméon Stylite le Jeune*, Bruxelles 1967.
- MARR N., "Agiografičeskie materialy po gruzinskim rukopisjam Ivera", in *Zapiski Vostočnago Otdelenija Imperatorskago Russkago Archeologičeskago Obščestva*, XIII (1901).
- MÉCÉRIAN J., *Expédition archéologique dans l'Antiochène occidentale*, Beirut 1965.
- PEETERS P., "S. Barlaam du Mont Casius", in *Mélanges de la Fac. Oriental de l'Université Saint-Joseph* III, II (1909).
- REY E., *Le colonies franques en Syrie aux XII et XIII siècles*, Paris 1883.
- RÖHRICHT R., "Studiens zur mittelalterlichen Geographie und Topographie Syriens", in *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, X (1887).
- SALIA K., "La littérature géorgienne", in *Bedi Kartlisa*, XVII-XVIII (1964).
- SCARCIA G., "Epifani Baba", in *Aşik-Kerib*, Venezia 1991.
- TÜRKMEN F., *Aşik Garip hikâyesi üzerinde mukayeseli bir araştırma*, Ankara 1974.

Manja Sergeevna Širinyan

RICERCHE SULLA STORIA ECCLESIASTICA DI SOCRATE
SCOLASTICO E SULLE SUE VERSIONI ARMENE *

1. L'epoca storica in cui visse ed operò Socrate Scolastico (380-440) vide la costituzione ed il rafforzamento della vita politica, sociale, ideologica, culturale e spirituale dell'impero di Bisanzio. La sua *Storia ecclesiastica*¹ ha un notevole significato soprattutto per lo studio dei legami culturali bizantino-armeni e delle interrelazioni tra le aree grecofone e quelle armenofone. Il testo di Socrate ci è noto in due versioni in lingua armena: la prima è una traduzione letterale, l'altra una variante rielaborata ed abbreviata che si distingue sostanzialmente dall'originale e dalla redazione della traduzione più completa, e che contiene anche delle aggiunte. Questa prima traduzione ha utilizzato un manoscritto assai più antico di tutti quelli giunti sino a noi e, poiché è stata eseguita secondo il criterio letterale caratteri-

* [N.d.R. Il testo originale (*Istoričeskij trud Sokrata Skholastika i ego drevnearmjanskije versii. Iz istorii vizantino-armjanskikh kul'turnyh svyzej*) su cui si basa il presente articolo costituisce l'avtoreferat presentato dall'A. in occasione della sua dissertazione dottorale, sostenuta nel 1987. La traduzione dal russo è di Aldo Ferrari. La presente versione è stata parzialmente modificata in conformità alle norme editoriali della rivista; occorre comunque tenere conto del carattere riassuntivo del presente testo, che condensa le conclusioni originali della dissertazione originale redatta in lingua armena e in corso di pubblicazione. Tenendo conto delle attuali difficoltà attraversate dagli studiosi armeni per stampare i loro lavori, si è ritenuto ugualmente utile offrire intanto al pubblico scientifico le conclusioni dell'A. (nonostante manchi un soddisfacente apparato di note), in attesa della pubblicazione definitiva della sua dissertazione. Per ulteriori approfondimenti si rimanda a due studi preliminari dell'A. sull'argomento: *Kratkaja redakcija drevnearmjanskogo perevoda "Cerkovnoj istorii" Sokrata Skholastika*, in *VizVrem* 43 (1982), pp. 231-41; *Tekstologičeskoe značenie drevnearmjanskogo perevoda "Cerkovnoj istorii" Sokrata Skholastika*, in *"Kavkaz i Vizantiija"*, 4, Erevan 1984, pp. 172-186].

¹ *Socratis Scholastici Ecclesiastica Historia*, ed. R. Hussey, Oxonii, 1853. Le congetture filologiche proposte da chi scrive sono state tenute presenti nella nuova edizione critica del testo della *Storia ecclesiastica* curata da G. H. Hansen ("Bibliotheca Teubneriana", Stuttgart 1990).

stico della «scuola ellenizzante», risulta insostituibile nella ricostruzione del testo contaminato dell'originale².

L'opera di Socrate e le sue versioni antico-armene non sono finora state oggetto di uno studio specifico. Eppure, questa *Storia ecclesiastica* è stata una delle fonti principali della storiografia ecclesiastica e costituisce la parte più importante delle opere tripartite di Teodoro Anagnosta e Epifanio-Cassiodoro. Non esiste neppure un'edizione critica recente della *Storia* di Socrate che tenga presenti tutti i manoscritti giunti sino a noi, nonché le traduzioni antico-armene. Tali versioni antico-armene sono state studiate per lo più in rapporto alla cosiddetta «questione di Movsēs Xorenac'i». La loro edizione, che costituisce comunque un notevole contributo allo sviluppo dell'armenistica, non prende in considerazione tutti i manoscritti ed abbonda purtroppo di errori. Rimangono pertanto aperte numerose questioni collegate alle versioni antico-armene. La soluzione di tali questioni richiede uno studio non solo comparato, ma anche differenziato, della traduzione del testo noto come «Socrate maggiore» (poi SMA) e della sua redazione, il «Socrate minore» (poi SMin). Per lo studio di SMA è necessario stabilirne la datazione, la paternità, nonché il posto all'interno della scuola ellenizzante. Tali compiti sollevano a loro volta la questione di un'analisi più dettagliata e profonda delle traduzioni della scuola ellenizzante, soprattutto per quel che riguarda la loro periodizzazione. Non meno importante è lo studio di SMin, un testo assai più ampiamente diffuso di SMA nell'Armenia medievale, al punto che fu ritenuto da molti la vera traduzione della *Storia ecclesiastica* e venne utilizzato come manuale di studio.

2. I sette libri della *Storia* di Socrate costituiscono un prezioso monumento della letteratura antico-bizantina e riflettono chiaramente la sintesi tra il nuovo, il cristianesimo, e l'ellenismo declinante. Questa particolarità è evidente anche nel fatto che la concezione del mondo dell'autore mescola elementi tardo-antichi e cristiani. Come sappiamo dallo stesso Socrate, la sua *Storia* ha avuto due redazioni: sino a noi è giunta la seconda, come dimostrato dall'introduzione al secondo libro. La prima redazione venne completata nel 439, la seconda intorno al 450.

L'opera nacque quindi in un periodo di fioritura improvvisa della storiografia ecclesiastica; infatti, quasi contemporaneamente ben cin-

² *La Storia ecclesiastica di Socrate Scolastico tradotta da Filone Tirakac'i e la Vita di s. Silvestro, vescovo di Roma, tradotta da Gregorio Jorop'orec'i, Valaršapat 1897 (in armeno).*

que autori scrissero lavori di storia ecclesiastica: Filostorgio, Filippo di Side, Socrate, Sozomeno e Teodoreto di Ciro. Ciò rivela, a nostro giudizio, una tendenza ben precisa, determinata dalle gerarchie ecclesiastiche e forse dallo stesso imperatore, Teodosio II, in accordo con la Chiesa. Tenendo conto della tempestosa attività di Teodosio II nella sfera culturale dell'impero, soprattutto per quel che riguarda la legislazione e l'istruzione, tale impostazione del problema non apparirà strana. Uno degli argomenti a favore di quest'ultima supposizione è costituito dal fatto che gli storici ecclesiastici erano per lo più uomini istruiti, taluni anche in possesso di un'educazione giuridica e retorica. Questa circostanza poteva dipendere da un'accorta scelta delle persone più indicate a creare una solida tradizione di storiografia ecclesiastica sulla base dell'opera di Eusebio di Cesarea e degli strumenti filosofici e retorici. A mio parere vi sono indizi ben precisi (risultanti dall'analisi testuale) sul carattere programmatico della creazione di una tradizione storiografica ecclesiastica.

Socrate stesso indica le fonti della sua *Storia ecclesiastica*: Rufino, Eusebio di Cesarea, Atanasio, Eutropio, Gregorio il Taumaturgo, Gregorio di Nazianzo, Palladio, Archelao, Libanio, Temistio, Evagrio, Eusebio Scolastico, Filostorgio, Giorgio di Laodicea, Ireneo, Clemente, Origene, Apollinare (padre e figlio), Eunapio, Olimpodoro, Timoteo di Berito ed altri. Socrate utilizzò anche la *Cronaca di Costantinopoli*, la *Raccolta dei fatti ecclesiastici* di Sabino, le lettere di Ario e Alessandro, le epistole dei vescovi, le lettere di Costantino il Grande, nonché memorie di testimoni oculari e sue osservazioni personali (da lui ritenute di primaria importanza). Il suo atteggiamento critico verso le fonti, la preferenza per la tradizione orale, la verifica delle informazioni dei testimoni, l'intensa aspirazione a trasmettere la verità ed il principio dell'esperienza diretta ci consentono di concludere che nell'approccio alle fonti e nella loro utilizzazione Socrate seguiva sostanzialmente la tradizione dell'antichità.

Per Socrate, infatti, la veridicità e l'attendibilità delle informazioni utili sono fondamentali. Egli comunica i suoi principi teoretici fondamentali nei 'proemi' che, come ha notato I. S. Čičurov, consentono di comprendere il livello della sua consapevolezza come autore. Una consapevolezza che si manifesta nei seguenti elementi: 1) definizione della tematica dell'opera; 2) definizione dei compiti (servire la causa della verità, influire emotivamente su un vasto circolo di lettori; 3) presenza di un disegno dell'autore; 4) secondarietà della sollecitazione esterna (nonostante la presenza di un committente, Socrate organizza il testo a sua discrezione); 5) consapevolezza, come autore, che l'opera non deve essere troppo estesa per non annoiare il lettore; 6) rigida delimitazione tra il suo e l'altrui materiale e comple-

tamento delle informazioni ritenute lacunose; 7) chiara distinzione tra l'inizio e la fine, anche per ogni singolo capitolo; 8) indicazione delle fonti utilizzate; 9) numerose osservazioni dell'autore; 10) assenza delle formule cristiane di umiltà.

Il fine di Socrate è quello di descrivere gli avvenimenti della chiesa secondo le leggi della storia, cioè con veridicità ed imparzialità, inserendo nella sua narrazione informazioni utili e necessarie per i posteri; tutto ciò viene trasmesso con una lingua semplice e chiara al fine di rendere quest'opera accessibile al maggior numero possibile di lettori ed ascoltatori. A questo scopo Socrate, oltre alla già evidenziata ritmizzazione del testo della *Storia ecclesiastica*, utilizzava anche altri procedimenti retorici che vengono indicati per la prima volta nel presente studio. Uno di questi procedimenti è l'utilizzazione di un genere retorico ben preciso, il cosiddetto stile «basso», «semplice», «piano» (*genus subtile*).

Si trattava di uno dei tre stili retorici fondamentali, indicato – secondo la nostra opinione – nella frase «*tapeinos kai chamaizēlos ho logos*», che è stata intesa da tutti i precedenti studiosi come «lingua semplice e chiara», mentre invece sembrerebbe riferirsi al tono «modesto e basso» dello stile. Prima di G. H. Hansen, la *Storia ecclesiastica* di Socrate era stata studiata senza tener presente l'aspetto fonetico in cui si manifesta il carattere ritmico del testo. Di qui la mediocre opinione sullo stile e la lingua della sua opera. Questa osservazione sull'uso da parte di Socrate di vari procedimenti retorici ci fornisce l'occasione di affermare che questo autore aveva effettivamente ricevuto un'educazione retorica e possedeva un suo metodo storico, cosa in passato messa in dubbio da alcuni studiosi.

3. Molte idee di Socrate Scolastico non sono espresse in forma diretta e devono essere individuate attraverso un'analisi dettagliata delle sue concezioni filosofiche, confessionali, socio-politiche ed etiche³. Le concezioni etiche di questo autore risaltano chiaramente dalle sue descrizioni dei vari imperatori e dei protagonisti della vita sociale ed ecclesiastica. Nel descrivere le varie personalità, Socrate dimostra una tolleranza davvero eccezionale per il suo tempo; benché lo storico ritenga che i pagani e gli eretici abbiano fatto molto male alla chiesa ed all'impero, egli rifiuta la violenza e le misure radicali. La filosofia di Socrate consiste in una «non resistenza al male per mezzo della violenza», in quanto «omicidi, guerre e simili atti sono completamente estranei a chi pensa secondo Cristo» (VII,

³ Una parte di tali concezioni è stata messa per la prima volta in luce dalla monografia di G. CHESNUT [*The First Christian Histories*, Paris 1979].

15). Tali concezioni etiche rivelano senz'altro l'influenza della filosofia antica. Si ha l'impressione che per Socrate le virtù più importanti fossero la tolleranza e l'adesione alla cultura ellenica.

Il rapporto di Socrate con Origene consente di caratterizzare più precisamente la posizione filosofica del nostro autore. Le concezioni filosofiche di Socrate, come quelle di molti altri autori antico-cristiani (soprattutto della scuola alessandrina) sono caratterizzate dall'eclettismo. Le idee stoico-platoniche di Socrate si manifestano nella sua adesione alla dottrina dell'unità sostanziale del mondo che fu al centro del pensiero di Posidonio e venne quindi sviluppata da Plotino e dai mistici, nonché nel suo rapporto con i concetti di *Tyche* e *Moirai*. Il misticismo di Socrate è visibile nel fatto che egli crede nell'esistenza dei demoni, degli spiriti femminili (Erinni), negli oracoli. L'influsso stoico sulle sue idee etiche si manifesta invece nella concezione del bene come forza principale verso la verità. Di qui la sua disapprovazione delle persecuzioni.

La posizione confessionale di Socrate è resa complessa dalla sua tolleranza verso gli eretici, soprattutto verso i novaziani; per questa ragione molti studiosi hanno visto in lui un rappresentante di questa eresia. Non siamo di questa opinione, in quanto egli contrappone chiaramente questa setta ai cattolici e la annovera tra le altre eresie (IV, 20, 23). È invece evidente che l'ambiguità della sua concezione del mondo (visibile anche nell'ambito teologico) ed il suo cristianesimo ancora 'imperfetto' lo inducevano a ricondurre all'ortodossia i novaziani; ai suoi occhi, infatti, costoro possedevano una concezione analoga a quella dei cristiani ortodossi riguardo alla questione metafisica della trinità. È possibile che egli volesse in tal modo convincere non solo il lettore, ma anche gli stessi novaziani, contribuendo così a sradicarne l'eresia. In effetti Socrate credeva nella forza della parola e caldeggiava l'eliminazione 'incruenta' delle eresie, affinché tutte le dottrine confluissero in quella ortodossa.

La tolleranza, l'ambiguità ed una posizione teologica ancora imperfetta sono caratteristiche che vennero riprese dai monofisiti. Questa tendenza è stata rilevata già da A.P. Lebedev, ma di sfuggita e con prudenza. In seguito tale questione è stata toccata dal solo K. Dinkov, il quale l'ha definita «peccatuccio teologico». Tra l'altro, le idee che presto sarebbero state chiamate monofisite sono già formulate dallo stesso Socrate: «In Cristo la divinità e l'umanità sono congiunte in modo tale che esse non sono due, ma una sola. Persuasi di ciò, gli antichi non esitavano a vedere in Maria la Madre di Dio» (VII, 32. Si veda l'intero capitolo ed anche VI, 7). Questo premonofisismo di Socrate ebbe, a nostro giudizio, un notevole significato per le successive versioni antico-armene.

Non si può spiegare con certezza la popolarità dell'opera di Socrate tra i suoi contemporanei, ma in seguito, quando la sua attrattiva retorica venne meno, un monumento letterario come la *Storia ecclesiastica* divenne per le gerarchie ortodosse un testo in cui non trovavano solidi argomenti in difesa dei dogmi e, peggio ancora, vi scorgevano posizioni opposte alla linea ortodossa della Chiesa. Il valore dell'opera di Socrate consiste nel fatto che questa importante fonte della storia protobizantina appare quasi fuori dal suo tempo per l'obiettività e l'imparzialità nei confronti degli eretici. Grazie a Socrate sono giunti sino a noi i nomi di autori protobizantini altrimenti dimenticati, nonché i titoli delle loro opere perdute: si pensi alla *Storia cristiana* di Filippo di Side o al discorso di Libanio *Contro i maestri*. Il valore della *Storia ecclesiastica* di Socrate è inoltre accresciuto dalle numerose informazioni di carattere mondano, toponimico, geografico ed etnografico (si pensi, solo per fare un esempio, al suo riferimento agli unni).

4. Entrambe le redazioni della traduzione della *Storia ecclesiastica* sono giunte sino a noi insieme alla traduzione antico-armena della *Vita di s. Silvestro*; tuttavia, mentre per SMA questa *Vita* costituisce una sorta di appendice chiarificatrice dell'opera di Socrate ed è collocata nel manoscritto dopo di essa, l'autore di SMin riunisce questi due documenti in un solo insieme sotto il titolo di *Storia di Socrate*, la cui narrazione inizia proprio con la *Vita*, peraltro anch'essa abbreviata.

Nel manoscritto che contiene SMA e la traduzione della *Vita di s. Silvestro* [ovvero gli *Actus Silvestri*, N.d.R.] (Ms. Hieros. 2014, databile intorno al XII secolo) si trovano due colofoni. Il primo ci comunica con l'ausilio di cinque dati sincronici che la traduzione fu compiuta negli anni 695-96 da Filone Tirakac'i, che abbreviò in parte e semplificò i discorsi, i giudizi e le epistole «per mancanza di pergamena, trovandomi in un paese straniero». Dal secondo colofone veniamo invece a sapere che la traduzione della *Storia ecclesiastica* fu effettuata da Gregorio Jorop'orec'i nel 678, «per ordine del principe georgiano Nersēs», imparentato con i Kamsarakan. «E il testo era su pergamena. E abbiamo ritenuto opportuno trascriverlo [la *Storia di Silvestro*] per mano dello scriba Tommaso insieme con quel libro [la *Storia ecclesiastica* di Socrate] disponendo di pergamena pronta». Questo colofone si trova anche nell'altro manoscritto, che contiene SMA e la *Vita* e si trova nel Matenadaran (n. 1531) a Erevan.

M. Ter-Movsēsean, l'editore delle versioni antico-armene, riteneva che entrambi i colofoni fossero stati scritti da Filone Tirakac'i e che la data del 696, deducibile da cinque dati sincronici, non

andasse messa in dubbio. Ciononostante, non tutti gli studiosi concordano con questa datazione e con l'attribuzione dei colofoni a Filone Tirakac'i. F. Conybeare sostenne che questi colofoni erano stati male interpretati. Egli riteneva che la soluzione del problema consistesse nell'attribuire la datazione dei colofoni a SMin anziché a SMa. Alla luce dei suoi studi sui monumenti ellenizzanti, Conybeare faceva risalire quest'ultimo testo alla fine del V secolo, accanto alle traduzioni classiche di tale scuola. Una datazione molto più antica di quella attribuita invece alla versione breve che, a suo giudizio, è un riassunto ingarbugliato e corrotto della fine del VII secolo.

Un'analisi dettagliata dei colofoni lo induceva inoltre a pensare che *arajin jernarkut' iwn* vada inteso come «con l'aiuto della prima, più antica, traduzione», mentre la frase «con parziale abbreviazione» sarebbe riferibile non alle numerose abbreviazioni di alcuni documenti in SMa, ma a quelle, evidenti, contenute in SMin. Lo studioso osserva giustamente che se Filone fosse stato davvero il traduttore dell'opera, anziché il redattore di una versione abbreviata, avrebbe senz'altro indicato di aver tradotto dal greco. Per quel che riguarda la fine del secondo colofone, F. Conybeare afferma di non comprendere perché il traduttore, accortosi che la pergamena sarebbe stata più che sufficiente, non abbia aggiunto i documenti da lui omessi anziché inserire la *Vita*. Della stessa opinione è stato pure B. Sargis-sean.

N. Adonc' ha invece sostenuto che questi colofoni non possono essere attribuiti a Filone Tirakac'i per due diverse ragioni: in primo luogo perché gli autori armeni non avevano l'abitudine di fare annotazioni in terza persona, quindi perché le parole «con l'aiuto della prima opera» testimoniano del fatto che lo scriba conosceva una «seconda opera», vale a dire la redazione più breve. Lo studioso nota anche che le varianti *k'art* e *k'artizi* non possono appartenere allo stesso scriba. Adonc' concludeva allora che i colofoni erano stati scritti da uno scriba successivo che ricapitolò in essi le informazioni di Filone. Tuttavia queste considerazioni non sono state accolte dall'armenistica moderna che attribuisce SMa a Filone Tirakac'i e considera il 696 la data in cui fu terminata tale traduzione.

La versione più breve viene giustamente considerata non una traduzione autonoma, ma solo una rielaborazione della redazione completa. Sulla datazione di SMin esistono opinioni differenti. La maggior parte degli studiosi ritiene che la redazione breve sia stata composta subito dopo quella lunga, sempre alla fine del VII secolo. Questa datazione deriva dalla surricordata annotazione posta al termine di SMin. Sulla base delle preziose informazioni di questa annotazione sul committente e grazie alla loro comparazione con i dati su

Nersēs Kamsarakan presenti nelle altre fonti armene, è possibile concludere che questo personaggio va identificato con un «patrizio», vissuto nella seconda metà del VII secolo, che volle far tradurre⁴ la *Storia ecclesiastica*.

L'identificazione degli autori di SMa e SMin nella persona di Filone Tirakac'i è stata giustamente criticata da F. Conybeare e N. Adonc'. Quest'ultimo, in particolare, ha osservato che tale identificazione contraddice il pensiero critico e logico. La datazione di SMin proposta da Adonc' (XI secolo) non è stata approvata in quanto già nel X secolo gli scrittori armeni utilizzavano SMin, ad esempio nella *Lettera di Stefano Siwneč'i al vescovo di Antiochia* e nella predica di Xosrow *Sul digiuno quaresimale*⁵. Tuttavia, poiché la datazione di entrambe le fonti oscilla tra i secoli VIII e X, ci sembra legittimo supporre che per il momento sia più corretto non riportare al secolo VIII i primi accenni a SMin. In seguito, la conoscenza della versione più breve è visibile nella *Lettera di Gagik, re di Vaspurakan, all'imperatore greco Romano*, nella *Lettera del kat'olikos armeno Sabak*, nelle lettere del kat'olikos Anania di Mokk', nella *Storia universale* di Asolik (tre riferimenti), nella anonima *Storia primordiale*, nella *Cronografia* di Samuele di Ani, nel quinto supplemento della *Cronografia* di Michele Siro (nella sua versione antico-armena) e nella *Storia armena* di Kirakos di Ganjak.

5. Tutte queste opere fanno riferimento a SMin come all'autentica traduzione. È indicativo il fatto che, avendo sottomano questa traduzione pseudo-autentica, quasi tutti i surricordati autori trasmettano il titolo sotto il quale si trova SMin nei manoscritti, vale a dire *Storia di Socrate*, un titolo che evidentemente appartiene anch'esso all'autore di questo testo. Nella letteratura armena SMa e SMin sono per la prima volta menzionati congiuntamente dalla tuttora inedita opera didattica di Vanakan Vardapet *Domande e risposte* (fine del secolo XII – inizio del XIII). Il suddetto autore conosceva bene entrambe le versioni, come confermano le seguenti citazioni tratte dalla sua raccolta erotematica. N. Akinean ha rinvenuto in Vanakan Vardapet un'informazione importantissima, alla quale non ha peral-

⁴ Il verbo *t'argmanel*, oltre che "tradurre", può significare anche "commentare", "comunicare", "esporre".

⁵ Non riportiamo qui l'accenno di Sebēos in quanto ritenuto un'interpolazione successiva. I due canoni inclusi nel *Libro armeno dei canoni* (*Kanonagirk'*, VIII secolo) sotto il titolo "Da Socrate" non hanno precisi paralleli né in SMa né in SMin, ma trasmettono il senso generale del capitolo 22 del V libro. Escludiamo dalla rassegna tutti gli accenni e le informazioni che si limitano a menzionare il nome di Socrate Scolastico (Ad esempio Mxit'ar di Ani).

tro prestato la necessaria attenzione. «Domanda: Chi è il Piccolo Socrate? Risposta: Filone, chiamato Tirakac^{ci}, del villaggio di Širak, che è pertanto detto anche Širakac^{ci}. Dal 'Grande Socrate' ha estratto un'opera abbreviata e chiaramente comprensibile, ed anche ciò che *yesayo* chiamavano Filone [di Filone. M. Š.] è stato fatto da lui»⁶.

Questa «risposta» è alquanto oscura e deve essere interpretata. N. Akinean [con il suo tipico metodo congetturale, spesso disinvolto, N.d.R.] proponeva di leggere «del villaggio di Tirak, è quindi chiamato anche Tirakac^{ci}» al posto di Širak e Širakac^{ci}, mentre, al posto di «ciò che *yesayo* chiamavano Filone», ricostruiva una frase la cui traduzione suonerebbe «per questo lo chiamavano Piccolo». Benché Akinean non conoscesse alcuna località chiamata Tirak, la sua prima congettura è del tutto accettabile. Quanto alla seconda, egli intendeva evidentemente la parola *yesayo* come un prestito dal medio-persiano *hesabo* («perciò», «per questa ragione»). Tuttavia, pur accettando questa congettura, il significato principale dell'informazione secondo la quale Filone Tirakac^{ci} sarebbe l'autore di SMin resterebbe valida per tre ragioni. In primo luogo perché alla domanda «chi» vi è una risposta ben precisa: «Filone». Tale precisione caratterizza anche le altre domande di questa raccolta dove, di solito, si fornisce dapprima una risposta diretta alla domanda posta, quindi si forniscono spiegazioni e commenti. In secondo luogo, se ammettiamo che un certo Isaia (*Yesayo* potrebbe essere un genitivo di *Esayi*) fosse – come sosteneva Akinean – l'autore della redazione abbreviata, cioè di SMin, non si comprenderebbe allora per quale ragione Vanakan Vardapet, anziché rispondere direttamente che l'autore di SMin era Isaia, si fosse invece limitato ad un fuggevole accenno ed abbia poi cominciato a parlare di Filone Tirakac^{ci}. Infine, altri quattro passaggi di questa raccolta – contenenti informazioni su SMin e SMa o citazioni da essi – mostrano che l'autore di quest'opera erotematica conosceva sufficientemente bene le due versioni antico-armene da non confonderle tra loro.

Non abbiamo basi sufficienti per vedere nella parola *yesayo* il nome del traduttore di SMa, tuttavia è possibile sostenere questa supposizione con alcune considerazioni: 1) il brano citato distingue nettamente tra Filone e Isaia; 2) SMin, nominato nella domanda, è identificato nella risposta con un autore, Filone; è pertanto lecita una seconda identificazione: SMa=Isaia. Se in questo caso non si può

⁶ Matenadaran, Ms. n. 2152, f. 211; n. 6106, f. 100; n. 5611, f.96-96; n. 4254, f. 48.

dare al momento una risposta definitiva, per quel che riguarda Filone la questione può considerarsi risolta; è lui l'autore di SMin. Non c'è infatti ragione di dubitare di una fonte attendibile come Vanakan Vardapet.

Si può ovviamente ribattere che questa informazione non è preferibile, ad esempio, a quella di Asolik. Quest'ultimo, però, non mostra affatto di conoscere le due redazioni della traduzione, ma solo SMin sotto il titolo di *Storia di Socrate* e, ovviamente, lo considera tradotto dal greco. Inoltre, a giudicare dai riferimenti degli autori armeni, dopo la comparsa della redazione più breve nella letteratura armena medievale si creò un equivoco in seguito al quale molti scrittori attribuirono la traduzione della *Storia ecclesiastica* di Socrate Scolastico a Filone Tirakac'i, l'autore della redazione breve. Vanakan Vardapet era evidentemente a conoscenza di tale equivoco ed inserì pertanto nella sua opera una domanda rivolta a sbrogliare la matassa.

6. L'equivoco intorno all'origine delle due versioni dovette crearsi nel modo seguente. Dapprima fu composto SMA. In seguito l'autore di SMin abbreviò questa traduzione integrandola con informazioni importanti e per lui necessarie. Egli aggiunse inoltre la *Vita di Silvestro* tradotta da Gregorio Jorop'orec'i dopo averla rielaborata in maniera simile a quanto aveva fatto con la *Storia ecclesiastica* di Socrate. La scelta di questo documento non fu casuale: dobbiamo in primo luogo considerare la successione cronologica degli eventi descritti da Socrate e dalla *Vita* ed il loro diretto legame concettuale; oltre a ciò, come vedremo più in là, l'agiografia attraeva molto l'autore di SMin e numerose sue aggiunte sono tratte proprio da varie *Vite*. Il nostro autore fuse le due diverse opere in una sola, alla quale diede il titolo di *Storia di Socrate*. Se il fatto che la *Storia ecclesiastica* fosse stata tradotta in armeno era ben noto, pochi sapevano invece dell'esistenza di due diverse versioni di questa traduzione.

I colofoni del manoscritto gerosolimitano rendono la questione ancor più intricata. È verosimile che l'autore di entrambi fosse lo scriba Tommaso, il quale poteva avere dinanzi a sé i seguenti materiali: il manoscritto contenente SMA (forse con un colofone in cui si diceva che la traduzione era stata fatta con qualche abbreviazione a causa della mancanza di pergamena); il colofone di Filone Tirakac'i o qualche altra annotazione sull'epoca di composizione di SMin, sul suo autore e sulle circostanze nelle quali era stata portata a termine questa redazione; il manoscritto della traduzione della *Vita di Silvestro* contenente forse un colofone con la data della realizzazione di

quest'opera. Lo scriba compose i suoi colofoni servendosi di queste informazioni su SMin e sulla traduzione della *Vita*. È questa la ragione per cui l'annotazione risulta in terza persona: «Ed il testo [la *Vita*] era su carta. Ed abbiamo ritenuto opportuno trascriverlo per mano dello scriba Tommaso insieme con quel libro [la *Storia ecclesiastica*], disponendo di pergamena pronta». È lo stesso Tommaso a dirci questo, ed il discorso è qui in prima persona, a differenza della parte precedente che tanto inquietava gli studiosi⁷. Perché Tommaso ritenne «opportuno» trascrivere SMA insieme alla *Vita*? A nostro parere, come molti altri autori armeni, neanche lui sospettava dell'esistenza di due redazioni della Storia di Socrate, ma sapeva soltanto di una «traduzione» compiuta da Filone Tirakac'i. Quando si imbatté in SMA, egli lo scambiò per l'opera di Filone. Sapendo che la *Storia ecclesiastica* tradotta da Filone Tirakac'i conteneva anche la *Vita di Silvestro*, ma non trovando questo testo nel manoscritto in suo possesso, egli si ricordò evidentemente delle parole sulla «parziale abbreviazione a causa della mancanza di carta e di pergamena». Pensò allora che la *Vita* fosse stata omessa per questa ragione e ritenne quindi «opportuno» trascriverla insieme con quel libro [cioè la *Storia ecclesiastica*], poiché disponeva di «pergamena pronta». In tal modo si chiarirebbe anche la questione che ha suscitato tanta perplessità: perché Filone, vedendo che la pergamena era sufficiente, omise dei brani ed aggiunse invece la *Vita*?

È curioso osservare come persino dopo che l'esistenza di due redazioni, l'una lunga e l'altra breve, venne ricordata da Vanakan Vardapet e da Mxit'ar di Ayrivank^c, l'equivoco si sia ripetuto anche alla fine del XVIII secolo, quando molti illustri studiosi non sospettarono l'esistenza di due versioni della traduzione antico-armena. Filone Tirakac'i, l'autore della redazione breve, era presumibilmente una persona colta, che padroneggiava la lingua greca ed era a conoscenza delle opere degli autori armeni e della letteratura di traduzione. Ciò è testimoniato dalle sue numerose aggiunte al testo di SMin. Non è tuttavia facile stabilire dove termini il lavoro dell'autore e dove inizi quello successivo del redattore. A nostro giudizio, la tesi di N. Akinean – secondo il quale SMin sarebbe stato scritto intorno al 700 e successivamente rivisto nel X secolo – esagera alquanto l'ampiezza del lavoro redazionale in quanto attribuisce la maggior parte delle aggiunte ad un più tardo intervento sul testo. In molte di

⁷ Notiamo di sfuggita che in questo caso la parola *k'artizi* si può tradurre con «sulla carta»; nel primo colofone, accanto a *magalat*^c, cioè «pergamena» si ha anche *k'art* «carta», il che non consente evidentemente di far risalire al VII secolo la composizione dei colofoni.

queste aggiunte, che non esulano dal contesto, si manifestano il metodo ed i principi che Filone Tirakac'i derivò da Socrate Scolastico attraverso SMA. Gli esempi sono molti. Ci limitiamo ad uno solo, ma particolarmente significativo. Già F. Conybeare, e N. Adonc' dopo di lui, aveva notato che l'annotazione conclusiva di SMin è scritta secondo il modello di Socrate. In questo passaggio finale si ritrovano in effetti i principi critici espressi da Socrate nelle introduzioni ai libri V e VI. L'intera composizione di SMin, lo spostamento del materiale secondo criteri particolari, l'inclusione di importantissime osservazioni dell'autore e la nitida formulazione dell'inizio e della fine indicano la presenza anche in Filone Tirakac'i di una certa autocoscienza critica. Confrontando SMin con SMA e con la *Storia ecclesiastica* abbiamo riscontrato in SMA errori ed infedeltà all'originale, mentre le corrispondenti letture della redazione breve appaiono corrette; ciò sembrerebbe dimostrare l'utilizzazione dell'originale da parte dell'autore di SMin, cosa sinora negata.

In tutta una serie di casi Filone nomina le fonti delle sue aggiunte. Altre fonti sono state indicate da N. Biwzandac'i e quindi da N. Akinean. Tali aggiunte derivano per lo più dalle vite e dai racconti sul martirio dei padri della chiesa; indicativa è anche la quantità di citazioni bibliche. Filone utilizzava epiteti di ogni tipo, ma soprattutto superlativi. Si ha l'impressione che l'autore della redazione breve fosse insoddisfatto della religiosità di Socrate e che cercasse di accrescerla. Ad esempio, l'antipatia di Socrate nei confronti di Giovanni Crisostomo (VI, 2) scompare in SMin; Giovanni è qui chiamato «beato» e descritto come un uomo giusto ed esente da colpe. Filone non gradisce neppure l'elemento pagano presente nell'opera di Socrate. Ad esempio, nel racconto dell'uccisione di Giuliano ad opera di un demone (III, 21) egli cerca di cristianizzare questa credenza pagana sostituendo il demone con la volontà divina⁸.

Da che cosa fu determinata la comparsa della redazione breve? A causa della sua lingua SMA era alquanto ostico per molti lettori⁹. Di qui la necessità di una nuova traduzione, più semplice e più «armennizzata» che venne realizzata da Filone Tirakac'i su invito di Nersēs Kamsarakan. Oltre a ciò, SMin dovette anche servire come manuale

⁸ In alcuni casi è visibile il riflesso delle dispute teologiche dell'epoca. L'autore di SMin era con ogni probabilità un avversario della confessione calcedonese oltreché di tutte le eresie, nonché un sostenitore della vita ascetica.

⁹ Questo vale per tutte le traduzioni della scuola ellenizzante, comprensibili solo da chi conosceva il greco. È pertanto presumibile che Filone ne fosse buon conoscitore.

di storia della chiesa. Troppo ponderosa per questo scopo, la traduzione originale venne abbreviata – anche nelle aggiunte di cui, peraltro, SMin abbonda – divenendo in tal modo molto più breve di SMA. Filone omise tutti i materiali documentari dell'originale ed anche alcuni avvenimenti storici, ma per quel che riguardava le *Vite* non volle tralasciare nulla, anzi le arricchì servendosi di varie fonti. La popolarità della redazione breve si spiega anche con il fatto che grazie al suo autore ed al successivo redattore essa divenne un'opera molto più religiosa di quanto fosse SMA; ciò la rese assai più attuale in un ambiente come quello armeno in cui aveva luogo la lunga ed aspra lotta tra monofisiti e diofisiti. Nella sua qualità di opera anticalcedonese, SMin servì come strumento della lotta dogmatica dei monofisiti, tanto più che quasi tutti gli autori che se ne servirono videro in questo testo la traduzione autentica della *Storia* di Socrate Scolastico. In tal modo i monofisiti trovarono in SMin una conferma ed una giustificazione dall'esterno delle loro idee teologiche. Non sorprende quindi che quest'opera anticalcedonese sia stata diffusa in tutti i modi e che SMin ed il suo autore Filone Tirakac'i abbiano ottenuto una popolarità tanto vasta da oscurare la traduzione autentica, vale a dire SMA. È presumibile che sia stata questa la sorte delle due redazioni, lunga e breve, dell'opera di Socrate Scolastico sul suolo armeno.

7. Il significato testologico della traduzione antico-armena della *Storia ecclesiastica* di Socrate Scolastico si osserva più dettagliatamente nella redazione lunga (SMA), che risale all'epoca della scuola ellenizzante. Lo studio dell'attività di questa scuola è molto interessante non solo per la storia della lingua armena, ma anche dal punto di vista delle relazioni storiche e culturali armeno-bizantine. Nonostante qualche progresso, la nostra conoscenza della scuola ellenizzante è tutt'altro che soddisfacente. Le traduzioni di questa scuola non sono ancora state studiate pienamente, né sono state fissate in maniera definitiva l'epoca del suo sviluppo e la periodizzazione delle diverse traduzioni. A nostro giudizio, per studiare questi monumenti occorre confrontare preventivamente – sulla base di una profonda analisi testologica e lessicale – ogni traduzione con il suo originale. Non si è lontani da questo risultato, mentre quel che deve ancora essere fatto è il confronto delle traduzioni tra loro e la creazione di concordanze. Solo dopo questo lavoro preliminare si potrà parlare con fondamento della periodizzazione della scuola ellenizzante e della datazione dei singoli monumenti.

La scuola ellenizzante fiorì secondo alcuni studiosi nei secoli VI-VII, secondo altri dal secolo V al secolo VIII. Alla luce del fattore

lessicale è possibile distinguere tre o quattro fasi nello sviluppo delle traduzioni ellenizzanti. Lo scopo originario delle traduzioni era la creazione di sussidi didattici per le materie del *Trivium*, indispensabili all'istruzione preliminare ed all'approfondimento dei testi biblici e teologici. La maggior parte di queste traduzioni è pertanto di carattere grammaticale, retorico e filosofico. La tappa successiva prevedeva l'insegnamento delle scienze del *Quadrivium* (aritmetica, geometria, musica e astronomia) necessarie al conseguimento del fine ultimo, vale a dire la difesa del cristianesimo e la capacità di affrontare dispute teologiche. La destinazione manualistica delle prime traduzioni ellenizzanti spiega la presenza in esse di interpolazioni successive. Di qui le difficoltà che lo studioso incontra nel tentativo di datare queste traduzioni.

La scelta di tradurre l'opera di Socrate Scolastico ci sembra dettata in primo luogo dalle tendenze 'premonofisite' presenti nella sua *Storia ecclesiastica*. La simpatia degli autori armeni nei confronti di Socrate può anche essere spiegata con la comune appartenenza a circoli che avversavano qualsiasi precisazione dogmatica del simbolo di Nicea (II, 40, 21). Esistono anche altre questioni che spiegano la preferenza accordata a questo testo. Osserviamo in primo luogo la combinazione in Socrate di idee neoplatoniche e metodo esegetico. In secondo luogo l'attenzione dei traduttori ellenizzanti può essere stata attratta dall'elemento retorico dell'opera di Socrate, un elemento che essi sentivano notevolmente¹⁰.

Se è possibile giungere ad alcune conclusioni riguardanti il fine e la destinazione della traduzione antico-armena della *Storia ecclesiastica*, molto più complessa appare la soluzione delle questioni connesse alla paternità ed alla datazione di questa versione. Possiamo oggi affermare con sicurezza soltanto che SMA è stato composto tra il VI secolo ed il 696 (data che costituisce il suo *terminus ante quem*), e questo ovviamente a condizione di concedere credito alla testimonianza di Vanakan Vardapet ed alle nostre considerazioni. È inoltre possibile precisare il limite superiore di questo testo, che dovrebbe essere precedente alla *Storia del Concilio di Efeso*. B. Sargisyan ha infatti riscontrato tracce dell'utilizzazione di SMA in quest'opera da parte del suo autore Vrt'anēs K ert'ol, vissuto tra la fine del secolo VI e l'inizio del successivo. Tuttavia, poiché le tracce dell'in-

¹⁰ Sarebbe interessante studiare se il testo armeno trasmetta in qualche modo le particolarità dello stile retorico e della prosa ritmica presenti nell'originale. Per rispondere a tale questione occorrerebbe analizzare scientificamente i procedimenti retorici della letteratura armena di quel periodo. Questo tema attraente attende ancora oggi di essere affrontato.

flusso di SMA su quest'opera non sono sufficientemente visibili, tale precisazione non ci appare definitiva.

Per una datazione approssimativa della traduzione un valore non secondario ha probabilmente il chiarimento delle idee confessionali del suo autore. Si tratta peraltro di un compito piuttosto arduo, in quanto l'assenza di osservazioni personali del traduttore non consente quasi di trarre conclusioni sulla sua concezione del mondo. Tuttavia, un'accurato confronto di SMA con l'originale può rivelare delle tendenze molto interessanti. Si può ad esempio parlare della straordinariamente scarsa religiosità del traduttore il quale omette i già pochi epiteti adoperati da Socrate (ricordiamo invece che l'autore di SMin li moltiplica): anziché *hieros Pamphilos* (s. Panfilo) abbiamo solo *Pamp'ilos* (Panfilo); anziché *en tois bagiois euangeliois* (nei santi vangeli) troviamo soltanto *yavetaransn* (nei vangeli).

Se il primo esempio può essere poco significativo, il secondo appare del tutto inconsueto per un cristiano di salde concezioni religiose. Ci è molto difficile immaginare il traduttore di SMA come un uomo del VII secolo che, pur essendo senza dubbio cristiano e traducendo un'opera di argomento religioso (la storia ecclesiastica), non manifesta simpatia né per il monofisismo né per il calcedonismo. I primi anni del VII secolo vedono infatti l'inizio dell'aspra contesa teologica tra la chiesa armena e quella bizantina: in quel periodo ogni armeno, soprattutto se di istruzione elevata, doveva definire la sua posizione nelle questioni confessionali che recitavano un ruolo tanto importante nella realtà medioevale armena. Questa indifferenza del traduttore armeno nei confronti di una questione così decisiva può intendersi solo nella prima metà del VI secolo, prima cioè di Giustiniano, quando le divergenze tra le due chiese non erano ancora tanto aspre ed avevano un carattere essenzialmente scolastico.

Per questa ragione è impossibile concordare con P. Peeters e N. Akinean, secondo i quali il traduttore della *Storia ecclesiastica* sarebbe stato calcedonita ed avrebbe operato in ambito georgiano. Akinean ritiene che questa ipotesi sia convalidata dall'informazione del secondo colofone in cui si dice che la *Vita di Silvestro* sarebbe stata tradotta da Grigor Jorop'orec'i su ordine del principe georgiano Nersēs. La conclusione cui giunge N. Akinean sulla base di questo presupposto può tuttavia essere rovesciata: nella realtà armena del VII secolo è infatti piuttosto strano che il principe georgiano Nersēs (lo stesso che aveva commissionato il rigidamente monofisita SMin) desiderasse una traduzione armena della *Vita di Silvestro*. Queste relazioni ideali e fraterne tra la chiesa armena e quella georgiana erano possibili solo prima dello scisma del 608

(altrimenti saremmo costretti a vedere nel principe georgiano Nersēs un monofisita).

8. Da tutto ciò si può dedurre che la circostanza storica più adatta alla composizione di SMA sia stata la prima metà del VI secolo. A questa conclusione ci porta anche l'analisi della lingua del traduttore e della peculiarità della sua maniera ellenizzante. Nel nostro caso ci troviamo alla presenza di una fase di passaggio dalle prime traduzioni caratterizzate dal procedimento della «mentalizzazione» a quelle più tarde, dominate invece da una notevole meccanicità. Queste peculiarità sono:

- 1) L'assoluta fedeltà sintattica all'originale. Il traduttore cercava non solo di conservare l'ordine delle parole nella proposizione, ma anche di riprodurre tutti gli usi sintattici senza modificare le categorie grammaticali. Per questa ragione si incontrano di frequente forme artificiali, inadatte alla lingua armena.
- 2) Alcune particolarità morfologiche, tra le quali: a) la desinenza *-il* dell'infinito medio-passivo; l'unione della particella *z*, indicatrice dell'accusativo, non al complemento diretto – come avviene di solito – ma alla parola precedente.
- 3) Un significato particolare dei calchi lessicali, divisibili nei seguenti gruppi: a) calchi complessi; b) calchi con prefisso (tuttavia, se la parola greca ha due prefissi, viene di solito tradotto solo il primo); c) il prefisso è tradotto con un avverbio (in tal modo una parola è tradotta con due. È il procedimento più caratteristico del nostro traduttore); d) calchi semantici; e) avverbi 'artificiali', creati per mezzo di un calco e della desinenza *-bar*. Sono però frequenti i casi in cui al posto del calco caratteristico del metodo ellenizzante si ha una traduzione descrittiva. A parte rare eccezioni, il traduttore dell'opera di Socrate comprende bene l'originale ed in generale riproduce fedelmente le particolarità della struttura lessicale del testo greco.
- 4) Assai interessanti sono i prestiti presenti in questa traduzione; la maggior parte di essi è testimoniata solo in questo testo, ma alcuni sono stati utilizzati anche da autori successivi.
- 5) In SMA ci sono anche alcune altre particolarità caratteristiche della prima fase della scuola ellenizzante: a) calchi in cui il significato di un prefisso è reso da un avverbio o dalla radice della parola; b) utilizzazione di *-kic* anziché di *ham-*; c) esistenza di due varianti della traduzione della stessa parola; d) semantica inconsistente e non canonica di singole parole. Da tutto ciò si può dedurre che per quanto il metodo del nostro traduttore possa già essere definito 'meccanico', vi è peraltro una riflessione

sul testo tradotto. Accanto a particolarità caratteristiche delle prime traduzioni ellenizzanti si incontrano anche delle innovazioni che sarebbero state sviluppate nella successiva attività di questa scuola.

Sommando queste osservazioni con le precedenti considerazioni, ci sembra ragionevole datare la traduzione della *Storia ecclesiastica* alla prima metà del VI secolo. La traduzione antico-armena dell'opera di Socrate coincide con le migliori letture della *Storia tripartita* di Teodoro Anagnosta e con la traduzione latina di Epifanio, ma poiché entrambe queste opere contengono un testo incompleto della *Storia ecclesiastica*, SMA risulta essere la testimonianza principale dello stato più antico dell'originale. Ciò è confermato nel nostro lavoro da una breve analisi comparata. Gli esempi che mostrano il ruolo della traduzione armena nella ricostruzione del testo greco sono divisi in due gruppi fondamentali. Gli esempi delle varianti consentono di stabilire che: le letture corrette e ricostruite dai commentatori (in particolare le congetture di G. Valesio) coincidono con quelle antico-armene; talvolta SMA ci dà delle letture più corrette di quelle dell'originale giunto sino a noi; le parole superflue (*voces delendae*) presenti nell'originale risultano assenti in SMA. Particolarmente importanti sono le varianti della traduzione per quel che riguarda i nomi e le date, in quanto coincidono con i dati testimoniati da altre fonti ma non considerati nelle edizioni. Tutte queste correzioni ed aggiunte consentono inoltre di valutare più fedelmente l'opera di Socrate; infatti, tutte le letture imprecise potevano essere attribuite a Socrate e facevano perciò dubitare dell'attendibilità dei fatti da lui riferiti; da ciò derivava in parte anche lo scarso apprezzamento letterario della sua opera (ad esempio, a causa di alcune lacune lo stile dell'originale è in qualche luogo frammentario)¹¹. Tali ricostruzioni sono importanti tanto per il testo greco quanto per quello armeno, poiché le discordanze con l'originale greco erano intese come errori del traduttore. In realtà, la traduzione antico-armena non si limita a fornire letture corrette e ad integrare l'originale, ma consente anche di individuare le interpolazioni del testo.

¹¹ Occorre tuttavia riconoscere che anche la traduzione antico-armena non è esente da errori, causati talvolta da un'incompleta comprensione del testo, talvolta da aggiunte successive. Sarebbe imprudente dimenticare questo dato.

Giorgio Pieretto

LA CULTURA MORDVINA:
NOTE E TESTI DI POESIA POPOLARE

Gli androfagi cui Erodoto accenna nel IV libro della sua storia potrebbero essere mordvini. Occupavano un territorio situato oltre quello degli sciti, separato da vaste foreste, a undici giorni di viaggio dalle foci del Borysthenes (Dnepr).

Mord- è voce di probabile origine iranica, in ant.ind. *mártah* ‘uomo, essere mortale’, in avestico *mar'ta-*, in neopers. e tagico *mard* ‘uomo, coniuge’. *Mort* in komi, *murt* in udmurto, ‘persona, uomo’, sono pure di provenienza iranica e hanno corrispondenti in erza *miřd'e* e *mokša miřd'ä*, *mšřd'ä* ‘uomo, marito, coniuge’, voci, tutte queste, che implicano la comune forma finnopermiana **mertä* ‘persona, uomo’; **murta*, da cui l’etnonimo *mordva*, potrebbe esserne forma parallela. *Mordva* è citato la prima volta nelle fonti storiche russe dalla cronaca di Nestore, ma non è in uso tra i mordvini, che chiamano se stessi *erza* e *mokša*, nomi delle due etnie che compongono questo popolo, entrambi di origini non definite¹.

Il territorio compreso tra i fiumi Volga e Oka fu all’inizio sede di popolazioni il cui ricordo si è conservato solamente nell’idronimica e toponomastica, le cd. tribù del Volga-Oka. Nei nomi dei corsi d’acqua vi sono notevoli somiglianze col territorio russo settentrionale, come vi sono alcuni nomi di origine baltica.

Tra testimonianze linguistiche e testimonianze archeologiche vi è grande discordanza e le prime culture di cui vi è notizia, di *Balanovo* e di *Fatjanovo* (fine del III millennio a.C.), sono da taluni ritenute baltiche, da altri protoiraniche². La cultura finnopermiana di *Volo-*

¹ HAJDÚ, P., *Az uráli nyelvészet alapkérdései*. Budapest 1988, p. 53.

² GORDEEV, F.I., *Baltiškaja gidronimija Volgo-Okskogo meždurečja*. Konferencija po toponimike Severo-zapadnoj zony SSSR. Tezisy dokladov i soobščeenij, Riga 1966, p. 103. – *Baltiškije i iranski zaimstvovanija v marijskom jazyke. Proishoždenie marijskogo naroda*, Joškar-Ola 1967, pp. 185 e 186. – *O proishoždenii gidronimii Volga. Onomastika Povolžja*, p. 125. Zaicz, G., *Finnugor régészeti kultúrák az újkőkortól a vaskorigig*. Nyk. 77. Budapest 1975, p. 274.

sovo appare nella prima metà del II millennio a.C. e soppianta le precedenti: ne derivano le culture di *Kazan* (XVI-IX sec. a.C., antenati dei permiani) e di *Pozdnjakovo* (seconda metà del II millennio a.C.), che a sua volta si dirama in cultura di *Djakovo* (dalla seconda metà del I millennio a.C. alla prima metà del I millennio d.C., antenata dei merja e dei vepsi) e di *Gorodetsk* (dal VII sec. a.C. al V sec. d.C.). Da quest'ultima si fanno derivare anche *ceremissi* e *mordvini*.

All'inizio della nostra era i mordvini sono stanziati nell'area delimitata dai fiumi Oka, Zna e Sura e, intorno al 551, a darne la prima notizia certa è lo storico gotico Jordanes: il re degli ostrogoti Ermanarik IV, verso la metà del IV sec., aveva sottomesso i *mordens*. Non è certa la veridicità di una lettera scritta dal re dei kazari, datata 960 ca., in cui tra i popoli tributari dei kazari sono menzionati gli *arisu*, gli *erza*. Contatti tra mordvini e Kazaria sono invece certi: nel VII-X secolo il limite settentrionale della Kazaria giungeva sino ai dintorni di Kazan. I mordvini ebbero contatti anche con altri due popoli turchi: bulgari del Volga e poloviciani. Coi primi i contatti sono accertati dal IX sec. e influiscono soprattutto sugli usi funerari e sul commercio; coi poloviciani i mordvini mantengono stretti rapporti militari nei secc. XI-XIII. A nordovest sono attestati contatti con i *muroma*, e con i *meščera* stanziati nel medio corso dell'Oka, etnie di lingua *finnougrica*, assimilate più tardi, le prime dai russi, le seconde, in parte, dai tatars.

La separazione dei mordvini in due etnie, iniziata verso il IX secolo, è, entro la fine del XII secolo, compiuta: gli *erza*, a nord, occupano l'area tra l'Oka e il Sura, i *mokša*, a sud, il bacino del *Mokša* e l'area del Sura superiore. Tra *erza* e *mokša* non vi sono differenze linguistiche, e minime sono quelle culturali.

Nel 1221 i russi si impadroniscono di un piccolo villaggio mordvino situato alla confluenza dell'Oka nel Volga e fondano Nižnij Novgorod, centro di commerci, punto d'arrivo dell'espansione russa che dal XII secolo, col rafforzarsi dei principati di Vladimir e Rjazan' e malgrado l'opposizione armata mordvina, si era via via intensificata. Le prime tribù slave erano apparse in quest'area già nel VI secolo e le cronache russe riferiscono a più riprese di attacchi mordvini contro e spesso a spese dei colonizzatori: agli inizi del 1200 Purgaz, principe dei mordvini settentrionali (*erza*), si era alleato ai bulgari contro i principi di Vladimir. Altro capo mordvino menzionato dalle cronache russe è Pures, verosimilmente principe *mokša*, alleato dei russi contro Purgaz.

Agli inizi del XIII secolo l'invasione tataro-mongola ferma l'espansione russa e il bacino del medio Volga diviene parte inte-

grante del khanato dell'Orda d'Oro. Il territorio mordvino è per due volte, nel 1236 e nel 1239, spazzato dagli eserciti di Batu Khan. Gli abitanti, grazie ai loro siti remoti e boscosi, almeno in un primo tempo, evitano in parte il giogo tataro-mongolo; sono tenuti comunque a contribuire alle spedizioni militari dei principi tatarsi contro le città russe.

Nel XIV secolo l'espansione russa riprende, per rinforzarsi sempre più: la meta è il Volga. Entro la metà del secolo seguente, il limite dello stato di Mosca segue la linea Kurmiš (fondata dai russi nel 1372) –Temnikov–Zna superiore e, verso la fine dello stesso, comprende già quasi tutto il territorio mordvino; solo le aree a sud-est continuano a esser parti del khanato di Kazan.

L'avanzata della colonizzazione russa, intorno alla metà del XIV secolo, causa una prima migrazione dell'abitato mordvino dai dintorni di Nižnij Novgorod verso sud, nel territorio di Arzamas. Per opera dei coloni russi sorgono, nel 1523 la città-fortezza di Vasil'sursk, nel 1535 quelle di Mokšansk e Alatyř, nel 1536 quella di Temnikov. Nell'ottobre del 1552 gli eserciti dello zar Ivan IV conquistano Kazan: i mordvini divengono sudditi dello zar, le loro terre, scarsamente popolate e limitate a ovest dall'Oka e dalle foreste di Murom e a est dalla valle del Sura, si aprono alla colonizzazione e alla cristianizzazione, l'aspetto etnico della Mordovia comincia a mutare.

Il sistema di città-fortezze edificate o ricostruite durante il XVI e XVII secolo a difesa dagli attacchi tataro-mongoli diviene punto di partenza per altre conquiste. Le terre abbandonate all'arrivo dei tataro-mongoli sono occupate: i russi impongono il proprio sistema fiscale, causa, insieme alla cristianizzazione forzata e violenta, di ribellioni contadine e migrazioni in massa. Il ricordo della rivolta capeggiata da Emeljan Pugačev, che nel 1773-75 coinvolge tutta la Mordovia, è rimasto nella poesia popolare. Dalla seconda metà del 1600 la migrazione dei mordvini si dirige verso sud, nei territori di Penza e Saratov soprattutto dalla regione di Alatyř, e verso il bacino del Volga dai territori erza di Nižnij Novgorod, Arzamas, Alatyř e Kazan. Agli inizi del 1800 i tre territori abitati dai mordvini, quello originario, quello di Penza e Saratov e quello del Volga, si configurano già, e in tutti e tre la popolazione mordvina è in minoranza. Nel corso del XIX secolo il flusso migratorio continua, più ridotto e, per ragioni agricole, diretto verso la Siberia e l'Asia centrale.

La conversione dei mordvini è tutt'altro che pacifica e i monasteri edificati sin dai tempi di Ivan IV sono più volte attaccati agli inizi del 1600. I due viaggi di missione compiuti nel 1654 e 1655 dal vescovo di Rjazan', Misail, nei territori mordvini del governatorato di

Tambov, provocano la resistenza armata: i portatori del nuovo credo distruggevano luoghi sacri e tombe, e il vescovo è ucciso da una freccia mordvina. L'opera procede nel secolo seguente, con metodi più suadenti: abbuoni fiscali, esoneri dal servizio militare, ricompense in denaro e simili. Nel 1740, la fondazione di un apposito ufficio per la conversione dei popoli indigeni, a Svijazski, dà nuovo impulso anche alla conversione dei mordvini, e l'operato di Sečenov, primo direttore dell'ufficio, dal 1742 al 1748 vescovo di Nižnij Novgorod, è segnata da particolare violenza. Prima della fine del XVIII secolo i mordvini sono tutti battezzati. L'attività è correlata all'educazione religiosa impartita principalmente nel seminario di Nižnij Novgorod dove intorno al 1790 il catechismo, la storia della Bibbia e il credo sono tradotti in erza. Promotore dell'educazione del popolo si fa il seminario di Kazan, fondato nel 1872, col compito di formare insegnanti per i popoli indigeni istruendone, quando possibile, rappresentanti originari.

La proposta di creare uno stato degli Urali che unisse tatarì e baškiri, già avanzata nel congresso di Ufa, è ripresentata al congresso militare degli islamici di Russia a Kazan, nel 1918: il territorio del nuovo stato avrebbe incluso anche piccole aree mordvine. Nel 1920 è fondata la repubblica socialista sovietica autonoma tatarà, mentre quella mordvina sorge nel 1934, prosecuzione del territorio autonomo istituito nel 1930, ultima nata tra le repubbliche autonome causa la grande dispersione dei mordvini nel territorio dell'Unione Sovietica.

I venti della *perestrojka* hanno significato ripresa dell'attività a favore della causa mordvina. Nel 1990 sono sorte due associazioni, E *Vajgel'*, M *Vajgäl'* 'Voce', con sede nell'Istituto delle lingue mordvine dell'Università di Saransk, a carattere intellettuale, e *Mastorava* 'Madre terra', a carattere più politico. Le associazioni si prefiggono di sviluppare la coscienza nazionale tra gli erza e i mokša, nel territorio della loro repubblica come fuori di esso, di proteggere l'ambiente, di sviluppare nella pratica un bilinguismo vero riabilitando l'uso sociale delle due lingue mordvine. Se qualche anno fa, a Saransk, non v'era scuola dove l'erza o il mokša fosse insegnato, ora ve n'è un certo numero in cui l'insegnamento elementare è impartito nell'una o nell'altra lingua. L'università organizza corsi facoltativi di erza e di mokša per gli studenti e materiale didattico è in corso di preparazione.

Il territorio della repubblica mordvina (26.200 kmq), esteso in parte sull'altopiano della Russia centrale, in altra parte su quello del Volga, appartiene alla fascia delle cd. terre nere ed è percorso da numerosi fiumi (Mokša, Sura, Alatyř, Insar). Un quarto della superfi-

cie è ricoperto da boschi, il resto coltivato. Caccia, pesca e apicoltura hanno perso l'importanza di un tempo. Attività industriali sono la produzione di gomma, di cemento e di macchine escavatrici. Capitale della repubblica è Saransk, fondata nel 1641 (ca. 300.000 ab.), altre città sono Ruzaevka, Kovytkino, Ardatov, Insar, Krasnoslobodsk e Temnikov.

Dopo ungheresi e finlandesi, i mordvini sono, per numero, il terzo popolo finnougriaco. Nel 1970, in URSS, i mordvini erano 1.261.000, nel 1979, 1.192.000³. Secondo dati non ufficiali, nel territorio dell'attuale Federazione russa vivevano nel 1989 1.072.939 mordvini⁴. Nel 1979 la popolazione della repubblica socialista sovietica mordvina era di 990.000 abitanti; di essi 339.000 (il 34,2%) erano mordvini e costituivano solo il 28,4% di tutti i mordvini dell'URSS⁵. Nel 1989, nella repubblica socialista sovietica mordvina vivevano 313.420 mordvini⁶. Ci sono mordvini nei territori di Samara (118.000), Penza (106.500), Orenburg (92.000), Simbirsk (70.000), Nižnij Novgorod (52.000), nel Kazakistan (55.500), in Baškiria (41.000), Tataria (31.000) e Ciuvascia (21.000)⁷. Mordvini sono ritenuti i karatai e i terjuhani. I primi, di lingua tatara, sono alcune migliaia, vivono in tre villaggi sulla riva destra del Volga, in Tataria, e hanno conservato religione ortodossa e costumi popolari mordvini. Anche i terjuhani, russificati, hanno conservato costumi popolari mordvini; vivono nel territorio di Nižnij Novgorod.

“Certo tempo de l'anno sogliono tuor un cavallo el qual essi mettono in la compagnia, a cui ligano tutti quattro i piedi a. 4. pali e similmente la testa a un palo, fixi in terra. Fatto questo el vien uno con l'arco suo e freza e mettesse in intervallo conveniente e tirali a la via del cuore, tanto che lo amaza. Poi el scortica e fanne de la pelle un udro; de la carne fanno tra lor certe sue cerimonie e poi la manzano. Poi empiono questa pelle tutta de paglia et cusino s' fattamente che par integra e per ciascaduna de le gambe metteno un

³ LALLUKKA, S., *Neuvostoliiton suomalais-ugrilaiset kansat uusimpien väestönla-skentojen valossa*. Virittäjä 86. Helsinki 1982, p. 189. SUIHKONEN, P., *Suomensukui-set kansat väestötilastojen valossa*. Terra. Suomen Maantieteellisen Seuran Aika-kauskirja. Helsinki 1987, p. 218.

⁴ Goskomstat Respubliki Komi, *Finno-ugorskie narody, statističeskij sbornik*. Syktyvkar 1992, p. 8.

⁵ SALO, M., *Uralilaiset kansat*, toim. J. Laakso. Helsinki 1992, p. 158.

⁶ Goskomstat Respubliki Komi, *Finno-ugorskie narody, statističeskij sbornik*. Syktyvkar 1992, p. 8.

⁷ MATICSÁK, S., *Das System und die Geschichte der Siedlungsnamen der Mordwi-nischen Republik*. Debrecen 1994, pp. 16 e 17.

legno dretto acciò che possa star in piedi come vivo. Ultimo, vano ad un arbor grande et a quello tagliano quelle rame li pare e di sopra fanno un solaro, suso el qual metteno questo caval in piedi e cusì lo adorano, offerendoli zebelini, armelini, dossi, varri, volpe et le quale apichano a questo arboro cusì como nui offerimo candele, in modo che questi arbori sonno pieni de simil pellitarie”⁸.

La descrizione del sacrificio rituale dei ‘moxij’ è riportata dal veneziano J. Barbaro nei *Viaggi fatti da Vinetia alla Tana, in Persia, in India et in Costantinopoli*, stampato nel 1543, ed è la notizia più antica sui riti religiosi dei mordvini. Sebbene dalle fonti successive non sia più menzionato, la descrizione del rituale, avente corrispondenze tra l’altro presso i tatarsi siberiani, è stata ritenuta, nelle sue linee essenziali, affidabile⁹.

Esigue notizie sulle credenze religiose mordvine sono date anche dall’olandese Nicolaes Witsen in *Noord en Oost Tartarye*, stampato a Amsterdam, la prima volta nel 1672. L’edizione del 1705, ampliata, include anche i nomi di talune divinità mordvine: *scabus*, *sibas*, *cobas*, *atumzara*, che vogliono dire ‘dio’, ‘sole’, ‘luna’ e ‘tuono’, e sono divinità mokša. La messe è più consistente dalla seconda metà del XVIII secolo¹⁰, non di rado, e come spesso accade, per opera di incaricati di convertire i mordvini al credo di Mosca. A forza di alleggerimenti del fardello fiscale, di esenzioni dal servizio militare nell’esercito dello zar, di ricompense in denaro e di punizioni, a partire dagli anni ’40 del XVIII secolo, quasi tutti i mordvini sono frettolosamente battezzati e divengono seguaci della chiesa russa.

Va ricordata l’attività di Vasilij Orlov, diacono della parrocchia di Sahmanov, nella diocesi di Nižnij Novgorod, e dell’archimandrita Makarij, che raccolsero notizie sulle tradizioni popolari e sulle pratiche religiose dei mokša¹¹. Benché basato per lo più su fonti stampate

⁸ BARBARO, J., *Viaggi fatti da Vinetia alla Tana, in Persia, in India et in Costantinopoli*, Vinegia 1543, p. 20.

⁹ KROHN, J., *Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelus*, Helsinki 1894. p. 165.

¹⁰ Notizie sui mordvini sono riportate da: STRAHLENBERG, PH.J. VON, *Das Nord- und Östliche Theil von Europa und Asia*, Stockholm 1730. LEPEHIN, I., *Dnevnyje zapiski putešestvija doktora i Akademi nauk adjunkta Ivana Lepehina po raznym provincijam Rossijskogo gosudarstva 1-4*, St. Petersburg 1711-1805. PALLAS, P.S., *Reise durch verschiedene Provinzen den Russischen Reichs I-III*. St. Petersburg 1771-6. GEORGI, J.G., *Bemerkungen einer Reise im Russischen Reich I-II*, St. Petersburg 1775.

¹¹ ORLOV, V., *Materialy dlja istorii i statistiki Sim. Gub.* 1866. Archivi della Società Imperiale di Geografia, manoscritto dell’archimandrita Makarij, *Etnografičeskija zametki o religii Mordvy v Nižegorodskoj gubernii*.

precedenti, *Mordva. Istoriko-étnografičeskij očerk* di I.N. Smirnov, professore all'Università di Kazan, è descrizione etnologica con pregiate osservazioni sul credo dei mordvini.

L'ungherese Antal Reguly (1819-1858), di ritorno da un viaggio di studio presso gli ugrì dell'Ob (1843-1846), visitò ceremissi e mordvini, raccogliendo ricco materiale poetico.

L'attività del professore finlandese Heikki Paasonen (1865-1919) che, finanziato dalla Società Finnougrica (Suomalais-ugrilaisen Seura), compì più viaggi di studio presso i mordvini (1889-90, 1890, 1898-99 e 1901), spicca per competenza e vastità del materiale raccolto. H. Paasonen non raccolse soltanto ingente quantità di vocaboli¹², ma anche poesia popolare, dove credenze e riti meglio si riflettono. L'attività avviata da H. Paasonen fu continuata da mordvini, sempre sostenuta dalla Società Finnougrica, ora custode di quel materiale, pubblicato negli otto volumi *Mordwinische Volksdichtung*¹³. Poesia popolare raccolta da M.E. Evsejev (1864-1931), compresa un'impressionante scelta di canti nuziali in *Mordovskaja svad'ba* (Nozze mordvine), è stata pubblicata come parte delle sue opere scelte¹⁴.

Quanto adunato ha reso possibile la ricostruzione della religiosità etnico-culturale mordvina che, dietro l'ufficialità ortodossa, ha conservato alcuni suoi aspetti sin quasi ai nostri giorni.

Škaj 'creatore', *Škabavas*, *Škajbas* era il nome del dio del cielo dei mokša; *pavas*, *pas* 'dio' è voce di provenienza indo-iranica (ant.ind. *bhagas*, ant.pers. *baga*). *Škajbas* era lo *Ški-pas* degli erza che, inoltre, conoscevano *Ńiške* o *Ńiške-pas*, all'origine, è probabile, *iŃi-ške*, *iŃe-ški(-pas)* 'grande creatore (-dio)'. *IŃe* in erza, *oču* in mokša, signifi-

¹² I primi due dei quattro volumi del dizionario dei dialetti mordvini, *H. Paasonens Mordwinisches Wörterbuch*, compilati in base al materiale raccolto da H. Paasonen, sono usciti nel 1990 e nel 1992.

¹³ *Mordwinische Volksdichtung*. I-IV. Gesammelt von -. Herausgegeben und übersetzt von Paavo Ravila. Mémoires de la Société Finno-ougrienne 77 (1938), 81 (1939), 84 (1941), 91 (1947). - V-VI. Im Auftrag der Finnisch-ugrischen Gesellschaft gesammelt von Ignatij Zorin. Durchgesehen und transkribiert von -. Übersetzt von Kaino Heikkilä und Paavo Ravila. Herausgegeben von Martti Kahla. Mémoires de la Société Finno-ougrienne 161 (1977), 162 (1977). - VII. Im Auftrag der Finnisch-ugrischen Gesellschaft gesammelt von Makarij Evsejev, Ivan Škol'nikov, Andrej Šuvalov und Mihail Tarajkin. Durchgesehen und transkribiert von -, Übersetzt von Kaino Heikkilä, herausgegeben von Martti Kahla. Mémoires de la Société Finno-ougrienne 176 (1980). VIII. Gesammelt von Roman Učaev, Sergej Čigin und Vladimir Savkin. Durchgesehen von Heikki Paasonen. Transkribiert und Übersetzt von Kaino Heikkilä. Herausgegeben von Martti Kahla. Mémoires de la Société Finno-ougrienne 178 (1981).

¹⁴ EVSEJEV, M.E., *Izbrannye trudy v pjati tomah*, Saransk 1961-1966.

cano 'grande', epiteto comunemente usato nelle invocazioni al dio del cielo, insieme a M *värd'ä* 'supremo', protettore, benefattore e dispensatore del buono e cattivo tempo, la cui funzione primaria pare esser stata non tanto la creazione quanto invece la generazione. Sempre presso gli erza c'era anche *Veře-pas* 'dio supremo', nome, forse, di altra divinità. Il dio celeste supremo aveva moglie, E *Niške-ava* 'madre Niške', M *Škabas-ava*, e una o più figlie. *Puŕgiņe-pas* era il dio del tuono degli erza; *puŕgiņe* 'tuono' è prestito dal lituano (*perkunas*), passato anche alle lingue baltofinniche (finn. *perkele*). Benché ne sia chiara la personificazione non vi è notizia di sacrifici al dio del tuono *mokša at'am*, derivato da *at'a* 'uomo vecchio', come è chiamato anche da finni e estoni. *At'ama-jonks* 'arco del vecchio', in erza *puŕgiņe-joeks*, è l'arcobaleno, e numerosi sono i racconti mitologici erza in cui egli convola a nozze con Vezorgo, figlia del dio del cielo. In alcuni altri, in sposa al dio del tuono va una fanciulla rapita da un improvviso quanto furioso temporale (cfr. testo n. 2). Con l'arrivo del cristianesimo il dio del tuono è stato associato al profeta Elia.

Sole e luna, il primo ritenuto spesso entità femminile, la seconda maschile, in erza *Či-pas* e *Kov-pas*, in *mokša Ši-bavas* e *Kov-bavas* 'dea sole' e 'dio luna', erano divinità personificate, la prima venerata anche nelle feste rituali collettive, celebrate, per lo più, in tempo di luna nuova.

Sotto la cappa del cielo l'uomo popola la terra e ne ricava sostentamento assistito dagli elementi naturali e dagli spiriti che li governano, venerati, invocati e placati con feste rituali. Sono divinità spesso ritenute femminili, prima fra tutte E *Mastor-ava*, M *Mastər-ava*, 'madre terra', cui si affiancava, fra gli erza come fra i *mokša*, corrispondente entità maschile, *Mastor-at'a*, *Mastər-at'ä*, 'padre terra', di più tarda creazione e raramente citato nelle preghiere rituali. Presso i *mokša* *ava* era spesso *azərava*, 'signora, padrona', e *azər*, 'signore, padrone', ne era il versante maschile. Epiteto comune di queste divinità era *kiŕd'i* 'signore, dominatore'. Divinità tra le principali erano *Varma-ava* 'madre vento', *Tol-ava* 'madre fuoco', E *Pakš-ava*, M *Pakš-azərava*, 'madre (del) campo', E *Norov-ava*, M *Šor-ava*, 'madre (del) grano'. Madre delle acque degli erza e dei *mokša* era *Ved'-ava*, dai *mokša* chiamata anche *Ved'-azərava*. Insieme alle altre divinità competenti su acque, fiumi, laghi e sorgenti, *Ved'-ava* era protettrice della fecondità femminile, dell'allevamento del bestiame e della pesca. E *Viř-ava*, M *Viř-azərava* 'madre (del) bosco', badava a fauna e vegetazione, distribuiva bacche, funghi e semi, proteggeva dalle belve, ma non era invocata nelle feste rituali collettive. La casa, con tutti gli edifici che ne fanno parte, era sotto la protezione di

Jurt-ava (*jurt* 'casa' è voce di origine tataro). Venerata da quanti l'abitavano, aveva dimora generalmente sotto il forno o nella base dell'edificio. Custode dell'abitazione vera e propria, sorta di nume tutelare della famiglia, era E *Kud-ava*, M *Kud-azərava*. *Kardas-šarko*, lo spirito protettore del cortile, nella poesia popolare erza spesso confuso con *Jurt-ava*, aveva dimora sotto una pietra situata nel cortile, a copertura di una buca nella quale si versava il sangue degli animali uccisi nei sacrifici domestici, talvolta semplicemente macellati a scopo di alimentazione. *Kardo-šarko* proteggeva la stalla (E *kardo*, M *karda* 'stalla'). E *Bańa-ava*, M *Bań-azərava* era lo spirito della sauna, E *Avńa-ava*, M *Avyn-ava*, lo spirito dell'essiccatoio. A tutela degli alveari era presso i mokša *Neškeper-azərava* 'signora degli alveari', presso gli erza *Neške-pas* 'dio dell'arnia' e *Neške-ava*. E *Vel'eń pas*, *Vel'eń kińd'i pas*, M *Vel'eń kińd'i-azərava* erano a tutela del villaggio (*vel'e*), le cui diverse parti avevano un proprio protettore.

E *Keřemet'*, M *Keřämäd'* era l'unica tra le divinità dei mordvini ad avere un luogo recintato, con un piccolo edificio, per i sacrifici rituali, e, per importanza, rivaleggiava con il dio del cielo. Lo si pregava e gli si sacrificava in autunno, alla fine dei raccolti, e a primavera. *Keřemet'/Keřämäd'* è prestito dalla lingua ciuvascia, passato anche in mari, come lo è anche l'epiteto *soltan*, usato da mordvini, mari e udmurti, quando lo invocano¹⁵.

Le divinità celesti, dio del cielo, membri della sua famiglia e, presso gli erza, anche il dio del tuono, appaiono personificate, con chiari tratti umani: nei rituali, a rappresentare il dio del cielo, veniva scelto un uomo cui le preghiere erano dirette e i sacrifici offerti, costumanza ritenuta in rapporto con i riti della festa commemorativa dei morti, addirittura da essa traente origine e, perciò, più tarda. Le altre divinità, debolmente personificate – madre terra era scavata e seminata, madre acqua scorreva, madre fuoco fiammeggiava –, costituiscono l'originario sostrato finnougriaco del paganesimo mordvino. Lo sviluppo in spiriti tutelari è dovuto a influsso di altri popoli, ai baltici indoeuropei prima di tutto.

Anche la credenza che la vita nell'aldilà sia continuazione di quella terrena appartiene al medesimo sostrato finnougriaco: chi moriva continuava a vivere come parte della propria famiglia nella tomba, e della comunità nel cimitero. Nelle feste commemorative celebrate presso la tomba e a casa sinché un anno non fosse trascorso dalla morte del congiunto, un posto di rilievo era riservato a chi per primo tra i membri di una stirpe era stato sepolto: egli

¹⁵ Presso mari e udmurti il culto di *Kefemet'* è tutt'oggi vivo.

diveniva *kalmõn kir'd'i* 'spirito della tomba'. Per la commemorazione, un vivente veniva scelto a rappresentare il morto: egli raccontava della vita nell'aldilà, benediceva i suoi famigliari e la dimora di un tempo, e veniva infine riaccompagnato al cimitero. Feste commemorative collettive erano celebrate in precisi periodi dell'anno, specialmente nei giorni che precedono la Pasqua. I riti, che hanno corrispondenti presso i finni del Baltico (*hingede aeg* e *hingede õõ* 'il tempo degli spiriti' e 'la notte degli spiriti', presso gli estoni, ad esempio), erano celebrati in parte nel cimitero, in parte nel villaggio, dove i defunti venivano invitati, nutriti e intrattenuti. Ai morti ci si rivolgeva inoltre nelle preghiere recitate durante le feste sacrificali.

Le descrizioni sette-ottocentesche dei riti pagani dei mordvini riferiscono di feste sacrificali di notevole grandiosità. Sacrificati erano cavalli, buoi, pecore, maiali, oche, galline e v'è ragione per ritenere che il sacrificio umano non fosse, in tempi più antichi, sconosciuto. I riti si svolgevano nei pressi dell'albero sacrificale, *oskes-čuvto*, quercia, tiglio, betulla o abete, davanti a cui venivano disposti i cibi per l'occasione preparati. L'animale, procurato dal capovillaggio con il contributo di tutti, veniva decorato e asperso con acqua. Pratica, quest'ultima, comune tra udmurti, mari e ciuvasci, e di cui solo Smirnov dà notizia. Presso i mordvini non c'erano, pare, preti per la celebrazione dei riti sacrificali: l'incarico era affidato per un certo periodo, o sino alla morte, a un qualsiasi abitante della comunità. In casa, i sacrifici erano espletati dal capofamiglia. Prima che iniziasse il banchetto rituale, parte di tutti i cibi veniva raccolta e offerta agli dei: la si seppelliva o la si gettava nelle acque di un fiume o di un lago, o la si appendeva, in un cesto, a un albero. Tutte le fonti concordano nel riportare che le ossa dell'animale sacrificato venivano seppellite o gettate nell'acqua. Le pelli di animali come cavalli e buoi erano appese all'albero sacrificale, come riporta J. Barbaro.

Insieme al ceremisso, le lingue mordvine formano il gruppo finnovolgaico delle lingue finnougliche. Si suole far finire il supposto periodo *finnovolgaico*, comune agli antenati dei finni del Baltico, dei lapponi, dei merja e dei muroma, dei mordvini e dei ceremissi, intorno al 1500 a.C., quando i rapporti tra queste etnie vanno indebolendosi. La trasmissione di prestiti protoiranici e protobaltici a tutte queste lingue, comprese quelle arealmente più distanti, è prova della continuità di tale 'catena linguistica', che spazia dal Baltico al Volga.

Nella storia delle lingue mordvine, il periodo del *protomordvino*, suddiviso in *primo protomordvino* (ca. 1500 a.C. – ca. 1000 a.C., caratterizzato dall'influsso scita e sarmatico) e *protomordvino* (ca. 1000 a.C. – ca. 300 d.C., caratterizzato dalla continuazione degli

influssi precedenti e da quello baltico), termina quando i goti sottomettono merja e muroma, nel III-IV sec. d.C., separando in due tronconi le lingue finnovolgaiche. La separazione definitiva tra finnovolgaici e baltofinnici avviene intorno al IX-X secolo, a causa dell'espansione degli slavi verso nord. Già prima, verso il VII-VIII secolo, l'influsso turco-bulgaro aveva significato l'interruzione del già debole contatto tra parlate mordvine e ceremisse.

Nel periodo dell'*antico mordvino*, dal 300 al 600-700 d.C., prevale l'influsso turco-bulgaro e ciuvascio; quello tataro e quello russo sono dominanti nel periodo del *medio mordvino*, dal 600-700 al 1500-1600. La divisione in due dialetti principali, più tardi due lingue, comincia verso il IX secolo per compiersi verso il XII-XIII secolo. Dal XVII secolo l'influsso del russo sull'erza è maggiore e coinvolge strutture, lessico e fraseologia. Il mokša è stato influenzato prevalentemente dalle lingue turche, antico bulgaro, tataro e ciuvascio, ma il russo continua a influenzarne il lessico. Tra erza e mokša esistono diversità grammaticali, lessicali e fonetiche; la difformità tra le due lingue è paragonabile a quella che esiste tra finnico e estone, e i parlanti dell'una non capiscono i parlanti dell'altra.

Le primissime testimonianze scritte del mordvino risalgono al XVII secolo: N. Wisten, in *Noord en Oost Tartarye* (Amsterdam, 1692), riporta un glossario mokša di 325 parole. Nel secolo seguente più viaggiatori riportano notizie sui mordvini, con esempi delle lingue da questi parlate, per lo più glossari. Merita menzione il vocabolario russo-erza, manoscritto, del vescovo di Nižnij Novgorod Damaskin, del 1795, che alla fine contiene una comparazione lessicale tra erza e mokša. Il manoscritto è stato pubblicato nel 1971. Alcune preghiere riportate da I. Lepechin sono i primi testi scritti mordvini.

Sino a tutto il XIX secolo, quanto in mordvino vede la luce è letteratura religiosa, ed è principalmente frutto dell'attività della 'Commissione per le traduzioni' di Kazan e del suo direttore, il linguista *Nikolaj Ivanovič Il'minskij* (1822-1891), che istituisce un'apostata sessione per la traduzione di opere in mordvino.

I primi velleitari tentativi di fissare le norme di un'unica lingua letteraria risalgono agli anni '20 del nostro secolo, quando appaiono i primi giornali, i primi testi e manuali scolastici: il primo abbecedario, *Tundoň či* (Sole di primavera), in erza, è del 1921. Verso la metà degli anni '30 il dialetto di Kozlovka, luogo natale di M.E. Evsejev, è scelto come base della lingua letteraria erza, quello del territorio di Krasnoslobodsk e Temnikov come base della lingua letteraria mokša. Entrambe le lingue usano l'alfabeto cirillico. L'Istituto Mordvino di Ricerca Scientifica ha curato e pubblicato vocabolari delle lingue mordvine, anche di fraseologia e ortografia. Nella repubblica mord-

vina escono due riviste letterarie, *Šatko* (Scintilla, in erza) e *Mokša* (in mokša), e due giornali, *Erzań Pravda* e *Mokšon Pravda*.

Le lingue mordvine sono più vicine a quelle finniche del Baltico, finnico, estone, ecc., che alla lingua mari, nonostante appartengano allo stesso gruppo linguistico di quest'ultima. Nella lingua letteraria erza ci sono 5 vocali (*a, o, u, e, i*), in quella mokša le vocali sono 7 (*a, o, u, ä, e, i* e la cd. *ə* ridotta). L'esistenza delle varianti palatalizzate aumenta il numero delle consonanti in entrambe le lingue. In erza le consonanti sono 28: *p, t, t', k, b, d, d', g, f, s, ś, š, χ, v, z, ź, ž, j, c, ć, č, m, n, n', l, l', r, ř*. Le consonanti *f* e *χ*, si trovano soltanto nei prestiti dal russo. In mokša le consonanti sono 33: *p, t, t', k, b, d, d', g, f, s, ś, š, J, χ, v, z, ź, ž, j, c, ć, č, m, n, n', L, Ł, l, l', R, R, r, ř*. Le consonanti sorde *L* e *R* sono proprie della lingua mokša dove anche la consonante *j* ha la variante sorda *J*. La durata delle vocali e delle consonanti non ha valore distintivo e la presenza di vocali anteriori e posteriori è regolata da un'armonia vocalica, simile a quella del finnico.

La comparazione delle occlusive sorde iniziali di parola (*p-, t-, k-*) della protolingua finnovolgaica (FV) e dei corrispondenti in erza, finnico e ungherese, conferma la più stretta parentela tra l'erza e il finnico:

FV	E	Finn.	Ung.	
* <i>pēzä</i>	<i>pize</i>	<i>pesä</i>	<i>fészek</i>	'nido'
* <i>peñä</i>	<i>pe</i>	<i>pää</i>	<i>fej</i>	'capo'
* <i>pele-</i>	<i>pel'ems</i>	<i>pelätä</i>	<i>fél</i>	'temere'
* <i>p-</i>	<i>p-</i>	<i>p-</i>	<i>f-</i>	
* <i>teke-</i>	<i>t'ejems</i>	<i>tehdä</i>	<i>tesz</i>	'fare'
* <i>towka</i>	<i>tundo</i>	<i>touko</i>	<i>tavas</i>	'primavera'
* <i>tälwä</i>	<i>t'el'e</i>	<i>talvi</i>	<i>tél</i>	'inverno'
* <i>t-</i>	<i>t-</i>	<i>t-</i>	<i>t-</i>	
* <i>käte</i>	<i>ked'</i>	<i>käsi</i>	<i>kéz</i>	'mano'
* <i>kulke-</i>	<i>kol'gems</i>	<i>kulkea</i>	<i>halad</i>	'andare', 'avanzare'
* <i>kolme</i>	<i>kolmo</i>	<i>kolme</i>	<i>három</i>	'tre'
* <i>k-</i>	<i>k-</i>	<i>k-</i>	<i>k-</i> + vocale anteriore <i>b-</i> + vocale posteriore	

Touko, in finnico, significa 'seminazione', *toukokuu* 'maggio'.

I nomi hanno una declinazione indefinita e una declinazione definita in cui il determinante, costituito da forme abbreviate dei pronomi dimostrativi, si unisce al radicale.

E M *alaša* 'cavallo' Indet.sg.nom.

E M *alašas* 'il cavallo, questo cavallo' Det.sg.nom.

Nella declinazione indefinita, desinenza del plurale è in entrambe le lingue *-t/-t'*, usata solo per il nominativo; negli altri casi si usano le forme del singolare.

I determinanti della declinazione definita al plurale sono: E *-t'ne*, *-tne*, M *-t'ňə*.

E *alašat'ne*, M *alasat'ňə* 'i cavalli, questi cavalli' Det.pl.nom.

I casi della declinazione indefinita sono in erza 12, in mokša 13, quelli della declinazione definita sono rispettivamente 11 e 8. Le desinenze del genitivo-accusativo (*-ň*), dell'elativo (*-sto/st'e*), dell'ablativo (*-do/d'e*) e del translativo (*-ks*) hanno diretti corrispondenti in finnico (gen. *-n*, elat. *-sta/-stä*, part. *-ta/-tä*, transl. *-ksi*). Nei casi obliqui della declinazione definita, al singolare il determinante segue la desinenza del caso, al plurale la precede.

E *alašaňt'* 'del cavallo, il cavallo' Det.sg.gen-acc.

E *alašat'neň* 'dei cavalli, i cavalli' Det.pl.gen-acc.

In mokša, al posto delle desinenze di più casi della declinazione definita, si usano spesso posposizioni, al singolare come al plurale.

M *alašat esə* 'nel cavallo' Det.sg.iness.

M *alašatnəň esə* 'nei cavalli' Det.pl.iness.

Nella declinazione del suffisso personale la distinzione fra singolarità o pluralità del posseduto è possibile parzialmente soltanto al nominativo.

E *alašam* 'il mio cavallo' *alašan'* 'i miei cavalli'

M *alašažə* 'il mio cavallo' *alašan'ə* 'i miei cavalli'

E *alašank* 'il vostro cavallo', 'i vostri cavalli'

M *alašan't'ə* 'il vostro cavallo', 'i vostri cavalli'

Il verbo mordvino ha una coniugazione soggettiva e una coniugazione oggettiva, caratteristica che l'avvicina alle lingue ugre e samojede. I modi del verbo sono l'indicativo, l'imperativo, l'ottativo, il congiuntivo, il condizionale, il condizionale-congiuntivo e il desiderativo. L'indicativo ha quattro tempi (presente, due preteriti, il secondo dei quali usato per l'iterazione al passato, futuro), gli altri modi hanno generalmente solo il presente. La coniugazione negativa del verbo si ottiene mediante la particella negativa E *a*, M *af* e il verbo coniugato. Per la coniugazione negativa del primo preterito dell'indicativo, dell'imperativo, dell'ottativo, del congiuntivo e del desiderativo si usano le forme del verbo ausiliare negativo E *e-*, *il'a*, *a-* e M *aš-/i-*, *t'a-*, *a-*.

Con la coniugazione oggettiva si esprime la persona del complemento oggetto, ma non sempre la sua singolarità o pluralità.

E *kundoms* 'prendere'

ton kundomak 'tu mi prendi'

mon kundatan 'io ti prendo'

tiñ kundimiž 'voi mi prendete', 'voi ci prendete'

In mordvino l'attributo non accorda con il sostantivo cui si riferisce.

E *Īe p̄si nurdosoñt* 'in questa calda slitta'

t'e 'questa'

p̄si 'caldo'

nurdo 'slitta'

-soñt 'Det.sg.inessivo cfr. finn. *-ssa/-ssä*

cfr. finn. *tässä kuumassa kelkassa*

ung. *ebben a meleg szánkóban*

Caratteristica comune ad altre lingue uraliche è la costruzione predicativa in cui il soggetto è generalmente un sostantivo, ma può essere anche un participio sostantivato o aggettivato, aggettivo o altro, usato con valore sostantivale.

E *kurok* 'veloce'

kurokan 'sono veloce'

kurokat 'sei veloce'

M *kurək* 'veloce'

kurəki 'è veloce'

Soggetto della costruzione predicativa può essere anche un predicato verbale

E *tosol'ín* 'ero là'

M *t'asəl'əñ* 'ero presente'

Il predicato nominale della costruzione predicativa può essere parzialmente declinato.

E *ugolsan* 'sono nell'angolo'

Tre indovinelli erza

1. *Kud(o)-ugolso ovto rangi. Jažamo-kev.*

kud 'casa'

cfr. finn. *koti* 'casa'; ung. *ház* 'casa'

ugol 'angolo'

cfr. rus. *ugol*

-so Indet.sg.inessivo cfr. finn. *-ssa/-ssä*

ovto 'orso'

cfr. finn. *otso, obto* 'orso' (<FV **okte* 'orso')

rangi 'grugnisce' Indet.indic.pres.sg.3. *Rangoms* 'grugnire'

jažamo-kev 'pietra della macina' *Jažams* 'macinare'

cfr. finn. *kivi* 'pietra' (<FV **kiwe* 'pietra'); ung. *kő* 'pietra'

All'angolo della casa l'orso grugnisce. La pietra della macina.

2. *Moň ul'i kiřem, řisřem vařanzo. Pŗa.*

Moň ul'i 'io ho' (mihi est) cfr. finn. *minulla on* 'io ho'; ung. *nekem van. Ul'ems* 'essere'; cfr. finn. *olla* 'essere'; ung. *van* 'essere', *volt* 'stato'

kiře 'gomitolo' cfr. finn. *kerä* 'gomitolo'
-*m* Suff.poss.sg.1. cfr. ung. *nekem van gombolyag-om* 'io ho un gomitolo'

řisřem 'sette' cfr. finn. *seitsemän* 'sette'

vařa 'buco'

-*nzo* Suff.poss.pl.3. -*nzo/-nze* per la pluralità del posseduto;
-*zo/-ze* Suff.poss.sg.3. per la singolarità del posseduto
pŗa 'testa' cfr. finn. *perä* 'fondo'; ung. *fárok* 'coda'

Ho un gomitolo, sette i suoi buchi. La testa.

3. *Ťel'eňek-kizeňek ve t'vetkaso. Piče.*

Ťel'e 'inverno' cfr. finn. *talvi* 'inverno'; ung. *tél* 'inverno'
-*ňek* suffisso temporale distributivo cfr. finn. *talvisin* 'd'inverno';
ung. *telente* 'd'inverno'

kize 'estate' cfr. finn. *kesä* 'estate'

ve 'uno'

t'vetka 'fiore' cfr. rus. *cvetka*

-*so* Indet.sg.inessivo

piče 'pino' cfr. finn. *petäjä* 'pino'; ung. *fenyo* 'pino'

D'inverno d'estate nello stesso fiore. Il pino.

Due indovinelli mokša

1. *Šis l'iši, songa šači, řis ř valgi, songa kuli. Žil'fs.*

Ši 'sole' cfr. erza *či* 'sole'; finn. *kehä* 'cerchio', 'alone' (<FV **keči* 'sole')

-*s* determinativo

l'iši 'si alza' Indet.indic.pres.sg.3. *Ťisřems* 'alzarsi'

son 'lui' cfr. finn. *hän* 'lui, lei'

-*ga* 'stesso', rafforzativo

šači 'nasce' Indet.indic.pres.sg.3. *Šačřems* 'nascere' cfr. erza *čačřoms* 'nascere'

valgi 'scende' Indet.ind.pres.sg.3. *Valgřems* 'scendere'

kuli 'muore' Indet.ind.pres.sg.3. *Kuləms* 'morire'
 cfr. erza *kuloms* 'morire'; finn. *kuolla*
 'morire', *kuolema* 'morte';
 ung. *meghal* 'morire', *halál* 'morte'

žil'f 'ombra'
 Il sole si alza, lei nasce, il sole scende, lei muore. L'ombra.

2. *Jurstə fkä, pfastə vet'ə. Käd's.*
jur 'radice' cfr. erza *kur* 'radice'; finn. *juuri* 'radice'
 -*st* Indet.sg.elativo cfr. finn. -*sta/-stä*
fkä 'uno' cfr. erza *ve(jke)* 'uno'
přa 'testa'
vet'ə 'cinque' cfr. erza *vet'e* 'cinque'; finn. *viisi*, gen.
viiden, part. *viittä* 'cinque';
 ung. *öt* 'cinque'
käd' 'mano' cfr. erza *ked'* 'mano'; finn. *käsi*, gen. *kä-*
den, part. *kättä* 'mano';
 ung. *kéz* 'mano'

-*s* determinativo
 Dalla radice una, dalla testa cinque. La mano.

La traduzione del catechismo in erza stampata a Mosca nel 1806 è il primogenito della letteratura mordvina. Poco più di mezzo secolo più tardi, nel 1861, vede la luce, sempre a Mosca, anche un breve catechismo in *mokša*.

La traduzione e produzione di letteratura religiosa e didattica destinata anche ai mordvini, una ventina di opere in tutto con leggera prevalenza delle opere in erza, è opera della 'Commissione per le traduzioni', con sede a Kazan, sostenuta, dal 1876, dalla Società missionaria ortodossa. Nel 1901, per iniziativa della Società biblica britannica, a Helsinki è stampata la traduzione *mokša* del vangelo di Giovanni, mentre i quattro vangeli in erza escono, sempre grazie alla medesima società, nel 1910. La traduzione dei vangeli è opera di colui che, pur non essendo uno scrittore, è considerato il padre della letteratura mordvina, *Makar Evseevič Evsejev* (1864-1931).

L'attività di M.E. Evsejev si esplica in più campi: egli è pedagogo e organizzatore di cultura, studioso e raccogliitore di poesia popolare, etnografo. Nato nell'attuale Ciuvascia, dal 1878 al 1883 M.E. Evsejev studia al seminario dei popoli indigeni di Kazan, sotto la guida di Nikolai Ivanovic Il'minskij, che presto nota attitudini e capacità dell'allievo. Compiuti gli studi, M.E. Evsejev diviene insegnante degli studenti mordvini del seminario, compila materiale didattico e cura, soprattutto dopo la rivoluzione del 1917, l'organizzazione del sistema

scolastico del suo paese. Il periodo dal 1925 al 1931, quand'egli insegna lingua e grammatica mordvina all'Università Comunista di Kazan e dirige corsi a Uljanovsk, Nižnij Novgorod e Mosca, è senza dubbio il più fertile di tutta la sua vita. *Osnovy mordovskoj grammatiki*, grammatica dell'erza, subito seguita da quella del mokša, esce nel 1929: prima grammatica scientifica in cui l'autore studia i legami finnougri del mordvino e ne confronta il lessico con quello del finnico, schierandosi a favore della grafia fonetica, e dove alla fonetica e alla morfologia sono dedicate parti apposite.

L'opera di raccolta di poesia popolare inizia nel 1886, quando M.E. Evsejev è insegnante al seminario di Kazan, lo porta in più di 450 villaggi mordvini nel territorio europeo della Russia e lo mette in contatto con studiosi come l'etnologo A.O. Heikel e il linguista H. Paasonen, finlandesi, l'estone J.V. Veski, linguista, e l'accademico russo Šachmatov che attivamente sosterrà la sua opera. La corrispondenza epistolare che M.E. Evsejev ha mantenuto con loro è preziosa documentazione per far luce sulla sua svariata attività. Frutto della raccolta di poesia popolare è il già menzionato *Mordovskaja svad'ba* (Nozze mordvine), la sua opera più conosciuta, dedicata alla madre, grande cultrice del folclore mordvino. L'attività continua dopo il 1917, quando a M.E. Evsejev si aggiunge un gruppo di collaboratori entusiasti, e procede la pubblicazione di canti e poemi erza e mokša. Anche il vocabolario erza-russo, *Eržan-ružon valks*, pubblicato a Mosca nel 1931, dev'esserne considerato risultato: delle voci sono dati provenienza, varianti, significato ed esempi d'uso. In qualità di membro della Società di storia, etnografia e archeologia dell'Università di Kazan, M.E. Evsejev ha salvato – con interesse particolare per i cerimoniali nuziali – molto di ciò che della cultura materiale del suo popolo è oggi conservato nei musei di Russia, Finlandia e Germania.

Zachar Dorofeev (1890-1952) può essere considerato il padre della letteratura mokša. Formatosi al seminario di Kazan, allievo di M.E. Evsejev, tramite la sua attività di insegnante, di compilatore di materiale didattico e di organizzatore dell'istruzione, Z. Dorofeev svolge, soprattutto dopo la rivoluzione, un'importantissima opera di 'civilizzatore' del popolo mordvino. Poeta, cantore del villaggio e della vita contadina, grande ammiratore della poesia popolare, è costretto a tradurre in russo le sue prime poesie, per vederle pubblicate. Quanto scritto dal 1917 in poi, quando l'attività poetica passa in secondo piano, è in mokša, lingua in cui Z. Dorofeev traduce opere di numerosi poeti russi. *Nurjamon moro* (Ninnananna) è tra i suoi componimenti più noti.

Dopo la rivoluzione d'ottobre Mosca diviene meta anche dei giovani scrittori mordvini e alcuni tra di loro si guadagnano fama con

opere scritte in russo, ma dai temi e contenuti mordvini. A ostacolare l'opera di quanti scrivono in mordvino, oltre alla dispersione del popolo e all'esistenza di due lingue, c'è, tra l'altro, la mancanza di autonomia, di una propria casa editrice, di un centro amministrativo.

Una moderna letteratura mordvina, ciò nonostante, si sviluppa, e, con *Jakov Pachomovič Grigosin* (1888-1939), ha inizio la letteratura in erza. Poeta, prosatore e giornalista, insegnante di russo, scrive le sue prime poesie in quella lingua. J.P. Grigosin partecipa attivamente alla vita culturale del suo paese, compila i primi testi scolastici in erza e collabora con M.E. Evsejev alla raccolta di poesia popolare. Negli anni '30 sono pubblicate parecchie sue raccolte di poesie e racconti e il libretto dell'opera storica musicale *Kužma Alekseev*.

Fedor Markelovič Česnokov (1896-1939), erza, organizzatore di vita letteraria e compilatore di testi scolastici, coltiva tutti i generi letterari, ma è ricordato soprattutto per le novelle: *Sire učitel'* (Il vecchio insegnante), suo primo racconto uscito nel 1922, *Ťet'aka l'evks* (Il ragazzino simile al padre) e *Ožaz Mika* (Il passero Mika). Česnokov, come anche Grigosin, fu fucilato durante le purghe staliniane.

Ilka Morit'sa, Ilka il Cantore, pseudonimo di Ilja Petrovič Krivošeev (1898-1967), è tra i più dotati lirici erza. Studiò al seminario di Kazan per poi insegnare lingua e letteratura mordvina. Sua madre, nota cultrice delle tradizioni mordvine, gli trasmise l'amore per la poesia popolare di cui tutta la sua produzione è permeata. *Plač o Kirove* (Pianto per Kirov), traduzione di una poesia della madre, fu pubblicato dalla *Pravda* nel 1936.

Dmitrij Morskoi (1887-1956) è figura popolare della vita letteraria moscovita degli anni '20 e i suoi versi, benché scritti principalmente in russo, sono mordvini d'ispirazione e contenuti. La sua prima raccolta, *Surdina purgi* (L'attenuatore della tempesta) è del 1927, ma la sua opera più nota è il poema storico *Nuvaži, poema o mordve* (Nuvaži, poema dei mordvini) del 1936. Nuvaži, figlia di Pičegaj, capo pagano dei mordvini, alla morte del padre conduce il suo popolo al campo di Pugačev, guida delle rivolte contadine del 1773-75.

Michail Iljič Bezbodov (1907-35) e *Timofej Alekseevič Raptanov* (1906-36), nonostante la breve vita, sono annoverati fra i classici. Bezbodov, mokša, riveste i suoi versi della lingua e delle forme della poesia popolare. *Jofks kona ul's* (Favola vera) è il suo primo e ancora apprezzato poema, uscito nel 1929. Tema preferito da Raptanov, prosatore erza, è il villaggio mordvino prima della rivoluzione. Fra le migliori opere della letteratura erza c'è il suo *Tat'u*, romanzo breve uscito nel 1933. L'anno seguente Raptanov scrive *Čihan pando alo* (Ai piedi del monte Čihan), primo romanzo mordvino.

Buon conoscitore delle tradizioni popolari è l'erza *Petr Semenovič Kirillov* (1910-55). *Valske Sura langso* (Alba sul Sura), del 1934, è un poema lirico sui destini del popolo che vive sulle rive del fiume Sura. Fra le migliori sono le sue commedie *Litova* (1940) e *Učit'el'niča* (L'insegnante, 1952): di Litova, opera storica in forma di poema, ambientata ai tempi delle rivolte contadine, L.I. Kirjukov ha scritto nel 1943 la prima commedia musicale mordvina. Kirillov è anche autore di un romanzo breve, *Vašence urok* (Prima ora di lezione), pubblicato nel 1940.

Autore del romanzo satirico *Lavginov*, in erza 'ciarlone', è *Vasilij Maksimovič Kolomasov* (1909-87). *Lavginov*, ancor oggi opera popolare tra i mordvini, fu pubblicato dalla rivista letteraria *Šatko* nel 1936-39 e, in versione rinnovata, nel 1941-56. Storia di un villaggio mordvino ai tempi della collettivizzazione e di un contadino, il suo protagonista si prova a sbarcare il lunario nonostante la pigrizia e la sua filosofia spicciola. *Lavginov* è stato ripubblicato nella prima versione dalla rivista *Šatko*. Se le mancanze in precedenza menzionate rallentano la fioritura delle lettere mordvine nei primi decenni del secolo, subito dopo che erano nate, verso la fine degli anni '30 comincia un periodo nuovo, le cui prime avvisaglie datano già dalla metà di quel decennio. Dal 1945 in poi la messe degli scrittori mordvini è davvero ricca e sorpassa quella degli altri popoli uralici dell'area: mari, komi e udmurti.

Nel romanzo in versi *Lamzuť* (1941) *Andrej Dmitrievič Kutorgin* (1906-), erza, riprende il tema, caro alla letteratura mordvina, delle rivolte contadine e della partecipazione dei mordvini ad esse. Musicato da L.I. Kirjukov, il soggetto ha dato vita alla prima opera mordvina, *Nesmejan di Lamzuť* (Nesmejan e Lamzuť). A.D. Kutorgin è autore di un altro romanzo in versi, *Pokš ki langso umarina* (Il melo sul ciglio della grande strada, 1958) e di *Ašolgadoma langa* (Lungo l'aurora), terza parte del romanzo *Lažniča Sura* (Il Sura mormora), apparsa nel 1987.

Timofej Andreevič Kirdjaškin (1888-1972), mokša, è autore di un solo libro, *Kel'i Mokša* (L'ampio Mokša), romanzo storico, tra i migliori di tutta la letteratura mordvina, che ritrae gli accadimenti della rivoluzione del 1905-07 in un villaggio mokša e, più in là, il destino delle minoranze di Russia. La traduzione in russo di *Kel'i Mokša* ha avuto un successo notevole.

Negli anni '30, *Nikul Erkaj*, pseudonimo di *Nikolaj Lazarevič Irkaev* (1906-78), erza, è poeta assai popolare e autore, tra l'altro, del poema *Moro Ratordo* (Canto di Rator, 1933-36). Verso la fine degli anni '50, *Nikul Erkaj* è innanzi tutto prosatore, autore di racconti e romanzi molto noti, come ad esempio *Al'oška* (1960) e

Kil'ejved' (Minestra di betulla, 1962), tradotti in russo e in altre lingue.

Tra i poeti di moda negli anni '30 e '40 vi è l'erza *Artur Moro*, pseudonimo che significa 'canto'. *Afanasij Matveevič Osipov* (1909-89), questo il suo vero nome, dopo aver lavorato come tipografo e compiuto studi artistici e pedagogici, lavorò come insegnante universitario di estetica e storia della letteratura mordvina. La sua attività poetica inizia nel 1926 e molte sue poesie sono state tradotte in russo.

Fra i rappresentanti della letteratura mordvina moderna vanno ricordati i poeti mokša *Maksim Afanasevič Beban* (1913-86) e *Aleksandr Stepanovič Malkin* (1923-76). La poesia di M.A. Beban tratta di temi sociali e patriottici. All'inizio degli anni '20 egli scrisse il libretto dell'opera *Normalnū* (Normalmente) e, nel 1962, il romanzo *Tundañ armott* (Gli uccelli della primavera). A.S. Malkin ha pubblicato più di dieci raccolte di poesie e di racconti, in parte scritti in russo. Mokša sono anche *Leonid Fedorovič Makulov* (1907-82) e *Jakov Maksimovič Pinjasov* (1913-84), autori di poesie e racconti per l'infanzia. L.F. Makulov è conosciuto per il poema *Mokšəñ št'ir* (La ragazza mokša), del 1957, mentre gran parte dei libri scritti da J.M. Pinjasov è stata tradotta nelle lingue dell'ex-Unione Sovietica e in altre ancora. Tra le opere più note dell'erza *Emeljan Ivanovič Pjataev* (1914-67) v'è la raccolta di racconti *Kel'ej pakšaso* (Nel vasto campo) e il breve romanzo *Pat'at-jalakst* (Sorella e fratello). Di *Aleksandr Konstantinovič Martynov* (1913-84), erza, a lungo presidente dell'unione degli scrittori mordvini, vanno menzionati *Tet'anñen kijava* (Vie dei padri) e *Toloñ solmot* (Ali di fuoco), usciti nel 1984.

Scrittore di commedie, poeta, eccellente scrittore epico, *Kuzma Grigorevič Abramov* (1914-), erza, è da ritenersi il maggior rappresentante della letteratura mordvina più recente. Nella sua prima trilogia (1957-64), K.G. Abramov racconta le vicende del villaggio natale, *Najmañ*, dagli anni della rivoluzione agli anni '40. I tre volumi, *Najmañ*, *Lomañt'ne t'ejevst' malat'seks* (Le persone si sono avvicinate) e *Kaçamon pačk* (Attraverso il fumo), sono stati tradotti in russo nel 1961-66. Alla vita del noto scultore mordvino *Stepan Erza* è dedicata la seconda trilogia *Erzañ čora* (Il giovane erza), i cui primi due volumi, sull'infanzia e l'adolescenza dello scultore, già tradotti in russo, sono usciti nel 1974. Nelle sue opere più recenti K.G. Abramov è passato ad analizzare la storia meno recente del suo popolo: in *Purgaz* (1988) sono trattate le vicende del XIII secolo, mentre *Ol'acšint' Kise* (Per la libertà, 1989) è ambientato nella seconda metà del XVII secolo, ai tempi della lotta dei popoli del medio corso del Volga contro voivodi e boiari dello zar.

Lo scultore *Stepan Erza, Stepan Dmitrievič Nefedov* (1876-1959), è verosimilmente il mordvino più conosciuto fuori della sua terra. Nato da famiglia povera nel villaggio di Bajevo, presso Alatyr, S. Erza imparò la pittura delle icone a Alatyr e Kazan e fu accettato nel 1902 alla scuola di pittura, scultura e architettura di Mosca. Dal 1906 al 1914, S. Erza lavora in Francia e Italia, procurandosi notevole fama, nel 1914 ritorna in Russia e, all'inizio degli anni '20, lavora a Baku e Batumi. Nel 1926 S. Erza è nuovamente in Francia da dove, l'anno seguente, parte per l'Argentina: gli eccellenti legni, il materiale di gran lunga preferito da S. Erza, oltre agli sviluppi politici nel suo paese, lo trattengono a Buenos Aires per più di 20 anni. Nel 1950 S. Erza fa ritorno in Unione Sovietica, a Mosca, dove lavorerà sino alla morte. S. Erza è sepolto a Saransk. Le sue opere, per lo più teste umane, figure femminili e grandi personaggi della storia, sono esposte a San Pietroburgo, Mosca e Saransk.

Diversamente da credenze e pratiche religiose, il folclore mordvino è molto meno simile a quello dei vicini mari e udmurti. L'epica in versi, benché meno conosciuta, ricorda quella finnica e obugrica e i repertori dei cantori di Mordovia, per la loro vastità, rievocano quelli dei più rinomati bardi di Carelia e Ingria. I nomi più conosciuti sono quello di *Efimija Petrovna Krivoseeva* (1867-1936), madre del poeta Ilka Morit'sa, e di *Fokla Ignateva Bezzubova* (1880-1966), le opere della quale, una ventina, sono state pubblicate in erza, mokša e russo.

La poesia popolare mordvina consiste di preghiere, lamenti funebri, canti epici, ballate e canti puramente lirici. Offerte agli dei e agli spiriti, le preghiere riflettono l'antica concezione mordvina del mondo tripartito: mondo superiore, sede delle divinità, mondo terreno, dimora degli uomini e degli spiriti, e mondo inferiore ove i morti continuano la loro vita. Le preghiere erano recitate leggendo, o cantate. La melodia del lamento funebre mordvino, come anche quella del lamento nuziale, è parte di uno strato musicale arcaico: unifrasi, espansa su tre, quattro note, si ripete variando. Lamenti funebri venivano, e vengono tutt'oggi (cfr. testi n. 7 e 8) cantati nelle diverse fasi della sepoltura (lavaggio del corpo, deposizione nella bara, trasporto alla tomba, sepoltura e feste commemorative). I lamenti nuziali (cfr. testi n. 9 e 12) della promessa sposa mordvina cominciavano la notte seguente il giorno in cui il suo prezzo era stato pagato. La giovane, che da allora si chiamava *maksarika* (E *maksoms*, M *maksoms* 'dare'; cfr. finn. *maksaa* 'pagare'), piangeva la sorte del proprio corpo raccontandone le vicende prima agli dei, poi agli spiriti, nel suo passaggio dallo stato di ragazza a quello di sposa, dalla propria stirpe a quella del marito. La melodia è la stessa del

lamento funebre, come anche l'alto registro di voce. Essenziale, nel lamento della prima notte dopo il fidanzamento, è il punto in cui la promessa sposa cerca e trova il contatto con il mondo inferiore, coi suoi morti: è lei che deve ottenere il loro benessere al suo passaggio a una nuova stirpe, l'approvazione della sua nuova identità (la precedente l'aveva persa perdendo il proprio nome). Lamenti nuziali erano cantati anche durante la cerimonia della sauna prima delle nozze, al momento del commiato dalla propria famiglia e dell'entrata nella famiglia del marito (cfr. anche testo n. 11).

Con la parola *moro* i mordvini definiscono i lunghi canti epici, quelli più brevi simili alle ballate, e quelli lirici. I mari usano una parola della stessa origine per i propri canti.

I canti mitici raccontano dei tempi primordiali, della nascita degli dei, della terra e dell'uomo; non vi è in essi rigida separazione fra tempo mitico e tempo umano, né tra dei e uomini (Litova, portata in cielo dal figlio del dio del tuono, ne diviene la sposa). Le ballate sono la parte più consistente di tutta la poesia popolare mordvina; prettamente terrene, narrano di destini umani, spesso tragici, e progrediscono nel loro svolgersi grazie al dialogo, la cui abbondanza le accomuna ai canti lirici. I temi delle ballate sono non di rado universali: per quel che riguarda l'ambito finnougriico, il motivo del sacrificio umano prima dell'edificazione (cfr. testo n. 14) è noto anche alla poesia popolare ungherese¹⁶. Nel canto mordvino la liricità ha posizione subordinata rispetto all'elemento narrativo: la natura, le sue creature, non sono metafore a descrivere gli stati dell'animo umano, ma vivono di vita propria, talvolta esse stesse protagoniste.

Pregchiere, lamenti e canti erano parte integrante del cerimoniale delle diverse feste e il loro contenuto è profondamente stratificato. Allo strato più antico appartiene il motivo del mondo tripartito dove, a collegare mondo celeste e mondo terreno, è una culla di metallo fatta scendere dall'alto, motivo che si rifà al culto dell'orso degli ugrici dell'Ob, conosciuto anche dai finni del Baltico. Presso questi ultimi è conosciuto anche il mito dell'albero gigante le cui chiome nascondono sole e luna, come anche (v. testo n. 10) il motivo del richiamo a vita del fratello morto (cfr. Lemminkäinen, nel Kalevala). A influssi culturali provenienti da altre direzioni va riferito, tra l'altro, il già menzionato sacrificio umano prima di costruire un edificio pubblico, palazzo, castello o mura.

¹⁶ Nella ballata della sposa del muratore Kelemen, a *Kõmüves Kelemenné balladája*, la donna viene sacrificata al castello della città di Déva.

La struttura dei canti mordvini è sillabica: i versi di un canto sono generalmente della stessa lunghezza, contengono la stessa quantità di sillabe e sono uniformemente divisi in gruppi di sillabe della stessa o di diversa lunghezza. C'è grande quantità di metri poetici di questo genere ed essi trovano corrispondenze nella poesia popolare ucraina.

Tra gli studiosi di poesia popolare mordvina resta aperta la questione in merito a quella che è stata chiamata, almeno da certuni, l'epopea dei mordvini, *Sijažar*. Chi nel corso di decenni ne ha raccolto e sistemato il materiale è *Vasilij Kuzmič Radaev* (1907-), filologo, studioso di poesia popolare e insegnante. Il lavoro di raccolta di V.K. Radaev è imperniato intorno alle figure di Tust'an e Sijažar, ma mentre il primo è personaggio storico di cui il ricordo è rimasto abbondante nella poesia popolare, il secondo, Sijažar, è pressoché sconosciuto. Sul principe Tust'an, V.K. Radaev ha composto un'epopea di cui solo la parte centrale, *Penza di Sura* (Penza e il Sura), è stata pubblicata nel 1972. La prima versione di *Sijažar*, seconda epopea di V.K. Radaev, di 8.000 versi, è del 1960; la seconda versione, definitiva, è uscita nel 1973 e consiste di 12.000 versi. *Sijažar* è stato tradotto in russo (1976) e in ungherese (1984). Nel comporre *Sijažar* V.K. Radaev ha chiaramente tratto ispirazione dal poema storico di Dmitrij Morskij, *Nuvaži, poema o mordve*, solo che quanto vi accade risale alla metà del XV secolo, ai tempi della conquista di Kazan, quando mordvini e russi combattono, fianco a fianco, lo stesso nemico. Accolto con entusiasmo da poeti e scrittori, *Sijažar* è stato ripudiato da filosofi e folcloristi ed è oggi generalmente ritenuto creazione di V.K. Radaev.

Bibliografia essenziale

- BARTENS, R., *Mordvan, tšeremissin ja votjakin konjugation infiniittisten muotojen syntaksi*. Mémoires de la Société Finno-ougrienne 170, Helsinki 1979.
- BARTENS, R., *Die Todesmotive der mordwinischen Brautklage*. Ural-Altische Jahrbücher 9, Wiesbaden 1990.
- BARTENS, R., *Omenakasvoinen morsian, mordvalaista kansanrunoutta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki 1993.
- BERECZKI, G., *Vzaimootnošeniya marijskoj leksiki s leksikoj mordovskich i permiskich jazykov*. Congressus Internationalis Fenno-ugristarum 1, Budapest 1963. 202-203.
- BERECZKI, G., *Suščestvovala li pravolžskaja obščnost' finno-ugrov?* Acta Linguistica Academiae Scientiarum Hungaricae 24, Budapest 1974. 81-85.
- BERECZKI, G., *A Volga-Káma-vidék nyelveinek areális kapcsolatai*. In: *Areális nyelvészeti tanulmányok*. Szerk. Balázs János, Budapest 1983. 207-236.
- BEZZUBOV, V.I., *Pervaja mordovskaja grammatika*. Literaturnaja mordovija 17, Saransk 1959. 229-233.

- BUBRICH, D.V., *K voprosu o chronologii Mordvy*. Leningradskoe obščestvo issledovatelej kul'tury finnougorskich narodnostej, Leningrad 1928. 13-22.
- CYGANKIN, D.V., (Red.) *Grammatika mordovskich jazykov*. Fonetika, grafika, ortografija, morfologija, Saransk 1980.
- CYGANKIN, D.V.- MOSIN, M.V., *Eržan keleń nuäkine etiimologičeskij slovař, Saransk 1977*.
- Damaskin: Slovař jazykov raznych narodov v Nižgorodskoj eparchii obitajuščich, imenno rossijan, tatar, čuvašej, mordvy i čeremis...1785 goda*.
- DUGÁNTSY, M., *Om mordvinernas trosföreställningar och rituella klagovisor*. Fenno-Ugrica Suecana 6, Uppsala 1983.
- Etnogenez mordovskogo naroda*. Materialy naučnoj sessii 8-10 dekabnja 1964 goda. B.A. RYBAKOV, B.A. SEREBRENNIKOV, A.P. SMIRNOV, Saransk 1965.
- FEOKTISTOV, A.P., *Istoki mordovskoj pišmennosti*, Moskva 1968.
- FEOKTISTOV, A.P., *Russko-mordovskij slovař*. Iz istorii otečestvennoj leksikografii, Moskva 1971.
- HARVA, U., *Mordvalaisten muinaisusko*. Suomen suvun uskonnot VI, Porvoo-Helsinki 1942.
- KERESZTES, L., *Chrestomathia morduinica*, Budapest 1990.
- KOLJADENKOV, M.N., *Eržan kel'eń grammatika*. Moskva 1938.
- KOZLOV, V.I., *Rasselenije Mordvy. Voprosy etničeskoj istorii mordovskogo naroda*, Moskva 1960. 5-62.
- Mordovskije narodnye pesni*. Red. V.M. Beljaev, Moskva 1957.
- Mordovskoe ustnoe narodnoe tvorčestvo*, Saransk 1987.
- Očerki istorii Mordovskoj ASSR*, Saransk 1955.
- Očerki mordovskich dialektov*, Saransk 1. 1961; 2-3. 1963; 4. 1966; 5. 1968.
- PAASONEN, H., *Mordwinische chrestomathie mit glossar und grammatikalischen abriß*, Helsingfors 1909.
- PAASONEN, H., *Über den Versbau des mordwinischen Volksliedes*. Finnisch-ugrische Forschungen 10, Helsinki 1935.
- PALLAS, P.S., *Linguarum totius orbis vocabularia comparativa Augustissima cura collecta I-II*, Petropolis 1786 et 1787.
- RADAJEV, V.K., *Sijažar*, Saransk 1973.
- RÉDEI, K., *A mordvin népnév eredetéről. Urálisztikai Tanulmányok 2*, Budapest 1988.
- SETÄLÄ, E.N., *Suomen sukuisten kansojen esihistoria*. Suomen suku I, Helsinki 1926.
- ZSIRAI, M., *Finnugor rokonságunk*, Budapest 1937.

Testi di poesia popolare erza

1. *Offerta al dio Keřemet'*
(*Mordwinische Volksdichtung, III,*
pp. 45-47)

Kefemet', oh, nutrittore,
Kefemet', dio protettore!
Grande sei benefattore,
di male pur dispensatore.
Sei più piccolo di Dio,
ma ben conosci i fatti suoi.
Quando in alto voli, in alto,
dalla testa ci togli la ragione.
Qua giù per terra te ne vai,
ai piedi tu ogni forza porti via,
la segale crescere fai,
le mandrie proteggere sai.
Tu sei il dio dei nostri padri,
nutrittore delle madri!
A te l'offerta dei padri,
e delle madri l'inchino;
toro giovane al macello avanti a te,
gran bollore di birra in nome tuo.
All'uso antico dei padri,
a questo luogo venuti,
un toro intero macellato,
un barile di birra abbiám donato.
E i pensieri dei padri abbiám pensato,
le parole dei padri pronunciato.
Il giorno da fissare abbiám fissato
e in giro pel villaggio proclamato,
secondo l'uso antico
a venire a questo luogo,
le ginocchia a piegare,
e salute a domandare.
Kefemet' che in alto voli,
Kefemet' che in basso vaghi,
proteggi il nostro villaggio!
E dacci la salute,
concedici ragione!
Guarda il villaggio nostro

da mali e danni tutti,
dagli agguati alla mente,
da chi passa a pie' del campo,
da chi al grano dà rovina!
Dal vento guardaci violento,
e dalla nebbia che arde.

2. *Storia di L'itova*
(*op.cit.*, I, pp. 282-295)

Oh, giovane L'itova,
L'itova piccola boiarda!
Del mondo intero la più bella è lei,
del paese la più ammirata è lei.
Lei l'unica del padre amato,
della madre diletta la sola.
Lontano arriva il suo nome,
lontano è salda la fama.
Oh, ben ricchi ha spasimanti,
facoltosi i pretendenti!
E L'itova al padre suo:
A un ricco no, non mi promettere,
padre, non mi fidanzare,
a un benestante non mi dare!
Presso il ricco è da sgobbare
e presso il benestante è da penare.
Belle, son belle le camicie mie,
e le tuniche mie più belle ancora,
ma ecco che la guazza del mattino
le insudicia e sbiadisce!
Il padre suo in collera montò,
il nutritoire si adirò,
ed a lei più non parlò,
più con lei non conversò.
E le amiche a sospirare,
perché L'itova al prato più non viene.
Insieme tutte al prato radunate,
le sue amiche hanno detto così:
Andiamo, compagne, a chiamare
L'itova, l'amica a invitare!
Su questo prato non più gioia
dai nostri girotondi non si leva.

Oh, la splendida figliola!
 Con lei sì che c'è allegria!
 Chi dunque a prenderla mandare?
 Così si domandarono le amiche
 e scelsero tra loro le migliori,
 le migliori tra loro ecco mandarono,
 a cercare L'itova le spedirono.
 Tutte a prenderla partirono:
 dov'è L'itova, dov'è?
 Oh, in alto, su nel granaio,
 sopra la panca gialla del granaio,
 sul giallo della panca su in granaio,
 su un panno, un feltro bianco,
 al chiaror della finestra,
 siede L'itova, siede
 accanto alla finestra.
 Oh, tra le mani ha il lavoro,
 le mani sono intente ad agucchiare;
 come carta di Kazan
 la sua tela di lino,
 tra le dita ago d'argento,
 tra le dita l'argento del suo ago,
 nell'ago un filo d'oro,
 oro il filo dell'ago.
 Lei ricama, orla, L'itova,
 porta a termine il lavoro.
 Le sue amiche sono entrate,
 da L'itova eccole giunte:
 Vieni a giocare, piccola boiarda,
 vieni a ballare, L'itova!
 Lei raccoglie il suo lavoro,
 e alle amiche: Amiche care,
 amiche carissime mie,
 con voi non posso uscire,
 non posso al prato venire.
 Mio padre in collera è montato,
 mia madre s'è adirata,
 più non mi parla il padre,
 più non mi parla la madre.
 E le amiche a lei: L'itova,
 amica cara, piccola boiarda,
 o L'itova compagna di balocchi,
 oh, l'ira dei genitori

è brina mattutina
 che il sole sorge e secca
 e spirare di brezza via disperde.
 Vieni, amica, preparati con noi,
 vieni a giocare, vieni!
 E L'itova decise di accettare,
 e in testa un fazzoletto s'annodò,
 si fece bella, s'adornò,
 al prato si recò.
 E come fu laggiù, tutte le amiche
 si compiacquero con lei
 e in cerchio di letizia
 si strinsero gioconde.
 A più d'una lei parlò:
 Oh, compagne, amiche care,
 se non m'avete vista, amiche mie,
 è che mio padre in collera è montato,
 mia madre non mi parla, s'è adirata.
 Ma or le dicono le amiche,
 a L'itova, la piccola boiarda:
 l'ira dei genitori
 è brina mattutina
 che il sole sorge e secca,
 e spirare di brezza via disperde.
 E durarono a lungo quei trastulli,
 ed a lungo durarono le danze,
 e vento forte cominciò a soffiare,
 un grande nuvolone a sollevare,
 ed un'acquata cheta mandò giù,
 e leggiadro un baleno serpeggiò,
 e il Signor Tuono forte risonò.
 E quando sopra loro s'addensò,
 quando le belle bimbe sovrastò,
 le amiche tutte corsero al riparo.
 Sola restò L'itova, la boiarda,
 e al prato s'accostò,
 e la pioggia si fermò,
 e una culla d'argento giù calò
 Nîške-pas, una culla d'argento
 a catena di rame incatenata,
 e là dentro ella sedé,
 e Nîške-pas la tirò su,
 e le amiche le dissero: Addio,

bella L'itova, piccola boiarda.
La tirò su, l'accolse
vicino a sé Niške-pas,
e il dio del Tuono fu suocero suo,
e la sposa del Tuono fu la suocera,
e il figlio loro lo sposo.
Ne sentì parlar la madre,
ne udì notizia il nutritore
di L'itova la bella,
ed ambedue le mani si percossero,
le dita tutt'e dieci si contorsero,
e prese a piangere la madre,
e ad affliggersi il padre.
La mamma di L'itova disse al padre,
al nutritore, disse: Sposo mio,
che fare perché adesso le sia dato
ritornar quaggiù da noi?
In quel mentre L'itova, la boiarda,
così parlava con lo sposo suo:
Orsù, sposo, andiamo, andiamo,
a trovar quel mio padre e quella madre!
A veder come stanno andiamo un po',
orsù andiamo giù a vedere.
Tu, L'itova, moglie mia,
a mio padre lo chiedi,
va', domandolo a mia madre,
e vediamo che cosa dice lui,
e sentiamo com'è che parla lei.
Andò, L'itova, e s'inclinò al cospetto
del nutritore padre,
della sposa del Tuono:
tu, dio del Tuono, padre caro mio,
sposa del Tuono, madre,
della mia madre vera ho nostalgia,
e del mio vero padre ho desiderio.
E così rispose il Tuono,
così a L'itova parlò:
Nuora, ti lascio andare,
ma non poi per troppo tempo,
ti do solo cinque ore.
Con penne di falcone vi vestite,
l'abito del rapace vi mettete,
in un'ora ci sarete,

tre ore resterete,
 come la quinta scocca, ritornate!
 E quando fu arrivata dalla madre
 che allattata l'aveva,
 dal protettore che l'avea nutrita,
 la madre ne giò,
 l'amato padre esultò.
 Disse allora la madre di L'itova:
 O figlia, piccoletta, figlia mia,
 verso di te ho mancato,
 parole d'ira ho parlato.
 Disse il padre di L'itova:
 O figliola, L'itova, mia piccina,
 verso di te ho mancato,
 parole d'ira ho parlato.
 E rispose L'itova al padre suo,
 L'itova disse alla madre:
 O nutritore, padre caro mio,
 o protettrice, madre,
 almeno adesso ditemi, vi prego,
 cose buone, raccontate.
 Padre, stiamo qui seduti,
 fianco a fianco, sulla panca;
 tirate in qua la tavola,
 e sopra un pane intero v'appoggiate,
 e il cero della festa m'accendete,
 e preghiamo, preghiamo Iddio Signore.
 Benediteci, padre e madre mia,
 buone parole diteci, ché noi
 non a lungo restiamo:
 qui tre ore ci fermiamo
 e poi via ce ne voliamo.
 Ma a benedirli più non c'era tempo,
 perché l'ora fissata era scoccata,
 e spiccarono il volo tutt'e due,
 e al dio del Tuono fecero ritorno.

3. *L'erza di Saransk*
 (*op. cit.*, VII, pp. 132-134)

E mangia e beve, l'erza di Saransk,
 e balla e canta, l'erza di Saransk,

non ha timor di nulla, mangia e beve,
 né vergogna di nulla, e canta e balla.
 I messaggeri appresso gli si fanno:
 Vientene a casa, o erza di Saransk,
 ché là colpì sciagura:
 i gubani si son presi tuo padre,
 i chirghisi tuo padre han catturato.
 Non affanno ho per mio padre,
 né angoscia nutro per il nutrito:
 quando venni alla luce, non andava
 quello nel bosco buio,
 ad abbattermi un tiglio,
 a intrecciar dondolo di culla.
 Vieni a casa, su, erza di Saransk:
 i gubani si son presi la madre,
 i chirghisi la madre han catturato.
 Non affanno ho per mia madre,
 né angoscia nutro per la nutrice:
 io nacqui, crebbi, e non una candela
 m'accese, né una pentola di pappa
 cosse, né un pane a tavola portò.
 Vieni a casa, dai, erza di Saransk:
 i chirghisi tua moglie si son presi,
 i nogai la tua sposa han catturato.
 Non affanno ho per mia moglie,
 né angoscia nutro per la mia padrona:
 non ha mai fatto soffice il mio letto,
 né morbido cuscino ha sistemato,
 né al fianco mio s'è coricata mai.
 Ma vieni a casa, erza di Saransk!
 I gubani si son presi tuo figlio,
 i chirghisi tuo figlio han catturato.
 Non fece in tempo a udire di quel figlio,
 che già congiunse i palmi,
 le dieci dita si torse.

4. *Pregbiera al dio del Tuono*
 (*op. cit.*, VI, p. 136)

Dio del tuono, dio furioso,
 dio del tuono, Iljuša, tu!
 Pei cieli te ne vai,

con tre cavalli di fuoco,
 la terra trema per il tuo fragore,
 al tuo mugghiare gli uomini si celano.
 Quando fendi col fulmine la terra,
 di luce la riempi;
 col tuono, quando spari,
 chi ami, tu colpisci.
 Guarda, siamo per te a te venuti,
 ed è tavola imbandita,
 e pane, e sale, a festa;
 nel nome tuo abbiamo macellato
 gallina dalle piume variopinte,
 e il sangue rosso colava,
 e le carni cucinate
 davanti a te deposto,
 noi ti abbiamo eseguito i nostri riti,
 il bel nome profferito.
 Se ora dormi, è tempo che ti desti,
 se ora vegli, è tempo che ci ascolti.
 Apri gli occhi a guardarci,
 orecchio presta, sentici!
 Con occhi buoni osserva,
 benevolmente accenna!
 Quel che chiediamo dacci,
 da quello che temiamo facci salvi!
 Quando viene primavera,
 oscillando nel sereno,
 a manciate noi gettiamo
 su Madre Terra sementi:
 allora il tuo fragore facci udire,
 il cuore a noi rinfresca,
 e adorna di ricami il cielo tuo,
 pioggia dolce sommessa fa' cadere,
 la Madre nostra aspergi,
 ché ne germogli grano!

5. *Per la festa dell'ape regina*
 (*op. cit.*, VII, pp. 391-392)

Dispensatrice, Madre del mio miele!
 O Padrona del miele, ape regina!
 Vefe-pas a noi ti dava,

te Niške-pas a noi donava.
 Per conche e per vallate,
 per oscure foreste sei venuta,
 d'oltre il bianco dei fiori.
 Di seta gialla sono le tue zampe,
 di velluto dorato le tue membra,
 corno di bronzo hai in bocca,
 favo di miele in capo.
 O Vefe-pas, Nutritore!
 O Niške-pas, Protettore!
 Le nostre arnie proteggi,
 le nostre api cura,
 di Vefe-pas nel nome,
 nel nome degli antenati!
 E a tutti adesso un orcio d'idromele!
 Agli antenati siano resi onori!
 Si canti come canta l'alveare,
 si danzi come danzano le api!

6. *Fattura d'amore*
 (op. cit., VI, pp. 194-196)

Aiutami tu, Niške-pas,
 dammi ausilio, Vefe-pas!
 Io la sera mi corico e non prego,
 mi levo all'alba e non prego.
 Non prego, no. Perché?
 Ho pensato tra me e me
 di amare Mat'fa di Makul,
 di andarla a prendere in moglie:
 lei non vuole, è mal disposta
 ad amar me, a volermi bene
 e farsi sposa mia.
 Sono povero, indigente,
 vivo nella miseria.
 Dalla porta di sotto sono uscito,
 ho gridato giù verso la terra,
 Mastor-pas ho invocato,
 e Mastor-pas m'ha udito,
 sette spiriti ha mandato,
 quella Mat'fa di Makul a bruciare:
 Sette spiriti, andate!

Al suo fianco sinistro v'accostate,
 nell'orecchio sinistro penetrate,
 sino dentro al midollo v'infilate,
 il senno dalla testa le togliete!
 Poi scendete più giù,
 la forza che ha nel cuore le aspirate!
 Più giù, più giù scendete,
 l'energia delle gambe le tagliate,
 nel suo corpo vi spargete,
 il suo sangue riscaldate,
 e la notte dormir non la lasciate,
 per tutto il giorno pace a lei non date!
 Giorno e notte si tenga
 Proko di Miko in mente,
 lui le sembri, le appaia
 simile a un uovo d'oro!
 Brami il suo viso, adori il suo cospetto,
 desideri la voce,
 sia in estasi se parla!

7. *Lamento per il marito morto*
 (op. cit., VI, pp. 36-40)

Che cosa ho mai nel cuore,
 che cosa mi fa piangere così?
 Che cosa guardo e perché non mi metto
 a fianco del marito mio a giacere?
 Miško, sposo, sposo mio,
 Miško, uomo, mio consorte,
 guarda, vengo, mio sposo,
 mi siedo ai piedi tuoi,
 ai tuoi piedi, qua, innalzo
 la mia voce di cuculo d'aprile.
 Vedi, io piango, mio sposo,
 la mia disperazione,
 ti dico, ti racconto, sposo mio,
 la mia pena, il dolore,
 però prima ti chiedo, sposo mio,
 per andar dove ti sei preparato,
 sulla panca perché ti sei sdraiato,
 tutto agghindato di lenzuola bianche,
 il tuo viso hai lasciato al suo pallore,

i tuoi occhi serrato.
 Più non luccicano, quelli,
 né tu parli parola.
 Ai tuoi piedi siedo e piango
 quell'onesto corpo probo;
 bench'io la tua lingua non parli
 e benché tu non mi veda,
 dammi ascolto, marito,
 con le tue orecchie senti,
 e dimmi, sposo mio,
 per andar dove ti sei preparato,
 di andar dove hai macchinato.
 Di certo, uomo, te ne vuoi scappare
 dalla casa costruita,
 dal cortile recintato,
 e il nido tuo lasciare.
 Io con te, marito mio,
 ho trent'anni vissuto,
 e mai quel corpo tuo
 ho veduto com'oggi lo vedo.
 Mai, uomo, tuttavia,
 viso giallo di foglia t'ho veduto.
 Camminavano i tuoi piedi,
 afferravano le mani,
 guardavano i tuoi occhi,
 la bella bocca parlava.
 E chiedo ancora, sposo mio,
 che intenzioni tu hai,
 alla mercè di chi lasci la moglie,
 cuculo a primavera,
 alla mercè di chi lasci tuo figlio,
 cuculo senza piume.
 Non ha la casa padrone,
 non grano seminatore,
 non ha la pancia vuota nutritore,
 non ha chi gli dia veste il corpo nudo.
 Prematuro, il tuo pensiero,
 in questa brutta decisione
 di lasciare la casa ed il recinto,
 di distruggere il tuo nido!
 Come vivere d'ora in avanti,
 di chi il consiglio seguire?
 O Mísko, uomo mio,

compagno della vita,
 non invano, consorte, un sogno, nero,
 ho fatto, come fossi capitata,
 come se, marito mio,
 in mezzo a un verde prato,
 come, consorte mio,
 cogliessi foglie gialle:
 guardo al sole di Dio,
 e quello se ne va verso il tramonto.
 Il prato che verdeggia,
 marito mio, è verde di mestizia,
 e son le foglie gialle,
 sono, marito mio, quel viso tuo,
 ed il sole di Dio, consorte mio,
 tu stesso il sole sei.
 Quand'anche non mi vedano i tuoi occhi,
 e non sentano le orecchie,
 riconoscimi, sposo,
 dalla voce che sa di primavera,
 dalla voce di cuculo mia.

8. *La madre morta narra*
 (*op. cit.*, V, pp. 124-128)

And'amo, cupa di chiome,
 restò orfana di padre.
 Giorno e notte piange, And'amo,
 non un'ora si dà requie,
 e alle tombe si reca
 a piangere la madre,
 e a capo della fossa
 piange l'amato padre.
 Ma s'assopisce il pianto,
 si placa, s'addormenta.
 L'amata madre appare,
 la viene a consigliare:
 Non piangere, figliola,
 per me non esser triste,
 qui la vita non è poi tanto male,
 il nostro luogo è buono per davvero,
 anche se la miglior vita
 qui ce l'ha l'erza, il ciuvascio:
 mangiamo, ben beviamo,

a festa ci pariamo.
 Se la nostra memoria celebrate,
 allora è ancora meglio,
 e balliamo e cantiamo,
 quel che ci va a genio facciamo.
 Come ci pare e piace noi vaghiamo
 per prati verdi e belli,
 per campi ondosi d'erbe,
 in mezzo a mille fiori.
 Più misera è la vita
 ed ai tatars ed ai russi,
 e ancor più misera poi
 ai boiardi panciuti:
 giorno e notte piangono quelli,
 soffrono fame eterna,
 ché nessuno li ricorda,
 ne celebra memoria;
 guardano verso noi,
 gli occhi lucidi d'invidia,
 e noi, quando a pietà
 ci muovono, un tozzo di pane
 ecco, secco gli gettiamo,
 e loro a divorarlo,
 per riempir la pancia vuota,
 per alleviar la fame e dare forza
 a quel cuore spossato.
 Non piangere, figliola,
 per me non rattristarti:
 la nostra vita qui
 non racconti con parole
 né comprendi col cuore.
 Torna a casa, figliuola,
 e di' alla parentela
 di non abandonar le costumanze,
 le maniere degli avi non lasciare,
 e le tombe venire a visitare,
 la memoria dei padri celebrare.
 And'amo, cupa nelle chiome brune,
 si destò, se ne partì,
 e come giunse a casa sua,
 a tutti quanti riferì
 quello che avea veduto,
 quello che dalla madre aveva udito.

9. *Vendetta di moglie*
(*op. cit.*, VII, pp. 174-176)

Ho sonno, sono sfinita,
voglio andare alla casa di mio padre,
alla madre tornare:
a casa di mio padre mangi e bevi,
da mia madre s'inforna, si cucina.
Orsù mio sposo, portami laggiù,
su, conducimi laggiù.
E il marito il cavallo le imbrigliò,
la moglie nel carretto fe' sedere,
dal portone di sotto se ne uscì,
fece un breve giro intorno,
pel portone di sopra ritornò,
ai piedi delle scale la depose.
Quanto ti maledico, sposo mio,
e quanto, uomo mio, ti voglio male!
Sono incinta, son gravida, ed un figlio
maschio ti partorirò,
e di parto morirò,
ma in vita resti, il bambino,
e pianga, il piccolino,
fino a spaccarti il cuore!
Che figli nella stalla la giumenta,
e figliando ti muoia,
ma sopravviva il piccolo puledro,
giorno e notte nitrisca,
anelando a una mammella!
E che figli la vacca nello stabbio,
e figliando ti muoia,
e resti in vita il vitellino,
e giorno e notte muggisca,
anelando a una madre,
fino a spaccarti il cuore!

10. *Le sue tre sorelline*
(*Ustno-poetičeskoje tvorčestvo*
mordovskogo naroda 1, pp.
117-118)

Tre ragazze, tre sorelle,
e quarto è un fratellino,
fratellino giovinetto.

Con la matrigna resta il fratellino,
la matrigna lo batte e manda via,
e lo percuote il padre, e lo discaccia.

E piange, il fratellino, ovunque vada,
è triste, il fratellino, ovunque sia.
Se n'è accorta però la sorellina,
la sorella minore l'ha notato.

Vado, sorella, parto, o mia matrigna,
alle rive del Volga vagabondo,
vado l'erbe del Volga a masticare,
alle acque del Volga a dissetarmi.

Ma quando, fratellino, tornerai,
e quando ti potremo rivedere?

Quando tre anni si saran compiuti,
tre anni, sorellina, saran scorsi:
e se non torno, in vita più non sono.

Le pietre, giù nel fiume, si fan verdi,
e ingiallisce di salici la riva,
e si sgretola il fiume nelle sponde.

Se non ritorno, in vita più non sono:
ma, per pietà, venitemi a cercare!

E quelle accompagnarono il fratello,
il giovinetto bello, il fratellino.

Tre anni già trascorsero veloci,
e s'era il terzo anno già compiuto,
le pietre al fiume già tutte inverdite,
i salici alle rive tutti gialli,
le sponde alla corrente sgretolate!

Decidon le sorelle di partire
alla ricerca del fratello loro:
la maggiore qual è falco di Niške,
ed è l'altra di Niške rondinella,
e la terza sorella ape regina.

Per la volta del cielo ruotò il falco,
volta del cielo, soglia delle nubi,
e nel rosso crepuscolo del bosco
volò per cime d'alberi la rondine,
per fossati ronzò l'ape regina,
per fossi d'acqua e poggi e per paludi.

E trovò l'ape quel suo fratellino,
in un fosso, in un'acqua di palude,
e chiamava la rondine di Niške,
e che venisse pur di Niške il falco.

Ed al fosso sottrassero il fratello,
al fosso d'acqua, alla palude, al poggio.
Gli detersero il corpo, l'asciugarono.

E vola il falco a cercar l'Acqua Viva,
e la rondine all'acqua della Vita.

La dettero da bere al fratellino,
e l'Acqua Viva e l'acqua della Vita,
e tornò in sé, resuscitò il fratello,
tornò alla vita il giovinetto bello.

E ingialliron le pietre per il fiume,
e inverdirono i salici alle rive,
e le sponde del fiume furon salde.

11. *Il tributo alla Madre delle Acque*
(*op. cit.*, VII, pp. 310-314)

Sette estati trascorse sopra il Volga,
sett'anni il giovinotto per correnti,
sette anni quel giovane pescava,
per sette estati il giovane remò.
Sette anni passarono, e quell'uomo,
consumate che furon sette estati,
di far ritorno a casa ormai pensò,
di tornare al villaggio meditò,
e nella grande chiatta si sedé,
in mezzo al Volga il giovane volò,
nel gorgo più impetuoso si portò.

Ma ecco Madre Volga, quella barca
 la madre delle Acque catturò.
 Lasciami, Madre, Madre Volga, libero
 lasciami andare, Madre delle Acque!
 Sette anni ho pescato, Madre Volga,
 Madre dell'Acque, al remo sette estati,
 e ho pensato di far ritorno a casa,
 o Madre delle Acque, al mio villaggio.
 Sett'anni, giovanotto, tu hai pescato,
 sette estati ricurvo sul tuo remo,
 e a Madre Volga tu nessun tributo,
 alla Madre dell'Acque, non hai dato.
 Lasciami, Madre, Madre Volga, libero
 lasciami andare, Madre delle Acque!
 A casa, Madre Volga, ho moglie mia,
 a casa, Madre, la mia sposa aspetta;
 Madre Volga, al mio volto il suo assomiglia,
 la mia statura ha, madre, la mia taglia:
 sarà lei la tua parte, Volga Madre,
 o Madre delle Acque, sarà tua!
 No, giovane, la moglie tua non serve,
 no, la tua sposa proprio non m'occorre,
 è te, bel giovanotto, che mi prendo,
 è te solo, te solo che io voglio!
 Lasciami Madre, Madre Volga, libero
 lasciami andare, Madre delle Acque!
 A casa ho, Madre Volga, uno stallone
 di sette anni, quel che ti ci vuole!
 Neanche con le pinze il suo pelame
 acchiappi, qual serpente si contorce!
 Scalpitanti pestoni le sue zampe,
 come ventola s'agita la coda,
 son certi scintillanti gli occhi suoi,
 sono, Madre dell'Acque, lampo e guizzo!
 Sarà tuo, Madre Volga, lo stallone,
 tuo, Madre delle Acque, esso sarà.
 Non so che farmi di quel tuo stallone,
 o giovanotto, quello non m'occorre,
 è te, bel giovanotto, che mi prendo,
 è te solo, te solo che io voglio.
 Lasciami andare, Madre Volga, libero
 lasciami andare, Madre delle Acque!
 A casa ho, Madre Volga, una sorella,

quale ritta betulla il corpo suo,
 e mele di giardino le sue gote,
 d'oro rosso la treccia dei capelli,
 anelli sono i riccioli alle tempie,
 come candele luccicano gli occhi,
 spazzole fitte le sue sopracciglia.
 Lasciò allora la barca Madre Volga,
 lo liberò, la Madre delle Acque:
 Va' presto a prender quella tua sorella,
 va', giovanotto, e portamela qui.
 A casa, quando il giovane fu giunto,
 quando fece ritorno al suo villaggio,
 festosa gli andò incontro la sorella.
 No, non devi gioir di me, sorella,
 del mio ritorno non ti rallegrare:
 t'ho promesso, sorella, a Madre Volga,
 alla Madre dell'Acque t'ho votato.
 Scaldami il bagno, presto, fratellino,
 fammi il bagno, fratello, nella sauna.
 E la cognata le scaldò la sauna,
 la lavò, fece il bagno alla ragazza,
 ed imbrigliò i cavalli suo fratello,
 e vi mise a sedere la sorella,
 e alla riva del Volga la condusse,
 sulla riva del Fiume la portò.
 Madre Volga l'attende in riva al Volga,
 la Madre delle Acque, in riva al Fiume.
 Come un'anfora enorme è la sua testa,
 come coppe infiniti gli occhi suoi,
 e nel seno suo serra la fanciulla,
 e nel fondo del Volga se la porta.

12. *Lamento notturno di promessa sposa*
 (op. cit., II, pp. 178-184)

Che cosa c'è dentro il mio cuore,
 che cosa scuote i sensi miei?
 È di pietra, il mio cuore,
 è, quel mio cuore, un campo irrigidito,

il luogo donde viene la mia voce
 è pietra fatta pietra,

e sulla punta della lingua mia
cresce un'erba assiderata.

Più non posso alla bocca cavar voce,
alla lingua pronuncia di parole.

Kardas-šarko, madre mia!
Kardas-šarko, nutrice!
Calati giù il cappello sopra gli occhi,
lascia cadere i riccioli agli orecchi,
non ascoltare, no, e non guardare!

E non t'impaurisca la voce
mia di funebre lagno,
non incuta a te terrore
il mio abbrunato pianto!

No, non per farti torto
affilo questa voce,
non per recarti danno
dico queste parole.
Non sei tu che da casa te ne vai,
non tu che dal cortile t'allontani,
no, non sei tu che lasci questo nido!

Son io che me ne vado,
son io che dal cortile m'allontano,
dalla famiglia mi separo!

O L'et'o, piccola sorella,
L'et'o, bella sorellina,
vieni ad aprire tu il cancello
chiuso a chiave al padre amato!

Campana moscovita, la mia voce
per vie di terra rintocca,
per vie sotto la terra corre e batte
alla porta degli avi,
alle finestre delle mie sorelle.

O miei grandi antenati,
echeggi giù la vostra terra,
e su si levino i corpi!

Beneditemi voi
con voce di campana moscovita,
con parole vostre scelte!

Dormite, padre, dormite,
e voi, madre, riposare!
È la vostra ora di sonno,
la vostra ora, oggi, di riposo.
Adagiate sul letto il corpo vostro,
la testa sul cuscino.
Dormite, padre, in pace,
riposate in pace, madre!

Io non ho potuto in pace
la buia notte dormire,
io non ho potuto in pace
la lunga notte dormire.
Il mio stato virginale
non mi ha lasciato al sonno a notte buia,
è venuto ai piedi miei,
s'è seduto al capezzale:
Levati, giovane boiarda,
alzati, signorina!
Soffia il fuoco suo l'aurora,
accende quel suo lume luminoso.

E l'aurora sul fuoco suo soffiava,
lume di luce ardeva.
E su tutta la terra il suo chiarore,
per tutto il cielo fu la luce sua.

Sopra la testa mia
monetina di cielo,
e terra sotto i piedi,
a misura d'un piatto d'argento.
Ma non me ferì il chiarore,
sino a me luce non giunse,
colpì solo le ginocchia
ed i capelli miei, fili d'argento,
la mia treccia che è piuma di pavone.

L'aurora della giovane boiarda

laggiù ad oriente vedi,
a misura d'un palmo si raccoglie
ed in fili d'argento si raggruma,
a catena d'argento scende giù.

Si sciolgono gli anelli alla catena,
anello dopo anello corre via.
E via fluisce l'età mia fanciulla,
il mio stato virginale.

E l'aurora della schiava
ecco a ponente spunta,
nuvola nera appare,
a misura d'un palmo si raccoglie,
e catena di rame cala giù.
Si chiudono gli anelli alla catena,
si serra la schiavitù,
e lo stato di moglie si suggella.

13. *L'anitra bianca selvatica*
(*Chrestomathia Morduinica*,
pp. 80-81)

Campo vasto, immensa piana:
eh, nel campo è una valletta,
nella valletta un laghetto,
del laghetto nel centro un poggio erboso,
sul poggetto un niduccio,
niduccio di ovetti ricolmo.
Gli ovetti di anatroccoli son pieni,
e sugli ovetti, bianca, un'anitra selvatica.

Oh, chiazze ha le zampe quell'anitra bianca,
ricamo di monete copre l'anitra bianca,
e tubo verde è il collo di quell'anitra,
e pentola di rame l'ingluvie dell'anitra bianca,
fiocco di seta il ciuffo di quell'anitra bianca,
immerso nell'argento quel becco d'anitra bianca,
e dorata la punta di quel becco,
e girasole la coda di quell'anitra bianca,
là dove sguazza allegra selvaggia l'anitra bianca.

Gioia è l'anitra bianca agli occhi di chi guarda,
ma chi nota la letizia di cui freme quell'anitra bianca?
Il cacciatore che vaga lungo il campo l'ha scorta;
l'ha vista, quel vagante cacciatore.
Ha un fucile, il giovanotto,
e il corno della polvere sul fianco.
Ed ecco che lo carica:
Oh, ti faccio la festa, selvaggia anitra bianca!

Oh, con favella umana risponde l'anitra bianca:
Non mi sparare, giovanotto buono,
galantuomo col fucile!
Il mio niduccio pieno è d'ovetti, galantuomo,
e quegli ovetti zeppi d'anatroccoli sono;
orfani non lasciare i nascituri miei!
Se mi uccidi, galantuomo,
mentre che te ne vai muore la sposa tua
ed orfani rimangono i tuoi teneri figlioli.

Ma quello non l'ascoltò,
imbracciato il fucile, il cacciatore sparò
e quell'anitra bianca selvatica ammazzò.
E quando verso casa il giovanotto tornò,
sul catafalco stava la sua sposa,
eran orfani i figlioli.
Congiunse il giovanotto i palmi delle due mani,
le dieci dita incrociò.

14. *Dove sorge Kazan*
(*Chrestomathia Morduinica*,
pp. 82-83)

Dov'è che sorge Kazan,
dove s'erger la città?
All'incrocio, Kazan, di sette vie,
sopra sette sorgenti zampillanti.
Sorge, sorge e giù s'accascia,
s'erger, s'erger, crolla giù.

Su fratelli, riflettiamo,
il villaggio a consiglio riuniamo!
A Kazan che cosa offriamo,
alla città che votiamo?

Su fratelli, riflettiamo,
 orsù, uomini, pensiamo:
 il cavallo del Signore,
 del Grande Principe offriamo!
 Epperò crolla giù,
 giù s'accascia la città.

Su fratelli, riflettiamo,
 orsù, uomini, pensiamo:
 che a Kazan sacrificare,
 votare a tanta città?
 Ecco, un drappo di seta, promettiamo
 noi di seta un sacrificio.
 Kazan crolla tuttavia,
 s'accascia giù la città.

Consiglio di villaggio orsù teniamo,
 su, il villaggio a raccolta chiamiamo!
 Pel villaggio in giro andiamo,
 d'un uomo ricco a ricerca!
 nel villaggio, ecco, ricco è Vaśatá,
 uomo ricco è Vaśatá.
 Non di granaglie è ricco
 né di case, Vaśatá.

Di sette figli nutritore,
 di sette figli protettore,
 e l'ottavo è Marjuša che gli nacque,
 e l'ottavo è figlioletta,
 Marjuša bimba graziosa.
 Giusto; lei sacrificiamo,
 a Kazan quella votiamo,
 ché non si costruisce,
 non s'edifica, non sorge!
 Oh, Kazan la gran testa imbellettò,
 la città le sue membra rivestì.
 E s'agghindò Marjuša,
 e bei panni sul corpo s'aggiustò,
 calze e scarpe s'infilò,
 camicia buona indossò,
 sciarpa di seta in testa s'annodò,
 un anello d'argento attorno al dito.
 E per Kazan partì,
 e alla città s'offrì.

Testi originali1. *kefemet' pazne osks*

kefemet' pas kořmińeć/ kefemet' pas vanińek/ mařtat paroń t'ejeme/
 beřańeńgak t'ejeme/ kot' ton pazdo viřkińat/ pazoń t'evd'e ton
 sodat/ veřga veřga l'ift'ijjat/ pfasto převeń saijat/ mastor langa jakijat/
 pil'ge-vijeń saijat/ řači řuroń maksijat/ kil'd'imań kis ařt'ijjat/ t'it'an
 at'ań pazonok/ pokřt'ań babań t'řićanok/ t'it'at at'at t'et' oznil't'/
 pokřt'at babat řukuńil't'/ pećkil't' t'eńet' bukińe/ pid'il't' l'emzet'
 piińe/ t'it'ań at'ań kojńese/ t'e tarkańt'e miń sińek/ řumbra buka
 pećkińek/ miń ćan pija pid'inek/ ve dumńese duminek/ ve valnese
 kortińek/ putoń ćińe put'inek/ vel'eń kel'e joft'inek/ řed' ikel'eń
 kojńese/ t'e tarkańt'e miń samo/ końilka lanks pul'żamo/ řumbra-
 ćińeń veřeme/ veřga l'ifńi kefemet'/ alga jaki kefemet'/ ařt'ek vel'eń
 řadoń kis/ ćańt'ak řumbra-ćińeva/ ćańt'ak přaso přeńveva/ vanok
 vel'e řado/ a-parodo stakado/ mel'eń převeń putid'e/ uma-peva
 jakid'e/ řuro-meńt'eń said'e/ vanok vijev varmado/ vanok piři suv-
 řed'e.

2. *t'ejt'er kaka l'itova*

vaj t'ejt'er kaka l'itova/ da bojar-ava l'itova/ son mastor langoń udal-
 noj,/ da ujezd aldoń pek kval'noj,/ d'iriń t'et'asto vejkińe,/ vaniń
 avasto řkamńenze/ vasolga tukřnoř kul'azo/ vasolga tukřnoř slavazo/
 vaj řupavt jakit' mel'ganzo,/ da eřmevt' jakit' l'ad'amonzo./ l'itova
 meři t'et'anste:/ il'amak ćija řupavne/ il'amak ćija t'et'akaj,/ il'amak
 lad'a eřmevńe:/ řupań lamo robuta/ eřmeveń lamo zabota/ moń
 mazit' mazit' moń pal'an,/ řed'ejak mazit' moń rućan./ vaj valskeń
 rosas gad'avit',/ vaj valskeń rosas siń olit'/ keřijavř sonze t'et'azo/
 keřijavř sonze kořmazo,/ a korti son řej maronzo/ a baři son řej
 maronzo/ veře jalganzo tořnajařt',/ a l'iři l'itova kužo lanks./ pur-
 navřt' jalganzo kužo lanks./ kodańa meřit' jalganzo:/ ad'ado, jalgat,
 t'eřsińek,/ miń řej jalganok l'itovań/ mińek kuřomok a paro/ mińek
 mazimek a paro/ uk son i paro t'ejt'eřeř/ uk sonze marto veřola./ kiń
 miń kućsińek kisenze/ jalganzo meřit' siń kortit'/ part t'ejt'eřt' jutk-
 stost purnakřnořt',/ siń part t'ejt'eřt' kućokřnořt'/ vaj siń tukřnořt'
 řej kisenze/ koda mol'ekřńeřt' kisenze,/ koso l'itova son ařt'i?/ vaj
 veře veře utotco./ utomoń tuža eřemse/ utomoń tuža eřemse/ ařo
 keńd'e alonzo./ utomoń valdo val'm alo/ l'itova ařt'i ozado/ ařt'i
 val'm alo ozado/ vaj kece t'evze kecenze/ uř kece t'evze kecenze/
 kazanuń końov kotkeze/ kazanuń końov kotkeze/ da řijań salmuks

kecenze/ uk šijaň salmuks kecenze/ da sífneň suře esenze/ vaj sífneň
 suře esenze/ son i nej artke son vikšni./ vaj son nej artke son vikšni/
 eš prádovt kece-t'evneze/ siň jalgaňanzo sovakšnoš',/ siň l'itova
 vakss mol'ekšnešt'./ ad'a l'itova nalkseme,/ ad'a l'itova čaramo./ uk
 kece t'evze purnize/ jalganste meři l'itova/ uk jalgaňakaj dorogojt',/
 nelža t'eň l'isems jalga jutks./ nelža t'eň mol'ems kužo lanks/ t'et'am
 kežijavš moň i lanks/ avam kežijavš langozon./ a korti t'et'am moň
 maro/ a korti avam moň maro/ jalgat'ne meřit' soňd'enze/ uk jalga-
 ñakaj l'itova/ uk ton ojakaj l'itova/ uk t'et'aň avaň son kežeš/ son
 valskeň kel'meň kořamo/ l'isi či-pas košt'asi/ št'i vijej varma puvasi/
 ad'a, jalgakaj, purnaka,/ ton miňek marto nalkseme/ l'itova dumaš
 mol'eme/ pfazonzo šulmaš son paća/ uk son nařažaš maziste,/tujek-
 šneš nej son kužo lanks,/ koda mol'ekšneš kužo lanks/ veše jalganzo
 raduvašt'/ veše ojanzo raduvašt'/ l'itovaň lad'iz siň kunškas/ ervejke
 marto son korti/ uk moň jalgiňeň oiňeň/ toto jalgiňeň matuškan,
 mon šeks a l'isan, jalgiňeň,/ uk šeks mon a san oiňeň/ t'et'am a
 korti, son kežd'aš/avam a korti, son kežd'aš/ jalgat'ne meřit' ojat'ne/
 siň l'itovaňe išt'aňa/ uk t'et'aň avaň son kežeš/ vaj vijej kel'meň
 kořamo/ uk l'isi či-pas košt'asi/ vaj vijej varma puvasi./ kuvat' a
 kuvat' siň nalkšešt'/ kuvat' a kuvat' siň čarašt'/ vaj vijej varma puva-
 toć/ uk šil'noj tuča kepet'eć/ set'me pižeme son piži,/ maziňe jondol
 veřged'i/ piřgiňe azor son pižni/ vaj koda sakšnos vel'ksezest,/ vaj
 koda paćkoć kořazost,/ veše jalganzo kekšekšnešt'/ l'itova varaš
 pil'ge lanks/ vaj kužo lanks son mol'ekšneš,/ pižeme lotkaš pižem-
 ste,/ niške-pas noldaš šijaň lavš,/ vaj šijaň lavške noldakšnoš/ son
 pižeň řišme son vel'd'e./ seze ozakšnoš l'itova/ niške-pas veřej saize,
 jalganzo meřit': uk prošt'aj/ mazi l'itova ton prošt'aj,/ uk keped'ize
 saize,/ niške-pas sonze purnize,/ blagoj piřgiňe at'avssso/ piřgiňeň
 pola avavssso/ piřgiňeň čora polazo/ uk t'este mařaš avazo,/ uk t'este
 kul'aš kořmazo/ mazi l'itovaň siň este/ vaćkud'iz kavto siň ked'est,
 uk ned'ašt' kemeň siň surost/ karmaš avazo avard'me/ karmaš
 t'et'azo mel'avtmo/ avazo meři l'itovaň/ vaj d'iriňenste t'et'anste:/
 mešt' miň, polaj, t'ejnit'ano,/ kosto miň sonze sajsiňek./ l'itova tosto
 son meři:/ eš polaňanste son korti:/ ad'a, polakaj, mol'd'ano/ mon
 t'et'an avan varštamo/ siň koda nej i siň eřit'/ ad'a, polaj, sodavsi-
 ñek/ ton polaj polaj l'itova/ vaj kevkšt'ikaja moň t'et'aň/ ažo kevk-
 št'ika moň avaň/ kodaňa meři moň t'et'am/ kodaňa korti moň avam/
 l'itova mol's i šukuňaš/ da d'iriňenste t'et'anste/ piřgiňeň pola avan-
 ste,/ ton piřgiňe-pas, t'et'akaj,/ piřgiňeň pola avakaj/ moň nej tošnaň
 avaň kis/ moň nej skušnaň t'et'aň kis/ išt'aňa meři piřgiňe./ išt'aňa
 baši piřgiňe./ mon, urvaňakaj, noldatan,/ vaj mon a kuvat' noldatan,
 moň vet'e časket' nej tol'ko/ vaj tiň od'užat oršado /l'ivt'i sokoloň-
 od'užat/ t'iň ve časkeste mol'ed'e/ kolmo čast toso ašt'ed'e./ t'in

vet'ecežd'e t'ev sado./ vaj koda mol'kšneš l'itova/ son d'ifiñenste
 avanste/ vaj vaniñenste kořmanste/ raduvaš sonze avazo/ raduvaš
 d'ifin t'et'azo./ avazo mefi l'itovañ/ uk kakam kakam l'itova/ mon
 gřekkes soviñ toñt' maro/ befañ val jovt'ín mon toñd'et'/ t'et'azo
 mefi l'itovañ/ uk dočam dočam t'ejt'efem./ moñ gřekkes soviñ toñt'
 kuvalt./ mon befañ valne jovtakšniñ/ l'itova mefi t'et'anste/ l'itova
 korti avanste/ uk d'ifiñekaj t'et'akaj/ uk vaniñekaj avakaj./ nej bu tiñ
 nej kortavl'id'e./ moñt' marto tiñ nej pařst'e/ davajt'e t'et'aj ozado/
 tiñ řadom ežem tiñ piřas/ vaj targink targañ tiñ stol'nenk/ sto lanks
 putodo šumbra kši/ kurvašt'ink valdo švečiñenk./ miñ oznutano miñ
 pazne/ dajt'e miñd'eñek baslovka/ jovtado t'eñek paro val/ miñ aul'
 kuvat' ašt'it'an/ kolmo časket' miñ ašt'it'an/ miñ kurok mekev nej
 tutan/ eš keñeřt' maksmo baslovka/ sinst putoñ časket sinst sak-
 šnoš/ siñ l'ibort meřkšnešt' l'ivt'akšnošt'/ piřgiñe-pasne mol'ekšnešt'.

3. Saranskoj řrdza

vaj šimi jarci saranskoj řrd'ža/ vaj kišči mori saranskoj řrd'ža/ vaj
 šimi jarci kid'ejak a pāl'i/ vaj kišči mori kid'ejak a vižd'i./ kučuvk-
 sket' jakit' sondze māl'gandzo:/ vaj ad'a kudov saranskoj řrd'ža/ toñ
 kudinezet nesčasija t'ajevs/ toñ t'ifiñ t'at'at gubat zaxvat'iz/ toñ t'ifiñ
 t'at'at kiřgist poloñiz./ nužazo mäže moñ t'ifiñ t'at'kañ?/ gořazo araš
 moñ kořmiñečent'./ moñ čačomsto moñ švec l'išemste/ až jaka son
 čopuda viřev/ až kára son siře pekše/ až meñd'a son l'ukščad'eñ
 lavške./ vaj ad'a kudov saranskoj řrd'ža/ toñ t'ifiñ avkat gubat polo-
 ñiz/ toñ t'ifiñ avkat kiřgist zaxvat'iz./ nužazo mäžä moñ t'ifiñ
 avkañ?/ gořazo araš moñ kořmiñečent'./ / moñ čačomsto moñ
 kasomsto/ arašel' sondze kirvašt'ems šveča/ arašel' pid'ež kaša-čak-
 šozo/ arašel' kaped'ems čumbra kšiñeze./ vaj ad'a kudov saranskoj
 řrd'ža/ toñ sajeñ polat kiřgišt' poloñiz/ toñ sajeñ vastat nogaxt' zax-
 vat'iz./ nužazo mäže moñ sajeñ polañ?/ gořazo araš moñ sajeñ
 vastañt'./ vaj son až acne čeft'e acamo/ vaj son až put'ne moñeñ säřej
 přalks/ vaj son až mad'ne jožo malazom./ vaj ad'a kudov saranskoj
 řrd'ža/ toñ čora-t'akat gubat poloñiz/ toñ äšit' äjd'et' kiřgist zaxva-
 t'iz./ käneřć piže t'akančent'./ vačkoć kařto ked'endze/ purdaš kámeñ
 surondzo.

4. osks puřgiñe-pazne

puřgiñe paz kežej paz/ puřgiñe paz il'uša!/ meñel' jožova ton artñat/
 kolmo toloñ rakšaso/ mastor sorni zert'ked'et'/ lomāt' kekšñit' vaj-

gel'd'et'/ jondolneset' vířkad'at/ mastor peřt'at valdoso/ puřgiñese ton l'ed'at/ konañ veřkat šeñ čavat/ vana sínek ikel'et'/ targañ stol'ne marto/ křine salne marto/ pečekež l'emezet' pil'ezet'/ šormav pona saraske/ jakřt'e feveñze noldiñek/ sivel'enze pid'iñek/ toñ ikel'ej putiñek/ šuk piřanok maksínek/ mazi l'emet' kundiñek/ udat' d'eřaj sirgořt'/ ařt'at d'eřaj kuncolok/ šel'met' panžit' ñeimiž/ pil'et' lad'ik mařimiž/ varčtak paro šel'mse/ mařak paro mel'ñese/ makst meže veřt'ano/ vant mežd'e pel'd'ano/ tundoñ čiñeñ samosto/ mazi čiñeñ ul'meste/ l'ukřt'ad'eñ komort jorciñek/ mastor ava lanks vičt'keñek/ šaste noldik vajgel'net'/ šaste vit'ik mel'eñek/ šormalgavtik meñel'et'/ noldak set'me pižemne/ l'ečt'ik mastor avanok/ l'ift'it vid'eñ šuro-nok/koda kasit' kepet'it'/ il'a nolda langozost/ vačkot'ks marto pižemne/ šuroñ šíñtři čaraxman/ dumat d'eřaj čavomo/ puřgiñese l'ed'eme/ l'emeñ l'ivit' ton l'ed'ik/ ton večkinga kel'ginga/ saik valdo ojmenze/ veře pazne ton vet'ik/ l'isi či paz ikel'e/ šeñ ojmeze ul'eze!/ kona l'emet' a l'ivi/ šuk piřiñet' a maksni/ jondolneset' ton pičik/puřgiñese řeřt'ad'ik!

5. *mäkš-avañ gul'äjaftuma*

mäd'in t'äij mäd'-ava, mäd'in-kiřd'ij, mäkš-ava, veře-paž n maksuftat, niški-paž n maksuftat. sit' lutkuva latkuva, čopoda viř jatkuva, aša t'vetka přava. tuža pařcixt' pil'ginza, sirniñ šolkoñ langř za, pižä turba kurksunza, mäd'-sota přař nza. ox, veře-pas, kořmeñec, ox, niški-pas, t'iriñic, vanit' miñik ñäřkinř k, vanit' miñik mäkšinř k veře-paž n valca, pokřt'añ babañ l'ämsa. nu, väjxkä väjxkä plořka puřä šiimid'ä, pokřt'añ babañ l'am kundada, ñäřkiks morada, mäkř ks kiřt'idä!

6. *ežd'amo*

pas-čangot' niške-pas/ pas-čangot' veře-pas!/ čoksne mad'an a oznan/ valckeřak řt'an a oznan/ mežen kořas a oznan?/ dumiñ afciñ eř pačkan/ makul mat'řañ večkeme/ sajeñ polaks sajeme/ arař sonze mel'eze/ moñ večkeme kel'geme/ moñe polaks mořeme/ mon bednojan skudnojan/ arař čise eřičan/ l'isiñ alo-ortava/ alo-jonov řeřged'iñ/ mastor-pazneñ eřaldíñ/ mastor-pazoř mařimim/ řisem řajt'at kučokřnoř/ makul mat'řañ ežd'amo/ řisem řajt'at ažodo!/ mat'řañ kerž boks arado!/ kerč pil'eva sovado/ ud'emganzo sradodo/ saink přaso-převenze!/ řed'e alov valgodo/ saink řed'ej-vijenze!/ iřto alov valgodo/ saink pil'ge-vijenze!/ t'elavano sradodo/ ežd'ink veře

vefenze/ veñ udomo il'ink kat!/ čín ojmano il'ink kat!/ čínek veñek
 kírd'esse/ mikoñ prokoñ mel'cenze!/ ñejavozo t'eñenze/ sírneñ aloñ
 kond'amo!/ večkeveze l'ícazo/ večkeveze ponazo/ večkeveze vaj-
 gel'ga/ večkeveze kortaftka!

7. *ava polanzo lajšesi*

mezeñ šetce mon ašt'an/ meñ raduvaž saimim?/ meže vanan a
 mol'an/ mon polam malas a jaran/ polaj, polaj, a miško/ vastaj,
 vastaj, a miško/ užo mol'an mon, polaj/ aran pil'ge-peñezet'/ pil'ge-
 peset' noldasa/ mon tundoñ kukov vajgel'ñem/ užo avafćsa, poli-
 ñem/ ešín gřešnoj mon číneñ/ mon joftasa, poliñem/ toñet' nužam
 gofiñem/ vašna kevkšt'atan, poliñem/ kov purnit' sefñit' íst'aña/
 ežem-přaň kuvalt veñemit'/ ašo kockese vel't'avit'/ ton odaškaftik
 l'ícíñet'/ koñit' kafto šelmiñet':/ ton a končesi šel'miñet'/ ve valnejak
 a joftat/ mon ariñ pil'ge-peñezet'/ vid'e sefñet' lažamo/ kot' toñ
 kel'ñet' a korti/ kot' šel'miñet' a vanit'/ mařamaka, poliñem/ kafto
 maři pil'ezet'/ ton joftika, poliñem/ kov purnit' sefñit' íst'aña/ kov
 dunit' ařćit' mol'eme/ vidna dunit', polakaj/ putoñ kudosto tujeme/
 piřaň kardajste l'íseme/ ton pizeñ aškoñ kadomo/ eřiñ marot, poli-
 ñem/ koloñgemeñ mon ije/ ežija ñekšne, poliñem/ íst'a purnaž seři-
 ñet'/ ežija ñekšne, vastiñem/ ožo-lopa l'ícíñet'/ jakil't' kafto pil'gi-
 ñet'/ kundil't' kafto toñ ked'ñet'/ vanil't' kafto šel'miñet'/ kortil'
 mazi kurgiñet'/ užo, polaj, mon kevkšt'an/ mezeñ převñes ton kun-
 dit'/ ki lanks nad'ijaž ton kacak/ tundoñ kukov poliñet'/ ki lanks
 nad'ijaž ton kacit'/ kukov-l'evkske t'akiñet'?/ a ul'i kudoñ kírd'ínek/
 a ul'i šuroñ vid'ínek/ vačo pekeñ andiñek/ štapo langoñ orćiñek/ a
 škiñestet' ton dunit'/ putoñ kudosto tujeme/ piřaň kardajste l'íseme/
 pizeñ aškoñ kolamo/ koda karmatan eřamo/ mezeñ převñes kunda-
 tan?/ ux moñ miško poliñem/ piñgeñ pečt'i jalgiñem/ a št'ak, polaj,
 mon ñeiñ/ avol' paro mon onne:/ buto, polaj, t'ejeviñ/ mon ñej piže
 lugiñes/ buto kočkan, vastiñem/ mon ožo-lopiñet'/ varćtiñ pazoñ
 činze lanks/ pazoñ čize valgoñeš/ piže lugaš, polakaj/ ul'i piželga-
 l'ima/ ožo-lopat'ñe, poliñem/ ul'i, polaj, toñ l'ícat/ pazoñ číneš, pola-
 kaj,/ samaj, polaj, toñć ul'at/ kot' toñ a vanit' šel'miñet'/ mařit',
 polaj, pil'íñet'/ sodamaka, poliñem/ tundoñ kukov vajgel'ga/ íšt'o
 sodamak, vastiñem/ kočkan viške valneva/ a targavi vajgel'ñem/ a
 joftavit' moñ valneñ/ ux, polaj, polaj, a miško/ ton,vastaj, vastaj, a
 miško!

8. *moro tona čín éřamodo*

ravž ańd'amo t'ejt'efejt',/ kadovs t'et'a urojste./ čínek veńek avaf'd'i,/ ojmamo škińe a sodi./ kalmo langov son mol'i,/ kalms avanzo son laži,/ t'et'anzo p'ra pes son mol'i,/ d'ířiń t'et'anzo son laži./ lajšimado lotkakšnoš,/ sut'amokšnoš mat'ed'evs./ d'ířiń avazo pojavaš,/ tonavtomonzo son karmaš:/ il'avaf'd'e t'ejt'efem,/ il'a mel'avto moń kise,/ éřamonok a befań,/ tarkińeńek pek paro./ šest'e paro éřamoš/ t'ese éřzań čuvažoń./ jarstan šimd'an tańt'ejste,/ miń jakatan maziste./ koda kundasin l'emeńek/ šeste pek paro t'eńeńek/ šeste kišt'an moratan/ meže večkt'an šeń t'ejd'an./ jakatan miń ol'ava,/ piže mazi lugava,/ miń pižińe lugava,/ mazi čeca jutkova./ ańćak befań éřamost,/ t'e čise ružoń tataroń./ šest'e befań éřamost,/ keńd'e peke bojartneń./ čínek veńek avaf'd'it,/ vačoń peškse siń éřit'./ araš l'emeń l'ivićašt,/ araš l'emeń kundićast./ mińek lanks sinst sijad'it/ kavto vani šel'mińest./ koda žal'ste nejavit'/ kše suskomńet' miń jorttan./ suskomńet'neń siń sevsiz/ vačo pekest pešt'asiž/ pešsiz vačo pekińest/ vit'ciž nučkań šed'ejńest./ il'a avaf'd'e t'akińem,/ il'a mel'avto moń kise./ mińek t'ese éřamoš/ a kel'ńese jovtavi/ a jovtavi kel'ńese,/ a (ja)vovi šed'ejse./ ažo kudov t'akińem/ jovtak rodneń raškeńeń/ il'iz kad siń kojest/ siń kezeřeń obucast/ kalmo langov jakamost/ l'emeń pil'eń kuńcimast./ ravžo ańd'amo t'ejt'ef ejt'/ sirgožekšńeš tujekšneš./ koda kudov son sakšnoš/ vešemeńe jovtakšnoš,/ meže mařaš meže ńeš,/ meže kortaš avazo.

9. *(udumam saš, mađ'imam saš)*

udumam saš, mađ'imam saš/ t'it'ań kudov mol'imam saš/ avań kudov jakamom saš/ t'it'ań kudca šimit' jarcit'/ avań kudca pid'it' pańit'./ ad'a, polaj, uskumak moń/ ad'a, vastaj, pačt'amak moń!/ kil'č polaza alašińe/ ozavtiže pol'íńenze/ al(o) ortava son l'ivt'ize/ čaraft'ize vāl'aftiže/ veře ortava sovavtiže/ kust'ima pās araftiže./ koda, polaj, toń šudutan,/ koda, vastaj, prokl'āńatan?/ pākijazan langijazan/ čoka kaka mon čačtazan/ kosk čačtazan mon kulozan/ piže ejd'eš kadovozo/ piže ejd'eš avaf'd'eze/ šad'ej šangorks t'at' ul'eze!/ karco el'd'eš vašijazo/ kosk vašii – šesk kulozo/ piže vašoš kadovozo/ čínek veńek son čaxazo/ ava lovco son vāšeze!/ pířes(e) skaloš vazijazo/ kosk vazii – šesk kuloza/ piže vazoš kadovozo/ čínek veńek son parazo/ ava lovca son vāšeze/ šad'ej šangorks t'at' ul'eze!

10. *Kolmoñínest siñ da pat'at-sazort*

Kolmoñínest siñ da pat'at-sazort,/ ñil'eces ul'nes piže dugínest,/ piže dugínest, a sinst jalakskest./ Od avka vid'es dugast l'ijales./ Od avkaš čavsi-kudostoñt' pañsi./ t'et'kazo čavsi-kardajstent' pañsi./ Kuva jaki son, dugast avarđ'i,/ kuva jaki son, dugast mel'avti./Vežens pat'kazo sonze ñeize,/ vežens pat'kazo sonze red'ize./ – Tujan, pat'akaj, tujan, avakaj,/ Ravga, Ravga mon, pat'aj, jakamo,/ Rav t'ikšed'e mon, pat'kaj, jarsamo,/ Ravoñ ved't'e mon, pat'kaj, šimeme./ – Žardo, jalakskem, miñ učotadiž?/ Žardo, dugínem, miñ érvatadiž?/ – Kolmo ieñ di, pat'kaj, topod'ež,/ kolmo godoñ da, pat'kaj, jutažež,/ but'i mon a san – živse a ul'an –/ l'ejse kevnět'ne siñ piželgadiť,/ ved'eñ kal'net'ne siñ ožolgadiť/ leeñ berjoktne siñ alkiñgadiť./ But'i moñ a san – živse a ul'an./ Žal'ne ñejavan – tiñ vešnesamiž./ Koda siñ il'tiž pižiñe dugast,/ pižiñe dugast – mazi jalaksost,/ koda jutakšnost kolmo iet'ne,/ koda topol'est' siñ kolmo godtne,/ ved'se kevnět'ne siñ piželgal'est',/ leeñ kal'net'ne siñ ožolgal'est',/ leeñ berjoktne siñ alkiñgal'est'./ Siñ kolmoñínest siñ pat'at-sazort,/ aršest' vešñeme pižine dugast./ Pokš pat'aš – ñiškeñ čanavñeks,/ omboče pat'aš – ñiškeñ čanavñeks,/ kolmoče pat'aš –mekšeñ aviñeks./ Jasnoj sokol tuš meñel' jožova,/ meñel' jožova – pokš pel' jutkova,/ ñiškeñ čanavñeš – raužo viřga,/ raužo viřga, čuvto piřava,/ mekšeñ aviñeš – ved'eñ karavtka,/ ved'eñ karavtka – sil'd'ejbulova./ Mekšeñ aviñeš sonze muize,/ ved'eñ karavtsto, sil'd'ebulosto,/ son šérgeđ'ize ñiškeñ čanavñeť',/ ñiškeñ canavñeť', jasnoj sokoloť'./ Koda targakšniž ved'eñ karavtsto,/ ved'eñ karavtsto, sil'd'ejbulosto,/ sl'akšniž-nardakšniž dugast rungonzo./ Jasnoj sokol tuš živoj ved' mel'ga,/ ñiškeñ čanavñeš – ojme ved' mel'ga./ Koda šimd'akšniž pižiñe dugast,/ živoj ved'ned'e, ojme, ved'ned'e,/ son živijakšnoš pižiñe dugast,/ mekev vel'mekšñeš mazi jalaksost./ Ved'se kevnět'ne mekev t'užalgadst',/ leeñ kal'net'ne mekev piželgadst',/ leeñ berjoktne mekev serejgadst'.

11. *šísem ijet' odćora rav lankso*

vaj šísem ijet' odćora rav lankso/ vaj šísem godnet' odal'a väd' lankso/ vaj šísem ijet' odćora robutaš/ vaj šísem godnet' odal'a gul'ajaš./ šísem ijed'e odćora di mäj'l'e/ šísem godned'e odal'a di mäj'l'e/ vaj dumaš arćeš kudov čiv/ vaj dumaš arćes kardazov./ vaj ozaš odćora sudnas karabl'as/ vaj ozaš odal'a sudnas karabl'as/ rav kunč-kiñeñt'eñ odćora pačkul'eš/ rav sřežeñeñt'eñ odal'a pačkul'eš./ lotkavć rav ava odćorañt' sudnanzo/ väd' ava lotkavć odal'añt' sudnanzo./ avaj, noldamak, rav ava, noldamak/ avaj, noldamak, väd' ava,

noldamak!/ mon šísem ijēt', rav ava, robutiń/ mon šísem godnet', väd' ava, gul'aiń/ mon dumiń arcíń, rav ava, kudov čiv/ mon dumiń arcíń, väd' ava, kardazov./ ton šísem godnet', odčora, robutit'/ ton šísem ijēt', odal'a, gul'ait'/ ton rav avańeń pitńe ežit' pant/ ton väd' avańeń obrok ežit' makst./ avaj, noldamak, rav ava, noldamak/ avaj, noldamak, väd' ava, noldamak!/ kudoso ul'i, rav ava, moń polam/ kudoso ul'i, väd' ava, moń vastam/ moń eś ponasom, rav ava, l'icazo/ moń eśiń sefcem, väd' ava, eś käl'cem/ vaj šejak tońät', rav ava, ul'eze/ vaj šejak tońät', väd' ava, ul'eze!/ vaj a eřavi, odčora, toń polat/ vaj a eřavi, odal'a, ton vastat/ toń eśit' piřat, odčora, mon sajsa/ ton eśit' päńet', odal'a, mon väřca!/ avaj, noldamak, rav ava, noldamak/ avaj, noldamak, väd' ava, noldamak!/ kudoso ul'i, rav ava, ajgorom/ vaj šísem ijse, väd' ava, da godco/ řt'ipet'ce a pongi, rav ava, ponazo/ vaj gujks kutmuld'i, väd' ava, langozo/ vaj čuki pätkel't', rav ava, pil'genze/ judmaks juvod'i, väd' ava, pulozo/ vaj řta tolks palit', rav ava, řäl'menze/ vaj jondolks nalkit', väd' ava, pil'enze/ vaj šejak tońät', rav ava, ul'eze/ vaj šejak tońät', väd' ava, ul'eze!/ vaj a eřavi, odčora, ajgorot/ vaj a eřavi, odal'a, mon ajgorot/ ton eśit' piřat, odčora, mon sajsa/ ton eśit' piřat, odal'a, mon väřca!/ avaj, noldamak, rav ava, noldamak/ avaj, noldamak, väd' ava, noldamak!/ kudoso ul'i, rav ava, sazorum kudoso ul'i, väd' ava, dugińem/ vaj vid'e kil'ej, rav ava, rungozo/ sadovaj jablok, väd' ava, l'icazo/ vaj tuřa puloks, rav ava, čerńeze/ vaj surks kudřińet', väd' ava, liskanzo/ vaj řta tolks palit', rav ava, řäl'menze/ suřcämeks ařčit', väd' ava, bravanzo./ řeste noldize rav ava sudnanzo/ řeste noldize väd' ava strojnanzo./ vaj ažo tuik, odčora, sazorum/ vaj azo uskik, odal'a, dugińet'!/ koda pačkol'eś odčora kudov čiv/ kodańa sakřnoś odal'a kardazov/ raduvař odčorań sazorum ejd'eze./ ox il'a raduva, sazornem ejzem/ ox il'a raduva, dugaj, moń ejzem/ mon rav avańeń, sazornem, altit'iń/ mon väd' avańeń, dugińem, jovtit'iń!/ uřtuvta, al'kaj, mońań pši bańińe/ moń pařamiřga, al'kaj, bańasońt'./ vaj uřc uřkazo täjt'e-feńt'eń bańa/ siń i řl'is nard'iř t'ajt'eřeńt' bańaso./ vaj kil'c di povoc al'kazo rakřanzo/ vaj ozavtize odčora sazornenze/ vaj rav beřokkes odčora uskiže/ vaj rav beřokkes odal'a pačt'iže./ rav avas ařči son rav beřokso/ väd' avas ařči son väd' beřokso./ vaj pokř čugunčka sonze piřazo/ vaj pokř vakančkat sonze řäl'menze/ son beřmazonzo t'aj-t'eřst' saiže/ son rav potmakskes t'ajt'eřst' uskiže.

12. zořa-uřńima

meřen řece mon ařt'an/ meń raduvař saimim?/ keřt' kevednařt' řed'ejeń/ nart narijařt' potmazon/ keřt'ńe kevednařt' vajgel' targamo

tarkazon/ nartne narijašt' val joftamo kel'-přazon/ a targavi kurgo poco vajgel'něm/ a joftavi kel'-přaso moň valneň/ kardas-šarko matuška/ kardas-šarko kořmińeć/ šapkat komaftik šel'met' lanks/ kud'fat noldit' pil'et lanks/ il'a mařa il'a něk/ il'akaja tandado/ il'a tandat seř-lažamo vajgel'd'eň/ il'a užaksta seř-kovl'amo šumńed'eň/ a toňe beřańc t'e vajgel'něnt targasa/ a toňe beřańc ně valńet'něń jota-siň/ a ton ul'at putoň kudosto tuića/ a ton ul'at pifaň kardajste l'išića/ a ton ul'at' pizeň aškoň kad'ića/ mon mońć ul'an putoň kudosto tuića,/ mon mońć ul'an pifaň kardajste l'išića./ mon mońć ul'an šemijasto javića./ piže dugaj a l'et'o/ mazi dugaj a l'et'o/ saka panžika t'iriň t'et'aň kemeste pekstaž ortanzo/ mon noldasa moskov bajaga vajgel'em/ mastor langa kijava mastor alga ki přava/ pokšt'aň babaň kenkš langa piže dugaň val'm alga/ moň pokšt'inėň babińeň/ lušk meřest tink modińenk/ kepšt' meřest tink seřińenk/ baslavimiž moskov bajaga vajgel'ga/ kočkaviksket' valneva/ udodo, t'et'kaj, udodo/ ojmodo, t'irkaj, ojmodo/ samaj uduma tink škińenk/ samaj ojmodo porińenk/ tarkas lad'ašt' seřińenk/ přalkskes ped'ašt' piřińenk/ šed'ejńezenk ox t'et'akaj udodo/ šed'ejńezenk ox avakaj ojmodo/ moň eš peće šed'ejńezen/ čopuda veň uduma/ moň eš peće šed'ejńezen/ kuvaka veň ojmodo./ ežimim kadno bojar-avaks mon čińem/ čopuda veň udomo/ pil'ge-pezeň son mol'i/ přa-peńezen son ari/ št'akajat'a bojar-ava t'ejt'eřejt'/ št'akajat'a azor-ava t'ejt'eřejt'/ zořa puvi tolonzo/ kirvašt'i valdo švećanzo/ zořa puvaš tolonzo/ kirvajs valdo švećonzo/ mastoroň kel'e valdozo/ němel'eň kel'e švet'eze/ moň pifam vel'ksse grušińeška němel'eš/ moň pil'geň alo šijaň bl'idaška mastoroš/ moňe eš toka valdozo/ moňe eš pačkot' švet'eze/ ańćak tokaš kafto koňilka-přazon/ iščo tokaš mazi mišara čeřezeň/ pavaň tolga čokozon/ bojar-avaks zofińeš/ či-l'išma jondo pojavi/ rukšnat rukšnat purnavi/ piže strujkaks targavi/ piže strujkaks targavi/ šijaň řiřmekš novol'i/ řiřme-šel'tńe pančńevit'/ šel'meň šel'meň peveřit'/ išt'a peveři bojar-avaks moň čińem/ išt'a jomši azor-avaks eřamom/ uřeks zořaš pojavi/ či-valguma nej jondo/ravžo pel'ńeks pojavi/ rukšnat rukšnat purnavi/ pižeň řiřmekš novol'i/ řiřme-šelt'ńe pekstavit'/ išt'a pekstavi uřeks-čiš/ išt'a šolgovi avaks-čiš.

13. ašo utka jakšargo

pokšińen pokš pokš pakša,/ vaj pokš pakšasoňt' lužomńe,/ vaj lužomńeseňt' eřkińe,/ eřkeňt' kunčkaso šil'd'ejńe,/ šil'd'ejńeňt' přaso pizińe,/ pizińeš peškše alned'e,/ vaj alnet'ńe peškše l'evksked'e,/ alnet'ńe lankso ašo utka jakšargo./ vaj čećat pećat ašo utkaň pil'genaze, jarmak-šorma ašo utkaň langozo,/ piže truba ašo utkaň zop-

keze, pačcej čoko ašo utkañ koklažze,/ šijas navaž ašo utkañ něfeze,/ sifnes oložaž ašo utkañ něf-peze,/ činžaramo ašo utkañ pulozo./ kuva ukšni, ašo utka keñarkšni./ ki něize ašo utkañ, keñarkšni, už ki fed'ize, ašo utka keñarkšni? pakšava jaki oxot'nik něize,/ pakšava jaki ružejnik fed'ize./ ružijazo odžorañ lanksonzo,/ matroskazo odal'añ boksonzo./ zařadakšniže oxot'nik ružijanžo./ "vaj mon čavdan, ašo utka jakšargo!"/ vaj lomañ kel'ce ašo utka pškad'ekšneš,/ son lomañ valco ašo utka kortakšnoš:/ "ton il'amak let't', odžora paroči,/ il'amak čaft, odal'a ružejnik!/" piziñem peškse, odžora, alned'e,/ alnet'ne peškse, odal'a, l'evsked'e./ il'it' uroskaft, odžora, moñ l'evkskeñ!/" kol'i ton, odžora, moñ čavsamak,/ mol'madot ikel'e kuli sajeñ poliñet',/ uriskadit' ešit' piže t'akiñet'."/ ešše kuncolo oxot'nik utkiñeñ,/ saize ružijanžo oxot'nik l'ed'ize,/ ašo utkiñeñ ružejnik čaviže./ koda mol'ekšneš odžora kudov čiv,/ ežem-piřaso odžorañ polazo,/ uroskadokšnoš' odžorañ t'akanžo./ vačkod'ekšnižze odžora kafto ked'enže,/ son ned'akšnižze odal'a kemeñ suronžo.

14. uš kozoñ kazañ strojati

uš kozoñ kazañ strojati,/ už kozoñ ošoš vačkati?/ ox šisem kiñeñ kiulos,/ sos šisem l'iši l'išma-přas./ son kuva stroji, londadi,/ son kuva vački, kaladi./ "davajt'e bratsi, dumatank,/ miñ vel'eñ puromks purnatank!/" meže kazañneñ alstatank,/ meže ošoñt'eñ jovtatank?/ davajt'e bratsi, dumatank,/ davajt'e, al'at, afčítank,/ miñ inazoronit' koñenze, miñ inazoronit' l'išmenze!/" šed'ejak kazañ kaladi,/ šed'ejak ošoš londadi. "davajt'e, bratsi, dumatank, /davajt'e, al'at', afčítank, meže kazañneñ alstama,/ meže ošoñt'eñ jovtama./ miñ pačcej-čoko alstatank,/ miñ pačcej-čoko jovtatank."/ šed'ejak kazañ kaladi,/ šed'ejak ošoš londadi./ "něj uš vel'eñ sotka miñ t'ejt'ank,/ ox vel'eñ puromks purnatank!/" miñ vel'eñ krugom jutatank,/ miñ šupav lomañ vešnitank! vel'ese šupav vaša at'a,/ vel'ese kožav vaša at'a,/ a šuroñ kuvalt son šupav,/ a kudoñ kuvalt son kožav./ son šisem čorañ t'ifica,/ son šisem čorañ vaniča,/ kavksoče t'akaš mařuša,/ kavksoče t'ejt'er dočiñe./ ux vad'řa t'akaš mařuša,/ vad'řa t'ejt'eřiš mařuša./ šet'eñ kazañneñ alstatank, šet'eñ ošoñt'eñ jovtatank./ son apak vačkak vačkati, son apak strojak strojati." uš kazañ purnaš piřanžo,/ son ošoš orštaš langonzo./ mařuša purnakšnoš seřnjenje, mařuša orštakšnoš langonzo./ son kotat čulkat karčekšneš,/ son maze pal'a orštakšnoš,/ son šijañ surkske tongokšnoš./ mejl'e kazañneñ tujekšneš, mejl'e ošoñt'eñ venčakšnoš.

Daniela Meneghini Correale

IL CAPITOLO SULLA SCRITTURA NEL *RĀḤAT AL-ŞUDŪR*
DI MUḤAMMAD IBN ʿALĪ IBN SULAYMĀN AL-RĀWANDĪ

L'opera *Rāḥat al-şudūr wa āyat al-surūr*¹, di Muḥammad Ibn ʿAlī Ibn Sulaymān al-Rāwandī² è principalmente un resoconto storico del periodo Selgiuchide, dalle origini del regno (418/1027) fino all'anno

ADDENDA. A bozze già corrette ho preso visione del lavoro di J. Scott Meisami, *Rāwandī's Rāḥat al-şudūr: history or hybrid?*, in "Edebiyât", vol.5, n.2, 1994, pp. 183-215.

¹ L'esame e la successiva traduzione della sezione dell'opera dedicata alla scrittura sono stati da noi effettuati basandoci direttamente sul manoscritto, datato 635/1237, conservato alla Bibliothèque Nationale di Parigi (BNP, Manuscripts orientaux, Supplément Persan 1314; descritto sotto il numero 438 in E. BLOCHET, *Catalogue des manuscrits persans de la bibliothèque nationale*, 2 voll., Paris 1905, vol. I, pp. 276-7). Riportiamo la riproduzione in facsimile dei fogli relativi a questo capitolo (169^v-172^r). Per la descrizione dell'opera in generale e la citazione di passi diversi ci siamo basati sulla seguente edizione: M.B.ʿA.B.S.AL-RĀWANDĪ, *Rāḥat al-şudūr wa āyat al-surūr dar tāriḫ-i āl-i saljūq*, Tihṙān² 1364/1983-4 (d'ora in poi abbreviato RS). Si tratta di una riproduzione fotostatica, compresi prefazione e indici, del testo curato da M. Iqbāl per la prima pubblicazione dell'opera (Leyden-London 1921); per verificare alcune lacune abbiamo in alcuni casi confrontato anche il volume del 1921 (cfr. nota 43). Rispetto a quella del 1921, l'edizione da noi utilizzata riporta in più la lista delle "correzioni necessarie" individuate da M. Mīnawī già in occasione della prima riproduzione fotostatica dell'edizione di Iqbāl stampata a Tihṙān (1333/1954-5). Alcune delle correzioni elencate da Mīnawī erano state individuate da M. QAZWĪNĪ (cfr. *Maqālāt-i ʿalāma Qazwīnī*, a cura di ʿA.K.Jurbuzadār, s.l., 1362/1983-4, pp. 172-7). Un'altra riproduzione fotostatica dell'edizione di Iqbāl venne pubblicata con una prefazione di Z. FURŪZĀNFAR (Tihṙān 1333/1954), ma priva dell'elenco delle correzioni di Mīnawī e Qazwīnī. Per quanto riguarda le traduzioni, ne esiste soltanto una integrale dell'opera in turco: *Ravandi, Rābat-üs-Sudūr ve Ayet-üs-Sürür (Gönüllerin Rabati ve Sevinç alāmeti)*, a cura di A. ATEŞ, 2 voll., Ankara 1957-60 (il capitolo sulla scrittura è alle pp. 403-11). Esistono alcune traduzioni parziali fra cui ricordiamo: C. SCHEFER, *Tableau du règne de Sultan Sindjar*, in *Nouveaux Mélanges Orientaux*, II série, vol. XIX, Paris 1886, pp. 1-47; precede la traduzione un'introduzione ricca di notizie biografiche sull'autore e sull'organizzazione generale dell'opera.

² Questo è il nome con cui l'autore generalmente cita se stesso nel corso dell'opera. Il suo nome completo era il seguente: Najm al-Dīn Nūr al-Islām w al-Muslīmīn Abū Bakr Muḥammad Ibn ʿAlī Ibn Sulaymān Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn al-Ḥusayn Ibn Himmāt al-Rāwandī (RS, p. 1). Nel presente articolo ci riferiamo allo scrittore col solo nome di Rāwandī.

594/1197 circa³. Tuttavia, oltre alla narrazione degli eventi politico-sociali della dinastia sotto la quale l'Autore era vissuto e per la quale aveva prestato la sua opera⁴, il libro presenta molto materiale appartenente a generi diversi. La dettagliata registrazione delle vicende, infatti, è arricchita da una gran quantità di versi⁵, da numerosi spunti autobiografici⁶ e dalla presenza di una sezione finale che l'autore dedica ad argomenti relativi alla vita di corte e che risulta una specie di breve prontuario di *adab*.

La molteplicità degli argomenti trattati è messa in evidenza dall'autore stesso che descrive i contenuti della sua opera con queste parole⁷:

Ho cominciato con la lode e con l'esaltazione dell'Origine Sublime e ho inserito il nome di Dio e il saluto al Profeta; ho fatto scorrere sulla lingua il ricordo della

³ Per quanto riguarda il valore di *RS* dal punto di vista strettamente storiografico, cfr. C. CAHEN, *The historiography of the Seljuqid Period*, in *Historians of the Middle East*, a cura di B. Lewis e P.M. Holt, London 1962, pp. 59-78. Un resoconto parziale ma dettagliato dei contenuti storiografici del libro di Rāwandī si trova in E.G. BROWNE, *Account of a rare, if not unique, manuscript History of the Seljuqs*, in *JRAS*, 1902, pp. 567-610; cfr. anche *RS*, pp. XXIX-XXXVII, dove Iqbāl considera l'influenza avuta da *RS* sull'opera di alcuni storici successivi.

⁴ Rāwandī fu introdotto dallo zio materno Zayn al-Dīn Maḥmūd Ibn Muḥammad Ibn 'Alī al-Rāwandī alla corte di Sulṭān Tuḡhrul verso il 1181-2 come decoratore (*RS*, pp. 43-4) e in seguito ricoprì, in diversi periodi, vari incarichi, soprattutto quello di precettore (*RS*, pp. 46-50).

⁵ Nella sua prefazione, Iqbāl fornisce una serie di dati quantitativi: "The total number of verses quoted is 2,799, of which 511 are by the author himself (in praise of his patron Kaykhusraw), 144 by Anwarī, 196 by Sayyid Ashraf (Ḥasan Ghaznawī), 77 by Athīr Akhsikātī, 348 by Mujīr Baylaqānī, 81 by Jamāl-ud-dīn Iṣfahānī, 72 by 'Imādi, 249 by Nizāmī (mostly from his famous *mathnawī* the *Khusraw Shīrīn*), 122 by various Arabic poets (mostly Tuḡhrāī and Mutannabī), 6 *Fabla-wiyyāt* or dialect verses, 676 from the *Shāhnāma*, and the rest, numbering about 323, by various Persian poets." (*RS*, p. XXII). Dh. ŞAFĀ, nella sua opera *Tārikh-i adabiyāt dar Irān*, si basa su *RS* per trarre informazioni anche sui seguenti poeti: Manūchihri (vol. I, Tihṛān⁶ 1363/1984-5, p. 581), Bābā Tāhir 'Uryān (vol. II, p. 383), Shams al-Dīn Shast Killa (ivi, p. 852). Anche M.J. MAḤJŪB, nel suo libro *Sabk-i kburāsānī dar shī'r-i fārsī*, Tihṛān 1345/1966-7, utilizza *RS* come fonte (cfr. pp. 551-2, 587, 602).

⁶ *RS* rappresenta l'unica fonte sulla vita e sulle opere di Rāwandī. Iqbāl nella sua prefazione fornisce un resoconto preciso delle notizie biografiche reperibili nell'opera (pp. XV-XXI). Con qualche particolare in più o in meno, si tratta delle stesse notizie evinte da altri studiosi (cfr., per esempio, Schefer, pp. 4-12; ŞAFĀ, *Tārikh*, vol. II, pp. 1008-11; EJUSD, *Ganjīna-yi sukhan*, vol. III, Tihṛān⁴ 1363/1984-5, p. 74; M.T. BAHĀR, *Sabkshināsī*, vol. II, Tihṛān³ 1349/1960-1, pp. 405-6 e infine la prefazione di FURŪZĀNFAR all'edizione di *RS* del 1333/1954, pp. 1-4).

⁷ Tale descrizione costituisce l'apertura del capitolo intitolato: *Fibrišt-i kitāb-i rābat al-sudūr wa āyat al-surūr wa tartīb-i mustūda'āt-i ān az funūn-i 'ilm* (*RS*, p. 63); le prime 18 righe si trovano liberamente tradotte anche in BROWNE, p. 582.

famiglia del Profeta, dei suoi amici, delle guide della religione, fra i Compagni e i Seguaci, e dei Dottori dell'Islam. Poi ho scritto lodi e celebrazioni del sovrano⁸ e una *qašīda* nata nella mente di questo debole⁹; dopo di ciò ho raccontato della mia vita e dei motivi per cui ho composto il libro, quindi dell'equità della condotta del re giusto Kaykhusraw. Dopo di ciò racconterò in breve la storia del regno e i costumi dell'impero della famiglia Selgiuchide. Menzionerò anche i poeti del mio tempo e citerò alcune poesie che essi hanno recitato alla corte dei Selgiuchidi, e infine, dopo la menzione di ogni sultano, riporterò una preghiera per il re Kaykhusraw e una *qašīda* in sua lode. Scriverò poi capitoli dedicati a vari argomenti, quali i modi del buon compagno, il bere vino, il gioco degli scacchi e del *nard*, lo scoccare frecce, il cavalcare cavalli e l'arte di andare a caccia, a corte, in battaglia e ai banchetti; un ricco capitolo in prosa e in versi sarà inoltre dedicato ad alcuni segreti della scienza della scrittura che nessuno aveva svelato fino ad ora. Seguirà un capitolo su vincitori e vinti e un breve capitolo sui medicamenti e le bevande che aumentano la passione. In chiusura, scriverò alcune cose spiritose e facezie in modo che chi sfoglia questo libro e si è stancato della sua serietà e delle storie dei grandi, con quelle si diverta. Così gli ottusi, che sono privi dello spirito della parola, leggeranno questo libro grazie a quelle cose spiritose e in tal modo tutti sapranno della qualità del carattere di questo re dalla buona condotta, di questo fortunato monarca e la sua memoria resterà perpetua nel tempo e nell'eternità senza fine. A questo nobile libro ho dato il nome di Sollievo dei Petti e Miracolo di Gioia [*Rāḥat al-šudūr wa āyat al-surūr*]¹⁰

Come notato da molti studiosi, la ricchezza di contenuti rappresenta uno dei maggiori pregi di quest'opera¹¹, la cui peculiarità,

⁸ A proposito del sovrano cui l'opera fu dedicata cfr. *RS*, pp. XIX-XXI.

⁹ Leggi Rāwandī stesso.

¹⁰ L'autore non terrà fede a tutti questi propositi: non esiste infatti una trattazione del *nard*, mancano le indicazioni sui filtri afrodisiaci e non ci sono le facezie promesse. Per quanto riguarda quest'ultima assenza, l'autore così si giustifica alla fine dell'opera: «benché nell'indice del libro ci si fosse impegnati a concludere con delle facezie, persone importanti e amici mi sollecitarono e mi invitarono a lasciar perdere e a scartare quelle cose poiché si trattava di occupazioni maleducate» (*RS*, pp. 457-8).

¹¹ Alcuni iranisti hanno posto particolare attenzione proprio sulla varietà di argomenti presenti in *RS*; cfr., per esempio, SCHEFER, pp. 12-3; IQBĀL, in *RS* pp. XXI-XXIX; ŠAFĀ, *Tārīkh*, vol. II, p. 1010; A.M. PIEMONTESE, *Storia della letteratura persiana*, vol. I, Milano 1970, pp. 129-32. Altri studiosi si sono limitati a mettere in evidenza la presenza notevole di versi, cfr. per esempio BAHĀR, pp. 406; A. BAUSANI, *La letteratura neopersiana*, in A. PAGLIARO-A. BAUSANI, *La letteratura persiana*, Milano 1960, pp. 808-10; J. SCOTT MEISAMI, *Medieval Persian Court Poetry*, Princeton 1987, p. 181 e p. 312 (in due note la studiosa accenna alla relazione fra poesia ed etica nell'opera di Rāwandī). Tale caratteristica di *RS*, tuttavia, non sempre è stata rilevata; per esempio, in A.J. ARBERRY, *Classical Persian Literature*, London 1958, p. 104, 139, l'opera di Rāwandī è citata solo come resoconto storico; lo stesso in J. RYPKA, *History of Iranian Literature*, Dordrecht 1968, dove *RS* viene citato solo come opera storica nel capitolo curato da F. TAUER, *Persian learned literature from its beginnings up to the end of the 18th century*, p. 442.

appunto tale introduzione di argomenti eterogenei rispetto al genere di base, riflette alcuni specifici interessi dell'Autore.

L'inserimento di numerosi versi, scelta programmata a priori da Rāwandī¹², si deve alla passione del Nostro per la poesia¹³ e alla sua consapevolezza della funzione sociale di quest'arte nel contesto cortese del tempo¹⁴.

L'opera inoltre è l'unica fonte coeva della vita di Rāwandī e da essa è possibile evincere informazioni anche a proposito di sue opere mai giunte fino a noi (cfr. nota 66). L'abbondanza di materiale autobiografico inserito nell'opera riflette il desiderio dello scrittore di tramandare la memoria di sé, della sua esperienza umana, nonché dell'importante ruolo sociale, educativo e culturale ricoperto dalla sua famiglia¹⁵.

La presenza dei capitoli finali di *adab*, infine, rivela la specifica formazione cortigiana dell'autore e l'intenzione di trasmetterla in alcuni dei suoi tratti essenziali. La chiusura del libro costituisce, da questo punto di vista, il naturale completamento di un'opera che aveva come tema centrale le vicende di una corte nota, negli anni del suo apogeo, per il mecenatismo e per la sensibilità culturale.

Oggetto del presente lavoro è il capitolo dedicato alla scrittura. Tale arte rivestiva certamente una grande importanza per Rāwandī, il quale aveva dedicato anni di applicazione e di lavoro alla calligrafia, avviato a tale attività dallo zio materno Taj al-Dīn Aḥmad. Numerosi sono i passi di *RS* in cui l'autore fa riferimento ai suoi studi e alla sua attività di calligrafo, nonché alle sue competenze collaterali di doratore e rilegatore di libri soprattutto nel capitolo sulle «memorie sulla vita dell'autore del libro e elogio dei suoi amici ed insegnanti» (*RS*, pp. 38-56). Alcuni passi in particolare ci sembrano rilevanti per chiarire l'importanza della calligrafia per Rāwandī.

¹² Nel capitolo in cui descrive le motivazioni che lo spinsero alla stesura del libro, Rāwandī comincia proprio con un lungo passo sulla poesia (*RS*, pp. 57-8).

¹³ Egli stesso era poeta (cfr. nota 5) e nel suo libro afferma inoltre di aver progettato la compilazione di un'antologia di poesie di autori coevi (*RS*, p. 58, II.10-2).

¹⁴ A questo proposito Rāwandī è molto esplicito: "inserirò quanto scritto dai poeti nelle loro poesie in lode del re e dei principi, poiché quei versi costituiscono il giudizio e la prova chiara della loro grandezza, dignità, regalità e potenza, dal momento che i poeti, se non trovano un regno giusto e una remunerazione sostanziosa, non cominciano neppure a scrivere un panegirico" (*RS*, pp. 44-5). Il passo è liberamente tradotto anche in SCHEFER, pp. 6-7.

¹⁵ Rāwandī apparteneva ad una famiglia di studiosi e di insegnanti molto famosi per la loro erudizione e per la loro maestria nell'arte calligrafica (*RS*, pp. 40-45 e 51).

Nel fare una breve storia della sua vita, a proposito dell'istruzione, durata dieci anni, ricevuta dallo zio, il Nostro così si esprime: «nell'arte della calligrafia divenni tale che in questo libro si trova un frammento che è chiaro esempio di tale scienza; imparai settanta tipi di scrittura e intrapresi l'attività di copista del Corano, doratore e rilegatore di libri, arti che avevo appreso alla perfezione» (RS, pp. 40, ll.22-3; 41, ll.1-2).

In un passo successivo, mentre descrive il progetto di Sulṭān Ṭuḡhrul di portare a compimento una copia del Corano, scritta di suo pugno e decorata dai maggiori doratori e pittori del tempo, Rāwandī scrive: «questo pregante, grazie a quello [progetto], trovò favore e benevolenza da quel Signore, infatti egli ordinò soprattutto a me di annerire (*takḥīl*) quanto da lui scritto, poiché grazie alla conoscenza della scrittura, ciò che era fatto dal pregante era fatto meglio» (RS, p. 44; ll.7-9).

Ancora, la calligrafia *kāshī*, ideata dagli zii e appresa dallo scrittore, era divenuta molto famosa e aveva trovato larga diffusione in tutto il regno, come Rāwandī afferma nel passo seguente: «quelli che erano famosi per l'eloquenza in tutto il territorio dell'Iraq e fino al Khurāsān, per quanto riguarda la calligrafia e l'arte si vantavano di essere stati discepoli nostri¹⁶ [...] e la nostra fama giunse a un livello tale che in Iraq, ovunque si veda una bella scrittura, si dice che è la scrittura di 'quelli di Kāshān' oppure che è stata appresa da 'quelli di Kāshān'» (RS, p. 51 ll.7-13).

Infine, proprio nella parte conclusiva del capitolo sulla scrittura vedremo che Rāwandī afferma di aver composto un libro intero su quest'arte (RS, p. 445, l.15).

L'insieme di questi particolari suggerisce alcune delle motivazioni che possono aver indotto Rāwandī ad inserire nella sezione finale della sua 'storia' un capitolo sui principi elementari dell'arte della bella scrittura.

Oltre che per le nozioni tecniche riportate, questo capitolo risulta infatti interessante anche da altri punti di vista.

Va innanzitutto evidenziato che, alla luce dei passi autobiografici sopra citati, quanto Rāwandī riferisce a proposito della calligrafia rappresenta, benché espresso in forma essenziale, propedeutica e didattica, la competenza di uno specialista del tempo¹⁷.

¹⁶ Leggi Rāwandī stesso e i suoi zii.

¹⁷ Egli stesso, nella parte introduttiva del capitolo, afferma di essere stato il primo a dedicarsi alla trattazione 'divulgativa' di tale argomento, riferendosi, probabilmente, alla mancanza di opere scritte in persiano (RS, p. 438).

Si sa inoltre che, dal punto di vista della storia della calligrafia, la fine del 6°/12° secolo segnò un forte cambiamento nello sviluppo della scrittura arabo-persiana: lo stile kufico si fece meno frequente nell'uso corrente e la scrittura tonda (o corsiva) raggiunse il suo massimo perfezionamento¹⁸. Anche da questo punto di vista, pertanto, la trattazione di Rāwandī ricopre un notevole interesse¹⁹.

Si può infine sottolineare come un capitolo sulla *khatt* sia una presenza insolita in un'opera storica; nelle maggiori storie persiane precedenti e contemporanee al Nostro²⁰ non c'è traccia infatti di questo argomento. Anche negli 'specchi per principi'²¹, genere cui si ispira l'ultima parte del libro, la scrittura non viene trattata dal punto di vista tecnico, cosa che invece fa Rāwandī; benché quelle opere trattassero i più svariati aspetti dell'*adab* e si mostrassero in qualche modo più adatte a contenere un argomento del genere, in esse il tema della scrittura viene sempre affrontato in modo generico e con pochi accenni, rivolti al segretario²², sulla necessità di eserci-

¹⁸ Della vasta letteratura sull'argomento, si veda, per avere un quadro generale e delle indicazioni bibliografiche: voce *Khatt, dans le monde arabe*, a cura di J. SOURDEL-THOMINE, e *Khatt, Il Perse*, a cura di A. ALPARSLAN, in EI²; N. ABBOTT, *The rise of the North Arabic script and its Kur'anic development*, Chicago 1939, pp. 22-38; EJUSD, *Arabic Paleography*, in "Ars Islamica", VIII, 1941, pp. 65-104 (in particolare da p. 83); A.U. POPE, *A survey of Persian Art*, vol. IV, London & New York 1967, pp. 1709-32; Y.H. SAFADI, *Islamic calligraphy*, Shambhala 1979, pp. 7-24; P.P. SOUCEK, *The Arts of Calligraphy*, in *The Arts of the Book in Central Asia in the fourteenth to the sixteenth century*, a cura di Basil Gray, Paris 1979, pp. 1-40; A. SCHIMMEL, *Die Schriftarten und ihr kalligraphischer Gebrauch*, in *Grundriß der Arabischen Philologie*, a cura di W.Fischer, vol. 1, Wiesbaden 1982, pp. 198-209; A. SCHIMMEL, *Calligraphy and Islamic Culture*, London 1984, pp. 1-33; J. FAḌĀ'ILĪ, *Atlas-i khatt*, Isfahān² 1362/1983-4, pp. 195-200, 285-92.

¹⁹ L'importanza, in questo senso, del breve capitolo di Rāwandī è messa in evidenza da diversi studiosi; cfr. per esempio, ABBOTT, *Arabic*, p. 94; voce *Calligraphy*, a cura di G.H.Yūsufi, in *Encyclopædia Iranica*, p. 681; POPE, p. 1727; C. HUART, *Les calligraphes et les miniaturistes de l'orient musulman*, Paris 1908, p. 8, 21-8. SCHIMMEL, *Calligraphy*, pp. 17-21; J. FAḌĀ'ILĪ, *Ta'lim-i khatt*, Tihān⁴ 1363/1984-5, pp. 221-2. Dalla lettura del capitolo risulterà evidente l'attenzione del Nostro per il processo di arrotondamento che deve subire la forma delle singole lettere e per le diverse scritture corsive diffuse nella sua epoca.

²⁰ Si veda, per esempio l'opera di GARDĪZĪ, *Zayn al-akhbār*; quella di BAYHAQĪ, *Tārīkh-i āl-i Sabuktāgīn*; quella di IBN FANDUQ, *Tārīkh-i Bayhaq* e l'anonima *Tārīkh-i Sīstān*.

²¹ Si confronti il *Qābūs-nāma* di KAY KĀ'ŪS IBN ISKANDAR; il *Siyāsat-nāma* di NIZĀM AL-MULK; il *Naṣīhat al-mulūk* di ḤAMĪD M. AL-GHAZĀLĪ, e si veda in proposito anche il *Chahār maqāla* di NIZĀMĪ 'ARŪDĪ.

²² In effetti il trattamento 'tecnico' della scrittura trovava la sua naturale collocazione nel genere cosiddetto *dabīrī* o *kātībī*, cioè in quei manuali per segretari di cui la letteratura del mondo musulmano fu ricchissima. Si deve tuttavia tener conto del fatto che fra i trattati di *adab* e quelli di tipo *kātībī* non esisteva una netta separa-

tarsi e di seguire delle regole²³. Tuttavia, il modo sintetico e stringato con cui Rāwandī riferisce sull'argomento, senza dilungarsi in particolari e in dettagli specialistici, suggerisce che il capitolo in questione non era rivolto tanto al segretario (le competenze del quale dovevano certo essere ben più ampie in fatto di scrittura), quanto piuttosto all'aspirante cortigiano²⁴ (il *nadīm*), in conformità con lo spirito che pervade tutti i capitoli di questa sezione del libro.

Al fine di poter meglio comprendere il capitolo sulla *khatt* di Rāwandī, conviene accennare brevemente alla posizione del Nostro nel contesto della storia della calligrafia arabo-persiana.

Dal punto di vista cronologico, egli si colloca dopo la formalizzazione dei principi della scrittura operata da Ibn Muqla e perfezionata da Ibn Bawwāb, precedendo di quasi un secolo la definitiva sistematizzazione di Yāqūt Mustaʿsimī. Non abbiamo notizia di trattati di

zione nella letteratura islamica medievale, dal momento che il segretario doveva possedere non solo competenze tecniche specifiche per la cancelleria ma anche attitudini e conoscenze che lo rendessero adatto alla vita di corte. Per quanto riguarda la figura del segretario si veda il recente studio di A. GHERSETTI, *Kuttāb e kitāba: il modello e l'antimodello nella letteratura del primo periodo abbaside*, in "Annali di Ca' Foscari", XXXI, serie orientale 23, 1992, pp. 51-70, che contiene una ricca bibliografia sull'argomento. Un'altra collocazione plausibile di un capitolo sulla scrittura era costituita dalle enciclopedie; si confronti per esempio: SH. M. IBN. M. UMILĪ, *Nafās al-funūn*, Tihṙān 1377q./1957, pp. 35-8, dove l'autore descrive, in modo abbastanza dettagliato, un metodo di costruzione delle lettere basato su punti, cerchi ed altri elementi (per es. la grandezza di una mandorla).

²³ Nel *Qābūs-nāma* troviamo un semplice accenno all'argomento nel capitolo XXXIX dedicato al segretario: "devi prendere l'abitudine a scrivere molto per divenire sempre più abile nello scrivere [...] Pertanto sii sempre impegnato a scrivere qualcosa con calligrafia grande, chiara e diritta e collegando le parole fra di loro" (*Qābūs-nāma*, a cura di G.H. Yūsufī, Tihṙān 1352/1973-4, p. 207). Ghazālī vi dedica maggiore attenzione all'interno del terzo capitolo, che tratta dei segretari e della loro arte, del suo *Naṣīḥat*: "Il segretario deve sapere quale lettera può essere scritta allungata, quale arrotondata e quale collegata... La loro forma [delle lettere] dev'essere proporzionata l'una all'altra..." (*Naṣīḥat al-mulūk*, a cura di J. Humāī, Tihṙān 1351/1972, pp. 190, 193).

²⁴ Tra le diverse e numerose competenze richieste al *nadīm*, in effetti, veniva contemplata anche l'arte della calligrafia. Cfr., come interessante testimonianza di questo fatto, alcuni versi di Anvarī, panegirista contemporaneo di Rāwandī che di lui, fra l'altro, cita numerosi versi (cfr. nota 5): "il ruolo di *nadīm* si adatta a me poiché, come sai, conosco bene i suoi doveri / se bisogna scrivere una lettera io, con penna e punta di dita traccio un regale broccato" (*Dīwān-i Anwarī*, a cura di S.Nafīsī, s.l. 1337/1959, p. 318). Un accenno si trova ancora nel capitolo XXXVIII del *Qābūs-nāma*, dove si afferma che in mancanza del segretario il *nadīm* deve saper adempiere alla funzione di scriba (p. 203).

calligrafia redatti in persiano, precedenti o contemporanei al Nostro²⁵ e possiamo pertanto supporre che le teorie di Ibn Muqla e di Ibn Bawwāb²⁶ costituissero per Rāwandī il principale punto di riferimento, il modello e il paradigma della bella scrittura²⁷.

Le regole che propone Rāwandī non fanno riferimento a un particolare stile di scrittura; nella sostanza esse espongono il principio base della proporzione che deve sussistere fra le diverse lettere dell'alfabeto arabo affinché esse risultino armoniose e belle. Ai tempi di Rāwandī, i calligrafi arabi avevano già formalizzato nei dettagli

²⁵ Tale indicazione si riferisce a trattati sulla scrittura intesi *stricto sensu*, poiché non mancano invece capitoli sulla calligrafia all'interno di opere di argomento più vasto, si confronti per esempio l'opera enciclopedica di un autore anonimo contemporaneo a Rāwandī *Yawāqūt al-'Ulūm wa darārī al-nujūm*, a cura di M.T. DĀNISH-PAZHŪH, Tihṙān 1364/1985-6, pp. 180-5, in cui l'autore nell'espone le proprie teorie (secondo la tecnica della domanda e della risposta), fa diretto riferimento ai principi di Ibn Muqla palesando alcune notevoli analogie con le tesi del Nostro (v. risposta 'b' a p. 181).

²⁶ Non è questa la sede per una trattazione dell'opera dei due calligrafi; basti qui ricordare che Ibn Muqla (m.328/940 ca.), assieme al fratello Abu 'Abd-Allah Hasan (m.338/949-50 ca.), mise fine alla proliferazione di differenti stili che si era verificata fra l'ottavo e il decimo secolo selezionando quelli fondamentali, definendo la forma geometrica delle singole lettere e disciplinando con 12 regole essenziali la tecnica calligrafica. Ibn Bawwāb (m. 413/1022-23 ca.) perfezionò la teoria del primo aggiungendo alcune regole nuove a quelle tradizionali e conferendo una sfumatura artistica allo scritto rigidamente proporzionato di Ibn Muqla. Cfr. *The Fihrist of al-Nadīm*, B.Dodge editor and translator, New York & London 1970, pp. 13-9; IBN KHALLIKĀN, *Wafayāt al-a'yān*, transl. by De Slane, New York & London 1843-68, vol. III p. 266-71 (su Ibn Muqla), vol. II p. 282-5 (su Ibn Bawwāb); N. ABBOTT, *The contribution of Ibn Muklab to the north Arabic script*, AJSL, 1939, pp. 70-83; D.S. RICE, *The unique Ibn al-Bawwab manuscript in the Chester Beatty Library*, Dublin 1955; FAḌĀ'ILĪ, *Atlas*, pp. 295-9 (su Ibn Muqla), pp. 300-5 (su Ibn Bawwāb); H. MASSOUDY, *Calligraphie arabe vivante*, Paris 1981, pp. 38-41 (nel capitolo dedicato a Ibn Muqla l'autore riproduce, da un manoscritto datato 1663 e copiato da M. Shafai, 8 delle 10 pagine del *Qawā'id al-khatt al-'arabī* attribuito a Ibn Muqla); A. KHATIBI-M. SIJELMASSI, *L'art calligraphique arabe*, Paris 1976, pp. 132-9 e pp. 140-3. Numerosi riferimenti ai due calligrafi sono presenti anche nei lavori citati alla nota 18.

²⁷ Tale supposizione viene confermata dalla lettura del capitolo da noi preso in esame in cui troviamo citati soltanto questi due nomi (BNP, Supplément Persan 1314, c. 170^v). Ibn Muqla e Ibn Bawwāb vengono citati da Rāwandī anche nel passo seguente: "un piccolo Corano con la nobile grafia del sovrano, tale che Ibn Bawwāb e Ibn Muqla, nella loro vita, non sarebbero riusciti a scriverne neppure un millesimo, egli portò in dono al re del Mazandirān" (RS, p. 357). Il solo nome di Ibn Bawwāb compare nei seguenti versi, scritti in lode della calligrafia di un discepolo di Rāwandī: "O tu che per la tua saggezza hai chiesto aiuto allo spirito di Bawwāb e di Šāhib figlio di Abbād / il labbro e il dente e l'occhio della huri della luce, a volte hanno origine dalla tua *sin*, a volte dalla tua *šād*" (RS, p. 48).

quattro regole fondamentali per ottenere una bella scrittura²⁸; tali regole prevedevano il rispetto di altrettanti principi formali:

- 1) elementi (*uṣūl*): per ciascuna lettera dell'alfabeto dev'essere determinato il tratteggio, ossia la natura spessa o sottile di ciascuno dei tratti che ne costituiscono la forma, e il numero, l'ordine di successione e la direzione nella quale i singoli tratti vanno eseguiti: ogni lettera deve avere una forma propria;
- 2) proporzioni (*nisbat*): le lettere di forma simile devono essere dello stesso modulo in tutti i contesti (ciò si ottiene mantenendo un rapporto geometrico fra una misura di riferimento, che è quella dell'*alif*, e le misure delle altre lettere);
- 3) composizione (*tarkīb*): le lettere devono essere disposte in modo tale da produrre un effetto di armonia e di bellezza ai diversi livelli della parola, della frase e della linea (ciò si ottiene con una distribuzione bilanciata degli spazi bianchi, con opportuni allungamenti e un conveniente posizionamento dei segni ortografici);
- 4) posizione (*kursī*): lettere, parole, linee/emistichi devono avere una posizione adeguata sia le une rispetto alle altre, sia rispetto alla prospettiva della cosiddetta *khatt-i kursī*, linea di posizione, che fornisce tutti i riferimenti necessari: limite per la sommità dell'*alif*; limite per la sommità di *dāl*, *rā*, *ṣād*, ecc.; limite per la base di *alif*, *bā*, *lām*, ecc.; limite per il punto di partenza del semicerchio di *īm*, *ayn*, ecc.; limite per la base di *dāl*, *rā* e per la parte finale di alcune lettere quali *sīn*, *ṣād*, *nūn*, ecc.

Come sopra accennato, Rāwandī nel suo capitolo propone la sola trattazione del principio delle proporzioni. Ideatore di tale criterio era stato Ibn Muqla il quale aveva escogitato un espediente geometrico-matematico per mettere tutte le lettere in relazione proporzionale con l'*alif*. Per rispettare questo principio, lo scriba conferiva all'*alif* un determinato modulo (5, 7, 9 o 10 punti la cui grandezza dipendeva dalla penna utilizzata e dallo stile prescelto) e costruiva le altre lettere utilizzando l'*alif* stessa (per esempio adagiata o inclinata) e/o le parti di un cerchio del quale l'*alif* costituiva il diametro. Pertanto, l'altezza dell'*alif*, misurata in punti, rappresentava l'elemento di riferimento, la base geometrico-matematica su cui costruire le altre lettere. La scrittura che si adegua a tale principio viene chiamata *khatt al-mansūb*²⁹ e i suoi criteri di base a tutt'oggi non

²⁸ Cfr. FADĀ'ILĪ, *Ta'lim*, p. 79-105; YŪSUFĪ, pp. 680-2.

²⁹ A proposito della *khatt-i mansūb* cfr., tra l'altro, E. ROBERTSON, *Muhammad ibn 'abd ar-Rahman on Calligraphy*, in *Studia Semitica et Orientalia*, Glasgow 1920,

hanno perso la loro validità³⁰.

Dalle regole appena esposte consegue che le lettere di forma simile, sciolte o legate, dovranno essere del medesimo modulo in tutti i contesti; una volta salvaguardato tale principio³¹, il calligrafo sarà libero di apportare alla lettera gli abbellimenti e i particolari caratteristici dello stile da lui prescelto.

Limitandosi a esporre il principio delle proporzioni, Rāwandī realizzò quindi solo il primo passo (per quanto descritto in modo esauriente) verso l'insegnamento della bella scrittura, senza dilungarsi in dettagli e senza esporre altre regole di quell'arte, come del resto anticipato nell'apertura della sua trattazione.

Il capitolo sulla scrittura ha inizio con un'introduzione in cui l'autore descrive il sistema di numerazione indiano e quello antico arabo, detto *jummāl*, per dimostrare che allo stesso modo in cui, per mezzo di nove numeri base si può scrivere qualsiasi cifra e, utilizzando le lettere, si può contare, così con gli elementi fondamentali della linea retta (*khatt-i istiwā*) e del cerchio (*dāyira*) si può tracciare qualsiasi forma e, pertanto, si possono scrivere tutte le lettere dell'alfabeto arabo³². Queste osservazioni introduttive e generali sono seguite dalla descrizione dettagliata di come vanno tracciate le diverse forme delle lettere, con qualche digressione su eventuali caratteristiche che tali forme possono assumere in un particolare

pp. 57-83; E. SCHROEDER, *What was the badi' script?*, in "Ars Islamica", IV, 1937, pp. 232-48; ABBOTT, *The contribution*, pp. 70-83; ABBOT, *The rise*, pp. 33-8; SCHIMMEL, *Die Schriftarten*, pp. 201-3; Rice, pp. 76-9.

³⁰ "This geometry of the letters, which was perfected by explaining the relations among the parts of letters in circles and semicircles, has remained binding for calligraphers to our day, and the perfection of a script is judged to the relation of the letters to each other, not simply to their shape" (SCHIMMEL, *Calligraphy*, pp. 18-9). Cfr. inoltre A. KHATIBI-M. SIJELMASSI, pp. 74-8; MASSOUDY, *Calligraphie arabe*, pp. 42-6; EJUSD, *Calligraphie pour débutants*, Nantes 1990, pp. 37-60.

³¹ Non sempre il metodo 'scientifico' ideato dagli arabi per la costruzione delle lettere fu gradito agli studiosi occidentali. Si consideri, per esempio, la seguente affermazione: "Je présente les caractères dans leur ensemble sans établir aucune théorie pour leurs formes ou leurs proportions, contrairement à ce qui a lieu chez nous et même chez les Orientaux. L'habitude de les copier et l'attention à le comparer avec le modèle, vaudront mieux que les échelles les mieux divisées: la rigidité mathématique ne remplace pas dans les arts le tact ni le sentiment." (L.J. BRESNIER, *Elements de calligraphie orientale*, Alger 1855, p. VI).

³² La lunga descrizione che Rāwandī fa, all'inizio del capitolo, dei diversi sistemi di numerazione proposti come termine di paragone per l'uso della linea e del cerchio nella costruzione delle lettere, mostra il suo interesse a proporre la calligrafia come una scienza esatta.

stile. Le lettere che si differenziano solo per i punti diacritici³³ non sono descritte separatamente ma vengono ricondotte alla forma base cui si riferiscono; in alcuni casi, l'autore vi dedica alcuni cenni (*shīn*, *dād*, *zā*), in altri casi passa l'argomento sotto silenzio (*jīm*³⁴, *khā*, *dhāl*, *zā*, *ghayn*). Le lettere descritte sono dunque le seguenti: *alif*, *bā*, *tā* e *thā* (che vengono trattate assieme), *hā* (cfr. nota 33), *dāl*, *rā*, *sīn*, *šād*, *tā*, *ʿayn*, *fā*, *qāf*, *kāf*, *lām*, *mīm*, *nūn*, *wāw*, *hā*, *lām-alif*, *yā*³⁵. Quasi tutte le lettere vengono descritte solo nella loro forma isolata, e a volte finale, uniche eccezioni la *ʿayn* e la *hā* alla cui forma mediana Rāwandī dedica alcuni accenni. Alla fine di ogni descrizione sono riportati due versi che, per favorire un'immediata memorizzazione, riassumono la tecnica esposta³⁶.

L'autore chiude il capitolo con alcune riflessioni generali sulla scrittura e con una lunga digressione in lode della dinastia Selgiucide e della propria opera che renderà immortale il ricordo di quei sovrani.

Riportiamo di seguito la traduzione integrale del capitolo relativo alla scrittura, dal ms. di Parigi citato in nota 1³⁷.

Capitolo sulla conoscenza dei principi della scrittura fondata sul c.169, l.11
cerchio e sui punti.

³³ Le quattro lettere persiane aggiunte all'alfabeto arabo non erano ancora in uso al tempo di Rāwandī. Per quanto riguarda le caratteristiche ortografiche del ms., alcune piuttosto curiose, cfr. *RS*, pp. XXXVIII-XLII.

³⁴ Il terzo paragrafo porta effettivamente il titolo *ḥarf-i jīm*, tuttavia la lettera descritta nel testo che segue è la *hā*, dal momento che Rāwandī non fa alcun accenno al punto che contraddistingue la *jīm*.

³⁵ Rāwandī non fa alcun cenno nel suo capitolo alla scrittura dei segni ortografici (*tashdīd*, *tanwīn*, ecc.); degli stessi punti diacritici egli fornisce solo qualche indicazione di massima, non affrontando, comunque, in maniera omogenea tutti i casi. Tale mancanza suscita una certa perplessità se si pensa che già nel primo secolo dell'egira erano stati introdotti tutti i segni ortografici nella scrittura al fine di salvaguardare la pronuncia del Corano e che Rāwandī si era per anni dedicato proprio alla decorazione del Libro. Sembra tuttavia che nella normale corrispondenza venisse considerato poco educato segnalarli poiché con ciò sembrava si volesse supporre che il lettore non avesse perfetta conoscenza della lingua scritta (cfr. *ABBOT*, *The rise*, pp. 38-41).

³⁶ A volte la funzione del verso è esclusivamente mnemonica, altre volte invece aggiunge dei particolari relativi ad uno specifico stile (cfr. lettera *rā*); in tre casi, infine, i versi entrano in contraddizione con qualche indicazione data sopra nelle righe in prosa (cfr. lettere *sīn*, *lām* e *wāw*).

³⁷ La traduzione è di tipo letterale; la traduzione delle frasi in arabo è inserita fra parentesi quadre.

Secondo il volere altissimo, potente e regale del più grande del tempo, Ghiyāth al-Dīn, [che Dio renda eterni i vessilli del suo stato e i segni del suo regno] viene data spiegazione di come le figure geometriche, le forme curvilinee, triangolari, esagonali o quadrilateri regolari, sono tutte tratte dal cerchio e dalla linea retta³⁸ e del fatto che da quelle forme venne introdotto nell'arte quanto rappresentava la massima aspirazione di ogni artista.

Analogamente gli amministratori dell'India hanno inventato i numeri per l'esazione delle imposte costruendo lo zero col cerchio e il numero uno con la linea retta e, utilizzando questi due elementi, hanno conteggiato per gradi le unità, le decine, le centinaia e le migliaia. I seguenti nove numeri sono quelli base: 1 2 3 4 5 6 7 8 9; dall'uno al nove, in successione, ognuno è separato dall'altro di un'unità. Quando si aggiunge uno zero a un'unità si raggiunge la decina, così il numero quattro diventa quaranta e il numero sette diventa settanta. Quando è preceduta da due zeri, l'unità viene a inserirsi fra le centinaia, così il numero quattro diventa quattrocento. Accanto a tre zeri, l'unità giunge al livello delle migliaia: uno diventa mille e nove novemila. Procedendo in tal modo si possono formare le decine di migliaia, le centinaia di migliaia e le migliaia di migliaia e, per quante cifre si mettano in questo conteggio, esse risultano in ogni caso leggibili: 4 9 5 1 sono quattro numeri che indicano il quattromilanoventocinquantuno.

Alcuni contabili hanno adottato la numerazione dalle lettere *jummāl* che sono la base della scrittura: all'*alif* hanno assegnato l'uno e, fino alla lettera *ya*³⁹ che è il dieci, le hanno prese tutte una dopo l'altra; e poi, al livello delle decine, una lettera ogni decina e al livello delle centinaia una ogni cento fino a mille⁴⁰. In tal modo gli amministratori conteggiano le cifre indiane utilizzando le lettere *jum-*

³⁸ Tale definizione sembrerebbe in contraddizione col titolo del capitolo che parla di 'cerchio e punti', a meno che la *khatt-i istiḡā* non venga considerata come una successione rettilinea di punti; questa ipotesi verrà confermata nel corso del capitolo.

³⁹ La grafia utilizzata da Rāwandī per indicare le lettere non è sempre omogenea: a volta le indica col nome per intero, a volte solo col segno corrispondente (troviamo, per esempio, sia *bā* che *b*). All'interno della nostra traduzione abbiamo di volta in volta traslitterato la forma presente nel testo.

⁴⁰ La spiegazione di Rāwandī è qui piuttosto approssimata; in questo sistema infatti i numeri non vengono attribuiti alle lettere seguendo la normale successione alfabetica. Data la grande diffusione di questa tecnica, probabilmente il nostro autore non sente l'esigenza di essere più preciso. Tuttavia, alcune pagine dopo, al fine di introdurre il sistema del *ghālib wa al-maghlūb*, Rāwandī espone l'argomento con precisione in un capitoletto a parte (*RS*, p. 449-50).

māl. Seguendo un sistema analogo, si scrivono nomi e lettere; così, per esempio, in *muḥammad* la *mīm* è espressa dal quaranta (per rappresentarla mettono un punto sotto al numero quattro), di seguito viene scritto il numero otto, poi un altro quaranta seguito da un quattro e si legge la parola *muḥammad* in questa forma: 40 8 40 4. Utilizzando questi numeri si scrive tutto quello che si vuole.

Gli amministratori di Iraq e Khurāsān, invece, hanno abbreviato ed eliminato dalla scrittura alcuni elementi [le parole migliori sono quelle più brevi e più soddisfacenti] nel modo seguente: in *rub*^c hanno tralasciato la lettera *b* e la testa della *ʿayn* e da *danānīr* hanno eliminato la *dāl* e la *nūn*⁴¹.

Tutti questi sono rami della scienza della scrittura sulla quale in modo esauriente o succinto sono stati scritti dei libri; tutti i grandi uomini ne hanno parlato ma non hanno svelato tanto mistero.

In questa sede bisogna evitare di essere prolissi e menzionare un riassunto utile⁴². Il benaugurante dello stato, Muḥammad Ibn ʿAlī Ibn Sulaymān al-Rāwandī, per ogni lettera ha descritto un breve principio e ha riportato due versi da memorizzare e da tenere bene in mente in modo che la mano li segua e ciò che necessiterebbe di dieci giorni di insegnamento lo si apprenda in un giorno [se Dio vuole].

Lettera *alif*⁴³

Molto è stato detto su di essa, e i grandi hanno scritto che la sua statura dev'essere come quella di un uomo che sta diritto e si volge leggermente indietro a guardare i piedi. Hanno anche detto che

⁴¹ Un riferimento a questo sistema lo troviamo in IBN KHALDŪN, *Muqaddimab*, trad. ingl. di F. Rosenthal, vol. 2, New York 1958, pp. 390-1.

⁴² A questo proponimento l'autore manterrà fede nella stesura del capitolo, evitando digressioni e citazioni che sono invece una caratteristica del resto del suo libro.

⁴³ Iqbāl nella nota 1 corrispondente al titolo *ḥarf-i alif* a p. 439 scrive: "per facilitare le operazioni di stampa le forme delle lettere sono state numerate e raccolte in un unico foglio (foglio allegato); quindi, tenendo a mente la descrizione della lettera, bisogna riferirsi alla figura il cui numero corrisponde a quello del titolo della lettera". Effettivamente le lettere sono numerate, ma nell'edizione da noi utilizzata non abbiamo trovato il foglio con la riproduzione dei disegni, così come non l'abbiamo reperito in un volume del 1921. Nella sua prefazione, fra l'altro, Iqbāl ringrazia Blochet "for very kindly supplying me whit photographs of figures and charts (pp. 438-9 and 451) from the original MS." (RS, p. XIII). In effetti a p. 451 si trova la tavola relativa al *ghālib wa al-maghlūb* tratta dal ms. originale mentre alle pp. 438-9 c'è solo parte del testo sulla calligrafia. I disegni del ms. sono riprodotti nella traduzione turca di Ateş in due fogli non numerati fra le pp. 408 e 409. Anche

dev'essere una linea diritta lunga dieci punti fatta con qualunque calamo ⁴⁴ che sia di dieci nodi interi [questa è una decina completa]. Negli stili *thulth* e *muḥaqqaq* ⁴⁵ hanno collegato un punto sul davanti vicino al fianco destro dell'*alif*, un punto in fondo e otto punti in mezzo.

Qualunque sia il modello che il tuo intelletto racchiude nell'arte della scrittura questo particolare è sempre lo stesso: se sulla carta, con un calamo qualsiasi, metti dieci punti, tale è l'*alif*, in qualsiasi scrittura.

Lettera *b*

È composta dagli stessi dieci punti dell'*alif*: la linea retta dell'*alif* è in posizione verticale, quella della *b* è in posizione orizzontale; il punto della prima è sul lato destro e sul lato destro sono entrambi i punti della *b*. Inizio e fine della *b* sono costituiti da un punto, c. 170^r tuttavia scrivendo si dà del movimento ⁴⁶ a quei punti affinché diventino arrotondati e la *b* risulti più bella allo sguardo assumendo la forma di una mazza da polo.

Anche la *b* hanno costruito con quei dieci punti della cima del calamo, due posti all'estremità, otto nel corpo, o maestro di temperino ⁴⁷,

la Schimmel (*Calligraphy*, p. 17) riproduce, in bianco e nero, alcune delle lettere del ms. ponendo a fondo pagina la seguente didascalia "The measurements of Arabic letters according to Ibn ar-Rawandī, *rāhat as-sudūr*" da cui non risulterebbe però chiara, senza un confronto col ms. stesso, la fonte dei disegni.

⁴⁴ Il trattamento non specialistico della materia induce Rāwandī a non dilungarsi sulla precettistica relativa all'arte del calligrafo e all'uso di materiali e strumenti scrittori, che viene invece minuziosamente descritta in tutti i testi che affrontano l'argomento della scrittura. Oltre alle opere arabe classiche sull'argomento, si cfr. per esempio, F. ROSENTHAL, *Abu Haryan al-Tawhidi on Penmanship*, "Ars Islamica", XIII-XIV, 1948, pp. 1-30; D. SOURDEL, *Le "Livre des secrétaires" de 'Abdallah al-Bagdadi*, BEO, XIV, 1952-4, pp. 115-63; e soprattutto J. SADAN, *Nouveaux documents sur scribes et copistes*, REI, 45, 1977, pp. 41-66. Ibn Khaldūn attribuisce allo stesso Ibn Bawwāb un breve poema sull'argomento (cfr. *Muqaddimah*, pp. 388-9).

⁴⁵ Nei primi secoli dell'egira vi fu un grande proliferare di stili differenti (Ibn Nadīm, nel suo *Fihrist*, ne elenca e ne descrive ventiquattro). Le tipologie principali possono tuttavia ridursi a sei: *thulth*, *naskh*, *riqā'*, *muḥaqqaq*, *tawqī'* e *rayhān*. Di queste Rāwandī fa riferimento solo alle prime quattro di cui descrive occasionalmente alcune caratteristiche particolari.

⁴⁶ Questo particolare nella descrizione della *bā*, così come certe indicazioni relative ad altre lettere che vedremo in seguito, indica che Rāwandī vuole descrivere un tipo di calligrafia corsiva e arrotondata, del tutto estranea alla rigida angolarità dello stile kufico.

⁴⁷ Traduciamo liberamente la forma *nikūdām* avvalendoci di quanto suggerito in

... است، مرد روزی که در آن روز، حکم خود ترا می خواند و مخم و کوزید و خرم بالا،
 ... که به اندر زهر و زهره همان مهر کرم آمد، بعدم خواستگار عقیق،
 ... جمع کرد این کار از آنجا، تا جو کرم و زهره و زهره نشود نزد شهر شرمه
 یاریت کامروز از آنجا که تا بیایست کشد خسترا، بلا چشم چنان به روش و ناگذاشتی بود در دنیا
 تا ترا سلطنت بود چنان، با دحض او تا بر رعلا با خسر و آینه سالها در روز برده و روزی غمگین رویا،
 در ملازمی که در آنجا، شبها روز کرد، جز اینها، علم فقه و خلافت را در آنجا، ترمیم سر خود شده و آنجا
 تا این و با این با نرفته، ششهای جولوی لا، خط و زهره و جلا و جلا، که در جوانی نشسته است،
 به جرمی که بداند که از صنایع من از کج افشا، وین از آن جمله به برانسم و گزینم از این سری زرها
 باشنای کلم را از این بنده، واخر جان و میسز بر جلوا، خسر و طاهر که این بنده، اخبار قصیده که در آنجا
 می نماند که چینه در علم، که تا نیست یابند بنوا، که بخواند از این بنده تا دهد از این اشیا به طرا،
 که از این بنده است که می خواند، ملاک قبلا و بر بنده، فصلی از اصول الخط و الدایرة و التمام خط
 و برای اعلی تا به سلطان عظیم الله غیاث الدین خداوند ایات دولت و ایات سلطنته عرض می شود که در تمام
 هندیه و اشکال کسری و مختلف و مسدسات و رویهای تسلی الاضلاع جمله از دایره و خط استوا
 بر گرفته اند و آنچه منتهای جهت صاحب حق بوده است و در آن خط از بنده آورده جنگ است و عقابان هند
 و قوم استیفا و من کردن جعفر از دایره بر گرفته اند و در تمام خط استوا و تمام اجلا و عشرات مات
 و الوفا و از حساب کردن این رقم اصول اند ۳۲۱ ۶۸۷۹۸ از یکی تا نه بتدریج حرکت
 جگانه در واحد یکی باشد و چون صفر بیاز و نود و عشرات و صد و چهار و چهار کند و رقم هفت و هفت
 شود و چون در صفر در پیش این در درج باقی اند و رقم چهار و چهار صد شود و مقارنت سه صفر در هر دو
 رسید یکی هزار شود و نه هزار و عشرات الوفا و مات الوفا و الوفا و الوفا و الوفا و الوفا و الوفا و الوفا و الوفا

Fig. 1 – Paris, Bibliothèque Nationale, mss. orientaux, suppl. pers. 1314, c. 169^r.

بهند باین حساب بخواند الف ۹۶ و اربع هزار و چهار صد و پنجاه و هشت و بیست و یک
 از هر پنج جمله که اصول خط این حسابی بر کشتند الف را یکی نماید و تا آخری که ده باشد یکی
 بر توان یکی کنند بعد از آن در هر عشارت هر چه بیرون آید در مقام مانت صد تا هزار و هشتاد
 مستویان رقم هفتاد با چهار جدول حساب میکنند و بدان نامها و ارقام نویسند چنانکه چنانچه جدول
 است نقطه در زیر رقم چهارم هشتاد و نهم هشتاد و نهمی دیگر با چهاری کنند و مجرب خوانند
 بدین شکل ۶۸۴۶ و بدین حساب هرج خواهند نویسند و مستویان عراق و خراسان و چین
 مختصاری که در بعضی از نوشته خط کردند و خیر الکلام مائل و ذلک بر خوانند چنانکه از هر حرف
 ب و س و ج و ک و د و ز و ن و ی و دال و ف و ز و سقاط کردند و همه شعاع علم خط اند و در علم خط
 با شش را اختصار کتب ساخته اند هر یک در آن نسی زده که لفظ ابرار از کرده اند و درین مقام از اطلاب
 احتمل زباید کردن و مختصری میدهد که در آن دعا کوی دولت محمد علی بن سلیمان الزاهد در هر حرف
 اصلی مختصر کتب است و در بیت بنظم آورده بایاد گیرند و انرا در پیش خاطر بدانند تا دستها از سر آن روز
 و ده روزه تعلیم بایک روزه آید از شاه جرف الف در آن سخن بسیار است و بزبان
 گفتند آن قدران جرمی بایز که راست بایستد و انرا که در پیشت بای خودی نکرد و گفته اند که خطی است
 بی بایز که بالایی آن نقطه باشد از هر قلمی که ده عقلم کاملست تا ک عشره کاملة و در آنک و مختلف
 نقطه بر کلوبی حقیقی الفی بوستند خطی متصل نقطه دنبال هشت میان
 هم شبیه که خاطر محیط است از علم خط این نکته در و یکسانست
 از هر قلمی که نقطه از هر یک از بی الف همه خطی جدا نیست
 حرف ب همان ده نقطه الفست خط استواری الف در طول آن ب در عرض و نقطه
 در جانب و حقیق است و نقطه در هر دو حرف و حقیق اند و در جانب هر یکی نقطه است اما در

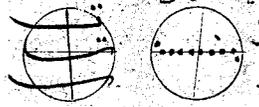


Fig. 2 – Paris, Bibliothèque Nationale, mss. orientaux, suppl. pers. 1314, c. 169^o.

فصل در رسم خط و خطی شد بر نظر خربند از پیش از کالی
 باینکه در خط قطعی که در دو سه هشت تنی یکو دم ،
 که در آن استوائی باید بود ، خسته سر و دنبال مقابل با هم ،



حرف تا و ثا همان نسبت دارد که ب الا استخفاط چون خواهد که جای
 کشیده کند با مقای با افتد که کلمه در یکفرد دنبال ب وقت در از ترکشد یا بریده
 بگذارد و این حرکت بریده بگذشتن در آخر خط و دیگر جایها بکار آید و همچنین از برای حرف
 میان ب و ت تا با یک نقطه در زیرینها کند بدش از کردیده و اندک حرفی بان افزوده



تصمیم بجای و الفی باید ، یک نقطه سر بر سر بردا قرار آید
 در زانکه با خرافت در این بات ، که قطع کیه یا بکشتی می شاید
 حرف جیم سر بر سر از نیمه یب برگرفته اند و تنه نیمه دایره و ضبط فراخ و تنگی دایره
 مخالف برگرفته اند چنانکه بیاض دایره جمد قامت الف بیشتر بود و سینه دایره و سرب محلی باید
 مقابل چنانکه اگر خطی مستوی بر آن کشند سینه دایره و سرب در آن خط آید و دنبال هم بریده کنند هم از دست
 بیفتند



سینه که جیم در خطها با است ، یک نیمه دایره است و نیی از است
 باید که الف دایره افرون بود ، با سینه دایره سرب شده است
 حرف دال دایره که با ضش جمد قامت الف بیشتر بود برهشتن قسمت می باید کرد و از دم
 و خط استوائی الف بر کشیدن از جانبی و از جانبی چش از دم رقم خط استوائی در نهادن از دو نیمه
 الف و ب که هم بودند اول الف و آخر دال بر باید گرفت و در این دنبال است باید برده کرد و در حرفی در نواز دست
 برهشتن جیم دایره در یک حال ، و لکن بدو خط ب و الف ز دنبال ،
 اول الف نیی و آخر از ب ، با هم بودند تا بود صورت دال



Fig. 3 – Paris, Bibliothèque Nationale, mss. orientaux, suppl. pers. 1314, c. 170.

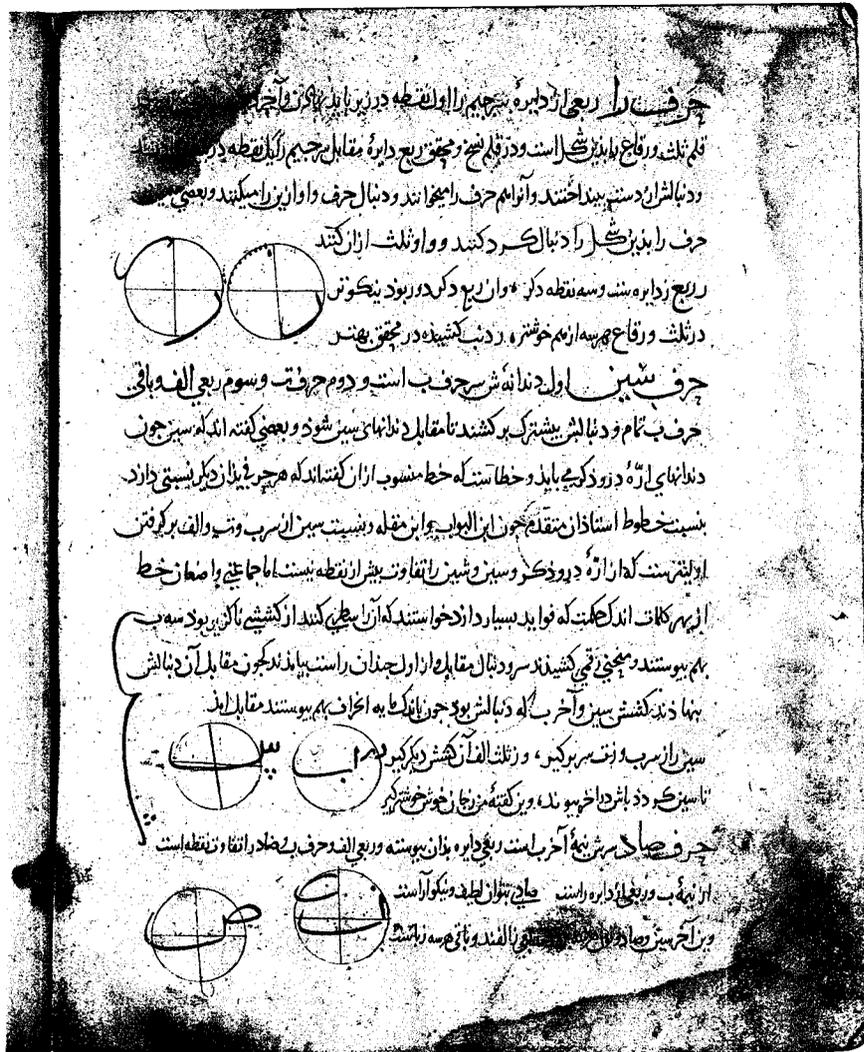


Fig. 4 – Paris, Bibliothèque Nationale, mss. orientaux, suppl. pers. 1314, c. 170^o.

۱۷۱

ازین با... و الف و اذ کان... و الف و اذ کان... و الف و اذ کان...



چرف عین از بسیار کونه بنشسته اند اما اصلش عین صادی است که سر صادی برینه دایره بیونیکر
 یکا بیاضش چندی بود یعنی ده نقطه الف عین صادی است و عین فعلی صورت فعلی باید چنانکه دو طرفش مقابل
 یکدیگر بودند و راست را بر عین اجابی بنویسند که الف بالام با دایره از سر آن بگذرد که از عین فعلی کشش
 ناخوش نوح از صادی خوب آید و عین قسم الاصلی چنانکه در حالت عین بر نشسته با هم عینی که از سر الف بیاید
 از سر الف عینی که بر همان حرکت از نیمه الف قدیم فعلی نویسی بر عین کحافی الف چنانکه اگر بر سرش صورت
 شیر کند عین حق به نفسش شباید.



از نیمه صاد و نوی از دایره و است عینی صلیح لطیف و نیکو و طاقت
 فعلی همان شهر از صورت فعلی در بیشتر دهر الف بناید راست

چرف فاء یک است که مست معکوس بر دو نوشته و قاف چون فاست دوسر معکوس و بیع الف و کلام
 فاصورت یکا است که نویسته یکا معکوس از سر او بنویسته
 تا قاف شود از سرش روی باید و بیع الف نیز دو نوشته



حرف کاف در ثلث وقاع از الف و ب برگرفتند و در بیخ و جحق یک حرف ب دنبال بوده را
 معکوس بر دیگر بر سر نوشته اند و بیاض است داشته چنانکه جز الف که در میان آن بنویسند بیاض بسیار نماید
 بشوینس این گفته که جانها از زده از کوه و لعل رخ کانه از زده
 بنویسند و باشد و اخی بود که کافی باشد قوتی روانها از زده



چرف لام از الف و حرفت برگرفته اند تا الی الف حرکت می نماید و دنبال لام نیز به یکا بنویسند

Fig. 5 – Paris, Bibliothèque Nationale, mss. orientaux, suppl. pers. 1314, c. 171'

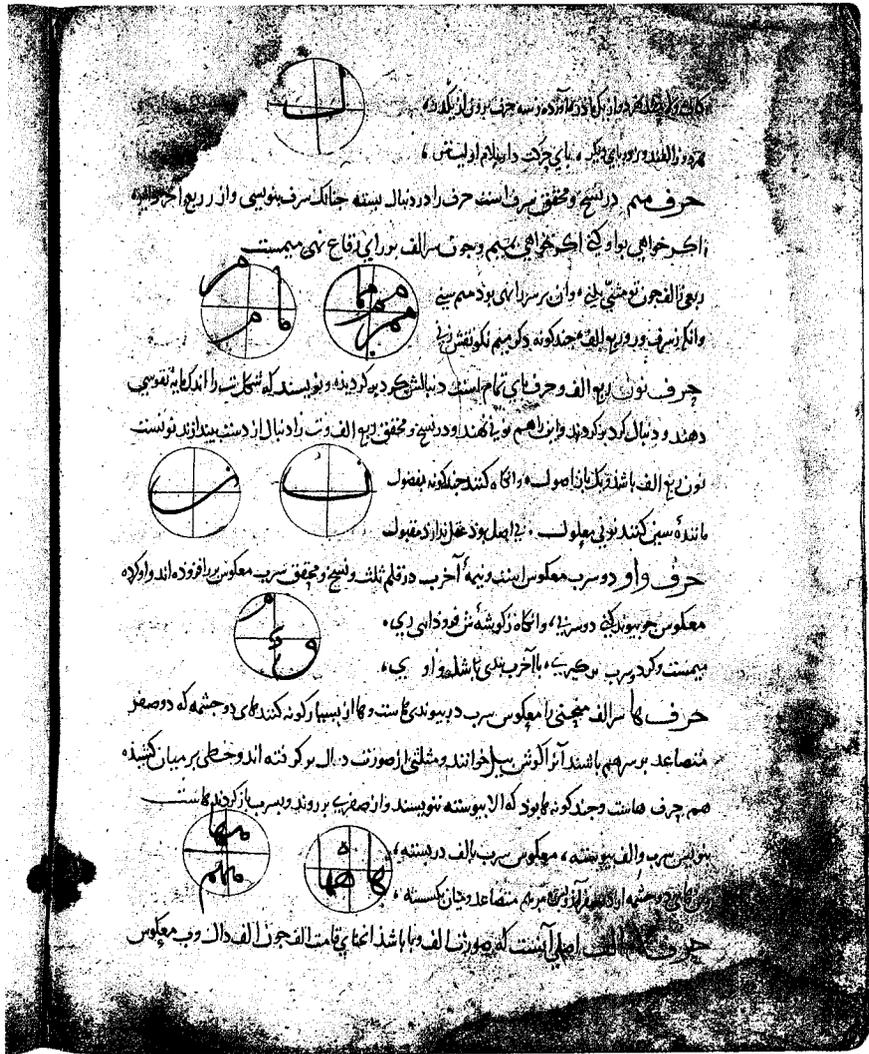


Fig. 6 – Paris, Bibliothèque Nationale, mss. orientaux, suppl. pers. 1314, c. 171^r.

از دیدگاه اولاد... می بیند و الف... می بیند...
 و الف... و الف... و الف...
 این... و الف... و الف...
 این... و الف... و الف...
 و از... و الف... و الف...
 حرف... و الف... و الف...
 دایره... و الف... و الف...
 و از... و الف... و الف...
 داعی... و الف... و الف...
 هر... و الف... و الف...
 شرط... و الف... و الف...
 بود... و الف... و الف...
 سلطنت... و الف... و الف...
 و او... و الف... و الف...
 تازه... و الف... و الف...
 نارسیده... و الف... و الف...
 شعر... و الف... و الف...
 خزا... و الف... و الف...
 ابو... و الف... و الف...

این... و الف... و الف...
 و از... و الف... و الف...
 حرف... و الف... و الف...
 دایره... و الف... و الف...
 و از... و الف... و الف...
 داعی... و الف... و الف...

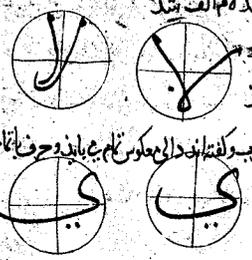


Fig. 7 – Paris, Bibliothèque Nationale, mss. orientaux, suppl. pers. 1314, c. 172'.

و در جهان بلوک که داشت که از پنج آدیجان همگان در طلب آن کوشید و هر کس که
اسب ناپاک و طلب طبع از نوایز و مواید این نگار مطالعت کند و بخواند و بدانند و بطریق
بیز بهمین طلی و بالشر و دستی از نوایز و دیلان باعش و محرم کرد در همنه پروردن دانست
آوردن با قریب و جوار ملک و صلوات جسم و بخششهای عظیم باینده از انبای جنس همگرا
راحت و لذت و بخشش و صفت که دعا کویافت از هنر و ساختن و پرداختن دفتر نیافت و آخر خوان بود
که بجا رسیده و بارگاه خزانده عالم حیات المومنه عهده الله بزرگم و خود گفته اند
آخر خوان بود که بجا رسیده شیری بدختر و چشم و باز منت و طوق نقشش کردن که این
دولت تا قیامت اول آخر دولت هابلا و همچنین در عظم و سلطنت تا قیام صور روز رعبت و نشو و نما
زنده و باقی و خرم تا روز اولاد و بقیت عمر در حضرت پسر بردن تا وقت تقاضای اجاله وقت ایش
و مونس خلوت و موجب سلوت با شاه را دانستای و انجوبه که جمعی می کشد و بجهت می رساند
و در مدح پادشاه و نصیحت حیدران خاطر بجزار مجلد عشر عشره تقریر می تواند و این مجلد کتاب با طباب
می رسد و ذکر مجلس نهم و تمیما اسباب معشرت و مسامحت و ذکر بازی و شکار رفت اکنون دانست
ظفر در زخم و سبب میوه زینت خیم را از غلبه مغلوب معلوم می کرد این تا از این نیز خجسته و دانند
و ختم که انشالله فصل الغالب و المغلوب در آن وقت که اسکندر در طبع نظر کرد
و اسططالیم را بیاوردند بدشرف و مفاخر این در قش هفت بیس را داد و بگفت اسکندر فرستاد
نام اسکندر و بر هر دو بخت و نام بلوک در زیر ثبت کرد تا اسکندر را معلوم شد که بر همه جهان
فرمان بران خواهد شد و بلوک عالم مهر و غلبه خواهد کرد و نام سلیم شاه هم نسبت دارن
مطالعته او را دستوری رک بودی چون با کسب مجادلت و محاصرت بودی در حساب مطالعت
بودی که بر حیلین نقطه غلبه اسکندر بودی خلاف حسین و حزب پادشاهی و اگر غلبه خیم را بودی

Fig. 8 – Paris, Bibliothèque Nationale, mss. orientaux, suppl. pers. 1314, c. 172^o.

ma l'*alif* bisogna farla ritta e la *b*
addormentata con le due estremità una di fronte all'altra.

Lettere *tā* e *thā*⁴⁸

Le stesse proporzioni della *b*, a parte il fatto che il calligrafo quando in un luogo vuole fare un allungamento oppure si trova davanti uno spazio in cui non ci sta la parola, allunga oppure accorcia la coda della *b* e della *t*; e pratica questo taglio sia alla fine della riga sia in altri luoghi. Per differenziare la *b* dalla *t*, alla *tā* hanno messo un punto sotto, che torna un po' verso il corpo della lettera, e l'hanno arricchita di un leggero arrotondamento.

Anche la *t* deve avere la stessa misura della *b* e dell'*alif*,
si aggiunga però un punto sotto la sua testa
e se *b* o *t* si trovano alla fine
si può sia tagliarle sia allungarle.

Lettera *jīm*

La sua parte superiore è costituita da metà *b* e il suo corpo da mezzo cerchio. La misura della parte larga e della parte stretta del cerchio va presa dalla misura dell'*alif*, in modo che l'estensione del cerchio non sia maggiore dell'altezza dell'*alif*. L'arco del cerchio e la testa della *b* devono essere allineati uno di fronte all'altra in modo che se tracci una linea retta, l'arco del cerchio e la testa della *b* cadano su quella linea. Anche la coda della *jīm* può essere tagliata oppure eliminata.

Ecco il segreto che noi abbiamo sulla scrittura della *jīm*:
essa è metà di un cerchio e metà di una *bā*,
bisogna che il cerchio non sia più ampio di un'*alif*
e che la testa della *b* sia allineata con l'arco del cerchio.

Lettera *dāl*

Un cerchio la cui estensione non sia maggiore dell'altezza di un'*alif* va diviso in otto parti; dalla seconda delle linee rette va disegnata l'altezza di un'*alif* inclinata verso sinistra e la lunghezza di una *b* inclinata verso destra, sempre partendo dalla seconda delle

Lughatnāma-yi Dihkbudā, s.v. *dam*.

⁴⁸ Malgrado il titolo dato al paragrafo, in esso non troviamo alcun accenno alla *thā*, né per quanto riguarda la sua forma né per quanto riguarda i punti diacritici; evidentemente la sua forma doveva coincidere con quella della *tā* e la descrizione dei punti era considerata superflua.

linee rette. Delle due metà dell'*alif* e della *b* che si intersecano, bisogna prendere la parte iniziale dell'*alif* e quella finale della *bā* per ottenere la *dāl*⁴⁹. Nel *naskh* la coda della *dāl* va tagliata diritta oppure, se è collegata a un'altra lettera, va eliminata.

Dividi in otto un cerchio di netto
e poi disegna con due linee la *b* e l'*alif*;
la prima metà dell'*alif* e l'ultima metà della *b*
unisci per avere la forma della *dāl*.

c. 170° Lettera *rā*

Prima bisogna mettere un punto sotto al quarto iniziale del cerchio della *jīm* e poi due o tre punti sopra. Si fa così nelle varietà del *thulth* e del *riqā'* mentre nella varietà del *naskh* e del *muḥaqqaq* si mette un punto davanti al quarto di cerchio che sta di fronte alla testa della *jīm*, se ne elimina la parte finale e anche quella è chiamata lettera *rā*. È da questa *rā* che si costruisce la coda della lettera *wāw*; alcuni fanno la stessa lettera *wāw* con la forma della *rā* con l'estremità arrotondata, per esempio nello stile *thulth*⁵⁰.

La *r* è un quarto di cerchio con altri tre punti
e l'altro quarto fa due *r* più belle.
Nel *thulth* e nel *riqā'* sono le tre una più bella dell'altra,
ma nel *muḥaqqaq* è migliore una *r* con la coda allungata.

Lettera *sīn*

Il primo dei suoi denti è costituito dalla testa della *b*, il secondo dalla *t* e il terzo da un quarto di *alif*; il resto è una lettera *b* intera di cui si allunga un pochino la coda affinché arrivi di fronte ai denti della *sīn*⁵¹. Alcuni hanno detto che la *sīn* deve essere simile ai denti della sega del falegname, ma ciò è errato. Infatti, la *khatt-i mansub*⁵², come scrivono i maestri antichi quali Ibn Bawwāb e Ibn Muqla, è stata chiamata così perché in essa ogni lettera è in relazione con le altre. Per quanto riguarda la proporzione della *sīn*, è meglio basarla sulla testa della *b*, con la *t* e con l'*alif* piuttosto che sulla sega del falegname. Fra la *sīn* e la *shīn* non c'è differenza se non nei punti⁵³.

⁴⁹ Cfr. FADĀ'ILĪ, *Ta'lim*, p. 217.

⁵⁰ Ivi, p. 217.

⁵¹ Ivi, p. 218 l.2.

⁵² Questo è l'unico punto del capitolo in cui Rāwandī fa esplicito riferimento alla *khatt-i mansūb*, dichiarando di seguirne i principi.

⁵³ Qui per la prima volta Rāwandī fa riferimento ai punti diacritici come differenziatori di due lettere aventi la stessa forma. Lo stesso particolare verrà più avanti

Tuttavia alcuni inventori di scrittura, al fine di comporre parole di saggezza spicciola ma di grande utilità, vollero che la *sīn* fosse resa con una riga, per tracciare la quale era inevitabile unire tre *b* insieme e disegnare una forma curva, allineando l'inizio e la fine della lettera. Nella parte iniziale, esse venivano così diritte che quando si metteva di fronte il seguito, il tratto della *sīn* e la fine della *b* che ne formava la coda, unite solo con un piccolo scarto, venivano a trovarsi di fronte⁵⁴.

Prendi, come prima parte della *sīn*, l'inizio della *b* e la *t*
e l'altro tratto prendilo da un terzo⁵⁵ dell'*alif*;
affinché divenga una *sīn* attaccale una *bā* alla fine
e quanto ho detto consideralo più prezioso dell'anima bella.

Lettera *ṣād*

La sua parte iniziale è costituita dalla metà finale della *b*. Ad essa si unisca un quarto di cerchio, un quarto di *alif* e una lettera *b*. La *ḍād* si differenzia per i punti.

Proprio con mezza *b* e con un quarto di cerchio
si può creare una *ṣād* graziosa e bella;
sia la fine della *sīn*, che della *ṣād* e della *nūn*, tutte e tre insieme,
sono un quarto di *alif* e quanto rimane delle tre viene dalla *bā*.

Lettera *ṭ*

La prima metà è costituita da una *bā* cui si unisce un quarto di cerchio. Viene quindi aggiunta un'*alif* alla fine della metà della *b* e del quarto di cerchio; la *ẓā* è uguale con un punto aggiunto.

c. 171'

Dai forma alla *ṭ* con l'*alif* e con la *bā*,
e su quella disegna un quarto di cerchio;
in mezzo alla *b* scrivi un'*alif* e quel quarto di cerchio
mettilo per la *ṣād* alla fine e per la *ṭ* all'inizio

Lettera *ʿayn*

Viene scritta in molti modi ma quello fondamentale è detto *ʿayn-i ṣādī*. Unisci la testa della *ṣād* a mezzo cerchio la cui estensione sia come un'*alif*, cioè di dieci punti, e questa è la *ʿayn-i ṣādī*. La *ʿayn-i*

evidenziato per le coppie *ṣād/ḍād* e *tā/ẓā* mentre non era stato fatto per la *tā* e la *thā*.

⁵⁴ Cfr. FADĀ'ILĪ, *Ta'lim*, p. 218 r.5.

⁵⁵ Nel verso Rāwandī contraddice quanto affermato nella spiegazione precedente, cioè di utilizzare un quarto, e non un terzo, dell'*alif*.

na'li deve avere la forma di un ferro di cavallo tale che le sue due parti siano una di fronte all'altra dopo aver tracciato la parte iniziale diritta. Questa *'ayn* viene scritta solo quando è seguita da *alif*, da *lām* o da *dāl*; infatti il tratto della *'ayn-i na'li* non è bello, è bello invece quello della *ṣādī*. La *'ayn-i fum al-asādī*⁵⁶ è così: quando vuoi scrivere *'alī* oppure qualsiasi *'ayn* che viene dopo un'*alif*, vieni giù dalla cima dell'*alif* e con lo stesso movimento partendo dalla metà dell'*alif* traccia sotto la forma di una *'ayn-i na'li*: la *'ayn* deve essere sulla stessa retta dell'*alif* in modo tale che se sopra ad essa si disegna l'immagine di un leone la tua *'ayn* sia adatta a formarne la bocca⁵⁷.

Giusto da mezza *ṣād* e da una metà di cerchio
 si elevò una *'ayn-i ṣādī* graziosa e bella;
 ferro di cavallo e bocca di leone a ferro di cavallo,
 davanti e dietro all'*alif* bisogna creare.

Lettera *fā*

È composta da una *b* intera cui viene attaccata una testa di *b* rovesciata. La *qāf* è come la *fā*, due parti iniziali di *b* rovesciate, un quarto di *alif* ed una *bā* intera.

La *fā* ha l'aspetto di una *bā* ben scritta
 una *bā* rovesciata è scritta al suo inizio;
 affinché divenga *qāf*, devi ascoltarmi,
 aggiungici anche un quarto di *alif*.

Lettera *kāf*

Nel *thulth* e nel *riqā'* l'hanno costruita con l'*alif* e con la *b*, mentre nel *naskh* e nel *muḥaqqaq* hanno scritto una lettera *b* con la coda tagliata e, al suo inizio, un'altra *b* rovesciata; l'estensione giusta che deve avere è tale che quando si scrive nel mezzo un'*alif*, non resti molto spazio bianco⁵⁸.

Ascolta da me questo dettaglio che vale quanto la vita,
 vale quanto miniere di perle e di rubini rossi:
 si scriva un'*alif* e alla sua fine si unisca una *bā*,
 e sia sufficiente; ciò vale quanto il cibo per le anime.

⁵⁶ Si tratta della *'ayn* detta 'a bocca di leone'.

⁵⁷ Cfr. FADĀ'ILĪ, *Ta'lim*, p. 218.

⁵⁸ Ivi, p. 219.

Lettera *lām*

L'hanno costruita con l'*alif* e con la *t* per creare un po' di differenza⁵⁹ col movimento. Nel *naskh* la coda della *lām* è tagliata. c. 171^o

La *kāf* e la *lām* appartengono alla stessa madre, derivate da tre lettere per la stessa via: tutte due vengono dall'*alif* e da altre due *bā*⁶⁰, per la *lām* è meglio usare una *bā* arrotondata.

Lettera *mīm*

Nel *naskh* e nel *muḥaqqaq* è costituita dalla testa di una *f* e da una *rā* attaccata alla fine. Scrivi la parte iniziale della *f* e con il quarto finale del cerchio se vuoi disegni la *wāw* o, se vuoi, la *mīm*. Quando metti la parte iniziale dell'*alif* sulla *rā* di tipo *riqā'* hai comunque una *mīm*.

Se fai due volte un quarto di *alif* e li metti sulla parte iniziale della *rā*, ottieni una *mīm* sublime, comunque dalla parte iniziale della *f*, dalla *r* o da un quarto di *alif*, in tanti modi diversi disegnerai una bella *mīm*.

Lettera *nūn*

È fatta da un quarto di *alif* e da una *bā* intera con la coda arrotondata che torna indietro. Scrivono che si può tracciare anche dando alla forma della *t* una piccola curvatura, arrotondandone all'indietro la parte finale; anche questa viene considerata una *nūn*. Nel *naskh* e nel *muḥaqqaq* un quarto di *alif* più una *t* con la parte finale tagliata dà origine a una *nūn*⁶¹.

La *nūn* abbia per elementi un quarto di *alif* e una *bā*; ne hanno inventati però molti altri tipi; fanno simile alla *sin* una *nūn* difettosa ma è senza fondamento e la mente non l'accetta.

Lettera *wāw*

È fatta da due teste di *b* rovesciate e dalla metà finale della *b*. Negli stili *thulth*, *naskh* e *muḥaqqaq* la *wāw* è fatta da una testa di *b* rovesciata messa sopra una *rā*.

⁵⁹ Tale differenza va letta in riferimento alla *kāf* descritta sopra per la cui costruzione veniva utilizzata la *bā*; la *lām* pertanto, tenendo conto delle indicazioni iniziali, dovrà risultare con la parte inferiore più arrotondata.

⁶⁰ Nella parte in prosa Rāwandī diceva di utilizzare la *tā* e non la *bā*.

⁶¹ Cfr. FADĀ'ILĪ, *Tā'tīm*, p. 220.

Quando legghi due teste di *b* rovesciate
 e poi dall'angolo vieni giù con una *r*
 avrai una *mīm*⁶²; ma se prendi due teste di *b*
 e le colleghi con la fine di una *b* avrai una *wāw*.

Lettera *hā*

La *hā* è formata dalla parte iniziale di un'*alif* curva cui va unita una testa di *b* rovesciata. La *hā* è di molti tipi: la *hā* 'dai due occhi' è costituita da due zeri attaccati uno sopra l'altro e viene chiamata anche 'a orecchio d'elefante'; oppure si prende dalla forma della *dāl* un triangolo tracciandovi una riga nel mezzo, e anche questa è una *hā*. Ci sono inoltre alcuni tipi di *hā* che si scrivono solo unite, che sono tratte da uno zero e che tornano verso la testa della *b*, e sono sempre *hā*⁶³.

Scrivi attaccati la testa di una *b* e un'*alif*
 la testa rovesciata della *b* legata all'*alif*:
 questa *hā* 'dai due occhi' risulta fatta solo da due zeri
 sovrapposti e tagliati nel mezzo.

Lettera *lām-alif*

Il principio è il seguente: si prendano le forme dell'*alif* e della *bā*, l'inclinazione dell'*alif* sia simile a quella dell'*alif* usata per la *dāl*, la *b* c. 172' sia rovesciata e la sua parte finale torni un po' indietro. Allo stesso modo si possono usare anche due *alif* inclinate unite insieme, e in questo caso lo spazio fra le loro due estremità superiori sia ampio quanto mezza *b*. Ancora: si prenda un'*alif* con la parte inferiore girata in su e un'*alif* tracciata secondo le regole. Anche quest'ultimo tipo è chiamato *lām-alif* e si usa soprattutto nel *thulth* e nel *riqā*⁶⁵; tutti la scrivono così accanto a lettere che vanno collegate, mentre nello stile *naskh* scrivono due *alif* inclinate sopra una mezza *b*, ed è sempre *lām-alif*⁶⁴.

Questa *lām-alif* dev'esser fatta con la *b* e con l'*alif*,
 torna indietro la *b* rovesciata dalla base dell'*alif*.
 L'inclinazione dell'*alif* è per principio come quella usata per la *dāl*
 ma è appropriato metterla un po' più dritta.

⁶² Questa indicazione contraddice quanto affermato nell'esposizione in prosa riguardo alla costruzione della *mīm*.

⁶³ Cfr. FADĀ' ILI, *Ta'lim*, p. 220.

⁶⁴ Ivi, p. 220-1.

Lettera *yā*

È stato detto che per principio è costituita dalla congiunzione di due *dāl* più la metà finale di una *b*, oppure da una *dāl* intera rovesciata e da una *bā* intera.

Una *dāl* rovesciata con una *b* attaccata alla fine
lo scriba mette assieme per dar forma ad una *yā*;
se unisci due *dāl* congiunte alla coda della *b*
hai scoperto il segreto della *yā*.

Questo è il metodo nuovo che ho inventato
molta fatica ho durato ad esporlo.
O scienza della scrittura, ora che sei organizzata nutri l'intelletto!
Io ti ho resa come boccone pronto per la bocca.

Ovunque io abbia trovato dettagli sulla scrittura
li ho raccolti e cuciti assieme in un trattato;
ho ridotto a due giorni la strada tua che era di un anno,
riconosci dunque che ho ben affrettato il cammino⁶⁵!

Il pregante ha scritto un libro a parte⁶⁶ sulla conoscenza degli elementi della scrittura; pertanto in virtù dell'esigenza secondo la quale [per ogni azione c'è un uomo e per ogni luogo una parola], cioè ogni mestiere e ogni occupazione ha le proprie persone e ogni luogo il proprio linguaggio e le proprie parole, in questo libro non c'è necessità di aggiungere sulla scrittura più di quanto già sia stato detto. Lo scrivente, nel trattare in questo volume la scrittura, che è il suo mestiere, aveva l'intendimento di aumentare nelle persone il desiderio dell'altro libro, affinché ogni richiedente con quel pretesto vedesse e venisse a conoscenza di titoli, parentele, costumi, segreti, memorie del governo, eccellenza dello stato e ampiezza di territori della dinastia Selgiuchide; e inoltre conoscesse quel discendente che ha rinnovato la fama dei propri antenati con il suo mecenatismo, la sua grandezza, la sua fama di prodigalità, la sua reputazione di generosità le quali si sono sparse e diffuse fra i distretti del mondo, soprattutto nelle regioni del Khurāsān e dell'Iraq.

Pur non essendo ancora giunto alla presenza del sovrano Ghiyāth al-Dīn [non abbia fine la sua ombra] e pur non avendo ancora visto la sua corte, proprio per la fama di religioso e la reputazione di nobiltà di quello [che Dio renda eterno il suo governo], lo scrivente che prega per lo stato, Muḥammad Ibn 'Alī Ibn Sulaymān al-

⁶⁵ Questi otto emistichi si trovano a margine fuori dallo specchio di scrittura. Li traduciamo qui, alla fine della trattazione tecnica delle singole lettere, perché ci sembrano idonea chiusura dell'argomento.

⁶⁶ L'opera cui Rāwandī allude in questo punto, per quanto se ne sa a tutt'oggi, è andata perduta.

c. 172^v Rāwandī, ha adornato e decorato con gioielli e perle questa sposa vergine del pensiero grazie alle perle della poesia e agli ornamenti dell'intelletto. E una volta che fu ornata e decorata l'ha portata alla presenza dell'Altissimo e ha reso quali ornamenti della veste della storia del regno della dinastia Selgiuchide la menzione dei titoli del Signore del mondo, sovrano dei figli di Adamo, monarca capostipite, il grande del tempo Ghiyāth al-Dīn, protettore dell'Islam e dei musulmani, Abū al-Faṭḥ Kaykhusraw [che Dio allunghi la sua ombra]. Ha fatto di tutto ciò un libro lasciando così un memoriale sul mondo che tutti si sforzano di avere. E le persone di valore e quelle che non ne hanno, estranei e consanguinei, studiano, leggono e imparano questo libro per via della sua utilità e per essere in maniera proficua nutriti.

E di questo scrivente dalle pie intenzioni resterà viva la fama per la sua ricerca dell'arte e per il suo amore della sapienza, facendosi egli stimolo e incoraggiamento per gli altri nel coltivare l'arte e nell'acquisire la sapienza affinché essi abbiano l'intimità e la protezione dei sovrani, ampie ricompense e grandi doni. Nessuno dei figli di Abramo trovò infatti nell'arte, nella stesura di libri e nel lavoro relativo, quella tranquillità, quel piacere, quella generosità e quella munificenza che il pregante ha trovato. Ma la mensa è alla fine e siamo giunti al dolce e ho visto la corte del signore del mondo Ghiyāth al-Dīn [che Dio lo renda soddisfatto]; si dice: "È alla fine del pasto che arriva il dolce" e io assaggio la dolcezza di fare le sue lodi e mi metto al collo il peso del suo favore e il collare della sua bontà: sia questo governo inizio e fine dei governi sino al giorno del giudizio e rimanga nella grandezza e nella regalità fino al suono della tromba nel giorno della resurrezione assicurando la grazia del servizio a questo servo. Che egli possa portare a conclusione la propria vita a corte e, sino all'arrivo della morte, possa sempre raccogliere per il re e poi far giungere alla sua presenza storie e meraviglie del mondo come ornamenti, compagni di intimità e motivi di conforto. L'intelletto comunque non riuscirebbe nemmeno in mille volumi a narrare la decima parte di un decimo della degna lode del sovrano e della grandezza del suo arengo. Questo volume è ormai abbastanza lungo e già si è parlato della memoria delle feste, della preparazione del necessario per le occasioni conviviali e per quelle sociali, del falco e della caccia. Adesso renderò noto come conoscere la vittoria in guerra e quali siano le cause della sconfitta del nemico attraverso il *ghālib wa al-maghlūb*⁶⁷, affinché anche da ciò si tragga diletto e poi si concluda il libro, [se Dio vuole].

⁶⁷ Per quanto riguarda questo metodo, piuttosto complicato, di trarre pronostici dai nomi, cfr. le spiegazioni e le osservazioni di Iqbal (*RS*, pp. XXVIII-XXIX).

Riccardo Zipoli

OSCENITÀ POETICHE NEOPERSIANE:
DUE TARĪĀ-BAND SULLA MASTURBAZIONE*

Quando in tua presenza si parli a chiare lettere di nudità e di pudenda o si descrivano atti osceni, la vergogna o la finta vergogna non ti spingano al disprezzo e al distacco, perché non è certo una colpa nominare le parti del corpo; la colpa sta piuttosto nell'offendere l'onore della gente, nel proferire discorsi ingiusti e falsi e nel far soffrire le persone a forza di calunnie¹.

Ibn Qutayba

Qual torto ha mai recato agli uomini l'atto della procreazione, così naturale, così necessario e così giusto, perché se ne osi parlare solo con vergogna e al di fuori di conversari seri e misurati? Noi parliamo senza paura di uccidere, rubare e tradire, mentre ci azzardiamo a menzionare quell'atto solo a mezza bocca? Forse che meno lo evochiamo in parole e più abbiamo agio di riempircene il pensiero?²

Montaigne

Credo che in molti attaccheranno questi miei discorsi, ora come superficiali e affatto inadatti al serio studioso, ora perché spinti essi stessi a cercarvi una qualche eleganza retorica, dell'abilità stilistica. Una volta però ricordato a costoro il fatto che i nostri antichi, uomini di solida prudenza e dottrina, si diletтарono in facezie, burle e novelle ricavandone lode e non certo denigrazione, ecco che sarò quasi sicuro di aver conquistato la loro stima. Chi avrà del resto il

* Abstract: *This work is the initial outcome of a wide-ranging research project by Riccardo Zipoli and Ḥamid Riḍā Babārlū devoted to analysing sources (dīwāns, tadhkiras, anthologies, dictionaries, etc.) for obscene texts. Fuller results from this research will be published as soon as possible. The concept of the obscene in the Muslim world is considered by focusing on texts of Neopersian poetry. A brief account is provided of the current state of work in the various sectors in terms of editions, translations and research projects, including many quotes from different authors. Various translated passages on masturbation are taken as examples, in particular two tarīf-bands, one by Jamāl al-Dīn Kāshī and one by Zākānī.*

¹ Ibn Qutayba (1964: I, y). Tali sentenze riecheggiano famose indicazioni di al-Jāhiz: «Ci sono persone che ostentano una condotta pia e, quando sentono il nome del cazzo, della fica o del coito, prende loro un tremito nel corpo e dichiarano che bisogna stare lontani dalle impurità; ma, nella maggior parte dei casi, siffatte persone mostrano sapienza, generosità, nobiltà e dignità solo in questa forma artefatta» (al-Jāhiz 1938-45: III, 40; una recente traduzione italiana di questo passo è in al-Gāhiz 1994:12); si veda, in proposito, anche al-Jāhiz (1964-5: II, 92).

² Montaigne (1958: III, V, 66).

coraggio di tacciarmi d'iniquità per questa imitazione (che non sono peraltro in grado di estendere alle loro maggiori imprese), e per aver speso nella dedizione alla scrittura quel tempo che altri disperdono in società e nei conversari, quando la presente raccolta risulterà dignitosa e riuscirà a rallegrare almeno un po' i suoi lettori? È d'altronde cosa onorevole, nonché necessaria (ed ebbero i filosofi per essa parole di lode), sollevare talvolta lo spirito gravato dai più diversi occupamenti, e spingerlo alla gioia della distrazione con qualche sorridente ristoro³.

Così esordisce il raffinato ed erudito umanista Poggio Bracciolini presentando le proprie *Facetiae*, che non di rado sono caratterizzate da elementi licenziosi e lubrichi. Preoccupazioni e giustificazioni con le quali abbiamo voluto simbolicamente aprire queste nostre pagine a testimonianza delle difficoltà che, ovviamente *mutatis mutandis*, si presentano allo studioso impegnato a scandagliare i fondali inverecondi, nascosti e semiconosciuti, di un oceano poetico, come quello neopersiano, le cui rotte investigative sono state quasi sempre segnalate, ai numerosi naviganti, dalla sola bussola del pudore⁴. E dire che basta una lettura, anche poco approfondita, di qualche classico, per verificare la radicata predisposizione all'osceno della musa neopersiana; si pensi ai passi in tal senso famosi di Sanâ'î, Sûzanî, Anwarî, Sa'fî, Zâkânî, Yaghmâ Jandaqî e autori del genere⁵. Chi poi intenda abbandonare la facilità di questi incontri e si proponga di ricercare perveramente ogni testo che in qualche modo trasgredisca i dettami della pudicizia e della decenza, si trova immerso in abissi quasi senza fondo, la cui geografia e la cui storia sono ancora tutte da scrivere⁶. Per osservare e per provare l'evidenza di questo stato,

³ Poggio Bracciolini (1983: 109).

⁴ Questo tipo di verecondo condizionamento caratterizza l'analisi dell'osceno in ogni sua veste linguistica, ed è infatti rilevato anche da critici impegnati in settori di studio diversi dal nostro; eccone un interessante esempio: «Se accettiamo l'assunto che il compito della critica letteraria è quello di esplorare tutto il *lisibile*, risulta strana la reticenza finora mostrata dai critici, sia in Italia che all'estero, nell'affrontare la zona dell'osceno. A una cauta bowdlerizzazione del testo seguiva spesso una forma indiretta di bowdlerizzazione, cioè il silenzio su certe opere pericolose. La foglia di fico è stata per lungo tempo uno degli emblemi segreti della critica letteraria e artistica» (Almansi 1974: 131).

⁵ Noi ci occupiamo qua del versante poetico, ma un'indagine analoga darebbe esiti interessanti anche nel settore della prosa, dove peraltro la produzione appare in tal senso meno copiosa; esempi se ne possono trovare nelle opere di Zâkânî (Zâkânî 1964-5), nel *Latâ'if al-Tawâ'if* (Fakhr al-Dîn 'Alî Şafî 1992-3), nel *Rustam al-Tawâ-rikb* (Rustam al-Hukamâ 1969) e nell'appendice umoristica/oscena del *Badâ'iy al-Waqâ'iy* (Wâşifî 1971-2).

⁶ Bausani, in un intervento per altri versi insoddisfacente (per cui si vedano le

basta eseguire alcuni sondaggi che attraversino *ad hoc* l'intero *corpus* poetico neopersiano. Tale diffusione, talvolta anche in proporzioni massicce, di passi osceni è già di per sé, al di là di ogni giudizio di valore che dovrà in seguito formularsi, stimolo alla ricerca e garanzia che la stessa abbia almeno una solida base di presenze. È quindi sicuramente opera feconda attirare l'attenzione del lettore e del critico verso quei testi che la *pruderie* o la semplice trascuratezza altrui ha sinora condannato all'oblio, richiamandosi tale recupero, fra l'altro, alle motivazioni che Italo Calvino, con incoraggiante chiarezza, così espone:

Ora, mettere l'osceno al centro d'una meditazione estetica dovrebbe equivalere – dico io – a cambiare il rapporto dell'osceno con tutto il resto, a dissolvere l'aura d'indecenza e complicità che l'ipocrisia gli ha accumulato intorno, insomma a negarlo come osceno e ridargli piena cittadinanza nel mondo dell'esprimibile, con la dignità che gli spetta per diritto di natura, che è ben alta⁷.

Un progetto in tal senso è in corso da circa un anno presso l'università di Venezia a cura dello scrivente e del dottor Ḥamīd Ridā Bahārī, e queste righe vogliono soprattutto essere una sorta di presentazione di tale progetto. Lo spoglio di ogni genere di fonti (*dīwān*, *tadhkīra*, antologie, dizionari, ecc.) ha dato esiti di interesse notevole, sia per la qualità sia per la quantità dei materiali sinora raccolti, alcuni già ben noti, altri poco conosciuti e altri ancora da nessuno segnalati. L'intento è quello di giungere alla compilazione di un'ampia e ragionata antologia di passi osceni che abbracci l'intero

nostre osservazioni più avanti), è stato uno dei primi a lamentare, per questo settore che egli definisce «particolarmente interessante», la mancanza di uno studio che «per falsi motivi di pudore, non è mai stato fatto con precisione» (Bausani 1960: 422). Altri appelli più recenti in favore di tali ricerche si trovano in Ḥalabī (1985: 9), per il mondo persiano, e in van Gelder (1988: 138), per il mondo arabo; questi testi costituiscono, fra l'altro, due fra i pochi studi che trattano l'argomento in questione. Per avere un'idea dell'arretratezza delle ricerche in questo campo della letteratura neopersiana, è sufficiente vedere il quadro tracciato in Marzolph (1992: I, 2-24 e relativa bibliografia). È importante anche ricordare che i pochi riferimenti che si possono trovare nelle varie storie letterarie sono tutti estremamente superficiali e contengono in genere giudizi negativi; fra le ultime cose di questo genere, è abbastanza significativo lo scarno *excursus* di Sprachman (Sprachman 1988) che invece, in un'altra sede (Sprachman 1981), si è dedicato all'argomento in maniera più estesa. Ancora di Sprachman (Sprachman 1979-80: 226-7) è il giusto rilievo che le poche osservazioni sinora dedicate all'argomento concernono le oscenità che potremmo definire 'edificanti', cioè finalizzate alla critica e quindi al miglioramento dei costumi, mentre quasi nessuna attenzione è stata rivolta a quelle oscenità che sono fine a se stesse e che si propongono solamente come fenomeno letterario.

⁷ Dalla postfazione n.n. ad Almansi (1974).

arco della produzione letteraria neopersiana, cioè dal secolo X sino ai nostri giorni. La parte testuale sarà corredata di note biografiche e di rilievi storico-letterari e filologico-stilistici, per cui il lavoro finale dovrebbe assumere una configurazione a metà fra una *tadhkira* e una storia letteraria.

Numerosi sono i problemi incontrati. Primo fra tutti è quello basilare concernente la scelta dei criteri per il reperimento dei passi poetici. Proprio a tal fine è anzitutto necessaria una chiarificazione di natura terminologica sul significato da attribuire al termine 'oscenità'. Ci pare in tal senso esauriente la definizione fornita in uno studio sul linguaggio osceno nella commedia attica che, fra l'altro, prefigura alcune vie e strutture investigative idonee anche al nostro lavoro:

Per oscenità intendiamo il riferimento linguistico ad aree dell'attività umana o a parti del corpo umano che siano protette da alcuni tabù stabiliti dai costumi sociali dominanti e che siano soggette a un'avversione e a un'inibizione di natura emotiva. Queste sono le aree del sesso e degli escrementi. Per essere osceno, un siffatto riferimento deve essere costituito da un'espressione esplicita che sia soggetta alle stesse inibizioni della cosa descritta. Succede così che il pronunciare una delle numerose parole esistenti in ogni lingua che a chiare lettere (e non eufemisticamente) descrivano gli organi o le azioni proibite equivalga a mostrare ciò che dovrebbe restare nascosto⁸.

Tale definizione mette bene in luce come l'oscenità, che pur si rifà a contesti referenziali inequivocabili, non possa venir considerata un valore assoluto e oggettivo, dipendendo infatti anche da variabili sociali ed emotive. In proposito dice Bataille:

L'oscenità è una relazione. Non esiste 'l'oscenità' in sé come esiste 'il fuoco' o 'il sangue', ma solo come esiste, ad esempio, 'l'oltraggio al pudore'. Una certa cosa è oscena se una particolare persona la vede e la considera tale: non si tratta esattamente di un oggetto, bensì della relazione tra un oggetto e lo spirito di una persona⁹.

È insomma necessario scegliere un punto di vista, una prospettiva da cui giudicare ciò che rientra nella categoria individuata e ciò che invece ne resta fuori. Si tratta in altre parole, rifacendosi grosso modo alla definizione data più sopra, di individuare quali siano in questo contesto i tabù. Nel caso particolare, vi sono due possibilità estreme: o affidarsi all'intuito e all'istinto di chi oggi traduce in italiano, cioè dello scrivente, che risulterà ovviamente interprete (pur

⁸ Henderson (1975: 2).

⁹ Bataille (1987: 213-4).

nella sua variante personale) della sensibilità contemporanea e occidentale cui egli appartiene, oppure cercare di comprendere e quindi di adottare la posizione e l'ottica degli autori dei testi e quindi del pubblico relativo. Si tratta, in sostanza, di seguire o meno un'approccio storicistico al fenomeno, decidendo di privilegiare o la logica dei produttori/destinatari dei testi in oggetto, propria di quei tempi e di quei luoghi, o la logica degli attuali traduttori/lettori delle versioni italiane di quegli stessi testi.

Tale rigida e dicotomica impostazione, plausibile a livello teorico e generale, si ammorbida però e assume toni di maggior flessibilità nella pratica concreta del nostro caso, visto che i due mondi in oggetto rivelano una sufficiente concordanza di natura comportamentale e testuale per quanto concerne i modi di recepire il rapporto pudicizia/oscentà. Recepire, si badi bene, ma non intendere o interpretare. Si assiste, cioè, a una discreta convergenza di esiti che non implica però, di necessità, un'uguaglianza di motivazioni, come quando talvolta succede che due persone manifestino reazioni analoghe (per esempio di sdegno, di ilarità, di disgusto, ecc.) di fronte a uno stesso fenomeno, per quanto tali reazioni abbiano origini e retroterra diversi. Non si tratta, è ovvio, neppure di una sovrapposizione operativa totale in questo senso, ma la zona di sintonia è talmente ampia da consentirci una facile e adeguata comprensione anche degli inevitabili sfasamenti¹⁰. Nella nostra ottica, tale tipo di consonanza garantisce una sufficiente sintonia fra la ricezione originale dei testi e quella nostra odierna, e facilita quindi le scelte che, anche se operate solo secondo i dettami della nostra 'coscienza', non dovrebbero così produrre eccessive forzature in eventuale contrasto con la sensibilità di partenza. Tanto più che i nostri spogli sono continuamente vagliati e approvati, nella loro per noi necessaria oscentà, anche da colleghi di madrelingua, a conferma ulteriore

¹⁰ La zona di sintonia concerne quegli aspetti dell'osceno che, avendo valenze abbastanza univoche e oggettive, risultano sufficientemente indipendenti dal contesto di appartenenza, e sono, a esempio, l'utilizzo di contenuti genitocentrici e scatologici, la vena espressiva antirealista, la funzione di distrazione, la collocazione pubblica e sociale, l'ispirazione blasfema. Gli sfasamenti riguardano invece particolari espressioni di concetti anch'essi indispensabili alla realizzazione dell'osceno ma la cui interpretazione è di natura più soggettiva, quali l'offesa al pudore (basti pensare ai diversi modi di teorizzare la nudità e l'igiene del corpo con gli atti relativi), il senso del disgusto (un pube non rasato è là ma non qua oggetto di ripulsa), l'idea di oltraggio (lordare la barba è per i nostri autori insulto gravissimo, non così oggi per noi), le motivazioni del riso (si pensi al differente modo di praticare le trasgressioni e le parodie dei registri stilistici; un esempio per noi difficilmente traducibile può essere l'uso dell'enfasi grammaticale araba per descrivere soggetti volgari e di poco conto).

della plausibilità delle selezioni e quindi della convergenza fra le due sensibilità in oggetto (convergenza confortata anche dal comportamento generale tenuto dagli editori e dagli altri studiosi persiani come vedremo più sotto).

Tutto ciò per dire che i passi che stiamo raccogliendo non costituiscono un'antologia monotematica a solo uso e consumo, in questa sua specializzazione, di un lettore che abbia la nostra formazione, bensì rispecchiano una tendenza praticata e riconosciuta come tale già nel mondo di produzione¹¹. Questo a garanzia della dignità e dell'importanza storico-letteraria del blocco dei testi presi in esame e della plausibilità di un'indagine scientifica che tratti globalmente questo universo. Ma su tutto questo torneremo nei dettagli durante il prosieguo della ricerca¹².

Ci preme adesso accennare, seppur velocemente, ad altre questioni. Sciolto il problema di quali passi ricercare, resta aperto quello di come ricercarli e di come stabilirli, in altre parole bisogna pensare ai modi del reperimento e della fissazione dei testi. Un lavoro esclusivo su fonti manoscritte richiederebbe tempi lunghissimi, perché in pratica coinciderebbe con la necessità di rifare un'edizione critica (o comunque di controllare da vicino quelle già esistenti) per ogni opera coinvolta (e a questo stadio del lavoro gli autori selezionati sono già più di cento). Si è quindi deciso di ricorrere alla lettura di manoscritti solo in casi particolari (autori non pubblicati, passi non chiaramente editi, ecc.). Si tenga presente, fra l'altro, che la nostra

¹¹ Il termine più adoperato per indicare l'insieme di tali composizioni è *hazl/hazliyyât*, per quanto concerne sia i primordi del mondo arabo sia i successivi sviluppi persiani. Osservazioni su tale filone letterario si trovano, per il mondo arabo, in van Gelder (1988, 1992) e, per il mondo persiano, in Ḥalabî (1980, 1985) e in Sprachman (1981). Il termine in questione, di origine araba, indica ogni genere di burla e di facezia, quindi anche quelle di natura oscena con cui non di rado tende a identificarsi nelle testimonianze e nelle convinzioni degli autori e dei critici; si veda, a esempio, Bausani (1960: 422); van Gelder (1988: 101); van Gelder (1992: 172, 175, 188); Ḥalabî (1980: 4); Ḥalabî (1985: 18, 20-8); Javadi (1988: 15); Mah-jûb (1967: 636); Mu'tamin (1967: 327); Şafâ (1984-5: 354-5); Shamîsâ (1991-2: 276-7); Sprachman (1981: 68-70, 98). Altri termini abbastanza diffusi con questo significato sono *fuḥṣh*, *mujûn* e *sukhf* in arabo e *fuḥṣh*, *mutâyibât* e *sukhf* in persiano. Sempre in tal senso, vengono talvolta usati in persiano dei neologismi, come fa per esempio Shamîsâ che ricorre all'uso di *zishnigârî* e *mustahjannivîsî* (che indicano qualche cosa tipo 'scrittura e descrizione di cose volgari e oscene') per indicare tale produzione cui egli conferisce la dignità di un vero e proprio 'genere' letterario (che fra l'altro descrive come incentrato su tematiche sessuali) al pari, a esempio, dell'elogia e della satira (Shamîsâ 1991-2: 276-7).

¹² Di ovvia importanza sono anche la collocazione e il retroterra storico-sociale di tale fenomeno; per alcune osservazioni in proposito, si veda Bouhdiba (1979: 143-93, 239-57).

antologia vuole configurarsi solo come una prima offerta di materiali sconosciuti o comunque sinora presentati in modo lacunoso e disorganico, mirando noi soprattutto a risvegliare interessi e stimoli per questo campo di studi. Ci pare quindi del tutto plausibile che il lavoro, in tale fase, venga realizzato in gran parte su edizioni a stampa. Ma è proprio qui che cominciano i guai. Succede spesso, infatti, che molti edizioni siano epurate, del tutto o parzialmente, dai testi che qua ci interessano, per cui è necessario che la ricerca coinvolga tutte le migliori edizioni esistenti di un autore o di un'opera ai fini di trovare e quindi di utilizzare quella meglio 'disposta' nei confronti dei nostri materiali¹³ (fra l'altro abbastanza dispersi in seno alle fonti e quindi di non immediato reperimento). Si dà anche il caso che una stessa edizione venga epurata nel corso degli anni, che cioè una ristampa fatta in tempi o in contesti 'puritani' sia privata di passi che invece esistevano in una versione precedente¹⁴, la quale viene quindi a costituire il testo base. Frequentissima poi una via di mezzo: l'editore accetta di riportare i brani inverecondi, però sostituisce le parole 'incriminate' con puntini di sospensione che, al fine di una ricomposizione testuale, obbligano il lettore/traduttore a più o meno audaci congetture col solo parziale conforto (a parte un'eventuale consonanza emotiva) della scansione metrica e talvolta della rima (nonché in qualche caso dell'ultima lettera del vocabolo cancellato che viene preservata nella stampa)¹⁵. Siffatti interventi di ripristino sono talvolta impraticabili per le troppo parole soppresse dall'editore e, in tal caso, non si può che tralasciare i passi relativi¹⁶. A tutto ciò va aggiunto il fatto che questo tipo di testi risulta in genere oggetto di un esame critico meno attento, per cui le soluzioni testuali scelte non sono sempre perspicue e si è quindi talvolta costretti a seguire le varianti proposte nelle note o addirittura a trovare letture

¹³ Uno dei molti esempi è costituito dal canzoniere di Anwarî: quello pubblicato a cura di Mudarris Raḍawî (Anwarî 1959-61) è infatti privo di molti dei materiali osceni contenuti nell'edizione di Nafisî (Anwarî 1959). La purga delle parti oscene da parte degli editori è un malcostume che riguarda anche il mondo arabo, dove si giunge persino ad alterare i testi pur di nascondere le parole ritenute troppo crude (van Gelder 1988: 11, 78, 136-7).

¹⁴ Una testimonianza in tal senso è offerta da due versioni della stessa edizione del *Kârnâma-yi Balkh* curata da Mudarris Raḍawî: in quella più antica il testo è riportato nella sua interezza (Sanâ'î 1975-6), mentre in quella più recente le espressioni oscene sono saltate (Sanâ'î 1981-2: 173-210).

¹⁵ Quali esempi si rinvia a un'edizione di Sûzanî (Sûzanî 1959) e a una del *Kârnâma-yi Balkh* (Sanâ'î 1981-2: 173-210).

¹⁶ Per avere un'idea in proposito, si veda Sirâj al-Dîn Qumrî Âmulî (1989-90: 561, 566, 579).

alternative anche a quelle¹⁷: una trascuratezza da parte dell'editore che pare quasi ricercata e che suona come scusante per aver registrato cose indecenti che non dispiace quindi di nascondere, rendendo così arduo il compito di chi legge e traduce. In questa atmosfera di grande incertezza, un minimo di sollievo giunge talvolta dal fatto che le varianti di uno stesso brano, trovandosi in fonti diverse, possono essere oggetto di utili raffronti testuali, che non di rado obbligano comunque a scelte e a interpretazioni non facili. Operando in tale quadro, la cernita, poeta per poeta, sarà ovviamente più o meno severa a seconda dell'abbondanza della produzione incontrata, e ogni decisione in merito sarà giustificata nel relativo apparato critico. Alla luce di tutto ciò, appare chiaro che il recupero dei testi procede fra difficoltà di vario genere. Sembra insomma di trovarsi di fronte a materiali che 'scottano', improponibili, e la medesima sensazione si ha osservando il comportamento dei traduttori e dei critici.

Per quanto concerne le traduzioni, si assiste a numerose soluzioni di ripiego o addirittura di fuga. Alcune volte viene esplicitamente teorizzato che tali testi non risultano degni di essere recati in un'altra lingua e vengono quindi ignorati, del tutto o parzialmente (in quest'ultimo caso ricorrendo anche ai soliti puntini di sospensione)¹⁸. Altre volte, la pudicizia spinge il traduttore a usare una lingua diversa da quella madre (per esempio il latino al posto dell'inglese)¹⁹ o addirittura a non usare nessun'altra lingua lasciando in originale i

¹⁷ Eventualità del genere si hanno anche nelle traduzioni che presentiamo più sotto.

¹⁸ Tra i tanti casi menzionabili, ci limitiamo a ricordare quello illustre di Browne che, dichiarando «unfit for translation» gran parte degli scritti di Zākānī, decide poi di omettere «a few unsuitable passages» dalle sue versioni (Browne 1964-9: III, 230-1). Tale reticenza è riscontrabile anche nel settore più ampio dell'umorismo e dei racconti popolari persiani per cui, a esempio, Kuka, parlando di brani che egli considera lontani dalla decenza, dice: «I need not assure the reader that such passages have been carefully excluded from this book» (Kuka 1894: pref. 5) oppure Massé, riferendosi ad aneddoti da lui raccolti, li definisce «des anecdotes si grossières que j'ai renoncé à les publier» (Massé 1925: 72). Un celebre antecedente, in questo senso, ci è fornito dalle omissioni e dai relativi commenti del Lane nella sua traduzione de *Le Mille e una notte*; si vedano le relative osservazioni di Borges (Borges 1965: 103-4).

¹⁹ Questo tipo di «respectable obscurity» (così definita in Marzolph 1992: I, 44, e criticata da Bouhdiba 1979: 159) è stato adoperato, fra gli altri, da Nicholson per riportare i molti racconti osceni nella sua celeberrima traduzione del *Mathnawī* di Rūmī (Rūmī 1925-40). Una gran parte di tali racconti è stata di recente tradotta in inglese (Rumi 1990).

testi e scaricando così ogni 'responsabilità' sull'autore stesso²⁰. Non di rado, poi, si assiste a versioni fortemente edulcorate, per cui si viene a perdere gran parte del messaggio originale²¹.

Anche le indicazioni fornite dai critici sono in genere negative e fuorvianti, e suonano molto spesso come condanne inappellabili non solo dei materiali ma anche dei costumi stessi degli autori²², che comunque talvolta, soprattutto per cercare di sminuire il loro impegno su questo versante 'sospetto', si cerca anche di giustificare nei modi più vari²³.

²⁰ È il caso di Christensen che ritiene un passo di Rûmî «too coarse to be translated into English» e lo lascia quindi in persiano (Christensen 1922: 132).

²¹ È ancora Christensen a fornirci esempi in tal senso (Christensen 1924: 12, 15). Il fenomeno riguarda anche il mondo arabo; Bouhdiba, per esempio, contesta chi non traduce i brani osceni o li traduce in latino, ma poi confessa di non poter andare al di là di una traduzione edulcorata per passi del genere (Bouhdiba 1979: 158-9). Un insieme di tutte le soluzioni 'epuranti' è praticato da C.E. Wilson nella sua traduzione del VI libro del *Babâristân* di Jâmî che egli stesso così commenta: «A few short stories have necessarily been left untranslated on account of their objectionable character, and a slight degree of licence taken with a few whose coarseness rendered a perfectly literal version unsuitable. One story of some length which the translator was unwilling to omit has been partially rendered into Latin» (citato in Arberry 1958: 431).

²² Sono innumerevoli le testimonianze di questo genere. Eccone alcune, scelte più o meno causalmente (un primo esempio di Browne è riportato alla nota 18, e sempre di questo studioso è l'uso del termine «disgusting» per definire i racconti osceni di Rûmî, Browne 1964-9: II, 520): Arberry ritiene che «in many instances» gli aneddoti della *Risâla-yi Dilgushâ* di Zâkânî siano «quite shockingly indecent» (Arberry 1958: 297); Christensen parla di «une obscénité révoltante» a proposito di alcune passi di Zâkânî (Christensen 1924: 2); Nicholson definisce «disfigured» le molte pagine di Rûmî dai contenuti inverecondi (Rûmî 1925-40: II, XVII); la Schimmel traduce con «dirty jokes» il termine *hazl* in un verso di Rûmî (questo è proprio un errore di interpretazione dovuto forse all'imbarazzo della studiosa) e definisce come tali i brani più audaci del capitolo IX della *Hadîqat al-Haqîqa* di Sanâ'î (Schimmel 1979: 121); la riprovazione e il rammarico dei critici persiani è spesso espresso dal verbo '*âlûdan*/sporcare' usato per descrivere l'animo e le opere dei poeti dediti a composizioni impudiche (Humâ'î, in 'Uthmân Mukhtârî 1962: 594; Mu'tamin in Mu'tamin 1967: 317; Mudarris Raḍawî, in Sanâ'î 1983-4: *shaṣt u yak*; Şafâ in Şafâ 1983: 629 e in Şafâ 1984-5: 355); in taluni casi, poi, i critici persiani giungono anche a rifiutarsi di citare brani del genere perché indegni di essere pubblicati (Mahjûb 1967: 87, 471, 636). In Iran, questo tipo di censura è talvolta messo in atto ufficialmente anche dalle commissioni di controllo una delle quali, per esempio, invita Furûzânfar a evitare nella propria antologia «le poesie che abbiano parole e contenuti sconvenienti, tutto ciò che sia contrario alla morale, quanto riguardi gli amori innaturali e risulti in contrasto con le norme civili» (Furûzânfar 1979-80: 9).

²³ Alcune delle motivazioni più abituali accampate come scusanti dell'impudicizia dei poeti, sono la troppo giovane età (Sanâ'î 1983-4: *shaṣt u yak*), l'avanzata senilità (Rûmî 1925-40: VI, VII), le origini umili (Shiblî Nu'mânî 1984-5: IV, 129-

Se del resto si va a vedere che cosa dicevano i testimoni più vicini a questo genere di composizioni, si scopre una realtà non troppo dissimile da quella or ora descritta. Gli autori delle *tadbkīra*, a esempio, talvolta non riportavano affatto simili poesie dicendo che esse non erano adatte alle loro opere²⁴, e spesso chi fra loro indulgeva in citazioni oscene si sentiva in obbligo, prima o poi, di teorizzare la propria contrarietà a raccogliere e a registrare tali brani²⁵, nei confronti dei cui autori veniva non di rado invocato il perdono divino²⁶. Significativo anche il fatto che in varie *tadbkīra* si accenni a pentimenti occorsi, di norma in tarda età, a poeti licenziosi: verità storica o semplice invenzione, ciò testimonia comunque l'importanza di segnalare il ripudio di un tale 'malcostume'²⁷. Gli autori stessi,

30) o la corruzione dei tempi (Mu'tamin 1967: 318, 327-8; Razmjū 1991-2: 92; Šafā 1961: I, navad – navad u du; Šafā 1984-5: 356; Shiblī Nu'mānī 1984-5: IV, 130; Zākānī 1964-5: sī u hasht – sī u noh). Non di rado, la colpa di questo comportamento 'deviato' viene attribuita agli imperanti modelli arabi, di cui i persiani sarebbero stati semplici imitatori (Mahjūb 1967: 84; Mu'tamin 1967: 307; Šafā 1984-5: 354); non tutti quelli che sostengono tale derivazione riconoscono però che la estrema fertilità dei nostri autori in questo settore testimonia, come minimo, la grande congenialità allo spirito persiano di tale eredità.

²⁴ Affermazioni del genere si trovano in 'Abd al-Razzāq Dunbulī (1963: 257), in Dawlatshāh Samarqandī (1959-60: 79, 90, 218, 332) e in Sām Mīrzā (1968: 208, 227, 240, 248, 311, 325). Vi sono anche casi di *tadbkīra*, ovviamente, ove la registrazione di queste poesie avviene senza particolari preamboli o preoccupazioni: si pensi alla *Ḥadīqat al-Shū'arā* (Dīwān Baygī Shīrāzī 1985-7) e al *Majma' al-Fuṣṣahā* (Ridāqulī Khān Hidāyat 1957-62).

²⁵ Testimonianze di questo tipo si trovano in 'Adhar Bigdīlī (1957-62: III, 1033, 1344), in Amīn Aḥmad Rāzī (1961-2: II, 87, 160) e in 'Awfī (1903-6: II, 175, 198). Convenzionali dichiarazioni di estraneità nei confronti di espressioni offensive e ingiuriose si ritrovano anche in alcuni autori, come Sanā'ī e Khāqānī, che poi invece di tali espressioni hanno fatto ampio uso; dice Sanā'ī: «All'alta volontà manca la possa,/non ha intenti, la lingua, men che buoni» (Sanā'ī 1983-4: shaṣṭ u yak); e sostiene Khāqānī: «Il mio epigramma brucia e non offende:/come son io, l'arguta penna è a modo» (Khāqānī 1989-90: 755). Una tale ipocrisia di propositi è riscontrabile anche nel mondo arabo (van Gelder 1988: 82-3), dove talvolta si registra addirittura una scissione dicotomica, nella stessa persona, fra l'aspetto di critico severo e di poeta lascivo (van Gelder 1988: 89).

²⁶ Si veda, a esempio, 'Awfī (1903-6: II, 191).

²⁷ Alcuni 'pentimenti' sono registrati da 'Awfī (1903-6: II, 191, 198), Dawlatshāh Samarqandī (1959-60: 79), Dīwān Baygī Shīrāzī (Dīwān Baygī Shīrāzī 1985-7: III, 1789), Naṣrābādī (1982-3: 212) e Sām Mīrzā (1968: 311); su Sūzanī si veda pure Halabī (1980: 127-8). Anche il mondo arabo presenta casi del genere (van Gelder 1988: 79-80). Nel campo della prosa persiana, un ripensamento famoso è quello di Rāwandī che, introducendo la sua *Rāhat al-Ṣudūr*, dice di voler concludere il libro con una sezione di *bazliyyāt* che poi però non riporta, come dice lui stesso, su pressante invito di certi potenti e di alcuni amici (Rāwandī 1921: 457-8). È ancora l'intervento di un meglio identificato gruppo di conoscenti che spinge Anwarī a interrompere la

d'altra parte, non di rado accompagnavano le loro licenziosità alla presentazione di scuse nei confronti del lettore o alla richiesta della clemenza celeste per il loro turpiloquio²⁸.

Anche se in molti di questi ultimi casi ci pare trattarsi non tanto di sincera preoccupazione quanto di un rispetto puramente formale di norme convenute, certo non si può ignorare che il quadro generale che sorte fuori dall'insieme delle nostre pur poche testimonianze è quello di un ostracismo diffuso e profondo nei riguardi della registrazione e dello studio delle oscenità poetiche²⁹.

E dire, invece, che i primordi, in lingua araba, di questo genere di poesie erano stati giustificati e difesi, pur nel mezzo di opinioni diverse e contrastanti, da eminenti critici e poeti. Ci limitiamo a ricordare solo alcune argomentazioni. In difesa dell'uso delle parole considerate oscene, dice al-Jāhiz (sec. IX):

Queste parole sono state inventate per essere usate da chi pratica la lingua. Se non fossero state da pronunciare, esse non avrebbero mai posseduto alcun significato e sarebbero state bandite dalla lingua araba ai fini di proteggerla e di conservarla³⁰.

Significative, in proposito, sono anche le convinzioni di Ibn Qudāma (sec. IX-X) e di al-'Askarī (sec. X-XI). Il primo, ritenendo che i *ma'ānī* siano il materiale di lavoro del poeta così come il legno lo è per il falegname, è dell'avviso che le parole oscene non possano alterare la buona qualità della poesia nello stesso modo che l'arte del falegname non viene condizionata dalla qualità del legno adoperato; il secondo, oltre a riprendere le argomentazioni di natura lessicografica avanzate da al-Jāhiz, esprime anche il timore che la mancata registrazione di passi osceni possa privare i lettori non solo di bella poesia ma anche di informazioni e di materiali interessanti³¹.

Pure nel mondo persofono tradizionale e classico si trova qualche

tropo 'piccante' satira del giudice di Kīrang (Anwarī 1959: 477-83).

²⁸ Fra i casi più noti, vi sono quello di Zākānī, nella sua prefazione alla *Risāla-yi Dilgushā* (Zākānī 1964-5: 238), e quello di Sa'dī, nella sua prefazione alle *Hazliyyāt* (Sa'dī 1990-1a: 1004) più sotto riportata nella traduzione di Bausani.

²⁹ Il tentativo di una rimozione del genere è peraltro riscontrabile anche nelle esperienze analoghe di tradizioni più vicine alla nostra come, a esempio, quella trobadorica (Sansone 1992: 130-1). Significativa in proposito è un'analogia testimonianza concernente l'antica commedia greca (Henderson 1975: IX-X). Si veda anche Richlin (1983: 227).

³⁰ al-Jāhiz (1964-5: II, 93); una recente traduzione italiana di questo passo è in al-Ġāhiz (1994: 13).

³¹ I passi relativi di Ibn Qudāma e di al-'Askarī sono in parte tradotti e discussi in van Gelder (1988: 63, 79).

legittimazione del genere, ma non così radicale e motivata. Gli autori persiani, tenendo fede alla loro attività e fama di operatori più che di critici, si esprimono con toni essenzialmente prammatici. Eccone due esempi. Qâ'ânî (sec. XIX) così dice per giustificare una sua *qaşîda* di tipo licenzioso:

Sconcia parola e acconcia una morale?
Perla colta in sentina non si turba.

A mane e a sera caffè amaro bevi:
se zucchero l'intride, si fa dolce ³².

E Kay Kâ'ûs (sec. XI), nel suo 'galateo', si esprime come segue:

Sappi, comunque, che mentre lo scherzo può essere tollerato, non va mai fatta nessuna cosa sconveniente (*fuḥşb*). Se proprio non puoi evitare un motto pesante o un atto sconcio, che non sia alla presenza di persone di ceto più basso del tuo, perché esporresti la tua dignità all'ignominia di una loro reazione; scegli dei pari tuoi: se ti risponderanno a tono, non vi sarà niente di male. Fa' che le tue facezie (*hazl*) si alternino a discorsi seri (*jidd*) e trattieniti da lazzi scurrili (*fuḥşb*). La burla (*mizâḥ*) non può prescindere da una certa lepidezza (*hazl*), però tu sta' attento a non passare il segno, perché c'è il rischio di far meschine figure, e devi essere pronto a ricevere dagli altri il medesimo trattamento che tu accordi loro: chi la fa l'aspetti ³³.

È proprio riscoprendo simili giustificazioni storiche che, nel mondo critico moderno, si è cominciato a riflettere in modo diverso sulle oscenità letterarie del mondo musulmano, collocandole però di solito in contesti più ampi quali, a esempio, quello della satira o quello dell'umorismo in genere ³⁴. Così è successo anche a proposito dell'universo poetico di lingua persiana, ai cui componimenti licenziosi non è stato ancora dedicato uno studio specifico. Eppure non siamo certo i primi a riconoscere l'estrema diffusione del fenomeno. La curiosità iniziale fu in noi destata parecchi anni or sono, oltre che dall'esame diretto dei testi, proprio dalla lettura di alcune note critiche in proposito.

Ci riferiamo a due passi della storia della letteratura neopersiana scritta da Alessandro Bausani, passi che riportiamo qui per intero:

³² Qâ'ânî (1957: 715). Secondo una prassi che ci è ormai abituale, i versi sono da noi tradotti letteralmente e poi 'messi in versi' da Gianroberto Scarcia cui va il nostro grazie.

³³ Kay Kâ'ûs (1973-4: 78-9).

³⁴ Si veda, a esempio, van Gelder (1988) e Ḥalabî (1980).

L'amore nella cultura musulmana o è puramente e brutalmente fisico (e quello è descritto nelle *hazlîyât*, poesie «giocose») oppure è l'amore 'udhrita, l'amore per cui si muore di consunzione per essersi appena visti, l'amore di Leilâ e Mag'nûn. Quelle sfumature di affetto amoroso, con le piccole gelosie, i *desdenes* ecc., che presuppongono una vita almeno fino a un certo punto comune delle persone in gioco, sono possibili, in un ambiente così strettamente maschile come quello persiano classico, solo fra uomini, e a nostro parere non è affatto necessario supporre, dietro di questo, un'ampia diffusione della vera e propria pederastia o, peggio ancora, attribuire ai Persiani, come si è fatto da taluni, un particolare gusto per questo vizio contro natura³⁵.

Realismo c'è invece, e questo è vero non solo di Sa'dî ma di tutta la poesia classica persiana, nei suoi versi pornografici, «Motâyebât» (Scherzi). La pornografia persiana è particolarmente interessante (ed è studio che, per falsi motivi di pudore, non è mai stato fatto con precisione) perché non temiamo di dire che essa è l'unica forma di realismo vero e proprio che la letteratura persiana tradizionale conosca. Un realismo d'altronde così povero, che mostra ancora una volta la pressoché totale incapacità al realismo di questo genere di letteratura, legata fin nelle midolla al primato dello spirituale e del trascendente. Le «Motâyebât» di Sa'dî sono introdotte da queste parole, in arabo: «Dice Sa'dî (abbia Iddio misericordia di lui): "Un certo figlio di principe mi ha incitato a scrivere un libro di argomento giocoso sullo stile di Sûzanî. Fui costretto a ubbidire sotto minaccia di morte e composi questi versi di cui chiedo perdono a Dio. Son questi dei versi a mo' di scherzo, che i virtuosi non dovrebbero biasimare perché il giocoso nell'eloquio è come il sale nel cibo"». Elementi di *hazl* («giocosità», quasi sempre, in persiano, identica a «pornografia») sono del resto presenti anche nel *Golestân* (vedi pagina 821). I lettori però resterebbero stupefatti nel vedere il contrasto fra i versi «giocosi» di Sa'dî, che non fanno che brutalmente descrivere l'unione carnale o l'atto contro natura senza un minimo di «velo di poesia», e le raffinatezze della parte seria dell'arte sua. Non è colpa di Sa'dî, ma conseguenza di tutta l'impostazione di quest'arte, come dicemmo, incapace di vedere qualcosa di mezzo fra il coito e la morte d'amore platonico. I suoi raccontini pornografici in versi non sono che una ripetizione, in varie forme, di parole indicanti i genitali «et similia». Le poche volte che il poeta persiano, abituato al simbolo e alla decorazione, tenta di vedere con occhi spogli di «veli» la realtà, non riesce che a isolarne, in forme sconnesse, elementi osceni senza capacità di vederli in un insieme in moto, dinamico. Poche cose son più monotone e meno eccitanti della pornografia persiana. Fino a epoche recentissime realtà ed arte non son mai riuscite, nella letteratura persiana, a fondersi: ed è questa una delle ragioni per cui, ancor oggi, sono di fatto pressoché inesistenti un dramma e un romanzo³⁶.

I rilievi della prima citazione concernenti l'estremizzazione dell'esperienza amorosa ci paiono veritieri purché ricondotti al mero ambito letterario, e quindi considerati il prodotto di una convenzione soprattutto stilistica, cioè metastorica. Estendere in termini generali e perentori al sociale e al privato questa visione dicotomica ci sembra frutto troppo rigido di un atteggiamento restio a cogliere le molte sfumature presenti comunque in ogni realtà. Sarebbe fra

³⁵ Bausani (1960: 409).

³⁶ Bausani (1960: 422-3).

l'altro necessario, volendo trattare la materia da quest'ultimo punto di vista, usare un approccio di natura storicistica che potesse far cogliere le eventuali differenze createsi in tal senso nelle varie epoche. Quanto alle «piccole gelosie» e ai «*desdenes*» della vita affettiva quotidiana, tali fenomeni sono estranei al nostro contesto letterario ed esulano quindi dall'argomento del nostro contributo, ma è peraltro ovvio che le riflessioni in proposito dovrebbero essere più articolate ed esenti da contaminazioni di natura moralistica.

Una serie di osservazioni presenti nel secondo passo citato ci crea perplessità ancora maggiori³⁷. In primo luogo, non concordiamo sul giudizio di merito. Una produzione di questo tipo non ci pare affatto «monotona»³⁸ e tanto meno priva del «velo di poesia», e tale opinione negativa va forse addebitata al non approfondito esame dei testi in oggetto. Una lunga e assidua frequentazione delle oscenità poetiche neopersiane ha inoltre confortato in modo definitivo la nostra prima impressione che l'uso di termini quali pornografia³⁹ e realismo risulti estremamente fuorviante, evocando nel lettore moderno suggestioni e atmosfere lontane da quei testi (come quelle richiamate da Bausani quando accenna al basso tasso di eccitazione, alle brutali e ripetitive descrizioni di atti carnali anche «contro natura», alle descrizioni sconnesse di dettagli, al mancato dinamismo, ecc.).

«Io sono contro la pornografia e a favore dell'oscenità...»⁴⁰ scrive Henry Miller alludendo a una differenza nell'uso dei due termini che invece spesso, anche in tanti dizionari, sono registrati e adoperati in modo quasi interscambiabile⁴¹. Le convinzioni di Bausani e l'affermazione di Miller ci forniscono lo spunto per precisare e per arricchire la definizione di oscenità riportata all'inizio, rendendo così più chiari il significato e il contesto dei nostri versi. Va anzitutto ricordato che il concetto di pornografia, almeno così come oggi è spesso inteso, richiama alla mente la ricerca e l'eccitazione del desiderio sessuale che proprio nella pornografia mira ad avere anche una sua

³⁷ Al riconoscimento, da parte di Bausani, dell'interesse di tale studio abbiamo già accennato nella nota 6.

³⁸ In proposito è importante ricordare che tali testi non erano comunque noiosi per i fruitori di allora che, come è noto, li usavano anche come fonte di distrazione; si vedano in proposito le note 45, 46, 50 e 99. Interessanti osservazioni di carattere generale sulla falsa monotonia dell'osceno, si trovano in Almansi (1974: 122-6).

³⁹ Purtroppo utilizzato in questo contesto anche da studiosi persiani (Shamîâ 1991-2: 276).

⁴⁰ Miller (1939: 371).

⁴¹ Su tale problema ha interessanti citazioni Waldrop (1964: 2-6) ed è utile la lettura di alcune pagine in Henderson (1975: 6-10), dove è anche menzionata qualche opera basilare sull'argomento.

gratificazione. In tal senso, il prodotto pornografico tende a sostituirsi all'atto erotico stesso, in una fruizione che è in genere privata e personale, cioè introversa. Ora, stante siffatta interpretazione del concetto di pornografia, l'uso di questo termine per i nostri versi è del tutto fuori luogo⁴². Chi mai potrebbe eroticamente autoinfiammarsi e poi trovare adeguata soddisfazione leggendo i versi, supponiamo, del nostro Sûzani? Anzi, mi sembra che ci troviamo di fronte proprio a una sorta di contraltare della pornografia, dato che nei nostri passi il corpo è svilito in nudità sgraziate e offensive, e l'atto erotico risulta così spogliato di ogni seduzione nelle sue innumerevoli e spesso ridicole caricature, la cui fruizione, inoltre, è intesa come pubblica e sociale, cioè estroversa⁴³. Ed è proprio questa de-erotizzazione della sfera sessuale una delle riconosciute prerogative che contrappongono l'oscenità alla pornografia⁴⁴, identificandosi nella prima quella tendenza all'invenzione e alla deformazione che risulta in contrasto con la vena realista e cronachistica della seconda (che, fra l'altro, è anche meno ricca sul lato escrementizio). È dunque anche sviante, oltre che parlare di pornografia per i nostri versi, accostare a quelli un termine quale realismo, equivocandosi forse, nel caso, fra la presenza di certi termini indubbiamente crudi e il loro particolare utilizzo che invece li allontana da tale originaria crudezza. Va poi tenuto conto che siamo nell'ambito di una poetica rigidamente canonicizzata e che non è quindi necessario pensare a un riscontro immediato, nel senso di realistico, neppure per le descrizioni più verosimili. Se in genere si ritiene possibile che un Hâfiz non abbia mai assaggiato una goccia di quel vino da lui tanto lodato, è altrettanto plausibile che le indecenze descritte da un Anwarî, tanto per fare un esempio, siano restate anche per lui solo un esercizio letterario, mai praticato o osservato nel concreto della vita quotidiana. A parte le debite eccezioni, la dicotomia fra il dire poetico e il fare personale è

⁴² Dando per buona tale cornice, Bausani cadrebbe in una certa contraddizione: se i versi in oggetto non sono affatto «eccitanti», come lui stesso sostiene, viene immediatamente a cadere ogni loro parvenza o pretesa di natura pornografica.

⁴³ La pornografia, così come da noi intesa, sembra proprio estranea alla musa poetica neopersiana. L'unico esempio di cui più spesso si parla in sede critica (ma che comunque non ci è pervenuto) è la versificazione della storia di Alfiyya e Shalfiyya a cura di Azraqî. Si dice che il poema, idoneamente illustrato, sia servito quale testo ispiratore per le gesta amorose di una coppia di schiavi la cui visione curò l'impotenza del sovrano selgiuchide Tughân-Shâh.

⁴⁴ Per alcune testimonianze in proposito, si vedano Bouhdiba (1979: 249) e Waldrop (1964: 13). Un processo del genere si ritrova, a livelli più o meno evidenti, in ogni autore di testi osceni. È proprio questo, per esempio, che mi pare si debba intendere quando si parla di «deumanizzazione» e di «depsicologizzazione» del coito nei versi del Belli (Almansi 1974: 8, 12).

una realtà ampiamente attestata e riconosciuta in questo mondo⁴⁵ dove, fra l'altro, proprio le regole più classiche dell'*adab* prevedono intervalli di spasso anche licenzioso per distrarre e per ristorare l'animo dalla noia e dalla fatica degli impegni seri⁴⁶.

Non ci pare, insomma, che la produzione poetica oscena neoperisiana rappresenti un autentico punto di rottura (come implicherebbe

⁴⁵ Evocativo in proposito è il famoso passo coranico dove appunto si afferma che i poeti «dicono quel che non fanno» (Corano 1978: XXVI, 226) È risaputo, fra l'altro, che molti autori di passi osceni erano uomini di indubbia fede e castigatezza nonché artefici di rinomate opere serie (a parte gli esempi famosi, le *tadhkira* abbondano in testimonianze di questo tipo concernenti autori meno noti; si veda anche Ḥalabî 1985: 9-10, 28-9). Si ricordi, inoltre, che taluni poeti celebri per i versi lascivi e indecenti ricoprivano anche cariche pubbliche in apparente antitesi con la loro produzione letteraria: si pensi, nel mondo arabo, allo sboccato Ibn al-Ḥajjāj, i cui libri dovevano essere tenuti lontani dai fanciulli ma che svolgeva la funzione di *muḥtasib*/censore (si veda van Gelder 1988: 81-2, 131), oppure, nel mondo persiano, al pio Fakhr al-Dīn 'Alī Ṣafī che, pur essendo un famoso *wā'iz*/predicatore, non disdegnò di comporre aneddoti piccanti nella sua raccolta *Latā'if al-Ṭawā'if* (Fakhr al-Dīn 'Alī Ṣafī 1992-3). Non si dimentichi, poi, che molte opere ricche di passi lubrifici cominciano con la classica invocazione a Dio (si veda per esempio la *Risāla-yi Dilgushā* di Zākānī, in Zākānī 1964-5: 238), a conferma della possibile convivenza letteraria e stilistica fra due atteggiamenti esteriormente e socialmente contrapposti. Val la pena di ricordare, a testimonianza della diffusione di un tal costume, che per una curiosa coincidenza anche il faceto e osceno Poggio Bracciolini, da noi citato all'inizio, fu per lunghi periodi segretario di curia. Numerosi esempi di contemporaneità di queste due ispirazioni antitetiche nello stesso autore si trovano anche nella poesia provenzale; si veda in proposito Bec (1984: 20). Su questo tipo di coesistenza nell'uomo medievale in genere, si veda Bachtin (1979: *passim* e in particolare 106-7). Significative, in tal senso, sono le note *apologiae* latine, per cui si veda Richlin (1983: 2-13). Una testimonianza occidentale interessante in questo contesto è fornita dal predicatore francescano Johannes Pauli, autore di una raccolta di facezie tedesche dal titolo *Schimpff und Ernst* la cui prima edizione risale al 1522 e che egli, proprio seguendo quei dettami dell'*adab* da noi in seguito ricordati (si vedano anche le note 46, 50 e 99), dice di comporre «affinché i cenobiti chiusi nei monasteri abbiano qualcosa da leggere per rallegrare il loro spirito ed avere requie: *non è possibile mantenersi sempre nella severità*» (citato in Bachtin 1979: 88).

⁴⁶ Come noto, le occasioni di svago erano spesso collocate alla fine delle opere serie sia per ricreare gli animi dei lettori impegnati sia per attirare un pubblico che altrimenti non si sarebbe avvicinato a quei testi. Questa successione cronologica fra attività seria e attività faceta è osservabile anche nell'arco della produzione di uno stesso autore, per cui si dà spesso che qualcuno si conceda a opere licenziose solo nella tarda età. A parte il riferimento a Rūmī della nota 23, un buon esempio ci è fornito da un testo recentemente tradotto in italiano: si tratta del *Libro delle curiosità del coito*, ultima parte di un'opera di Nī'matullāh al-Jazā'irī, apprezzato cultore di studi religiosi e letterari, composta dopo l'insieme delle opere serie e giustificata dall'autore stesso nella prefazione proprio come una sorta di svago che «riposasse la mente assillata, ritemprasse l'intelletto al comparire dei segni della stanchezza» (al-Gazā'irī 1993: 12).

l'uso di termini quali pornografia e realismo) rispetto al quadro canonico delle convenzioni esistenti, ma che sia piuttosto un capovolgimento puramente fattuale, una variante trasgressiva solo a livello referenziale e all'interno di un assetto stilistico che viene in sostanza serbato. Un fenomeno del genere è del resto riscontrabile anche in poetiche per certi versi analoghe alla nostra, come a esempio in quella trobadorica, le cui invenzioni oscene sono infatte viste dagli studiosi proprio come una sorta di contro-testi perfettamente inseriti nel codice letterario allora in voga di cui usano in modo spesso esasperato i procedimenti espressivi a fini lubrifici e burleschi⁴⁷. Tutto ciò verrà ripreso e precisato nei futuri stadi della nostra ricerca.

Vorremmo adesso concludere queste parole di presentazione fornendo un esempio dei testi che stiamo raccogliendo. A tal fine abbiamo scelto due composizioni che ci sono parse sufficientemente rappresentative delle caratteristiche generali della nostra raccolta e quindi in grado di svolgere una buona funzione introduttiva. Al contempo, esse costituiscono anche un plausibile e omogeneo microuniverso di ricerca, essendo accomunate al livello sia della realizzazione formale sia della trattazione contenutistica. Si tratta infatti di due *tarjī-band* incentrati sull'argomento della pratica masturbatoria⁴⁸, come chiaramente testimoniato dai due versi 'ritornello'⁴⁹. Su

⁴⁷ Alcuni giudizi in proposito ci sembrano particolarmente adatti anche al nostro mondo: «Ma il contro-testo, a nostro avviso, è un'altra cosa. Esso non è ambiguo. Esso difatti s'inserisce nel codice letterario, utilizza i procedimenti di quello sino all'esasperazione, ma lo devia fondamentalmente dal suo contenuto referenziale. Non c'è dunque ambiguità, per essere esatti, ma giustapposizione concertata, a fini ludici e burleschi, di un dato codice letterario e di un contenuto marginale, e persino sovversivo. Il codice testuale endemico, dunque, resta certo l'indispensabile riferimento, funziona sempre nella pienezza dei suoi mezzi, ma controcorrente. È in questo effetto di distorsione, non ambiguo poiché voluto e sentito come tale, che si situa la veemenza sediziosa del contro-testo nei suoi registri più diversi: parodico, burlesco, umoristico, scatologico e osceno; registri che, del resto, si mescolano spesso, cumulando così i loro effetti» (Bec 1984: 11); «Il contro-testo è dunque, per definizione, un testo minoritario e collocato in margine, una sorta di infra-letteratura (*underground*). Il suo riferimento paradigmatico resta il testo, cui si giustappone, e il suo destinatario è inevitabilmente quello stesso del testo. La sua ricezione e il suo impatto sono infatti strettamente collegati alle modalità del codice testuale maggioritario» (Bec 1984: 13). Si veda in proposito anche Sansone (1992: 127, 130).

⁴⁸ Ovviamente anche la ricerca sulle testimonianze letterarie di autoerotismo, al pari degli studi in ogni altro settore della produzione oscena, avanza fra ostacoli e pregiudizi, come è ben espresso nella seguente constatazione di uno dei pochi addetti ai lavori: «Lo studioso della masturbazione, ancor oggi, è costretto ad aggirarsi tra l'armadio dei veleni, il teatro del delitto e il confessionale» (Lütkehaus 1993:10).

⁴⁹ Il termine tecnico usato nei nostri testi è *jalq*, riferito in genere alla masturba-

tale tema, non abbiamo sinora trovato nient'altro di una tale lunghezza e specificità⁵⁰. Ci è parso comunque utile riportare qui di seguito, quale introduzione ai due poemi più lunghi, anche gli altri brani 'brevi' da noi reperiti sull'argomento che offrono ulteriori buone testimonianze di quanto detto appena poco sopra sull'utilizzo di un apparato stilistico che è lo stesso di quello presente nella poesia aulica di tipo serio (le analogie non sono solo di metri e di rime, ma anche di ambientazioni e di figure retoriche sia di parola sia di pensiero⁵¹).

Donne che vengon da Baghdad tu vedi,
gruppi che si stropicciano contempli:

mortai d'argento che trituran croco,
senza l'uso gravoso d'un pestello,

zione maschile. Abbiamo trovato due soli casi dove esso si riferisce alla pratica femminile (si tratta di un passo di Fawq al-Dīn e uno di Shifā'ī più sotto riportati), che è comunque indicata anche dal termine *tabaq* e dalla locuzione verbale *tabaq zadan* (così, per esempio, si esprimono Khâqânî e Adhar Bigdîlî nei versi anch'essi da noi qui tradotti). Si ricordi, fra l'altro, che la masturbazione è in genere descritta nella sua realizzazione 'in proprio', senza interventi esterni. L'unica eccezione in tal senso riscontrata è costituita da un verso di Fawq al-Dīn (presente più sotto nella nostra breve 'antologia') la cui interpretazione non è comunque del tutto perspicua. Anche in altri casi si parla di un membro affidato a mani altrui, mancando però il riferimento diretto all'attività masturbatoria; ecco un esempio di Sûzanî: «Se stringi il cazzo mio con dita prensili,/serpe addomesticata hai nella mano» (Sûzanî 1959: 384); e uno di Tâj al-Dīn ibn Bahâ: «Prima lo metto a te nel pugno avanti,/poi dico: non t'andrebbe male dietro» (Badr al-Jâjarmî 1959-71: II, 913); un caso analogo si trova anche nella prosa di Zâkânî (Zâkânî 1964-5: 243).

⁵⁰ Il tema della masturbazione ha nobili precedenti arabi. Al-Jâhîz, per esempio, fedele a noti dettami dell'*adab*, così si esprime: «Riporteremo adesso alcune cose sciocche e ti concederemo qualche momento frivolo, perché la verità è pesante e può sopportarsi solo con un po' di leggerezza». Le «cose sciocche» sono proprio alcuni epigrammi sulla masturbazione, fra cui i seguenti: «Sei restia a cavalcar testa rasata?/Poco male, ché ho il palmo e la saliva» (Abû Nuwâs); «Quale il cavallo mio, quale il piacere?/tu mi chiedi, ragazza di Marthad:/la mia cavalcatura sono i piedi,/è mia donna la mano» (Muḥammad ibn 'Abbâd); «Se giungi in luogo ove non hai compagno,/senza vergogna è lecita la sega» (autore ignoto) (al-Jâhîz 1938-45: V, 178, 179). Per avere un'idea dell'analogia produzione nell'antichità greco-latina, si veda Krenkel (1979) che, accanto a varie testimonianze letterarie, presenta anche osservazioni di ordine psicologico e sociologico (volendo leggere alcuni passi di autori occidentali moderni sull'onanismo, si consulti Kinder 1986).

⁵¹ Come sempre succede, gran parte di questo apparato non può essere reso nelle traduzioni e ciò risulta assai limitante nel nostro caso dove il particolare argomento trattato, svincolato dalle ricchezze della forma originale, risulta apparire in una veste 'degradata', puramente semantica, che ne impoverisce, forse più che in altri casi, la lettura e l'interpretazione. Per dare un'idea immediata della successione cronologica della nostra antologia, il nome di ogni autore è seguito (la prima volta che ricorre) dalla menzione del secolo in cui egli ha operato.

mortai che sono macine e bottiglie
di zafferano tutte ben serrate,

astucci di cristallo spargi-argento,
e ogni due settimane anche rubino,

caverne argentee sparse di verzura,
nel seno loro una scorrente fonte;

a rotolar di femmine tu assisti
l'una sull'altra, qual Gemelli e Carro,

quattro bianchi cuscini avanti e dietro,
e due fasce di seta pur tu vedi;

quando l'una sull'altra si strofinano
e sui piani del cielo son lamenti,

batter tamburo è questo, non vagine,
ché in tutto il mondo il lagno tu ne senti;

vieni fratello e rapido procedi
con la sega dinanzi a tal spettacolo:

dov'è l'onore del membro e lo splendore
da quando il lor vessillo ha questo segno?

Con le facezie basta, orsù, Khâqânî,
ché dal lazzo sventura scorrer vedi,

se ti umili a descrivere le donne,
ad immagin di donna te n'è danno ⁵².

Khâqânî (sec.XII)

È natura di sole in quei serventi
imberbi dalla nascita all'eterno,

da inseminare e partorire esenti,
e dalle seghe e dal chiavar somari ⁵³.

Sanâ'î (sec.XII)

Per amore di quel culo di rubino
agevolava, il suo sapon, la sega ⁵⁴.

Sanâ'î

⁵² Khâqânî (1989-90: 808-9).

⁵³ Sanâ'î (1975-6: 316).

⁵⁴ Sanâ'î (1975-6: 333).

Per via di quei fraccosce eran rigonfi
di vento, nella barba e nei lor membri,

ebberi coppieri intorno a quella festa,
il cazzo in piedi e nella mano il calice,

alcuni sofferenti per amore,
bramoso un gruppo nel menar di sega⁵⁵.

Sanâ'î

Rendi, o cazzo, bugia la mia pretesa,
fai di me un miserabile impotente:

questo è colui per cui cinquanta volte,
non cinque, a notte, usavi tu la sega,

ed oggi che sei giunto avanti a lui,
sei codardo, minuto e umiliato⁵⁶.

Sûzanî (sec.XII)

Palmo, saliva e cazzo, oggi siam soli.
Come accendino su sterpaglia secca,

segai, sinché lo spruzzo che ne venne
parve balzo di gatto sopra un topo⁵⁷.

Sûzanî

In vagina m'opprime spazio immenso,
ferisce l'ano il membro qual coltello:

d'ora in poi solo seghe, ché la mano
tua sola è legge d'ogni dimensione⁵⁸.

Kamâl al-Dîn (sec.XIII)

⁵⁵ Sanâ'î (1975-6: 343).

⁵⁶ Sûzanî (1959: 11).

⁵⁷ Sûzanî (1959: 389). Nel primo verso abbiamo corretto *najab* in *ba xaf*. A bozze ormai corrette, abbiamo rintracciato altri due versi di Sûzanî sull'argomento (Sûzanî 1959: 398, 456).

⁵⁸ Âdhar Bîgdilî (1957-62: III, 1004); questo stesso testo è riportato in Pâdshâh (1957-8: II, 1352) senza attribuzione.

Un tale ieri l'acqua della sega
sul pianoro versava commentando:

se non si può non esser nella colpa,
di palmo puro sia, non d'ano sozzo⁵⁹.

Sa'dî (sec.XIII)

Se sei uomo di senno ed onorato,
non t'incanti null'altro che la sega:

meglio è goder portandolo allo stremo,
senza la testa perderne di vista⁶⁰.

Sa'dî

Al pensiero dei turchi, lui, d'oriente,
spruzzo di sega lancia in occidente⁶¹.

Tâj al-Dîn ibn Bahâ (sec.XIII)

Idolo, il cazzo ancora ben rigonfio,
giunse il fuoco alla testa sua irrequieta:

desiderar le chiappe tue di rosa,
affilò il capo a lui più che a una spina;

nelle sventure sue non requie: in pugno
con lui lume di giorno e notte scura⁶².

Tâj al-Dîn ibn Bahâ

Chi dice alla vagina: "A me e al cazzo
rese bianca la notte la tua brama,

segai sinché fu l'alba con passione,
l'occhio frustrato in acqua ti dipinse⁶³?"

Zâkânî (sec.XIV)

⁵⁹ Sa'dî (1990-1a: 1016).

⁶⁰ Sa'dî (1990-1a: 1018).

⁶¹ Badr al-Jâjarmî (1959-71: II, 905).

⁶² Badr al-Jâjarmî (1959-71: II, 906). Il senso dell'ultimo emistichio non è chiarissimo, e potrebbe trattarsi anche di un semplice gesto di disappunto o di dedizione senza implicare di necessità un'attività masturbatoria.

⁶³ Zâkânî (1964-5: 220).

Vanne armato di sega, o giovanetto,
balsamo è il soffio di parola anziana:

fetore è ciò che emana a ogni momento,
la vagina dinanzi e l'ano dietro ⁶⁴.

Zâkânî

Quel grande impostore che a furia di seghe ha smarrito la vista,
è pipistrello ignorante la luce del sole che brilla sul mondo ⁶⁵.

Bâqir Kâshî (sec.XVII)

Fanciulle sinuose, nella statura cipressi,
che a cento giorni di resurrezione donavano forma,

uniche in loro tenuta e nel muoversi erette,
tutte le notti in frenetica sega per ansia di cazzo,

zuccherino lo sterco che il culo del loro discorso stillava,
pappagalli in eloquio e nelle movenze pernici.

Come dischiusero l'ala per muovere passi,
iaculava la terra che quei loro passi premeva,

ficattole i loro dolciumi nell'onda dell'olio,
ognuna, entusiasta di cazzo, che schiocca le dita:

polvere ognuna spargeva sulla discriminatura dell'onta,
e glabra rendeva la fica in passione di cazzo ⁶⁶.

Fawq al-Dîn (sec.XVII)

Familiarizzati, amico, con ginnici giochi,
nuota un poco nel mare delle flessioni,

armeggia, nella tua vita, con sega che forza assicura,
non farti vittima, come le donne, a talento,

ché se poi nell'oceano di una sventura sprofondi,
tu possa battere con quel tuo nuoto le mani ed i piedi ⁶⁷.

Fawq al-Dîn

⁶⁴ Zâkânî (1964-5: 224).

⁶⁵ Pâdshâh (1957-8: II, 1352).

⁶⁶ Fawq al-Dîn (1963: 22).

⁶⁷ Fawq al-Dîn (1963: 22).

Nel mentre che le montagne spaccava con gli occhi attoniti e fissi
su quelle donne, il suo sguardo a recondita sega cedeva ⁶⁸.

Fawq al-Dîn

È cecità, alla fin fine, il destino del povero asceta,
da quanti dedica a sega egli i mesi ed i giorni ⁶⁹.

Fawq al-Dîn

O Fawqî, per un sorso di vino non sfugga a te sega di mano,
possibilità dal momento che ormai non ti manca ⁷⁰.

Fawq al-Dîn

Mi prende il cazzo nel palmo e mi dice: “Abbandonati a gioia di sega!”
Vuol dar acqua a un cammello, l'amico, usando a tal uopo un setaccio ⁷¹!

Fawq al-Dîn

Io e, d'ora in poi, del sapone la schiuma e il costume di seghe iterate,
ché non è colpa nessuna più dolce di questa mia colpa:

fino a quando, o Fawqî, vuoi le cure del cazzo, di fica e di chiappe?
Vieni, orsù, lascia stare codesti discorsi di sesso ⁷²!

Fawq al-Dîn

In nome di quella polvere che calca il piede di pace, di gioia e d'onore,
in nome della letizia di scapolo e della sega nascosta,

ho più d'una volta giurato di non indulgere omai
a racconti di fiche, di culi e di parole lascive ⁷³.

Fawq al-Dîn

Del mio sangue vogliosi son quei neri occhi ubriachi,
così come io voglio il candore del suo deretano:

⁶⁸ Fawq al-Dîn (1963: 24).

⁶⁹ Fawq al-Dîn (1963: 42).

⁷⁰ Fawq al-Dîn (1963: 44).

⁷¹ Fawq al-Dîn (1963: 56).

⁷² Fawq al-Dîn (1963: 83).

⁷³ Fawq al-Dîn (1963: 85).

desiderio di culo mi penetra il capo, ed è meglio
che a notte, a dispetto di fica, per quel desiderio m'accinga a una sega incessante ⁷⁴.

Fawq al-Dîn

Fino a quando così pervicace la via degli scapoli corre?
Meglio che cazzo e fica, con sega, a doppio filo egli cucia ⁷⁵!

Fawq al-Dîn

Grazie a sega il mio cazzo rigurgita balsamo fino:
diresti che da bottega di fica si sia ben nutrito di mango ⁷⁶.

Fawq al-Dîn

Al mio cazzo dall'occhio assetato l'anelito estremo ha raggiunto le labbra
da quanto ha patito il rimpianto di quella tovaglia alla mensa di fica:

raccolto ha in ciotola crema dalla sua sega stillata e per questo si getta
entro cuore di fica, boccone carnoso non indurito da ossa ⁷⁷.

Fawq al-Dîn

A chi reco danno nel secolo? Quale mai spina,
da pungiglione d'affanno, è sul piede del cuore?

Pudibondo dal culo mio gocciola sterco disciolto di gioia,
dal culo del cuore il dolore dell'estraneità scende a stille;

son custode a un frammento di cuore, epperò
quale cuore? A rovesci di sorte, per sterile sorte,

né all'alba sega di pace il derelitto conosce,
né alla sera letizia d'iaculazione l'avvolge ⁷⁸.

Fawq al-Dîn

Vieni, o medico di stirpe franca, deh, vieni,
orsù, la cintura delle tue brache dischiudi!

⁷⁴ Fawq al-Dîn (1963: 88).

⁷⁵ Fawq al-Dîn (1963: 100).

⁷⁶ Fawq al-Dîn (1963: 101).

⁷⁷ Fawq al-Dîn (1963: 101).

⁷⁸ Fawq al-Dîn (1963: 105).

Intorno al vino color tulipano dell'otre
tu, Platone è la vittima del culo tuo che è qual otre;

porta fuori dell'otre quel vino che brucia i dolori,
che fa volar via la tristezza sul vento di flatulenza leggera,

che fa sì che il cazzo d'estremo piacere si levi diritto,
per cui danza Venere in tondo con grande passione!

Se l'impotente una coppa di quel tuo vino sorseggia,
dalla gioia si fa il culo lacero in mille frammenti.

A me pure concedine, ché alla cristiana una sega m'allieti,
e avanzi anch'io la pretesa di farmi balena in quest'acque ⁷⁹.

Fawq al-Dîn

Tutti amici devoti di guardaroba e di mensa,
ma nessuno che sia a me compagno di sega ⁸⁰!

Fawq al-Dîn

Io lo giuro sull'urger robusto di urina che all'alba
ad asta d'alto vessillo statura di cazzo pareggia,

su quella brezza lo giuro che aleggia fra chiappe,
su quel piacere per cui s'alza il cazzo su in piedi,

sulla sega che a giovani e vecchi letizia concede,
che poi prende per mano ed assiste negli ardui momenti ⁸¹.

Fawq al-Dîn

O ignaro di tutti i piaceri che vita concede,
come gli asini tu fino a quando violenze sopporti?

Godi, disse, gioisci e manovra di sega,
per nulla non rinunciare giammai alla tua pace ⁸²!

Fawq al-Dîn

⁷⁹ Fawq al-Dîn (1963: 107).

⁸⁰ Fawq al-Dîn (1963: 110).

⁸¹ Fawq al-Dîn (1963: 113).

⁸² Fawq al-Dîn (1963: 126). Dopo la correzione delle bozze, siamo giunti in possesso della copia di un manoscritto del *diwân* di Fawq al-Dîn (conservato alla Kitâbkhâna-yi Malik di Tihârân) che contiene parti inesistenti nell'edizione qui usata (Fawq al-Dîn: 1963). Fra queste, in seno al *mathnawî Farhâd wa Shîrîn*, vi è una dettagliata descrizione di un atto masturbatorio da parte di Farhâd (pp. 45-7).

Basta un dipinto a masturbar tua donna?
Drogato schiavo in casa tua non entri⁸³!

Shifâ'î (sec.XVII)

Se quel succo a te gocciola dai lombi,
il vigore al ginocchio e luce all'occhio

vengon meno con quello, e tal scemare
fa pianto il riso e d'allegria dolore.

Donna e fanciullo qui sono una cosa:
chiama in causa Zaynab o 'Amr, se vuoi;

ma se la mano da ambedue ritrai,
poiché ben sai di quelle sofferenze,

e lasci il mondo, e l'arte della sega
assumi, a gabbo dell'umana gente,

da quei mali non hai comunque requie
e ferrea scure al salice pur giunge⁸⁴.

Âdhar Bigdilî (sec.XVIII)

Disse: "Molte son donne che passione
getta l'una sull'altra nell'attrito."

"Se l'anima s'invola, che fa il corpo?"
- risposi - "e, senza il maschio, che fa donna?"

Nella smania di triturare argento,
le due belle private di pestello

con mano di rimpianto, una sull'altra,
da due mortai un umido cristallo

traggono, ch  non vino   nella coppa,
fragile   il cuore, debole il cervello.

Sia di sandalo o d'alo , non affligge
quella polvere pi  questo mio cuore"⁸⁵.

Âdhar Bigdilî

⁸³ Pâdshâh (1957-8: II, 1352).

⁸⁴ Âdhar Bigdilî (1987-8: 465).

⁸⁵ Âdhar Bigdilî (1987-8: 467).

Mollâ 'Alî rio scrivano cardatore,
sai come, urgendo sega, usa la penna?

Non dentro il calamaio, ma nel culo,
per nostalgia d'un membro, se l'infila⁸⁶.

Shihâb Turshîzi (sec.XVIII)

Mi vergogno, Fâdil, di usar qual sega
di te, menar di spada con gli ignobili:

la tua statura è come quella sua,
se ti tocco, è disporsi a menar sega⁸⁷.

Autore ignoto

Alla luce di tali letture, veniamo dunque ai nostri due *tarjî-band*. Uno è di Jamâl al-Dîn Kâshî, un poeta 'ilkhanide' del secolo XIII di cui ci sono giunte poche notizie⁸⁸, e l'altro è una nota composizione del celeberrimo 'Ubayd Zâkânî (morto intorno al 1369). Riportiamo per primo il componimento di Jamâl al-Dîn Kâshî:

M'innamorai e, per amor d'amato,
giunse il lamento mio fino alle stelle.

Se il Creatore può vivere da solo,
la creatura ha bisogno di creature.

La mia gioia, però, per mia miseria,
non nutre leggiadria di volto amato:

io e la sega da un canto, ormai, ché io
non ho argento in contanti né patacche.

Ignorante e fellone, non profitto
ho da scienza di 'Alî e da 'Umar il giusto.

D'una sega son ebbro e a quella sega
ho fatto del mio petto una custodia.

Perché starmene fermo come un palo?
No, ché c'è ancora vento nella tromba,

⁸⁶ Ridâqulî Khân Hidâyat (1957-62: V, 558).

⁸⁷ Pâdshâh (1957-8: II, 1352).

⁸⁸ Si vedano Amîn Ahmad Râzî (1961-2: II, 456), Khwândamîr (1954-5: III, 117), Nawâ'î (1984-5: 330) e Sprachman (1981: 110).

lascia ch'io sieda e con la sega armeggi,
a prender le misure al membro mio.

Ho mandato all'amico un messaggero,
sì che un ingresso a me fosse concesso.

Quando vide la mia vacua richiesta,
e senza basi apparve il mio messaggio,

la sua risposta fu che l'orco al verde,
non c'è dubbio, fallisce il suo bersaglio.

Come puoi ambire a natiche d'argento?
Non denaro hai né senso di giustizia?

E abbandonai la brama dell'amico
a quelle mie parole mal accette,

grazie a ciarle di gente interessata,
come l'asino in bilico sul ponte.

Dissi: "Un bacio mi basta!" Mi rispose:
"Un bacio? Ma è l'alfiere dell'amplesso!"

E allora, se l'amico non m'è dato,
al riparo da sguardi di curiosi,

lascia ch'io sieda e con la sega armeggi,
a prender le misure al membro mio.

Come vuole natura quando s'alza,
è un vessillo il mio cazzo, e il mondo adorna.

Ma no, ch'esso è sovrano incoronato,
tutto l'orgoglio in testa, e i piedi fermi,

in capo una corona d'oro rosso,
ai piedi stuoia setolosa e nera.

Anzi mi sbaglio, ché è puledro sauro,
coperta e briglie e morso, bello pronto,

egli anela ad un trogolo d'argento,
il ribaldo, e vi trova sol letame.

Balena audace, insomma, a donna ostile,
che desidera i maschi e quelli tromba.

Certo vorrebbe, col leggiadro amico,
eccitato, menar come si deve,

ma gli basta sfregare tra due cosce;
se poi anche fra quelle non è strada,

lascia ch'io sieda e con la sega armeggi,
a prender le misure al membro mio.

Questo rosso figuro, lo pensate,
un giorno era caduto giù ubriaco.

Riverso sulla coltre dei coglioni,
avea rigurgitato, ebbro dormiva.

Ed ecco che, quasi vedendo in sogno
un culo, come un matto s'alza in piedi,

pretendendo che l'arco a lui si tenda,
per saltar su dal pollice qual freccia.

Fece alla tonda cupola uno squarcio,
come a scudo da lancia frantumato.

Con un membro così, certo, dà gusto
penetrar di continuo dentro un ano.

Però ci vuole, a tanta operazione,
anzitutto grand'oro in bei contanti.

Molti i culi, ma l'oro è quel che manca:
non c'è rimedio, la miseria è tanta,

lascia ch'io sieda e con la sega armeggi,
a prender le misure al membro mio.

Quanto s'agita, ahimé, questo mio cazzo,
nemico a fica e amico a deretano!

Seppur leone coraggioso, lui
apre i buchi così come una volpe.

È tutto orgoglio come una pantera,
la via dei monti scova a notte fonda.

È un toro, no, una biscia, o meglio un gatto:
insomma un cazzo, un cazzo bello lungo.

Che dire mai di questo suo vigore,
se perfezione e forza è tutta in Dio?

Se avessi l'oro, avrei dormito spesso
sui didietri d'imberbi pari a luna.

In mancanza, che fare, qual rimedio,
se non che, due, tre volte in ogni mese,

me ne fili in un canto e là le mani
per benino mi fregghi, e poi, e poi,

lascia ch'io sieda e con la sega armeggi,
a prender le misure al membro mio.

Quei che ha per modo e credo sodomia,
per quanto vada dietro è sempre avanti.

C'è un poggio dietro, a che colline avanti?
C'è l'agnello, la pecora a che giova?

Chi sa fare per bene i conti suoi,
sa che novanta è molto più che venti⁸⁹.

Sia olocausto a ferita di vagina,
chi ha tal maniera e nutre tale fede.

Il membro è freccia e l'ano è la faretra:
per giungere a faretra, freccia langue.

Ferita di vagina, ano molcisce:
a ogni nettare, asprezza dà la fica;

me ne beavo e ho smesso, e il deretano
non si dà, e per quanto dolga il cuore,

se non c'è per le mani ano nessuno,
visto che lui ce l'ho a disposizione,

lascia ch'io sieda e con la sega armeggi,
a prender le misure al membro mio.

L'amico ha un culo a cupola e due chiappe
più piacenti che lucido cristallo.

È un cipresso, statura di bambù,
una luna, le gote a tulipano,

vermiglie guance e curve sopracciglia,
guance che sono come sangue e neve.

⁸⁹ Riferimento, oltre che alle quantità, anche alla rappresentazione numerica con le dita (*'aqd-i anâmil*), per cui il novanta rappresenta il deretano e il venti la vagina.

L'anima langue all' 'a' dell'amor suo,
ma il cuor serve fedele la sua 'ci' ⁹⁰.

Possiedo un membro che è quale serpente,
incanto suo, favoleggiare d'ani.

Sentiva, e non giustizia al cazzo mio
rendeva, e io, quel culo suo bramando,

lascia ch'io sieda e con la sega armeggi,
a prender le misure al membro mio.

Per quanto tempo dietro a chi lo cede?
Ecco, m'alzo e m'attiro una sciagura.

Come ci ritiriamo in luogo ascoso,
la prima sua parola è: "Allora, quanto?"

Afferra argento e, poi che il membro scorge,
quel che vede a un drago paragona.

E com'io poi l'accosto a quella porta,
prende a gridar qual uno sventurato,

e quando glielo estraggo, quasi pare
che uno spazzino spunti fuor del cesso.

Al che decido, in preda a depressione,
che d'ora in poi me ne starò da solo,

con un pugno di schiuma di un sapone
consumato, al pensiero di un amico,

lascia ch'io sieda e con la sega armeggi,
a prender le misure al membro mio.

Quanto spesso la sega è più che amplesso,
finché umida è la bocca e molle il palmo!

Se ne sta buono e tu sei liberato
dal bisogno dell'oro una per tutte.

E allora ogniqualvolta che lo vuoi,
getta pure giù l'ancora in un luogo:

⁹⁰ Nell'originale si dice che l'anima langue per le lettere *wâw*, *şâd* e *lâm* (la cui successione forma la parola *wasl*/unione), e che il cuore è servo delle lettere *kâf*, *wâw*, *nûn* (che unite danno vita al vocabolo *kân*/deretano).

quant'è d'angusto e d'ampio padroneggi,
bandolo di matassa è in mano tua.

Moine e donne e membri di cinedi,
fratello, ti spariscono d'avanti.

Nella sega si trova godimento:
sega e saliva, o qual piacere sommo!

Lascia ch'io sieda e con la sega armeggi,
a prender le misure al membro mio⁹¹.

Ed ecco la composizione parallela di 'Ubayd Zâkânî:

È giunto dunque il momento che all'opera sia posta mano,
che ben manifesto sia reso il costume a eresia,

e che sia presa dimora là dove la sede dei magi si trova,
e che il nostro viso si volga alla tartara *qibla*.

Se il secolo non ci asseconda, inculiamolo noi!
Risolviamo col cazzo i problemi dell'essere e del divenire!

Quanto ancora per un miserabile culo soffrire?
Quanta attesa dovremo per una vagina patire?

Se il culo e la fica non vengono a noi,
suvvia, ad entrambi noi preferiamo la sega!

Orsù, siediti, caro! Finché c'è concesso,
non è cosa di questa nel mondo migliore:

fatti una sega, ché cosa bellissima è sega,
la sega è cosa, al riparo del saio, sublime!

Notte e giorno vaghiamo noi per la città,
alla ricerca di dove, chi il vino ci vende, ha dimora.

Siamo ebbri degli esseri audaci che vivono senza paura,
siamo sconvolti dagli esseri belli col volto di luna,

siamo al cappio dei riccioli avvinti ben stretti,
e siamo dal laccio di sopracciglia annodati,

siamo al sicuro di questo tempo di vili,
dal tempo siamo, di gente che se la prende, al riparo.

⁹¹ Badr al-Jâjarmî (1959-71: II, 919-24).

Ma se non ci vengono in mano la fica e il culo,
noi che siam libertini ben duri e incalliti,

sediamoci dunque, e sfoderiamoci il cazzo ben bene,
tiriamoci allegri una sega e diciamo:

fatti una sega, ché cosa bellissima è sega,
la sega è cosa, al riparo del saio, sublime!

Non sono, amici, un balocco le cose che hanno col cazzo a vedere,
non opra nessuna di tanta lunghezza si vide.

Quando è l'alzabandiera del cazzo, da meno,
non è, no, di stendardo che leva sovrano campione.

La sua occupazione è trombare qual asino e sega,
tutto il resto non è che apparenza illusoria.

Per ciò che concerne l'amplesso, non modo
migliore c'è che procedere a scherzi e motteggi:

che si prosterni il tuo cazzo davanti ad un culo,
perché il *mihràb* della fica non atto è a preghiera.

Dà pur l'anima per conquistare benevola disposizione di culo,
e se pur non t'arride quest'oggi fortuna,

fatti una sega, ché cosa bellissima è sega,
la sega è cosa, al riparo del saio, sublime!

Senza argento le cose non vanno a buon fine,
sulla via dell'amore ci vuole, ci vuole l'argento:

giovanetto non è che senza aver dracma si stenda,
e meretrice non è che gratuita a te venga.

Consuma lieto le cose che fai: d'improvviso
ecco che sopraggiunge il destino a rubartele tutte.

Presso gente di cuore un sol attimo puro
siedi, ché sul tuo cuore si cali la pace,

e dietro ai vezzi di culo e di fica poi perditi meno,
ché sì facendo mai nulla per te si risolve.

Contrariamente al cornuto vagante a ricerca di culo,
alla faccia d'omuncolo che a penetrare la fica s'affanna,

fatti una sega, ché cosa bellissima è sega,
la sega è cosa, al riparo del saio, sublime!

Miserandi calmucchi, noi siamo, sì, tutti
libertini, verbosi, veloci e ben dritti.

Notte e giorno vicini ad amata creatura,
c'intratteniamo da mesi, da anni, con quello che ama.

Moriamo dietro alle labbra di miele che incantano i cuori,
siamo assetati del bello che qual gelsomino si leva.

Ma d'ora in poi culo e fica alle ortiche gettiamo,
per quanto sia lancinante, dell'uno e dell'altra, la brama.

Se tu d'un po' d'intelletto, o fratello, disponi,
ascolta il nostro consiglio, ché siamo alla sega devoti:

fatti una sega, ché cosa bellissima è sega,
la sega è cosa, al riparo del saio, sublime!

Quanto a lungo soffrire del mondo vuoi, cuore?
Non devi più tollerare la nostra pena e la tua!

Scuotiti giù le faccende del tempo dal grembo!
Libere fa' le tue mani da odiosi legami!

Fica e culo non son che dirute illusorie promesse,
gettate su, l'una al fetore, e quest'altro allo sterco.

Tralasciali entrambi, e al galoppo procedi,
per porti infine da donna e da cinedo al sicuro.

E quando il cazzo si rizza, tu ascoltami bene,
non abbia quella tua barba mai a muoverti a riso!

Siedi, chiudi la porta, inumidisciti il palmo
e senza tregua, da *sàffi*, sì, da libertino,

fatti una sega, ché cosa bellissima è sega,
la sega è cosa, al riparo del saio, sublime!

In noi non cercare che vino e le cose che sono dei magi,
presso di noi non ripeter se non narrazioni d'amore!

Siedi solo vicino alla gente ubriaca,
vaga solo nei pressi al negozio del venditore di vino!

Delle violenze del cielo non voce a denuncia si levi,
che possan essere, i tempi, fedeli, rinuncia a pensare!

Concediti, allegro, bisboccia e sorridi con gioia felice,
spernacchiando sereno la barba di chi se la prende!

O tu, brezza di zefiro, tu, generosa, cortese,
gentile si' per un po', non dar spazio a pretesto,

e da parte del verbo di 'Ubayd-i Zākânî all'amico
corri a dire che nient'altro, no, c'è da fare:

fatti una sega, ché cosa bellissima è sega,
la sega è cosa, al riparo del saio, sublime ⁹²!

I due componimenti rivelano vari tratti in comune e non è neppure da escludere che Zākânî abbia tratto la propria ispirazione proprio dai versi di Jamâl al-Dîn. È anzitutto da notare che in entrambi i *tarjî-band* sono presenti chiari intenti parodici. La poesia di Jamâl al-Dîn è una evidente riscrittura faceta di quel famoso *tarjî-band* amoroso di Sa'dî il cui verso 'ritornello' è il seguente: «Lascia che io sieda a pazientar disposto, e le faccende mie continui a fare», e nel quale l'autore shirazeno descrive i vari modi in cui si estrinseca la pazienza di un amante non corrisposto ⁹³. La parodia di Zākânî è più articolata e non si limita, come fa invece quella del suo predecessore, ai soli modi della lirica amorosa. Sono infatti coinvolte e derise anche le due visioni di vita che invece spesso seriamente caratterizzano, nel loro contrapporsi, i due poli agli antipodi dell'ispirazione poetica neopersiana: il mondo dei *rind* e quello dei *şûfi* ⁹⁴. Quanto unisce i due componimenti è comunque e ovviamente anche quel particolare e ricorrente fulcro tematico del 'ritornello' che condiziona inevitabilmente, e a tratti in modo analogo, i toni e i contenuti di ogni 'stanza' ⁹⁵. Entrambe le poesie rivelano infatti tratti fortemente

⁹² Zākânî (1964-5: 214-5).

⁹³ Sa'dî (1990-1b: 651-62). Jamâl al-Dîn sembra particolarmente colpito da questo *tarjî-band* di Sa'dî cui egli ha dedicato anche un'altra 'rivisitazione' (Nawâ'î 1984-5: 330) il cui inizio, fra l'altro, pare anticipare proprio certi tratti dell'esordio del *tarjî-band* di Zākânî sopra tradotto.

⁹⁴ È interessante segnalare che un siffatto rapporto parodico viene a prodursi in modo assai tecnico e preciso anche in seno alla stessa produzione di Zākânî. Il *tarjî-band* da noi tradotto potrebbe infatti essere visto come la 'risposta' o comunque la versione faceta di un *tarjî-band* 'serio' composto dallo stesso autore (Zākânî 1964-5: 56-8); le due composizioni infatti, oltre a condividere l'ispirazione generale (che passa ovviamente dai toni seri di una ai faceti dell'altra), mostrano alcuni tratti formali e semantici comuni: l'esordio, le ultime lettere dei versi della prima stanza, il metro, il numero delle stanze, l'invito a spassarsela (pur in forme diverse) espresso nel verso ritornello, i contenuti (adattati alle differenti vene ispiratrici) di vari espressioni, emistichi e versi.

⁹⁵ Sui rapporti fra i due poemi, si vedano le osservazioni di Sprachman (1981: 109-18) che presenta, tra l'altro, anche una significativa variante per il finale del *tarjî-band* di Zākânî.

genitocentrici con accenni anche di natura scatologica, nei cui ambiti si sviluppa, similamente per entrambi gli autori, la predilezione per l'attività onanistica che risulta l'esito di tre diversi stimoli, peraltro prevedibilmente canonici: la consapevolezza della inattingibilità della persona amata, il desiderio di svincolarsi dalle fisime e dai condizionamenti altrui, il senso di disgusto dovuto alle sostanze maleodoranti stagnanti nelle cavità⁹⁶ in genere deputate alla penetrazione erotica⁹⁷. Tutto ciò è presente, con forme più o meno accentuate, in entrambi i componimenti e crea un sottofondo comune che riteniamo possa ben riassumere le motivazioni che nel nostro universo poetico sono considerate alla base della pratica masturbatoria. Una prima testimonianza positiva in tal senso viene anche dai brani 'brevi' più sopra riportati dove spesso tale pratica risulta giustificata, e proprio nei sensi appena visti, quale 'ripiego', 'autogestione' e 'affrancamento'⁹⁸.

⁹⁶ Ci pare, a questo proposito, che entrambi i componimenti alludano a una sorta di specializzazione degli orifici sessuali, per cui, scontato che l'apertura davanti sia quella femminile, quella posteriore è invece di pertinenza maschile, anche se i versi di Jamāl al-Dīn (stanza 3 verso 6; stanza 6, versi 1-3) sono in questo più espliciti di quelli di Zākānī (stanza 4, verso 2; stanza 6, versi 3-4). Parlare di ani e di vagine, insomma, equivarrebbe a parlare di maschi e di femmine e rappresenterebbe quindi il complesso della gamma erotica. Non concordiamo in questo con Sprachman che attribuisce invece gli intercorsi anali a una meretrice (Sprachman 1981: 111). Le testimonianze di una siffatta distinzione (attestata anche in una classicità a noi familiare come quella greca, dove appunto l'ano e la sua penetrazione sono di pertinenza soprattutto maschile, si veda Henderson 1975: 131, 149, 199-203) sono del resto numerose presso i nostri autori. Sostiene, per esempio, Sūzanī in questo sfogo connoFOBico: «Vergognoso le dissi: "O luna cara,/ ha voglia il cazzo mio di un bel fanciullo,/ché non solo la fica spregia in donna:/se ne astien tutto l'anno e brama culi"» (Sūzanī 1959: 30). L'alternativa fra maschi e femmine nelle pratiche sessuali di un uomo non è tra l'altro solo una pratica diffusa e accettata in quel mondo ma fa anche parte delle norme consigliate (vedi Kay Kā'ūs 1973-4: 87). Proprio in tale cornice, è previsto e teorizzato che anche la masturbazione maschile possa essere praticata andando col pensiero al rappresentante ora di un sesso ora di un altro (si veda la nota 97). Tale bivalenza ricorda quella diffusa nella classicità greca e latina che condivide con il mondo musulmano proprio la maggior attenzione concessa dai maschi all'istinto sessuale in sé, inteso soprattutto come forza di penetrazione, rispetto all'oggetto sessuale.

⁹⁷ Conferme alla credibilità e alla sostanza di questi stimoli si trovano anche nelle opere in prosa di Zākānī. Nella *Risāla-yi Ta'rifāt*, egli definisce la 'masturbazione/al-jalq' come l'appiglio dei poveri (Zākānī 1964-5: 320), richiamando così le motivazioni di ordine soprattutto economico avanzate da Jamāl al-Dīn quale giustificazione dell'attività masturbatoria; sempre nella *Risāla-yi Ta'rifāt*, Zākānī definisce come 'delizie del paradiso/nī am al-janna' il chiudere gli occhi e masturbarsi pensando a un ragazzo o a una ragazza (Zākānī 1964-5: 320); nella *Risāla-yi Šad Pand*, infine, egli riconosce che la masturbazione è da preferirsi alla frequentazione delle prostitute (Zākānī 1964-5: 206).

⁹⁸ Si ricordi che, da un punto di vista canonico e normativo, l'audacia e la

E non si creda di trovarsi di fronte a parti curiosi che siano solo il raro ed esotico frutto di un mondo lontano oltretutto ritenuto pieno di tabù. Le convenzioni letterarie, pur nel loro aspetto giocoso, non conoscono confini di natura geografica ma solo stilistica. Motivazioni del genere, infatti, non sono estranee neppure alla nostra tradizione classica. A testimonianza di ciò, anche nella speranza di rendere più familiare il tipo di ricerca proposta, presentiamo una chiusura analoga all'esordio: prima un sonetto del Berni che pare proprio porsi, nei confronti dell'imperante Bembismo, con toni per certi versi simili alla parodia praticata dai nostri due autori verso la tradizione in voga; poi due citazioni parallele a testimonianza di un'analoga sensibilità delle due tradizioni culturali qua coinvolte, quella occidentale e quella musulmana, nei confronti della necessaria alternanza fra il serio e il faceto⁹⁹.

trasgressione degli autori che trattano un simile argomento sono abbastanza contenute, in quanto anche la giurisprudenza musulmana è piuttosto moderata, nonché talvolta pure incerta e contraddittoria, a proposito della pratica masturbatoria (Bellami 1979: 34-5; Bouhdiba 1979: 44-5; Bousquet 1990: 83-4). Val la pena di rammentare che la dottrina cristiana è stata a riguardo assai più rigida e severa (Ranke-Heinemann 1990: 304-16) e ha contribuito, nel periodo formativo dell'ideologia borghese-puritana, al nascere di ciò che Lütkehaus definisce una vera e propria inquisizione sull'onanismo (Lütkehaus 1993: 12, 18-20), alcuni testi della cui storia sono stati da lui raccolti (Lütkehaus 1993: 57-257). A parte le antiche e scolastiche distinzioni di principio, è facile oggi cogliere, nella moderna sensibilità persiana, i segni di un pedissequo allineamento alla repressiva posizione occidentale, per cui anche lagggiù l'attività autoerotica è spesso vista e sentita come un disturbo persino foriero di malattie. Significativa e al contempo assai curiosa è in tal senso la prefazione alle *Hazliyyât-i Fawqî* (un piccolo *diwân* di epoca safavide quasi interamente consacrato alla produzione oscena) redatta dal curatore dell'opera (Fawq al-Dîn 1963: 2-8). Costui si proclama a favore di una pubblica e diffusa alfabetizzazione sessuale dei giovani proprio in funzione antionianistica e, a supporto della propria idea che la masturbazione sia un vizio malsano, riporta le testimonianze di alcuni ragazzi che, rei confessi di autoerotismo, espongono inquietanti paure per il proprio stato di salute fisica e psichica. Siffatte argomentazioni sono tanto più fuori luogo in quanto i testi poetici che poi seguono (inserendosi a pieno titolo nella tradizione dell'osceno da noi qui considerata) non possono certo essere considerati l'equivalente di un manuale di informazione sessuale, contenendo oltretutto al loro interno anche quegli edificanti e gioiosi esempi di attività masturbatoria più sopra riportati (v'è solo un caso in cui essa è descritta negativamente, quale causa di cecità).

⁹⁹ Per uno sguardo d'insieme al realizzarsi di tale fenomeno in questi due mondi, si veda van Gelder (1988, 1992) e Curtius (1993: 465-86); alcune citazioni persiane in questo senso si trovano in Sprachman (1981: 67-70), ma molte altre potrebbero essere aggiunte (fra queste, a esempio, quella contenuta nel passo di Kay Kâ'ûs più sopra riportato). Anche Poggio Bracciolini, nel brano citato all'inizio del nostro lavoro, invita a praticare una simile alternanza.

Un dirmi ch'io gli presti e ch'io gli dia
or la veste, or l'anello, or la catena,
e, per averla conosciuta a pena,
volermi tutta tûr la robba mia;

un voler ch'io gli facci compagnia,
che nell'inferno non è maggior pena,
un dargli desinar, albergo e cena,
come se l'uom facesse l'osteria;

un sospetto crudel del mal franzese,
un tûr danari o drappi ad interesse,
per darli, verbigracia, un tanto al mese;

un dirmi ch'io vi torno troppo spesso;
un'eccellenza del signor marchese,
eterno onor del puttanesco sesso;
un morbo, un puzzo, un cesso,
un toglier a pigion ogni palazzo,
son le cagioni ch'io mi meni il cazzo¹⁰⁰.

Francesco Berni

Come nella vita, così negli studi, mi pare ottimale e sommamente umano mescolare serietà e giovialità, di modo che la prima non vada a finire in tristezza e la seconda in sfacciataggine. Per questo motivo intercalo le opere più serie ai giochi e agli svaghi¹⁰¹.

Plinius Minor

Per quanto sia indiscutibile la superiorità della serietà sulla facezia, tuttavia una continua serietà è causa di noia, così come facezie senza fine procurano disprezzo e discredito. A questo proposito, così si espressero gli antichi:

Diuturna gravità l'animo attrista
e facezia continua disonora¹⁰².

Zâkânî

Lo spirito di queste due ultime citazioni è proprio quello che sta animando il nostro impegno nell'attuale ricerca, dove in effetti l'austerità filologica viene violata e dunque alleggerita dalla forma dissacrante dei testi. Ma si tratta anche qui e ancora una volta di

¹⁰⁰ Berni (1991: 43).

¹⁰¹ Plinius Minor (1958: VIII, 21, 1-2).

¹⁰² Zâkânî (1964-5: 238).

un'infrazione contro-testuale che non vuole e non può mettere in discussione la solidità e il primato del canone. Quando mai il *risus paschalis*, indotto proprio dal pulpito con scherzi di ogni genere, metteva in dubbio o in ombra nei parrochiani e nel sacerdote la validità della tradizione culturale e liturgica? E se i parrochiani d'oggi sono più baciasanti e farisei di quelli d'un tempo, invociamo direttamente anche noi, come gran parte dei nostri autori, l'indulgenza e la comprensione dell'Autorità suprema.

È in Dio quindi che cerchiamo rifugio dalle parole che portano vergogna e rovina, e a Dio ci rivolgiamo affinché ci aiuti e ci protegga dal peccato e con la Sua misericordia ci conceda la salvezza nella fede e nel mondo¹⁰³: le botti di vino scoppiano se di tanto in tanto non si aprono dei fori e non vi si fa penetrare dell'aria. Gente, noi uomini siamo botti inchiodate male, che scoppiano dal *vino della saggezza*, se questo vino si troverà nell'incessante fermentazione della devozione e della paura di Dio. Bisogna fargli prendere aria affinché non vada a male. È per questo motivo che, in determinati giorni, ci permettiamo la follia, per poter ritornare, in seguito, con maggior zelo a servire il Signore¹⁰⁴.

Opere citate

‘Abd al-Razzâq Dunbulî

1963 *Tadbkîra-yi Nigârîstân-i Dârâ*, a cura di ‘A. Khayyâmpûr, vol.I, Tabrîz, 1342/1963.

Âdhar Bigdilî

1957-62 *Âtîshkâda*, a cura di H. Sâdât-Nâşîrî, 3 voll., [Tihârân], 1336-40/1957-8-1961-2.

1987-8 *Dîwân-i Lutfalî Bayk Âdhar Bigdilî*, a cura di H. Sâdât Nâşîrî-Gh. Bigdilî, [Tihârân], 1366/1987-8.

Almansi, G.

1974 *L'estetica dell'osceno*, Torino, 1974.

Amin Aḥmad Râzî

1961-2 *Haft Iqlîm*, a cura di J. Fâḍîl, 3 voll., [Tihârân], [1340/1961-2].

Anwarî

1959 *Dîwân-i Anwarî*, a cura di S. Nafîsî, [Tihârân], 1337/1959.

1959-61 *Dîwân-i Anwarî*, a cura di M.T. Mudarris Raḍawî, 2 voll., Tihârân, 1337-40/1959-61.

¹⁰³ Al-Jâhîz (1964-5: II, 95).

¹⁰⁴ Da un'apologia della 'festa dei folli' scritta nel XV secolo e citata in Bachtin (1979: 85).

- Arberry, A.J.
1958 *Classical Persian Literature*, London, 1958.
- ʿAwfī
1903-6 *The Lubābu'l-Albāb*, a cura di E.G. Browne-M.M. Qazvīnī, 2 voll., London-Leide, 1903-6.
- Bachtin, M.
1979 *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Torino, 1979.
- Badr al-Jājarmī
1959-71 *Muʿnis al-Ahrār fī Daqāʿiq al-Asbʿār*, a cura di M.Ş. Ṭabībī, 2 voll., [Tīhrān], 1337-50/1959-71.
- Bataille, G.
1987 *L'Érotisme*, in *Oeuvres complètes*, vol.X, Paris, 1987, pp. 7-270.
- Bausani, A.
1960 *Letteratura neopersiana*, in A. Pagliaro-A. Bausani, *Storia della letteratura persiana*, Milano, 1960, pp. 149-876.
- Bec, P.
1984 *Burlesque et obscénité chez les troubadours*, Paris, 1984.
- Bellami, J.A.
1979 *Sex and Society in Islamic Popular Literature*, in *Society and the Sexes in Medieval Islam*, Malibu, 1979, pp. 23-42.
- Berni, F.
1991 *Rime burlesche*, a cura di G. Barberi Squarotti, Milano, 1991.
- Borges, J.L.
1965 *Los traductores de las 1001 Noches*, in *Historia de la eternidad*, Buenos Aires, 1965, pp. 99-134.
- Bouhdiba, A.
1979 *La sexualité en Islam*, Paris, 1979.
- Bousquet, G.H.
1990 *L'éthique sexuelle de l'Islam*, Paris, 1990.
- Browne, E.G.
1964-9 *A Literary History of Persia*, 4 voll., Cambridge, 1964-9.
- Christensen, A.
1922 *Jūhī in the Persian Literature*, in *ʿAjab-Nāma, A volume of Oriental Studies presented to E.G. Browne*, Cambridge, 1922, pp. 129-36.
1924 *Remarques sur les facéties de ʿUbāid-i Zākānī avec des extraits de la Risāla-i dilguşā*, in «Acta Orientalia», III, 1924, pp. 1-37.
- Corano
1978 *Il Corano*, a cura di A.Bausani, Firenze, 1978.
- Curtius, E.R.
1993 *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze, 1993.
- Dawlatshāh Samarqandī
1959-60 *Tadhkirat al-Shuʿarā*, a cura di M. Ramaḍānī, Tīhrān, 1338/1959-60.
- Dīwān Baygī Shīrāzī
1985-7 *Ḥadīqat al-Shuʿarā*, a cura di ʿA.Nawāʿī, 3 voll., [Tīhrān], 1364-6/1985-7.
- Fakhr al-Dīn ʿAlī Ṣafī
1992-3 *Latāʾif al-Ṭawāʾif*, a cura di A. Gulchin-i Maʿānī, Tīhrān, 1371/1992-3.

- Fawq al-Dîn
1963 *Hazlîyyât-i Fawqî*, a cura di Mudarris-i Gilânî, Tihârân, [1342/1963].
- Furûzânfar, B.
1979-80 *Sukhan wa Sukhanwarân*, Tihârân, 1358/1979-80.
- al-Ġâhîz
1994 *Il libro delle tendenze amorose*, Milano, 1994.
- al-Ġazâ'irî
1993 *Il Libro delle curiosità del coito*, Milano, 1993.
- van Gelder, G.J.
1988 *The Bad and Ugly, Attitudes towards Invective Poetry (Hijâ') in Classical Arabic Literature*, Leiden, 1988.
1992 *Mixtures of Jest and Earnest in Classical Arabic Literature*, in «Journal of Arabic Literature», XXIII, 1992, part 2, July, pp. 83-108; part 3, November, pp. 169-90.
- Ĥalabî, 'A.A.
1980 *The Development of Humour and Satire in Persia with Special Reference to 'Ubaid Zâkânî*, Ph.D. Dissertation, Edinburgh, 1980.
1985 *Muqaddama-yî bar Ĥanz wa Shukhṭab'î dar Îrân*, Tihârân, 1364/1985.
- Henderson, J.
1975 *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*, New Haven-London, 1975.
- Ibn Qutayba
1964 *'Uyûn al-Akbbâr*, 4 voll., Il Cairo, 1964.
- al-Jâhîz
1938-45 *Kitâb al-Hayawân*, a cura di 'A.M. Hârûn, 7 voll., Il Cairo, 1356-64/1938-45.
1964-5 *Rasâ'il*, a cura di 'A.M. Hârûn, 2 voll., Il Cairo-Baghdad, 1384-5/1964-5.
- Javadi, H.
1988 *Satire in Persian Literature*, London-Toronto, 1988.
- Kay Kâ'ûs
1973-4 *Qâbûs-nâma*, a cura di Gh.Yûsufî, Tihârân, 1352/1973-4.
- Khâqânî
1989-90 *Dîwân-i Afḍal al-Dîn Badîl ibn 'Alî-yi Najjâr Khâqânî-yi Shirwânî*, a cura di D. Sajjâdî, Tihârân, 1368/1989-90.
- Khwândamîr
1954-5 *Târîkh-i Ḥabîb al-Sîyar*, 4 voll., s.l., [1333/1954-5].
- Kinder
1986 *Nichts gegen Masturbation*, in *Die klassische Sau. Handbuch der literarischen Hochoerotik*, a cura di H. Kinder, Zürich, 1986, pp. 347-74.
- Krenkel, W.A.
1979 *Masturbation in der Antike*, in «Wissenschaftliche Zeitschrift der Wilhelm-Pieck-Universität Rostock», XXVIII, 1979, heft 3, pp. 159-78.
- Kuka, M.N.
1894 *The Wit and Humour of the Persians*, Bombay, 1894.
- Lütkehaus, L.
1993 *La solitudine del piacere. Scritti sulla masturbazione*, Milano, 1993.
- Mahjûb, M.
1967 *Sabk-i Khurâsânî dar Shi'r-i Fârsî*, Tihârân, 1345/1967.

- Marzolph, U.
1992 *Arabia ridens*, 2 voll., Frankfurt am Main, 1992.
- Massé, H.
1925 *Contes en persan populaire*, in «Journal Asiatique», CCVI, 1925, pp. 71-157.
- Miller, H.
1939 *Autobiographical Note*, in *The Cosmological Eye*, Norfolk, 1939, pp. 365-71.
- Montaigne
1958 *Essais*, a cura di M. Rat, 3 voll., Paris, 1958.
- Mu'tamin, Z.
1967 *Shi'r wa Adab-i Fârsî*, Tihârân, 1346/1967.
- Naşrâbâdî
1982-3 *Tadbkîra-yi Naşrâbâdî*, a cura di W.Dastgirdî, [Tihârân], [1361/1982-3].
- Nawâ'î
1984-5 *Majâlis al-Nafâ'is*, a cura di 'A.A. Hikmat, Tihârân, 1363/1984-5.
- Pâdshâh, M.
1957-8 *Farhang-i Ânandrâj*, 7 voll., Tihârân, 1335-6/1957-8.
- Plinius Minor
1958 *Epistulae*, ed. Schuster, a cura di R.Hanslik, Lipsiae, 1958.
- Poggio Bracciolini
1983 *Facezie*, Milano, 1983.
- Qâ'ânî
1957 *Dîwân-i Hakîm Qâ'ânî-yi Shîrâzî*, a cura di M.J. Maşjûb, [Tihârân], 1336/1957.
- Ranke-Heinemann, U.
1990 *Eunuchi per il regno dei cieli*, Milano, 1990.
- Râwandî
1921 *The Râhat-uş-Şudûr wa Âyat-us-Surûr*, a cura di M. Iqbâl, Leyden-London, 1921.
- Razmjû, H.
1991-2 *Anvâ'-i Adabî wa Âthâr-i ân dar Zabân-i Fârsî*, Mashhad, 1370/1991-2.
- Richlin, A.
1983 *The Garden of Priapus*, New Haven-London, 1983.
- Ridâqulî Khân Hidâyat
1957-62 *Majma' al-Fuṣṣahâ*, a cura di Mazâhir-i Muṣaffâ, 6 voll., Tihârân, 1336-40/1957-1961-2.
- Rumi
1990 *Delicious Laughter*, a cura di C. Barks, Athens, 1990.
- Rûmî
1925-40 *The Mathnawî of Jalâlu'ddîn Rûmî*, a cura di di R.A. Nicholson, 8 voll., Leiden-London, 1925-40.
- Rustam al-Hukamâ
1969 *Rustam al-Tawârikh*, a cura di M.Mushîrî, Tihârân, 1348/1969.
- Sa'dî
1990-1a *Kulliyât-i Sa'dî*, con intr. di 'A.Iqbâl Âshtiyânî, [Tihârân], 1369/1990-1.
1990-1b *Kulliyât-i Sa'dî*, a cura di M. 'A.Furûghî, Tihârân, 1369/1990-1.

- Şafâ, Dh.
 1961 *Ganj-i Suxan*, 3 voll., Tih-rân, 1339-40/1961.
 1983 *Târîkb-i Adabîyyât dar Îrân*, vol. V, Tih-rân, 1362/1983.
 1984-5 *Târîkb-i Adabîyyât dar Îrân*, vol. II, Tih-rân, 1363/1984-5.
- Sâm Mîrzâ
 1968 *Tadhkîra-yi Tuhfa-yi Sâmî*, a cura di R. Humâyûn-Farrukh, [Tih-rân], [1346/1968].
- Sanâ'î
 1975-6 *Kârnâma-yi Balkb*, a cura di M.T. Mudarris Raĉawî, in «Farhang-i Îrân Zamîn», III, 1354/1975-6, pp. 297-366.
 1981-2 *Mathnawihâ-yi Ĥakîm Sanâ'î*, a cura di M.T. Mudarris Raĉawî, Tih-rân, 1360/1981-2.
 1983-4 *Dîwân-i Ĥakîm Abû al-Majd Majdûd ibn Âdam Sanâ'î-yi Gbaznawî*, a cura di M.T. Mudarris Raĉawî, [Tih-rân], 1362/1983-4.
- Sansone, G.E.
 1992 *I Trovatori licenziosi*, a cura di G.E. Sansone, Milano, 1992.
- Schimmel, A.
 1979 *Eros – Heavenly and not so Heavenly – in Sufi Literature and Life, in Society and the Sexes in Medieval Islam*, Malibu, 1979, pp. 119-41.
- Shamîsâ, S.
 1991-2 *Anwâ'-i Adabî*, Tih-rân, 1370/1991-2.
- Shiblî Nu'mânî
 1984-5 *Ash'âr al-'Ajam*, 5 voll., Tih-rân, 1363/1984-5.
- Sirâj al-Dîn Qumrî Âmulî
 1989-90 *Dîwân-i Sirâj al-Dîn Qumrî-yi Âmulî*, a cura di Y. Shukrî, Tih-rân, 1368/1989-90.
- Sprachman, P.R.
 1979-80 *Fâlnâma-yi Burâj*, in «Âyanda», V, 1358/1979-80, pp. 224-38.
 1981 *The Comic Works of 'Ubayd-i Zâkânî: a Study of Medieval Persian Bawdy, Verbal Aggression, and Satire*, Ph.D. Dissertation, Chicago, 1981.
 1988 *Persian Satire, Parody and Burlesque*, in *Persian Literature*, a cura di I. Yârshâtir, New York, 1988, pp. 226-48.
- Sûzanî
 1959 *Dîwân-i Ĥakîm Sûzanî-yi Samarqandî*, a cura di N. Shâh-Ĥusaynî, [Tih-rân], 1338/1959.
- 'Uthmân Mukhtârî
 1962 *Dîwân-i 'Uthmân-i Mukhtârî*, a cura di J. Humâ'î, Tih-rân, 1341/1962.
- Waldrop, B.K.
 1964 *Aesthetic Uses of Obscenity in Literature*, Ph. D. Dissertation, Michigan, 1964.
- Wâsîfî
 1971-2 *Badâ'îf al-Waqâ'îf*, a cura di di A.N. Boldyrev, 2 voll., Tih-rân, 1349-50/1971-2.
- Zâkânî
 1964-5 *Kullîyyât-i 'Ubayd-i Zâkânî*, a cura di P. Atâbakî, Tih-rân, 1343/1964-5.

Davide Bastari

INDIA IN THE DESCRIPTION OF ARAB
HISTORIANS AND GEOGRAPHERS
DURING IX AND X CENTURY

The first islamic military expedition towards India took place during 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb's caliphate (634-644) when 'Uṭmān ibn Abī al-ʿĀṣi al-Taḡafī governor of Baḥrain and Oman sent some of his troops to Tānaḥ near Bombay¹. This was only the beginning of a long series of invasions (often merely raids, typical of beduin nomads) which took Islam to the eastern boundaries of India in a limited time span.

With the spreading of *Mamlakat al-Islam*, Islamic Empire, the administrative and economic needs increased accordingly; civil servants of different levels were then sent to the new provinces to carry out various tasks: postal officers, prefects, tax collectors and so on. Some of these civil servants left behind reports, most of which concern specific aspects of their work: Ibn Ḥurdādbih² for example was director of the postal service and wrote a treaty called *al-Masālik wa al-mamālik* (Roads and places), to satisfy the caliph who needed this work for his journeys and for transferring his armies. Al-Ya'qūbī³ himself was a prefect or a postal officer⁴: in his journeys he carefully noted the precise amount of revenue tax, outlining the political aspect of the territories he visited. It appears that the earliest arab historians to be concerned with the Indian Subcontinent were simply chroniclers who had very practical objectives.

¹ AL-BALĀDURĪ, *Futūḥ al-Buldān*, edited by M. J. de Goeje, E. J. Brill, Leiden 1866, p. 420.

² Born in Ḥurāsān around 820 and brought up in Baḡdād, *author of different books of great interest; see M. Hadj-Sadok, Ibn Khurradādbih*, in EI², vol. III, 1971, p. 863.

³ See C. BROCKELMANN, *al-Ya'qūbī*, in EI, vol. IV, 1934, pp. 1215-1216.

⁴ See A. MIQUEL, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI siècle*, vol. I-III, La Haye Mouton, Paris 1967-1980.

The first of these historians was al-Balādurī⁵, author of *Futūḥ al-buldān*⁶, *The conquest of the Countries*. A chapter of this book narrates the conquest of Sind, starting from the first invasion which took place during 'Umar's caliphate, up to al-Mu'tasim's caliphate. In this lapse of time, between 634 and 842, al-Balādurī describes the raids and the military expeditions that led to Sind's conquest. The first impression must not have been too reassuring. When the caliph 'Utmān sent Ḥakīm ibn Ġubla al-'Abdī⁷ to seek for information, this was his report: "Water is scarce, the quality of fruit is poor and thieves are very cunning; a little army would perish whilst a large one would starve."⁸

During Mu'āwiya's caliphate the muslims gained important military victories but it was thanks to the valiant actions of Muḥammad ibn al-Qāsim⁹ with his six thousand men that the conquest of Sind was achieved. The author narrates an anecdote which gives us an idea of the kind of logistic difficulties that a large army could run into. He recounts that the governor of Iraq al-Ḥaḡḡāḡ, took some carded cotton, dipped it in vinegar and dried it. He then turned to his army and said: "If you go to Sind you will have no vinegar because vinegar is scarce. Dip this cotton in water to cook and to prepare minced meat."¹⁰

The historian then makes a list of the conquered towns narrating in detail the siege of Daybul¹¹, during which the enemy was defeated using a catapult. The muslims destroyed the temple and took possession of the town after three days of fighting.

The meeting between Muḥammad ibn al-Qāsim and some buddhists or *Sumanīyyūn* of the town of al-Bīrūn is particularly interesting¹². The buddhists offered him a fattened animal in homage and acted as mediators between Muḥammad and the inhabitants of Mahrān and Sadūsān. The muslims granted them protection in return for a tribute.

Amongst the conquered cities there was also Multān, a town made rich by pilgrims who came from all parts of India to visit the

⁵ See C. H. BECKER-[F. ROSENTHAL], *al-Balādhurī*, in *EP*, vol. I, 1960, pp. 1001-1002.

⁶ See note 1.

⁷ Informer for the governor of Iraq.

⁸ Taken from al-Balādurī, *op. cit.*, pp. 420-421.

⁹ See M.H. HOSAIN, *Muḥammad ibn Kāsim*, in *EI*, vol. III, 1936, pp. 717-718.

¹⁰ AL-BALĀDURĪ, *op. cit.*, p. 424.

¹¹ Karachi in Pakistan.

¹² For further informations about buddhists see ŠAHRĀSTĀNĪ, *Kitāb al-Milal wa al-Niḥal*, edited by Muḥammad Sayyed Kīlānī, Cairo 1976-1396, pp. 35-36.

temple. The town was so rich that Muḥammad gave back to al-Ḥaḡḡāḡ twice the amount spent for the military campaign.

The author lists in detail all those who achieved the conquest of Sind. He concludes by telling an anecdote about a king whose son was severely ill. The king summoned the priests of a temple in which an idol was worshipped. He told them to plead the idol, but their prayers were useless because the king's son died. The king destroyed the temple, broke the idol, killed the priests and, after having sent for some muslim merchants, converted to Islam. Examples of islamic morals are, infact, often used by authors of the time to reinforce the readers' faith.

Another historian already mentioned was al-Ya'qūbī, who carried out studies about India and wrote *Kitāb al-buldān*¹³ and *Ta'riḥ Ya'qūbī*¹⁴. Unfortunately the parts of *Kitāb al-buldān* relative to India, to China and to the Bizantine Empire have been lost, but the author dedicates a chapter of *Ta'riḥ Ya'qūbī* to India. His analytical approach, unlike al-Balāḍurī, considers the history of the Country and the philosophical and astronomic knowledge of the time. In the chapter of his universal history called *Mulūk al-Hind*¹⁵, the author starts by saying that the first king of India recognized by all historians is Brahman. He then quotes indian astronomy books later translated by the arabs as a source of knowledge¹⁶. Following the tradition al-Ya'qūbī develops his treaty with the division of the world in seven climatic areas, listing the boundaries, the capital of each and underlining the different time zones. Once again the author makes his passion for astrology and calculations clear: he states the duration of the world in days "from the moment in which the constellations started to turn to the moment they gathered in capricorn as they did when they were created."¹⁷

Al-Ya'qūbī talks about king Faur¹⁸ who faught against Alexander the Great drawing up an army in which elephants were the chivalry. Their strenght seemed difficult to match even for a skilfull leader as

¹³ AL-YA'QŪBĪ, *Kitāb al-buldān*, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, vol. VII, edited by M. J. de Goeje, Leiden 1892.

¹⁴ AL-YA'QŪBĪ, *Ta'riḥ Ya'qūbī*, 2 vol., Beirut 1960.

¹⁵ *Ibidem*, vol. I, pp. 84-94.

¹⁶ For further informations see C. A. Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. V, *Astrologia-Astronomia-Geografia*, Istituto per l'Oriente, Roma 1944.

¹⁷ See AL-YA'QŪBĪ, *Ta'riḥ*, *op. cit.*, vol. I, p. 86.

¹⁸ Better known with the name Poro, indian king of the IV century b.C. whose kingdom extended between the rivers Idaspe (Jhelum) and Acesine (Chinab), in Punjab.

the Macedonian. However Alexander defeated Faur by using a trick: he prepared some brass dummies, filled them with red hot charcoal and placed them in front of his soldiers. When the elephants tried to break through they seized the dummies with their trunks but got burnt and were forced to retreat ¹⁹.

Amongst the kings of India al-Ya'qūbī mentions Dabašlim, under whose command Baidabā drew up the book *Kalīla wa Dimna* ²⁰. He was, in al-Ya'qūbī's words, "the wisest of men and wrote the book so that a lesson could be acquired from it." ²¹ Then follows a general description of every chapter in which moral and philosophical themes are developed.

By describing futile activities such as playing backgammon, al-Ya'qūbī explains the zodiac and time divisions into hours, days, months and years. Later he uses the game of chess to describe war and military strategy. This image is picked up once again: queen Ḥausar's son had been killed and nobody knew how to tell her. A wise man was called to solve the problem. He built a chess board and pieces, went to the queen and started playing with one of his apprentices. When one of them declared check mate the queen understood the message and gave the wise man an adequate reward ²².

Al-Ya'qūbī gives some titles of medical and astronomical works. The pronunciation of these is very interesting. The author quotes an indian medical book called *Šark* ²³ which is thought to be the medical work better known by the sanskrit name *Caraka* (in sanskrit the stress falls on the first syllable if there are no long vowels). At first this was transformed into the medieval hindī pronunciation *Carak* and later transcribed into the arabic *Šark*. Another medical work quoted by al-Ya'qūbī is the book *Sasard* ²⁴, better known by the sanskrit name *Suśruta* (the stress is always on the first syllable). This was changed into the medieval hindī pronunciation *Suśrt* (in medieval hindī the short -u- sound is similar to an -o-) and then transcribed as *Sasard* in arabic. Regarding astronomical works, al-Ya'qūbī mentions *Sindhind* ²⁵, more commonly known by its sanskrit name *Siddhanta*. In medieval hindī this became *Siddhant* (the short -a- sound is infact

¹⁹ See AL-YA'QŪBĪ, *Ta'riḥ*, *op. cit.*, vol.I, p. 87

²⁰ Pehlevic text translated into arabic by Ibn al-Muqaffa during the VIII century.

²¹ *Ibidem*, vol. I, p. 88.

²² *Ibidem*, vol. I, p. 92.

²³ *Ibidem*, vol. I, p. 94.

²⁴ *Ibidem*, vol. I, p. 94.

²⁵ *Ibidem*, vol. I, p. 84.

silent in medieval hindī) and later *Sindhind*. This evolution was favoured by the closeness of the -n- and the -d- sounds. Another example of an astronomical work is *al-Arḡabhar*²⁶, known as the sanskrit *Āryabhaṭa*, changed into *Ārḡabhaṭ* (the -ya- in medieval hindī is pronounced -ja-). This was transcribed in arabic as *Arḡabhar*: in medieval hindī -ṭ- was a dental consonant which was read -ṭ- by a foreigner. At the time of al-Ya'qūbī, towards the end of the ninth century, the classical pronunciation of sanskrit no longer persisted but was substituted by medieval hindī or *kharī bolī*, a language spoken in the thirteenth century. Before that time *prakṛt* popular languages were common in India. The pronunciation of these is unknown, but it appears to be somewhere between sanskrit and medieval hindī. The few examples given above demonstrate that the *prakṛt* languages of the ninth century had the same pronunciation of medieval hindī or *kharī bolī*.

Another author who dealt with India in his work titled *Masālik wa al-mamālik*²⁷ was al-Iṣṭahrī²⁸. He was one of the most outstanding representatives of the new tendencies that arab geography was developing in the tenth century. Whereas the works of the two authors previously mentioned were historically oriented, al-Iṣṭahrī's work considers the strictly geographical aspects.

In the chapter concerning the region of Sind the author starts by giving an accurate description of the physical boundaries of the geographical area examined. He then lists the towns in each territory and provides general information about them; he states: "From Kanbāya to Ṣaymūr and in the town of Balharā there are different kings of India, and this is a Country of misbelievers. There are however some muslims and Balharā was the first town to be governed by a muslim; there are even some mosques where the communitary prayer is held on fridays."²⁹

The author turns his attention to the various aspects of the territory, describing for instance the agricultural products, the local currency, the relative exchange rate to the arab currency, and also the type of clothing worn by the local population. As far as the currency is concerned he states: "Their monetary unit is the *qāhiriyya* and one dirham is equivalent to about five dirham called *ṭāṭārī*. The weight of one dirham is equivalent to one dirham and two thirds and they also

²⁶ *Ibidem*, vol. I, p. 84.

²⁷ AL-IṢṬAHRĪ, *Masālik wa al-mamālik*, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, vol. I, edited by M. J. de Goeje, E. J. Brill, Leiden 1870.

²⁸ See A. MIQUEL, *Al-Iṣṭahrī*, in *IEP*, vol. IV, 1978, pp. 232-233.

²⁹ AL-IṢṬAHRĪ, *op. cit.*, p. 173.

use *dīnār*.”³⁰ Observing the clothes he notes: “Their garments are the same as those worn by the inhabitants of Iraq, except for kings who wore clothes similar to those worn by the kings of India: a fur coat with long sleeves and collar.”³¹

Al-Iṣṭahrī then gives a detailed description of the town of Multān and of the idol which was the destination of pilgrimages from the whole of India and Sind. The worshippers brought all sorts of riches; the author states infact: “Multān was called *faraḡ bait al-dahab* because it was conquered at the beginning of Islam in a time when muslims were poor, but they found heaps of gold in the town and improved their situation.”³²

The reader is confronted with a list of towns and villages but one can often find information that goes beyond the strictly geographical interest. An example of this is given when al-Iṣṭahrī writes about al-Budha territory: “It is inhabited by nomads whose prosperous camels are exported to the regions of *Hurāsān* and to Persia.”³³ Another example is his description of the town of *Kīzkānān*: “It is situated in a fertile region, the prices are cheap, grapes and pomegranates grow, as well as fruits of the cold regions, but there are no palm trees.”³⁴ The author is also interested in language itself: “The languages spoken by people from al-Manṣūra, from Multān and the nearby regions are arabic and the language of Sind, whereas the inhabitants of Makrān speak persian and the local dialect (*al-mak-kariyya*).”³⁵

Al-Iṣṭahrī then gives the walking distances, measured in days, which separate a town from another. He describes the rivers that flow through the territory; referring to *Mihrān*³⁶ he writes: “It is a large river with drinkable water and is said to be infested by crocodiles like the Nile and is as large as the Nile itself. Moreover it often overflows and the surrounding fields are cultivated like the ones in Egypt.”³⁷

The chapter ends with the reference to the *Zutt* tribe which lived in a swampy land near Makrān. Al-Iṣṭahrī describes their miserable

³⁰ *Ibidem*, p. 173.

³¹ *Ibidem*, p. 173.

³² *Ibidem*, p. 175.

³³ *Ibidem*, p. 176.

³⁴ *Ibidem*, p. 177.

³⁵ *Ibidem*, p. 177.

³⁶ Indus river.

³⁷ AL-IṢṬAHRĪ, *op. cit.*, p. 180.

conditions: "Those who live near these waters dwell in huts, eat fish, aquatic birds and everything they can put together." ³⁸

The interest of the author embraces different domains, giving an overall image of the territory examined and of the life system of the various populations. The indications given by the geographers of the time sometimes also include ethnological elements.

The geographer Ibn Ḥawqal ³⁹ dealt with India in his work called *Kitāb al-masālik wa al-mamālik* ⁴⁰ dedicating a chapter to the region of Sind ⁴¹. The book follows the outlines set by al-Iṣṭahrī whom the author met ⁴². Ibn Ḥawqal infact includes in his book a map drawn by al-Iṣṭahrī and at the beginning of the chapter explains the boundaries of Sind accurately. He also reports the great difficulties encountered in reaching the farthest places: "Indian towns are very widely spread, there are dry mountain paths and villages hidden in the depths of the valleys... the countryside is vast and no foreign merchant would adventure himself there, nor would a traveller because of the isolation and the diseases that one could run into." ⁴³

Although this work is similar to al-Iṣṭahrī's one, there are several original contributions. An example of this is the description of the muslim social condition inside the indian society: "Muslims only accept to be governed by a muslim. They do not take the responsibility of controlling their boundaries and do not witness against misbelievers if not under trial. If it happens that in a kingdom the number of muslims diminishes, they submit to the kingdom's inhabitants, but if the muslims declare that one of them has been wounded by a rival, then they will bear witness and truth will be established according to their words." ⁴⁴ Another example refers to the town of Multān of which the author narrates: "Amongst its people there is interest for the Koran, for religious studies, for islamic law and for the seven methods of reading the Koran. There are people who carry out studies of litterature and science amongst whom, however, it is possible to meet bad tempered individuals." ⁴⁵ Regarding this town Ibn Ḥawqal, al-Iṣṭahrī and al-Balāḍurī give a

³⁸ *Ibidem*, p. 180.

³⁹ A. MIQUEL, *Ibn Hawkal*, in EI², vol. III, 1971, pp. 810-811.

⁴⁰ IBN ḤAWQAL, *Kitāb al-masālik wa al-mamālik*, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, vol. II, edited by M. J. de Goeje, E. J. Brill, Leiden 1870.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 317-330.

⁴² *Ibidem*, p. 329.

⁴³ *Ibidem*, p. 319.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 320.

⁴⁵ See IBN ḤAWQAL, *op. cit.*, p. 322.

description of the temple which was the destination of pilgrimages from all over India⁴⁶. Ibn Ḥawqal and al-Iṣṭahrī describe in greater detail the idol worshipped in the temple: "This idol is human shaped, sitting with its legs crossed on a brick and chalk stool. The whole body is covered with a red leather-like maroquin skin leaving out the eyes. Some people maintain that the body is made out of wood, whilst others say quite the contrary. In any case it is not possible to uncover the idol. The eyes are two gems and on its head there is a golden diadem. Sitting with its legs crossed on the stool, it rests its arms on its knees and its hands in a position as if it is counting four."⁴⁷ It is to be noted that Multān in sanskrit is written *Mūlasthānipura* and that the idol described by both authors was destroyed a few years later by an iraki called Jelem, who belonged to the Qarmati sect⁴⁸. Moreover the hands are described in the position of *vitarka mudrā* which is a conventional gesture for the exposition of the doctrine. Monnier William in his *Sanskrit-English dictionary* translates *Mūlasthāni* as an attribute of the goddess Gauri who is the *śakti* of Śiva according to the tantric traditions *Kanphata yogi*. It is therefore a hindū idol.

Ibn Ḥawqal writes about the various types of land you can find in the region of Sind. He reports: "The land of al-Budha is similar to the berbers' desert: the inhabitants live in huts or in woods near swamps."⁴⁹ Moving further south the morphology changes radically: "There are fertile fields between the Mihrān river and Qāmuhul; many citizens move there to take holidays and go for walks."⁵⁰

Unlike al-Iṣṭahrī, Ibn Ḥawqal states that near the town of Qāmuhul indian nut is used to make a liquor, to get drunk and to obtain vinegar. The author promptly informs: "I swear to God that I have no idea what it is."⁵¹

Ibn Ḥawqal, as mentioned earlier, was a fervent estimator of journeys and reports and channelled this passion into his work. We also have the impression that he opens his heart to the reader revealing the reasons behind his choice to become a geographer⁵². He was

⁴⁶ See AL-BALĀDURĪ, *op. cit.*, p. 427.

⁴⁷ AL-IṢṬAHRĪ, *op. cit.*, p. 174. See also IBN ḤAWQAL, *op. cit.*, p. 321.

⁴⁸ Muslim heretic sect; for a historic and economic interpretation of the Qarmati sect see HUGH KENNEDY, *The desert and the sown in eastern arabian history*, in "Arabia and the gulf from traditional society to modern state", edited by I. R. Netton, London 1986, pp. 18-28.

⁴⁹ IBN ḤAWQAL, *op. cit.*, pp. 323-324.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 324.

⁵¹ *Ibidem*, p. 324.

⁵² *Ibidem*, p. 329.

well and truly an enthusiast where geography is concerned, and, as he says himself, so fully dedicated to the point of never parting with the books written by authors such as Ibn Hurdādbih, al-Gihāni and Qudāma⁵³. There is no doubt that the author took most of his information relative to the Sind from al-Iṣṭahri. A close examination of both their works would be necessary, however, to reveal with precision the influence they had on one another. In this condition of uncertainty we can only quote Ibn Ḥawqal who significantly stated: "I concluded, describing everything between the eastern boundary and the furthestmost border of Islam, and God willing I have not omitted anything I have visited; gathering this information my objective was not to increase my personal prestige, nor was it to denigrate this region through falsehood."⁵⁴

⁵³ *Ibidem*, p. 329.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 328.

Tiziana Pontillo

PAROLE POLISEME NEL NIRUKTA

È ben nota l'inclinazione naturale della lingua vedica ad attribuire i più disparati significati ad un lemma, che all'interno di una proposizione denota un solo oggetto, ma, contemporaneamente, implica l'immagine degli altri che possono essere denotati dallo stesso¹. Il linguaggio che ne deriva, caratterizzato dal frequente uso di parole poliseme, può essere giudicato anche ambiguo e misterioso, ma non si può negare la sua straordinaria intensità figurativa.

Il *Nirukta*, commentando i *Nighaṅṭu*, che dedicano un intero *adhyāya* alle parole poliseme e alle parole di difficile analisi grammaticale del *ṚgVeda*, e attenendosi a *nigama* tratti dalla stessa *samhitā*, rivolge ovviamente una particolare attenzione agli omonimi. Il fenomeno della polisemia, d'altra parte, non poteva non essere incluso tra gli oggetti di indagine di Yāska, il quale studia il significato delle parole anche nella loro naturale tendenza ad ammettere nuove accezioni diverse da quella originaria.

Nel *Nirukta*, tuttavia, non è presentato nessun principio per spiegare l'estensione di tale fenomeno linguistico. In *Nirukta* IV,1, infatti, senza aver prima esposto alcuna teoria sulle parole poliseme, Yāska affronta l'argomento direttamente: "ekārtham anekāśabdāṃ ity etad uktam / atha yāni anekārthāny ekaśabdāni tāny ato'nukramiṣyāmaḥ / anavagatasamskārāṃśca nigamān / tad aikapadikam ity ācakṣate". Con tale passaggio egli inizia la seconda parte del trattato²,

¹ Già L. Rénou notava a proposito del fenomeno della polisemia riscontrata nel *ṚgVeda*: "Aggravant la polysémie naturelle du sanskrit, la tendance à l'énigme est responsable pour une part de cette sorte d'ambiguïté diffuse où se meut le lexique, un même mot pouvant recevoir par exemple une acception tantôt favorable, tantôt sombre, inamicale" (L. RÉNOU, *Histoire de la langue sanskrite*, Lyon-Paris 1956, 26).

² Esso si presenta come un'opera tripartita, in corrispondenza della lista dei

dichiarando di aver già parlato delle parole che esprimono uno stesso significato (*artha*), ossia dei sinonimi e di voler spiegare dettagliatamente le parole che esprimono significati diversi, ossia gli omonimi, e le parole la cui forma grammaticale non è comprensibile. Tale sezione è da lui definita "*aikapadika*", ossia "composta da singole parole", termine con il quale Yāska pare riprendere il sostantivo plurale *ekasabdāni*, opposto ad *anekasabda* usato immediatamente prima. Essa si distingue, perciò, dalla sezione precedente, che spiega la lista di parole compresa nei primi tre *adhyāya* dei *Nighaṇṭu*, raccolte in gruppi di sinonimi³.

Altro cenno agli omonimi si legge in *Nirukta* I,20, ove Yāska, dopo aver enfatizzato l'utilità dei *Vedāṅga* e in particolare della scienza etimologica, sembra ricordare i principali argomenti dei *Nighaṇṭu*, facendo notare: "così tante sono le radici che hanno il medesimo significato; [...] così tanti sono i nomi di questa realtà; di così tanti significati questo è espressione; questo nome di divinità è citato incidentalmente; questo è predominante; questo che cade in un mantra riferito ad un'altra divinità (è detto) *naighaṃṭuka*"⁴. Gli argomenti di cui si occupa il *Nirukta* sono i medesimi. Sono trattati,

Nighaṇṭu cui si attiene, la quale consta di cinque *adhyāya*, dei quali i primi tre elencano sinonimi, il quarto omonimi o parole di difficile analisi grammaticale e il quinto nomi di divinità. Dopo una lunga introduzione (*Nirukta* I – II,4), infatti si trova un commento (*Nirukta* II,5 – III) alle parole comprese nei primi *adhyāya* dei *Nighaṇṭu*, seguito dalla spiegazione di *Nighaṇṭu* IV, ossia dall'analisi di difficili forme grammaticali e di omonimi (*Nirukta* IV – VI) e dall'interpretazione dei nomi divini compresi in *Nighaṇṭu* V (*Nirukta* VII – XII). Cfr. H. SCHARFE, *Grammatical Literature*, Wiesbaden 1977 (A History of Indian Literature edited by Jan Gonda V, 2), 117. Uno schema simile a quello del *Nirukta* sembra essere anche quello dell'*Amarakośa*, che premette i sinonimi agli omonimi e agli epiteti, nella sua triplice partizione comprendente appunto i sinonimi nelle prime due sezioni e gli epiteti, gli omonimi, le regole sul genere delle parole nella terza sezione.

³ Una differenza significativa tra la sezione del *Nirukta* compresa tra *Nirukta* II, 5 e la fine del III *adhyāya* e la sezione comprendente il quarto, il quinto e il sesto *adhyāya* consiste nel fatto che Yāska commenta i lemmi elencati dal IV *adhyāya* dei *Nighaṇṭu*, nominandoli uno per uno, mentre spiega quelli presenti nei primi tre *adhyāya*, citando solo i termini più importanti. Sarup chiarisce l'operazione di Yāska, scrivendo: "Every synonym is not explained. Only a few are selected for this purpose, others are passed over. Yāska contents himself with indicating the general method of explanation. V. *The Nighaṇṭu and the Nirukta*. The Oldest Indian Treatise on Etymology, Philology and Semantics, Critically Edited from Original Manuscripts and Translated for the first time in English, with introduction Exegetical and Critical Notes, Indexes and Appendices by L. SARUP, Delhi 1920-1927, 226.

⁴ "etāvantaḥ samānakarmāṇo dhātavaḥ / dhātur dadhāteḥ / etāvanty asya sattvasya nāmadheyāni / etāvataṃ arthānāṃ idam abhidhānam / naighaṃṭukam idam devatānāma / prādhānyenedam iti / tad yad anyadaivate mantrā nipatati naighaṃṭukam tat" (*Nirukta* I, 20).

infatti, prima di tutto, i sinonimi sia verbali sia nominali, ossia i *dhātu* che esprimono lo stesso *karman* e i *nāmadheya* che indicano lo stesso *sattva*. In secondo luogo sono analizzati gli *abhidhāna* che esprimono diversi artha. In una terza sezione sono spiegati i *devatā-nāma*⁵.

Alla fine del primo *adhyāya* del *Nirukta*, inoltre, Yāska presenta lo schema del trattato: “*tad yāni nāmāni prādhānyastutīnām devatānām tad daivatam ity ācakṣate / tad upariṣṭād vyākhyāsyāmaḥ / naighaṇṭukāni naigamānīheha*”⁶ L’oggetto di studio di Yāska, dunque, sarà prima relativo alle parole *naighaṇṭuka* e *naigama* e poi ai nomi di *devatā*. Se si segue l’interpretazione di Sarup⁷, per cui i due termini *naighaṇṭuka* e *naigama* sarebbero da tradurre rispettivamente come “sinonimi” e “omonimi”, si avrebbe qui un’altro passo del *Nirukta* in cui è nominata la categoria delle parole poliseme. I due termini, però, almeno presi di per sé, richiamano solo le parole *Nighaṇṭu* e *nigama*, ossia indicano i lemmi inclusi nella lista dei *Nighaṇṭu* e quelli presenti nelle citazioni vediche riportate di volta in volta per chiarire la spiegazione della parola tratta dai *Nighaṇṭu*⁸. Anche la struttura del *Nirukta* pare rispecchiare tale interpretazione del passo. In *Nirukta* II, 5, ad esempio, in corrispondenza dell’inizio⁹ vero e proprio della seconda sezione del trattato, si trova la

⁵ All’inizio della terza sezione del *Nirukta* si legge: “Ora, perciò la sezione relativa alle divinità; questa, i cui nomi di dèi sono quelli ai quali le lodi sono principalmente indirizzate, è detta *daivata*; questa è la spiegazione dettagliata degli dèi”: *athato daivatam / tadyāni nāmāni prādhānyastutīnām devatānām tad daivatam ity ācakṣate / saiṣā devatopaparikṣā*” (*Nirukta* VII,1).

⁶ *Nirukta* I, 20. Roth spiega la ripetizione di *iba* alla fine del passo citato, notando: “Es ist Sitte der Handschriften des Nir., wie auch anderer dem Weda zugerechneter Bücher am Ende der grösseren Abschnitte ein oder nach Umständen zwei schliessende Wörter zu wiederholen, z.B. hier *naigamānīheha*”. Egli ricorda, inoltre, come Durga intendesse tale consuetudine come “ein Ausdruck der Befriedigung” (YĀSKA, *Nirukta. Mit den Nighaṇṭavas herausgegeben und erläutert von R. ROTH, Darmstadt 1976, 15*).

⁷ “The section which deals with the appellations of deities to whom panegyrics are primarily addressed is called *daivata*; this we shall explain later on, but the synonyms and homonyms now” (L. SARUP, cit., 20).

⁸ Significativa a questo proposito, forse, è la partizione dell’edizione dei *Nighaṇṭu* e del *Nirukta* curata da Roth, il quale denomina *Naighaṇṭukakāṇḍa* solo la lista dei *Nighaṇṭu*, *Naigamakāṇḍa*, la sezione del *Nirukta* compresa tra il primo e il sesto *adhyāya* e *Daivatakāṇḍa*, la sezione del *Nirukta* che inizia con il settimo *adhyāya* e finisce con il dodicesimo, prima della sezione *Parīṣiṣṭa* (YĀSKA, *Nirukta*, cit., 5;29;113;183).

⁹ Che anche Yāska sia consapevole di iniziare la sezione, sembra deducibile dalla sua dichiarazione programmatica di voler procedere ora (dopo l’introduzione e l’esposizione dei principi etimologici) con ordine: “*athāto’ nukramisyāmaḥ*” (*Nirukta* II,5).

spiegazione del significato della prima parola della lista dei *Nighaṅṭu*, ossia *go*, definito sia *nāmadhēya* di *prthivī*, quindi sinonimo per indicare la terra, sia un *nāma* di *paśu*, precisamente il nome della vacca¹⁰. Per il secondo significato, inoltre, è riportato un *nigama* nel quale si vede come la parola possa indicare anche l'animale, tanto che in senso derivativo può essere inteso come "latte": "gobhiḥ śrī-nīta matsaram"¹¹. Nei *Nighaṅṭu*, dopo *go*, non è affatto presente il lemma *matsara*, eppure Yāska ne fornisce una spiegazione¹² dello stesso genere di quella relativa al precedente *go* compreso nell'elenco, solo perché spiegando *go* ha citato un *nigama* nel quale era presente il termine *matsara*. In tale esempio, dunque, Yāska fornisce la spiegazione di un lemma *naighaṅṭuka* e di uno *naigama*. Pare difficile che con i due termini *naighaṅṭuka* e *naigama* si voglia indicare qualcosa di diverso dalla semplice interpretazione letterale che li fa corrispondere rispettivamente a "dei *Nighaṅṭu*" e "dei *nigama*"¹³. Di conseguenza, tale passo non può essere incluso tra quelli che interessano la polisemia.

Escludendo i brevi passi indicati che definiscono gli omonimi come espressioni (*abhidhāna*) di molti significati o come singole parole (*ekasabda*) che indicano più di un significato (*anekārtha*)¹⁴, se si desidera comprendere la teoria dei modi in cui le parole acquistano un nuovo significato, è necessario analizzare i singoli casi di parole poliseme che si incontrano nel trattato¹⁵.

Nella maggior parte dei casi è indicata come causa della polisemia l'analogia tra gli oggetti denotati¹⁶. In *Nirukta* VI, 17, ad esem-

¹⁰ "gaur iti prthivyā nāmadheyam / yad duram gatā bhavati / yac cāsyām bhūtāni gacchanti / gāter vaukāro nāmakaraṇaḥ / athāpi paśunāmeḥa bhavaty etasmād eva / athāpy asyām tāddhitena gr̥tsnavan nigamā bhavanti" (*Nirukta* II,5).

¹¹ *RgVeda* IX,46,4.

¹² "iti payasaḥ / matsaraḥ somaḥ / mandates ṛptikarmanāḥ / matsara iti lobhanāma / abhimatta enena dhāmna bhavati / payaḥ pibater vā / kṣīraṃ kṣarateḥ / ghaser vero nāmakaraṇaḥ / uṣīram iti yathā" (*Nirukta* II, 5).

¹³ D'altra parte anche seguendo l'interpretazione di Sarup e ignorando la traduzione letterale del passo, non sembra lecito ridurre a omonimi tutti i lemmi analizzati negli *adhyāya* IV, V e VI del *Nirukta*, né nel corrispondente IV *adhyāya* dei *Nighaṅṭu*, vista la definizione che Yāska stesso presenta, a proposito di tale sezione, in *Nirukta* IV,1, dove affianca gli omonimi alle parole di difficile analisi grammaticale.

¹⁴ Il termine *anekārtha*, talvolta sostituito da quello molto simile *nānārtha*, era il medesimo che veniva usato nei grandi *kośa* dell'età classica, per indicare appunto le parole poliseme.

¹⁵ Esse non sono spiegate solo nella sezione denominata *aikapadika*, ma sono distribuite lungo tutta l'opera.

¹⁶ "Mais la majorité des polyvalences sémantiques résulte de transferts par analo-

pio, è ricordato che il ramo e il braccio sono due omonimi, a causa dell'analogia della loro forma; sono entrambi attaccati (\bar{a} \sqrt{skandh}), rispettivamente, all'albero e al corpo: "skandho vṛkṣasya samāskanno bhavati / ayam apītarah skandha etasmād eva / āskannaṃ kāye".

In *Nirukta* VI, 19, si trova la derivazione del lemma *ūdhas*, che significa sia "notte" sia "mammella di vacca", introdotta a causa della sua presenza in un *nigama* presentato immediatamente prima¹⁷. Nel *nigama* la parola ha il significato di "notte", ma la derivazione etimologica si attiene, invece, all'altro significato: "gor ūdha / uddhatataraṃ bhavaty / uponnaddham iti vā". Il nome *ūdhas* è connesso, dunque, con il verbo *ud* \sqrt{han} "elevarsi" e *upa* + *ud* + \sqrt{nah} "legare sotto", poiché l'*ūdhas* è la parte più prominente e perché è legata sotto l'addome della vacca. Sulla base di un'analogia tra la notte e la mammella, fondata sulla simile funzione assolta da entrambe di dispensare grassi liquidi, si afferma che *ūdhas* significa anche "notte": "snehānupradānasāmānyād rātrir apy ūdha ucyate". La polisemia, dunque, è descritta come la conseguenza di un'analogia dei due oggetti denotati.

Anche in *Nirukta* II, 6 è spiegata l'omonimia dei termini indicanti uccello e freccia mediante la sottolineatura di un elemento analogico tra i due; entrambi si muovono e derivano il loro nome, dunque, dalla medesima radice \sqrt{vi} "andare, muoversi": "tato vayah prapatanti / puruṣān adanāya / viriti śakuninām / veter gatikarmaṇah / athāpīṣunāmeha bhavaty etasmād eva". Per quanto riguarda il primo significato della parola, è ricordato che gli uccelli volano per divorare gli uomini, mentre nel caso della freccia Yāska ritiene sufficiente alludere al movimento della freccia mediante il richiamo alla medesima etimologia dell'omonimo. Probabilmente la spiegazione è più precisa per il primo significato del lemma, poiché è con esso che è impiegato nel *nigama* riportato¹⁸, ma soprattutto non era necessario ripetere l'etimologia proprio perché tali omonimi sono analogicamente legati alla medesima radice e accomunati dall'obiettivo di colpire.

gie, comme il en existe partout certes, nulle part autant peut-être que dans ces formules harcelées par l'invention mythologique [...]" (L. RENOUE, *cit.*, 26). Anche Chakravarti scrive: "Of all the forces that operate in the formation of a language, analogy and metaphor seem to have been the most conspicuous [...]. Analogy is what gives rise to new forms and significations in all languages" (P.C. CHAKRAVARTI, *The Linguistic Speculations of the Hindus*, Calcutta 1933, 415).

¹⁷ *RgVeda* V,34,3.

¹⁸ "Vṛkṣevṛkṣe niyatā mīmāyad gaus tato vayah pra patān pūruṣādaḥ" (*RgVeda* X, 27, 22).

Meno immediata è l'analogia tra il tesoro e il secchio ricordata nell'etimologia della parola polisema *kośa* presente in *Nirukta* V, 26: “*aṃsatrakośam / aṃsatrāni vaḥ kośasthānīyāni santu / kośaḥ kuṣṇateḥ / vikuṣito bhavati / ayam apītarah*”¹⁹ *kośa etasmād eva / sañcaya ācitamātro mahān bhavati [...]* *kupakarmanā samgrāmam upamimīte*”. La parola in entrambi i suoi significati deriva dalla radice $\sqrt{kuś}$ “tirare fuori”. Il secchio è tratto fuori dal pozzo, così come il tesoro dalla battaglia²⁰. È grazie a una similitudine (*upamā*) che si spiega la polisemia della parola *kośa*. È, infatti, impiegato proprio il verbo *upa* $\sqrt{mā}$ “paragonare” per alludere all'analogia fra la battaglia e il pozzo e, implicitamente, fra il bottino e il secchio.

Un caso, in cui è indicata in modo più esplicito una similitudine come causa della polisemia, si trova in *Nirukta* XI, 47. Yāska, dopo aver fornito un'etimologia scontata per la parola *anas* vento, facendola derivare dalla \sqrt{an} “respirare”²¹, introduce un'altra etimologia con la formula “*api vopamārthe syāt*”²², che connette il sostantivo *anas* con la radice \bar{a} $\sqrt{nāḥ}$ “legare a, porre sopra”.

Qualche volta, infine, l'analogia tra gli oggetti denotati dagli omonimi è evidente solo se collocata nell'ambito di un mito. In *Nirukta* II, 10, ad esempio, si afferma che la parola *samudra* atmosfera è confusa con l'omonimo *samudra* oceano²³. Sono presentate

¹⁹ In tale etimologia si nota uno dei costrutti tipici usati nel *Nirukta* per introdurre una nuova accezione della parola polisema, con la quale non si intende nominare tanto un altro significato, quanto un altro lemma: si dice in questo caso “*itarah kośaḥ*”. Cfr. il caso già citato di *Nirukta* VI, 17.

²⁰ È interessante l'affermazione che vede le armature (*aṃśatra*) come sostituti dei secchi. Tale sostituzione, infatti, sembra suggerita dal testo stesso del nigama citato: “*droṇāhāvam avatam āsmacakram aṃsatrakośam siñcatā nṛpāṇam*” (*RgVeda* X,101,7).

²¹ “*ano vāyur aniteḥ*” (*Nirukta* XI, 47).

²² Di *upamā* si parla anche in *Nirukta* III, 13, dove è riportata una definizione di similitudine attribuita a Gārgya, per la quale un oggetto è denotato da una similitudine quando ha qualche elemento di somiglianza con un altro oggetto. Per questo la funzione delle similitudini è quella di confrontare una qualità inferiore con una qualità superiore o un oggetto sconosciuto con un oggetto ben conosciuto: “*athāta upamāḥ / yada tat tat sadṛśam iti gārgyaḥ / tad āsām karma / jyāyasā vā guṇena prakhyātatamena vā kaniyāmsam vāprakhyātaṃ vopamimīte / athāpi kaniyasā jyāyāmsam*”. È significativa l'opinione di Jha che scrive: “*upamāna, analogy – which consists in similitude – also brings about the cognition of things not in contact with the sense-organs*” (G. JHA, *Pūrva-Mīmāṃsā in its Sources*, Benares 1964², 136).

²³ “*tatra samudra ity etat pārthavena samudreṇa samdihyate*” (*Nirukta* II,10).

²⁴ La medesima etimologia, con una piccola variante nel commento, si trova anche in *ŚatapathaBrāhmaṇa* XIV,2,2,2, nel contesto di un'invocazione dei dodici nomi dei venti, tra i quali è menzionato anche il nome *samudra*, in quanto vento “oceano”. Più che di polisemia, in tal caso, si tratta di due parole associate tra loro

alcune etimologie alternative, che connettono la parola di volta in volta con il verbo *sam + ud √dru* “scorrere fuori insieme”²⁴, *sam √ abhi √dru* “scorrere in fretta verso”, *sam √mud* “divertirsi”, *sam √ud* “inumidire” e con il sostantivo *samudaka* “riserva d’acqua”²⁵. La differenza tra i due significati, tuttavia, risulta evidente solo nel contesto di un *itihāsa*. Si narra che tra i due fratelli Kaurava, Devāpi e Śaṃtanu, il minore fece in modo di essere posto sul trono, costringendo il maggiore, Devāpi, a ritirarsi a vita ascetica. Da quel giorno gli dèi non fecero più piovere per dodici anni nel regno di Śaṃtanu, finché i Brāhmaṇa ne imputarono la causa al re. Egli propose, allora, al fratello di salire al trono, per rimediare all’ingiustizia commessa. Devāpi preferì assolvere la funzione di cappellano del re, per eseguire sacrifici e ottenere la pioggia²⁶. “Egli fece scorrere l’acqua celeste dall’alto al basso oceano, per mezzo della pioggia”: “sa uttarasmād adharaṃ samudram apo divyā asṛjad varṣyā abhi”²⁷. Con tale *nigama*²⁸ sembra chiarita l’identificazione tra l’atmosfera e l’oceano, quasi si trattasse di un unico oggetto in due forme, una superiore ed una inferiore. In tal caso, dunque, non è tanto un’analogia o una similitudine che avvicina i due significati: la parola indica due realtà che si identificano, senza bisogno di ricorrere alle etimologie, che sono comuni per i due omonimi.

Dall’analisi degli altri casi di polisemia registrati nel *Nirukta* si deduce che il principio fondamentale dell’omonimia va ascritto all’analogia, che comprende gradi diversi di comparazione tra gli oggetti denotati. Nelle oltre sessanta etimologie di parole poliseme del suo trattato, Yāska indica come causa del fenomeno semplici somiglianze nell’aspetto o nella funzione degli oggetti denotati, similitudini dense di particolari o addirittura *itihāsa* completi che spiegano la ragione dello sviluppo del nuovo significato per il medesimo lemma.

come un nome e il suo epiteto.

²⁵ “samuddravanty asmād āpaḥ / samabhidravanty enam āpaḥ / saṃmodante’smin bhūtāni / samudako bhavati / samunattīti vā” (*Nirukta* II, 10).

²⁶ “tatretihāsam ācaṣate / devāpiś ca arṣiṣeṇaḥ śaṃtanuś ca kauravyau bhrātau babhrūvatuḥ / sa śaṃtanuḥ kaniyān abhiṣecayāṃcake / devāpiś tapaḥ pratīpede / tataḥ śaṃtano rājye dvādaśa varṣāni devo na vavarṣa / tam ūcur brāhmaṇāḥ / adharmas tvayā caritaḥ / jyeṣṭhaṃ brātaram antar ity ābhiṣecitam / tasmātte devo na varṣatīti / sa śaṃtanur devāpiḥ śiśikṣa rājyana / tam uvāca devāpiḥ / purohitas te’sāni / yājayāni ca tveti / tasyaitad varṣakāmasūktam” (*Nirukta* II, 11).

²⁷ *Nirukta* II, 11.

²⁸ *RgVeda* X, 98,5.

Alberto Pelissero

CARRI AEREI, DISCHI VOLANTI E SOSIA IRREALI:
IL DUELLO TRA KṚṢṆA E ŚĀLVA
IN MAHĀBHĀRATA III 14-23

L'episodio del duello tra Kṛṣṇa e Śālva occupa dieci *adhyāya* del poema, in un punto del *Vanaparvan* in cui i cinque Pāṇḍava si trovano a dover affrontare l'esilio dopo la sconfitta ai dadi di Yudhiṣṭhira. Kṛṣṇa con una sorta di *excusatio non petita* adduce a motivo della sua assenza dal terreno di gioco (funesta perché se fosse stato presente avrebbe forse potuto ribaltarne le sorti o sospenderlo per manifesta irregolarità) l'improrogabile necessità di cingere d'assedio la capitale del re Śālva.

In seguito alla fatale partita a dadi i cinque fratelli Pāṇḍava sono stati infatti costretti a ritirarsi per dodici anni in esilio nelle selve e a trascorrere un tredicesimo anno sotto mentite spoglie. A questo punto Yudhiṣṭhira insegna ad Arjuna una formula meditativa, ricevuta da Vyāsa in persona, che gli renderà possibile procurarsi armi divine da Indra e Rudra, indispensabili per superare le difficoltà dell'ultimo anno di esilio. Arjuna si arma e parte per compiere l'impresa, salutato da Draupadī. Il suo cammino si volge a Nord, finché incontra un asceta che gli ingiunge di fermarsi. Al suo diniego questi si rivela come Indra sotto mentite spoglie e gli concede un dono. Arjuna chiede di ottenere armi divine. Gli viene risposto che le riceverà solo dopo aver incontrato il dio Śiva. L'eroe si dedica quindi a terribili macerazioni sulle cime del Himālaya. Timorosi del pericolo rappresentato da quest'asceti di una crudeltà inaudita gli dèi si rivolgono a Indra che li rassicura: Arjuna non mira a scalzare il loro potere, ma solo a ottenere la visione di Śiva per chiedergli le armi. Śiva assume le sembianze di un montanaro (*kīrāta*¹), membro di una tribù montana di cacciatori. L'antidio Mūka si tramuta in

¹ I Kīrāta (*Kīrbadai* secondo Tolomeo) sono considerati abitanti delle regioni nordoccidentali o (con maggiore verosimiglianza) nordorientali del subcontinente indiano. Di stirpe mongolica, a giudicare dal particolare colorito giallastro della loro epidermide (definito "dorato" nel *Mahābhārata* e nel *Rāmāyaṇa*), parlavano dialetti tibeto-birmani stando all'esame delle liste tramandate dei loro nomi di re. Geografi-

cinghiale e assale Arjuna. Il montanaro e l'eroe trafiggono simultaneamente con due diverse frecce l'animale. Arjuna rivendica la priorità sulla preda e dichiara di voler uccidere l'avventato avversario di caccia, ma si dimostra poi incapace di colpirlo con i suoi dardi. La lotta si fa via via meno elegante e più ravvicinata sino a che i due si scontrano a mani nude. Arjuna viene sconfitto dal montanaro che alla fine si palesa per quello che è: il dio Śiva in persona. L'eroe ottiene la visione della divinità nel suo pieno fulgore e chiede misericordia per aver osato confrontarsi con il nume. Śiva ne loda il coraggio e gli concede la scelta di un dono. Arjuna chiede di poter disporre della tremenda arma Pāśupata, e la riceve non senza essere stato ammonito sulle cautele indispensabili nel maneggiarla, nonché sui limiti che ne restringono l'uso. Śiva scompare, e i guardiani dei mondi consegnano ad Arjuna le proprie armi: Yama il bastone, Varuṇa il laccio, Kubera l'arma che rende invisibili; e Indra lo invita a visitare il suo paradiso, inviandogli il proprio auriga Mātali².

È proprio nel momento in cui la decisione di mandare Arjuna in cerca delle armi divine sta maturando nell'animo di Yudhiṣṭhira che si inserisce l'episodio del duello tra Kṛṣṇa e Śālva, introdotto dalla debole giustificazione eziologica sopra riportata. È inevitabile domandarsi a questo punto se si tratti del forzoso inserimento di un episodio secondario, magari per introdurre un rallentamento dell'azione principale che generi *suspence*, o se non vi sia dell'altro. A favore della prima ipotesi sta la corrente interpretazione del *Mahābhārata* come una sorta di mostruoso zibaldone in cui intorno a un nucleo originario (di ardua identificazione) si sarebbero nel corso del tempo aggiunte tutta una serie di interpolazioni comprendenti episodi narrativi "secondari", veri e propri trattati speculativi autonomi, ripetizioni, versioni discordanti di uno stesso episodio e via dicendo.

camente, linguisticamente e razzialmente potrebbero essere identificati con i moderni Kiranti del Nepal orientale. Questi ultimi sono divisi in una serie di tribù, ognuna con un gruppo di dialetti differenti. I clan più importanti sono i Sunwar a Ovest e i Limbu a Est, a loro volta distinti in due ceppi che si ritengono originari l'uno di Kāśī, l'altro di Lhasa. Si vedano: KASTEN RÖNNOW, *Kirāta. A Study on Some Ancient Indian Tribes*, in "Le Monde Oriental" n. 30 (1936), pp. 90-170; SUNITI KUMAR CHATTERJI, *Kirāta-jana-kṛti. The Indo-Mongoloids: Their Contribution to the History and Culture of India*, in "Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Bombay Branch" Let. 16 (1950), n. 2; ROBERT SHAFER, *Ethnography of Ancient India*, Wiesbaden 1954, p. 124 sg.; MANFRED MAYRHOFER, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg 1956, Band I: A-TH, p. 211.

² *Mahābhārata* III 13-42. Per un approfondimento sulle valenze simboliche dell'episodio dell'incontro tra Arjuna e il Kirāta e per il suo inquadramento nell'ambito dell'economia generale del poema si veda il volume di JACQUES SCHEUER, *Śiva dans le Mahābhārata*, Paris 1982.

Chi invece non crede nella casualità delle strutture narrative, che al contrario interagiscono attivamente con il contenuto di ogni racconto, non potrà che trovare conforto alla propria tesi di fronte all'inserimento *ex abrupto* di quella che saremmo tentati di definire una digressione, e che si rivela invece come un tipico esempio di "inabissamento" o "incastonatura" (*mise en abyme, enchâssement*).

Questi due termini indicano strutture narrative sostanzialmente analoghe, quelle stesse cui facciamo riferimento parlando di racconto-cornice, racconto a scatole cinesi, a matryoska e simili. Si tratta insomma a seconda dei casi di un racconto che parla della propria creazione (*Odissea*), o in cui un personaggio introduce una narrazione che contiene personaggi che a loro volta prendono a raccontare storie che eventualmente contengono altre storie (*Mille e una notte, Decamerone, Manoscritto trovato a Saragozza*, ma il modello è già nelle raccolte favolistiche indiane classiche, dal *Kathāsaritsagara* al *Pañcatantra* e al *Hitopadeśa*). Questo tipo di struttura è stato analizzato tra gli altri da Tzvetan Todorov, Lucien Dällenbach e in Italia da Italo Calvino³.

Secondo Todorov l'*Odissea* non è un racconto di primo grado, ma un racconto di racconti, e consiste propriamente nella relazione dei racconti narrati dai diversi personaggi. Il suo tema principale non è la storia di Ulisse in sè, ma i racconti che costituiscono la storia, che parlano anche e soprattutto della creazione dell'opera. Anche nel *Mahābhārata* il complesso dipanarsi della narrazione, affidato a diversi cantori, costituisce di per sè un importante motivo letterario⁴. Nelle *Mille e una notte* poi l'"apsicologismo letterario" raggiunge il suo culmine: i personaggi rappresentano ciascuno una storia virtuale, la storia della propria vita. Siamo ormai nel regno degli "uomini-

³ Si vedano: TZVETAN TODOROV, *Le récit primitif: l'Odyssee e Les hommes-récits: les Mille et une nuit*, in *Poétique de la prose (choix), suivi de Nouvelles recherches sur le récit*, Paris 1971, 1978, pp. 21-46; LUCIEN DÄLLENBACH, *Le récit spéculaire. Essai sur la mise en abyme*, Paris 1977; ITALO CALVINO, *I livelli della realtà in letteratura*, in *Una pietra sopra. Discorsi di letteratura e società*, Torino 1980, pp. 310-23, e dello stesso *Le Odissee nell'Odissea*, in *Perché leggere i classici*, Milano 1991, pp. 20-9.

⁴ L'esplicitazione del meccanismo narrativo, quale si sviluppa a partire dalla tradizione (prima quindi di una qualsivoglia analisi critica, sia essa quella dei critici occidentali o dei commentatori indiani) ci porterà a una conclusione paradossale: il vero narratore non è Vyāsa, bensì in realtà Vaiśampāyana. Vediamo come questo avvenga. Il bardo Ugrasravas figlio di Lomaharṣana recita il *Mahābhārata* ai saggi della selva di Naimiṣa presieduti da Śaunaka (contesto che prefigura le grandi compilazioni mitografiche successive, i *purāṇa*), come già un tempo per la prima volta (ma siamo sicuri fosse la prima volta?) il saggio Vaiśampāyana, discepolo di Vyāsa, l'aveva recitato durante il sacrificio del Serpente del re Janamejaya, ultimo

racconto". L'apparizione di un nuovo personaggio interrompe la storia precedente, allo scopo di far raccontare una nuova storia, che dà conto dell'*hic et nunc* del nuovo personaggio. Una seconda storia viene poi inglobata nella prima. Quest'ultima tecnica è nota come "incastonatura", forma letteraria che coincide con la struttura sintattica nota come *embedding*, che raggiunge risultati di particolare complessità per esempio in tedesco⁵. Questa tipologia, studiata nei casi delle *Mille e una notte* e del *Manoscritto trovato a Saragozza* di Jan Potocki, si applica abbastanza bene all'episodio nel corso del quale Kṛṣṇa, l'uomo-racconto di turno, racconta la sua storia della sconfitta del re Śālva e del suo magico carro Saubha, una digressione farcita di inabissamenti, che prefigura in certa misura il tema centrale dell'intero poema. In certe parti del *Mahābhārata* addirittura non ha più molto senso parlare di "digressioni", perché le storie "incastonate" divengono di gran lunga più importanti di quelle "incastonanti". Questo è vero soprattutto per il racconto-cornice vero e proprio, che narra le circostanze in cui il poema fu recitato da Vaiśampāyana a Janamejaya.

Dällenbach rintraccia l'origine araldica dell'espressione "inabissamento" (*mise en abyme*), il cui uso vien fatto risalire ad André Gide, anche se l'impiego specifico del termine spetta al critico C.E. Magny, e propone la divisione in tre tipi: 1) reduplicazione semplice (quando un frammento intrattiene un rapporto di similitudine con l'opera che include), 2) reduplicazione all'infinito (come sopra, ma a sua volta il frammento racchiude un frammento che ne contiene un altro e così via), 3) reduplicazione aporistica (quando il frammento è ritenuto includere l'opera che lo include). Come può risultare abba-

discendente della stirpe dei Bhārata per parte di Arjuna. Ugraśravas lo ripete *così come l'ha udito* in quell'occasione: ma la versione che realmente abbiamo è quella raccontata da Ugraśravas nella selva di Naimiṣa. La conclusione che possiamo trarre da ciò è ancor più inquietante: dunque il vero *Ur-Mahābhārata* non esiste, né quello composto da Vyāsa ed amorevolmente trascritto da Gaṇeśa (come non si stanca di sottolineare l'iconografia culturale), né quello recitato da Vaiśampāyana. Il "vero", l'"originale" *Mahābhārata* è un'entità mitica, priva di esistenza reale. E a ben vedere lo scopo del racconto-cornice nel *Mahābhārata*, ossia la finzione del racconto fatto da Vaiśampāyana a Janamejaya, è lo stesso assolto dalla finzione del manoscritto nel *Don Chisciotte* e nei *Promessi Sposi*, con l'ovvia differenza che il *Mahābhārata* è un ciclo epico a prevalente trasmissione orale, e quindi viene narrato; laddove i romanzi europei sono testi scritti, e l'unico antecedente mitico possibile è un ipotetico manoscritto.

⁵ *Derjenige, der den Mann, der den Pfahl, der auf der Brücke, der auf dem Weg, der nach Worms führt, liegt, steht, umgeworfen hat, anzeigt, bekommt eine Belohnung* ("Chi indicherà la persona che ha buttato giù il palo piantato sul ponte che si trova lungo la strada che porta a Worms riceverà una ricompensa"), *cit.* in TODOROV, *op. cit.*, p. 38.

stanza ovvio, quest'ultima possibilità è apparsa interessante a un autore contemporaneo particolarmente dedito alla letteratura fantastica, quale J.L. Borges, che in un passo citato da Dällenbach ne rintraccia un esempio nel *Rāmāyaṇa*. L'episodio è contenuto nell'ultimo libro del poema, dove i due gemelli figli di Rāma, Kuśa e Lava, ignari dell'identità del padre, cercano rifugio in una foresta e apprendono per bocca di Valmiki il *Rāmāyaṇa*. Nel corso di un sacrificio del cavallo Rāma riconoscerà nei cantori i due figli, che raccontano la storia che lo vede protagonista. Malizie di questo genere non sono ignote neppure al *Mahābhārata*, ove spesso il vate Vyāsa interviene per svolgere la funzione di un *deus ex machina*, con l'importante differenza che egli interviene assai più pesantemente nel dirigere il corso degli eventi. Basti un esempio. Senza l'intervento diretto di Vyāsa, che compie il dovere del levirato generando, per conto di Bhīṣma, Pāṇḍu da Ambalikā e Dhṛtarāṣṭra da Ambikā, la stessa stirpe dei Bhārata si sarebbe estinta e il poema sarebbe morto prima di nascere.

Calvino preferisce porre l'accento sulla moltiplicazione o sdoppiamento del soggetto dello scrivere, e giunge a domandarsi quante Odissee contenga in realtà l'Odissea, dopo aver notato le divergenze esistenti fra il racconto che Ulisse fa al pastore Eumeo, poi al rivale Antinoo e alla stessa Penelope, nonché fra il racconto del falso cretese (sempre Ulisse sotto mentite spoglie) e le altre versioni delle sue peregrinazioni. Potremmo porci domande non dissimili esaminando l'esistenza di due versioni dell'episodio dell'incontro tra Arjuna e il Kirāta. Alla versione in terza persona (III 13-42), che costituisce il quadro che racchiude il nostro episodio e dà nome al *Kirātaparvan*, segue (III 163-4) una versione in prima persona, in cui Arjuna, di ritorno dalle sue avventure dal mondo degli déi, racconta per filo e per segno quanto gli è capitato. La prima versione presenta caratteristiche di maggiore oggettività, nella seconda predomina l'elemento fantastico.

Il meraviglioso gioca un ruolo importante anche nell'episodio di cui ci occupiamo qui. L'ubiquità del carro di Śālva, l'uso da parte sua della magia (con la reduplicazione incorporea di personaggi reali), infine la sua uccisione da parte di Krṣṣna con il magico disco *sudarśana*, sono tutti tratti che conferiscono allo scontro tra i due le caratteristiche di un duello di magia ⁶.

⁶ Il duello tra stregoni non è ignoto a vari settori della produzione letteraria indiana. Si veda per esempio lo scontro tra Godāyama e Mayanāmāti (cit. in Mircea Eliade, *Le Yoga, immortalité et liberté*, Payot, Paris 1954, p. 312 sg.). Possiamo

Come ha notato Todorov il fine di tutto questo complesso meccanismo narrativo è il seguente. L'“incastonatura” serve a mettere in evidenza una proprietà essenziale di ogni narrazione. La storia “incastonante” è il racconto di un racconto: raccontando la storia di un altro racconto il primo racconto coglie il proprio tema segreto e al contempo si rispecchia nel suo riflesso, il racconto “incastonato”. Questo a sua volta costituisce a un tempo l'immagine del grande racconto-cornice al cui interno gli altri racconti costituiscono l'equivalente delle tessere di un mosaico, e il riflesso del racconto “incastonante” che lo precede immediatamente⁷.

L'esplicitazione del meccanismo narrativo, con le conseguenze che comporta sul piano dello sviluppo della vicenda, consente forse di spiegare l'eccezionale lunghezza del cosiddetto *excursus* sull'episodio di Saubha, che copre gran parte dell'estensione dell'episodio “principale”, e costituisce di per sé una sorta di prefigurazione del *Mahābhārata*, un “piccolo” poema entro il “grande” poema. L'episodio può dunque assumere valore di “figura” della vicenda principale, o più semplicemente può valere come un episodio secondario che rimanda alla vicenda principale in un gioco di richiami. Così lo scontro tra Śālva e Kṛṣṇa assume valore esemplare, e allude alla lotta di maggiori proporzioni che si svolgerà tra i Kaurava e i Pāṇḍava.

La traduzione annotata che segue, condotta sull'edizione critica senza trascurare il commento di Nīlakaṇṭha, speriamo consentirà di cogliere seppure in minima parte anche i pregi più squisitamente letterari dell'episodio, che si presenta come un quadro in sé compiuto, e prefigura al suo interno lo scontro tra cugini che costituisce il tema centrale del poema.

(3.14) «Vāsudeva disse:

“Non ti saresti trovato in questa trista circostanza, sire, s'io fossi stato a Dvārakā prima, al fianco dei re. Avrei presenziato alla sfida coi dadi, anche se non invitato dai Kaurava, dal re figlio di Ambikā e da Duryodhana, o invincibile! E avrei interrotto il gioco, segnalandolo le molte irregolarità, e introducendo Bhīṣma, Droṇa, Kṛpa e

forse individuarvi, più che le influenze dello sciamanesimo centroasiatico come vorrebbe lo storico delle religioni rumeno, il residuo di un tema indoeuropeo (forse di sostrato asianico, secondo una terminologia oggi considerata con un certo sospetto), quale sopravvive per esempio nel mondo celtico. Si veda a tale proposito l'episodio dell'inseguimento tra Gwion e Cerridwen (che contiene le caratteristiche trasformazioni animali presenti anche nel parallelo indiano analizzato da Eliade) citato da ROBERT GRAVES, *The White Goddess, A Historical Grammar of Poetic Myth*, Faber & Faber, London 1961², p. 400 sg.

⁷ TODOROV, *op. cit.*, pp. 38 sgg.

Bāhlika⁸. Nel tuo interesse avrei detto, o possente, al re Vaicitravīrya⁹: ‘Basta con questo gioco dei tuoi figli, o Kaurava, re dei re!’ E avrei esposto gli inganni grazie ai quali tu fosti depresso, gli stessi per cui un tempo fu privato del regno il re figlio di Vīrasena¹⁰. Avrei descritto secondo verità come il gioco dei dadi manda in rovina ciò che non è stato ancora divorato, o sovrano, e come l’attaccamento al gioco dura per sempre. Le donne, i dadi, la caccia e il bere sono tramandati come i quattro vizi che rampollano dal desiderio, o re, e mandano in rovina ogni prosperità. Questo si può dire di ciascuno di essi, secondo i conoscitori dei trattati, ma chi sa comprende che è vero soprattutto del gioco. In un solo giorno un uomo può perdere tutto il suo avere, la rovina è sicura, i beni si perdono senz’essere riusciti a goderli, e restano solo gli insulti. Di questo e di altre fonti di amarezza avrei parlato, o discendente di Kuru dedito ai dadi, fortebraccio, di fronte al figlio di Ambikā¹¹. Se quello avesse accolto, o discendente di Kuru, le parole di me che così parlavo, intatto sarebbe rimasto il *dhārma* dei Kuru. Se poi, re dei re, avesse respinto il mio soave e salutare discorso, con la forza l’avrei fermato, o migliore dei Bhārata. E del pari avrei smascherato tutti gli altri uomini nella sala, nemici che si spacciano per amici, e avrei distrutto i giocatori. O discendente di Kuru, la mia assenza da Ānarta¹² fece sì che voi sprofondate nella rovina provocata dal gioco. E quando giunsi a Dvārakā, o migliore dei Kuru, discendente di Pāṇḍu, ascoltati per filo e per segno da Yuyudhāna come fosti colpito dalla sciagura. E dopo che l’ebbi udito, o re dei re, pieno di angoscia, in fretta e furia sono venuto costì, ansioso di vederti, sire che regni sul tuo popolo. E ora, toro dei Bhārata, eccoci tutti piombati in rovina, giacché vediamo te e i tuoi fratelli dibattervi in questa calamità.”»

(3.15) «Yudhiṣṭhira disse:

“E per qual motivo tu eri assente, o Kṛṣṇa, discendente dei Vṛṣṇi? Dove dirigesti i tuoi passi, quali imprese compisti mentr’eri in viaggio?”

Kṛṣṇa disse:

⁸ Zio di Bhīṣma, fratello di suo padre Śāntanu.

⁹ Dhṛtarāṣṭra.

¹⁰ Nala, protagonista di un ciclo epico (celebrato in MAHĀBHĀRATA III 50-78). Il pretesto per inserire la narrazione delle vicende di Nala e della sua sposa Damayantī è offerto dall’insana passione del re per i dadi, presentata come esempio negativo a Yudhiṣṭhira.

¹¹ Dhṛtarāṣṭra.

¹² Come sovente accade, il nome vale per la regione e per il popolo che l’abita.

“A Saubha¹³ mi diressi, la città di Śālva, o toro dei Bhārata, per distruggerla, o migliore degli uomini, e ascolta il perché. Lo splendissimo fortebraccio onusto di gloria re Śiśupāla, eroico figlio di Damaghoṣa, quello io uccisi, durante il sacrificio per la tua incoronazione, o migliore fra i Bhārata, perché quel malvagio in preda all'ira non sopportava che io ricevessi gli omaggi riservati al mio rango. Quando Śālva ebbe udito che io l'avevo ucciso, sopraffatto da un'ira violentissima si recò a Dvārakā ch'era vuota, giacché io mi trovavo qui, o Bhārata. E quei torelli dei principi Vṛṣṇi gli diedero battaglia, o re. Ma quel crudele era venuto sul suo carro Saubha, che lo porta dovunque desideri, e di lì prese a uccidere molti giovani valorosi principi Vṛṣṇi; e devastò tutti i parchi della città quel malvagio scellerato. E così gridava quel fortebraccio: 'Dov'è la feccia della stirpe dei Vṛṣṇi, dove si è cacciato Vāsudeva, lo scimunito figlio di Vasudeva? Distruggerò in battaglia l'orgoglio di quell'individuo così ansioso di battersi. Ānarta, ditemi la verità: dovunque egli si trovi, là andrò. Solo dopo aver ucciso l'assassino¹⁴ di Kamsa e Keśin farò ritorno, non tornerò senza averlo ucciso: in verità giuro sulle mie armi che lo ucciderò. Dov'è? Dov'è?' Così gridava balzando di qua e di là il re di Saubha, bramoso di misurarsi con me. 'Oggi stesso spedirò alla dimora di Yama quel malvagio, quel villano traditore: tanto mi tocca l'uccisione di Śiśupāla! Quello snaturato mi ha trucidato il fratello, il re del mondo Śiśupāla, e io lo inchiederò al terreno. Era giovane, era re mio fratello, e l'ha ucciso mentr'era distratto, quel valoroso, non sul campo di battaglia. Sì, io ucciderò Janārdana!' Queste ed altre cose siffatte blaterava, o gran re, e dopo che m'ebbe coperto di insulti salì fino in cielo con il suo carro Saubha che può recarsi ovunque, o discendente di Kuru. Al mio ritorno seppi come si era comportato nei miei riguardi quello snaturato, o re Kauravya, il malvagio re di Mārttikāvata. O re Kauravya, allora io, rossi di rabbia gli occhi, dopo aver ponderato tra me deliberai di ucciderlo, com'ebbi saputo che aveva devastato Ānarta, insultato il mio nome e superato ogni misura con la sua sfrontatezza, quello scellerato. Così mi mossi per andare a uccidere Saubha, o re della terra, e lo scorsi presso una baia dell'oceano mentre lo andavo cercando. Così, o re, soffiasti nella mia conchiglia Pāñcājanya e chiamai a duello Śālva, pronto a combattere. E a lungo là pugnai con i

¹³ Si noti che il nome Saubha indica di volta in volta il regno di Śālva, la sua città capitale (sorta di città celeste), il popolo che l'abita e il magico carro volante regale.

¹⁴ Kṛṣṇa.

Dānava, e tutti li sottomisi e li precipitai a terra. Quello fu il motivo per cui, o fortebraccio, non potei venire subito, non appena ebbi saputo di Hastinapura e della brutale partita coi dadi.”»

(3.16) «Yudhiṣṭhira disse:

“O fortebraccio, riverito Vāsudeva, raccontami ti prego per filo e per segno dell’uccisione di Saubha, ché giammai mi sazio del tuo dire.”

Vāsudeva disse:

“O fortebraccio, quando ebbe appreso che avevo ucciso il re Śrautaśrava, Śālva marciò sulla città di Dvārakā, o toro dei Bhārata. E da ogni lato e persino dall’aria cinse d’assedio la città quel perfido Śālva, o discendente di Pāṇḍu, schierate le sue truppe. Presa posizione quel gran re attaccò la città e diede inizio alla battaglia con un assalto in forze. Da ogni dove la città si era approntata a difesa: c’erano stendardi, archi turrati, ronde di guardia, latrine, macchine belliche e zappatori, rampe mobili, vie d’accesso, torrette, torri di guardia, porte ben turrette, attrezzi con cui afferrare i nemici per i capelli, catapulte per scagliare torce e fiaccole, nonché cammelli, o toro dei Bhārata, e timpani, cimbali, tamburi, legna per accendere il fuoco, paglia, erba *kuśa*¹⁵, o re, e l’arma Ammazzacento, vomeri, strumenti che vomitano fuoco, mazze di pietra, armi, scuri da combattimento, testuggini da assedio, macchine da getto con proiettili infuocati¹⁶, tutti gli strumenti di difesa contemplati nei trattati, o toro dei Bhārata. La città era provvista di viveri di vario tipo in abbondante quantità, e difesa da uomini come Gada, Sāmba, Uddhava e via dicendo, uomini capaci, o tigre dei Kuru, di respingere eroi di rinomata stirpe, uomini il cui indiscusso valore era stato provato in battaglia. Nota per la sua solidità, era difesa da un bastione in mezzo, da baluardi elevati, da cavalli e fanti. Ugrasena e Uddhava, che vegliavano contro la negligenza che tien dietro all’eb-

¹⁵ *Poa* o *Eragrostis cynosuroides*, spesso sinonimo di *darbha*, erba i cui steli trovano largo impiego nel rituale. Si tratterebbe in tal caso della *Desmostachya bipinnata* ovvero dell’*Eragrostis cynosuroides* (secondo THAKUR BALWANT SINGH & K.C. CHUNEKAR, *Glossary of Vegetable Drugs in Bhratrayi*, Varanasi 1972, p. 201; meno probabile la denominazione *Saccharum cylindricum* riportata da M. MONIER WILLIAMS, *Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1899, p. 470, col. II).

¹⁶ L’edizione critica ha in 8b: *sāgniḥ sabuḍa*^o. Leggo *saguda*^o con Nilakanṭha, eliminando inoltre il *visarga* alla fine di *agni*. *Huḍa* significa tra l’altro “latrina”, e il passo varrebbe “macchine da getto con proiettili escrementizi”. Dato che macchine che lancino proiettili simili non sono – almeno a nostro sapere – attestate, né d’altronde potrebbero avere valore di deterrente bellico se non in senso simbolico, è parso opportuno rifarsi alla lezione del commentatore.

brezza, fecero proclamare che in città non era permesso bere bevande alcoliche. Compreso che il re Śālva sarebbe stato in grado di sferrar loro un attacco se fossero incorsi in qualche sventatezza, i Vṛṣṇi e gli Andhaka restarono sobri tutti quanti. Tutti gli attori, danzatori e cantori di Ānarta furono espulsi dai custodi del tesoro. Si interruppero i ponti, si bloccarono le navi, o Kauravya, e si riempirono le trincee con pali acuminati. Tramutarono i pozzi in graticole¹⁷, o migliore dei Kuru, e tutt'intorno per una lega resero impraticabile il terreno¹⁸. Per natura la nostra fortezza è impraticabile, per natura di disagiata accesso, per natura ben custodita, per natura eccezionalmente armata, o imbiasimabile. Ben custodita, ben guardata, fornita di armi d'ogni sorta, o migliore dei Bhārata, quella città era simile alla rocca di Indra. Nessuno sprovvisto del sigillo sarebbe potuto entrare o uscire dalla città dei Vṛṣṇi e degli Andhaka, o re, mentre Saubha avanzava. O re Kaurava, su tutte le strade carrabili e i quadri vi l'esercito era in forze, con numerosi cavalli ed elefanti. Distribuito il salario e i viveri, distribuite armi e armatura, l'esercito aveva ricevuto ogni sua spettanza, o sire dalle lunghe braccia. Nessuno avrebbe potuto lagnarsi del salario, nessuno era troppo pagato, nessuno era favorito, nessuno aveva mancato di mostrare il proprio valore. Così, o re, Dvārakā s'era ben preparata, con ricche regalie, ed era ben difesa dal re Āhuka, o principe dagli occhi di loto.»

(3.17) «Vāsudeva disse:

“Śālva, signore di Saubha, avanzò, o sire, e pose l'assedio con un'armata che brulicava di uomini e di elefanti. L'esercito si accampò nella pianura ricca di specchi d'acqua, e al comando del re Śālva si dispose secondo le sue quattro parti canoniche¹⁹. L'esercito si accampò, evitando solo campi di cremazione, templi, termitai e tumuli funerari. Dividendo le schiere furono tracciate sei strade con nove incroci nel campo di Śālva, o sovrano²⁰. Una moltitudine di carri, d'elefanti, di cavalli, forniti d'armi d'ogni tipo, e d'uomini esperti nel maneggiarle, copia di stendardi e fanteria, insieme a truppe di complemento soddisfatte e ben nutrite, una massa insomma marcata con il segno del coraggio, con bandiere e armature variopinte, svariati carri e archi; dopo aver raccolto quest'armata a

¹⁷ Nilakaṇṭha: “con fuochi nascosti”

¹⁸ Nilakaṇṭha: “con ferri acuminati”.

¹⁹ Elefanti, cavalleria, carri, fanteria.

²⁰ La lezione *ṣaṭkṛtābhavan* accolta dall'edizione critica mi sembra la più semplice in rapporto alle molte varianti relegate nell'apparato. Si intenda: sei strade disposte a tre a tre perpendicolarmente, che generano nove incroci.

Dvārakā, o Kauravya, toro tra gli uomini, ecco che d'impeto quello guidò l'assalto, a mo' di Garuḍa, il re degli uccelli. Quando videro l'esercito di re Śālva che attaccava, i principi discendenti dei Vṛṣṇi fecero una sortita e diedero battaglia. Non furono capaci di tollerare l'assalto di re Śālva, o Kaurava, i principi Cārudeṣṇa, Sāmba e il bellicoso Pradyumna. Tutti costoro, con i loro ornamenti e stendardi variopinti, attaccati a più riprese dai carri, serrati dappresso dalle turbe dei guerrieri forti come tori di re Śālva, presero a combattere. Sāmba afferrò l'arco, la peluria levata per l'eccitazione, e costrinse alla lotta Kṣemavṛddhi, generale e consigliere di re Śālva. Il figlio di Jāmbavatī scagliò contro di lui un tremendo rovescio di dardi, o migliore dei Bhārata, simile al dio dai mille occhi ²¹ quando fa cadere la pioggia. Ma il generale Kṣemavṛddhi riuscì a sopportare quel fragoroso scroscio di frecce, o gran re, e resistette, immobile come il Himālaya. Allora, o gran re, Kṣemavṛddhi scagliò su Sāmba, grazie alla sua magia, uno spesso fascio di frecce. Ma Sāmba ricambiò la sua magia con la propria, rovesciando sul carro dell'avversario migliaia di dardi. Trafitto da Sāmba il generale Kṣemavṛddhi si salvò con la fuga dei suoi agili destrieri, incalzato dai dardi di Sāmba. Una volta fuggitosene il crudele generale di Śālva, un potente antidio, Vegavat il suo nome, si scagliò su mio figlio. Pur sopraffatto, o gran re, Sāmba, discendente dal lignaggio dei Vṛṣṇi, ristette, sopportando eroicamente l'assalto di Vegavat. Sāmba scagliò destramente contro l'impetuoso Vegavat la sua mazza del pari impetuosa, o Kaunteya. E quell'eroe, il cui valore consisteva nella verità, ferì il suo avversario. Colpito dalla mazza Vegavat si abbattè al suolo, come un albero già signore della foresta dalle radici decrepite rovina a terra se battuto da una raffica di vento. Caduto il grande antidio, spacciato dal colpo di mazza quell'eroe, mio figlio riuscì a penetrare le potenti schiere nemiche costringendole ad accettare lo scontro. Un Dānava, Vivindhya il suo nome, gran sovrano, rinomato arciere, impetuoso guerriero, ingaggiò tenzone con Cārudeṣṇa. Ed ecco s'accese il formidabile confronto fra Cārudeṣṇa e Vivindhya, come già un tempo fra Vṛtra e Vāsava ²², o re. Con reciproca ira reciprocamente si scagliarono un diluvio di frecce, o gran re, mandando ruggiti al pari di possenti leoni. Il figlio di Rukmiṇī ²³ incoccò al suo arco un dardo stregato con formule d'incantesimo, dal vigore pari a quello del fuoco o dell'orbe solare, certo di far spacciato il nemico con quel

²¹ Indra.

²² Indra, la cui lotta con l'antidio Vṛtra, celebrata sin dall'epoca vedica, diventa esempio paradigmatico di ogni singolar tenzone di porzioni epiche.

²³ Cārudeṣṇa.

tremendo proiettile. Con ira lanciò la sfida a Vivindhya quel gran guerriero, mio figlio, o re, e colpitolo che l'ebbe ecco che l'antidio rovinò senza vita. Visto Vivindhya morto, volte in rotta le armate, Śālva fece ritorno al suo carro Saubha che poteva spostarsi ovunque a suo piacimento. L'intero esercito di stanza a Dvārakā fu in preda allo scompiglio, o fortebraccio, come si vide Śālva che percorreva la terra sul carro Saubha. Quand'ecco Pradyumna operò una sortita, o Kaunteya, raggruppò di nuovo le forze che s'erano disperse e così parlò agli Ānarta, o gran re: 'Mantenete tutti le vostre posizioni e guardatemi mentre mi batto a duello per arrestare con le mie sole forze Saubha e il suo re. Distruggerò l'esercito del sire di Saubha con dardi di ferro, come con serpenti scagliati di mia mano dall'arco, e lo farò oggi stesso, o Yādava! Prendete respiro, non abbiate timore: oggi il re di Saubha è destinato a perire: colpito da me quel malvagio andrà in malora insieme al suo Saubha.' Così parlò in preda a furore guerresco Pradyumna, prode discendente di Pāṇḍu, e la sua armata tenne la posizione e diede battaglia di buona lena.»

(3.18) «Vāsudeva disse:

“Dopo aver arringato in questi termini gli Yādava, il figlio di Rukmiṇī²⁴ ascese sul suo carro dorato, o toro fra i Bhārata, cui erano aggiogati destrieri bai catafratti. E sopra vi sventolava uno stendardo che recava come emblema il coccodrillo con le fauci spalancate, carico di ornamenti. Con i suoi bai che parevano volare su per il cielo raggiunse i nemici. Quel possente eroe tendeva il suo arco mirabile facendolo vibrare e cingeva la spada e il turcasso, il polso e le dita protette da lacci di cuoio. Passando con velocità fulminea l'arco da una mano all'altra seminava lo scompiglio fra le fila dei Daitya e di tutti gli abitanti del regno di Saubha. Mentre instancabile scagliava il dardo e di nuovo incoccava la freccia al suo arco più e più volte era impossibile, o re, cogliere un'interruzione della strage che continuava a operare tra i nemici. Non mutava colore il suo volto, non c'era tremito per le sue membra: udivan le genti il mirabile alto tonante ruggito ch'egli levava. L'emblema del mostro acquatico sull'asta dorata con le fauci spalancate, terrore di tutti i pesci, spargeva il panico risplendendo dal carro proprio di fronte alle schiere di Śālva. Sferrato in un lampo il suo attacco Pradyumna, sterminatore dei nemici, piombò su Śālva, ch'era pronto a pugnare con lui, o re. Ma il furibondo Śālva non tollerò di venire attaccato dal valoroso Pradyumna in battaglia, o nobile progenie della stirpe

²⁴ Pradyumna.

dei Kuru. Ebbro d'ira Śālva, distruttore delle rocche nemiche, smontato dal suo magico carro ubiquo ingaggiò tenzone con Pradyumna. Le genti si radunarono per assistere al formidabile duello tra Śālva e l'eroe dei Vṛṣṇi, pari a quello combattuto da Bali e Vāsava²⁵. Frutto di magia era il carro di Śālva, decorato d'oro, munito di stendardo, d'asta, di assale e di turcasso. L'illustre guerriero rimontò dunque sul magnifico carro e prese a scoccare contro Pradyumna rovesci di dardi, o nobile Kauravya. Allora, o re, Pradyumna riversò su di lui una pioggia di frecce con la stupefacente rapidità che gli consentiva il suo braccio, sì da gettare Śālva nel più completo sconcerto. Il re di Saubha non poteva tollerare di venire attaccato da lui in battaglia, e prese a scagliare contro mio figlio frecce che risplendevano come fuoco sfavillante. Ma il discendente di Rukmiṇī, o gran re, quando fu colpito dalle frecce di Śālva rapido scagliò a sua volta un dardo che trafiggesse un punto vitale del nemico. Il dardo scoccato da mio figlio trafisse l'armatura di quell'altro e gli attraversò il cuore facendolo stramazzone esanime. Caduto privo di sensi l'eroico re Śālva, i nobili Dānava si affrettarono dappresso, sconquassando la terra. Levarono grida di dolore le schiere di Śālva, o re della terra, quando il signore di Saubha cadde svenuto. Ma tosto ripresi i sensi, o Kauravya, quel possente si levò in piedi e fulmineo scagliò un dardo contro Pradyumna. E Pradyumna fortebraccio fu colpito dalla freccia mentre teneva il campo: allo sterno fu colpito e gravemente, e cadde riverso nel carro l'eroe. Quand'ebbe trafitto il discendente di Rukmiṇī, o gran re, Śālva mandò fuori un ruggito leonino, riempiendo la terra del suo grido. Mentre mio figlio giaceva esanime, o Bhārata, rapido quello prese a scagliargli altre frecce, ch'egli non poteva schivare. Colpito dagli innumerevoli dardi, reso privo di sensi, Pradyumna rimase immobile sul campo di battaglia, o migliore dei Kaurava."»

(3.19) «Vāsudeva disse:

“Dopo che l'ottimo Pradyumna fu stroncato dalle frecce di Śālva, i Vṛṣṇi, giunti per dare battaglia, caduti in preda allo sgomento si persero d'animo. Grida di dolore si levavano dalle schiere compatte dei Vṛṣṇi e degli Andhaka per la sconfitta di Pradyumna; di giubilo invece da quelle dei nemici, o re. Vedutolo privo di sensi, il suo abile auriga Dāruki²⁶ si affrettò a portarlo via dal campo di battaglia

²⁵ Indra, che sconfigge l'antidio Bali nel corso di un duello non meno celebrato di quello nel corso del quale il dio affronta Vṛtra.

²⁶ Dāruki, figlio di un Dāruka auriga di Kṛṣṇa, è il nome dell'auriga di Pradyumna (figlio di Kṛṣṇa).

incitando gli agili corsieri. Non molto lungi s'era spinto il carro quando Pradyumna, campione tra i guerrieri, tornato in sé afferrò l'arco e così si rivolse all'auriga: 'Che t'è passato per il capo, figlio dell'auriga, di voltare il carro e andartene? Non è certo questa la legge dei nobili Vṛṣṇi in battaglia! Forse la vista di Śālva sul campo t'ha fatto perdere il senno, o sei caduto preda dello sconforto assistendo alla lotta? Dimmi com'è andata!' Disse l'auriga: 'Non ho perduto il senno, e neppure ho avuto paura, o Jānārdana, ma ho pensato che Śālva era di troppo superiore a te, o discendente di Keśava. Mi sono ritirato con ordine perché il tuo malvagio avversario era troppo potente, o eroe. Un nobile guerriero su carro messo fuori combattimento in campo deve essere sempre protetto dal suo auriga. Sempre io devo proteggere te, o sire, sempre tu me; sempre il guerriero sul carro dev'esser protetto: pensando questo mi sono ritirato. Tu sei uno solo, o fortebraccio, e i Dānava sono molti; lo scontro è impari, o figlio di Rukmīṇī: pensando questo mi sono ritirato.'

Vāsudeva disse:

“Mentre ancora così parlava l'auriga, o Kauravya, Pradyumna che porta il coccodrillo come stendardo così si rivolse a lui: 'Volta di nuovo il carro! Non farlo mai più un'altra volta, o figlio di Dārūka, ritirarti dalla battaglia mentre io sono ancora vivo! Nessuno nato della stirpe dei Vṛṣṇi abbandona la lotta o si accanisce su un nemico caduto: questo io ti dico. Nessuno leverà la mano su una donna, un vecchio, un bambino, uno sbalzato dal carro, uno il cui carro è stato fatto a pezzi, uno che ha le armi infrante. Tu sei nato da una famiglia di aurighi, sei stato istruito nei doveri del cocchiere, e ben conosci la legge di guerra dei Vṛṣṇi, o Dārūki. E conoscendo per intero la condotta dei Vṛṣṇi in battaglia mai più a nessun costo dovrai ritirarti, o figlio dell'auriga. Se io mi ritiro, se vengo colpito alla schiena, se ho paura o cerco scampo alla lotta, che mi dirà il Mādhava, l'invincibile fratello maggiore di Gada²⁷? E che dirà al suo ritorno il fratello maggiore di Keśava, Baladeva dalle vesti scure, quel furibondo fortebraccio? Che dirà il nipote di Śini²⁸, quell'arciere forte come un leone, e che dirà Sāmba l'invitto se io cerco scampo alla battaglia, o figlio dell'auriga? Che dirà l'invincibile Cārudeṣṇa, che diranno Gada e Sāraṇa²⁹? Che mi dirà Akrūra³⁰ fortebraccio, o mio diletto fido auriga? Che diranno le donne tutte degli eroici

²⁷ Kṛṣṇa.

²⁸ Sātyaki.

²⁹ Vṛṣṇi figlio di Vasudeva.

³⁰ Vṛṣṇi alleato di Kṛṣṇa.

Vṛṣṇi a me, un tempo celebrato come eroe, e che sempre mi son gloriato del mio coraggio? <Pradyumna abbandona il campo e si ritira, in preda alla paura! Onta su di lui!>³¹: questo diranno, e non: <Bravo!> Per me o per uno come me l'esser deriso con l'accusa di onta è assai peggio che la morte, o figlio dell'auriga: dunque non ritirati mai più! Hari l'uccisor di Madhu se ne andò ad assistere al sacrificio del toro tra i Bhārata, il Pārtha dall'incommensurabile splendore, dopo aver affidato a me il fardello. Fui io a fermare l'eroico Kṛtavarma ch'era in procinto di effettuare una sortita, dicendogli, o figlio dell'auriga: <Ristà. Fermerò io Śālva.> E il figlio di Hṛdikā si ritirò, per rispetto nei miei riguardi. Che dirò a quel gran guerriero, se ora dopo aver abbandonato il campo lo incontro? Che dirò al fortebraccio che ritorna, che dirò all'invincibile eroe occhi di loto che impugna la conchiglia, il disco e la mazza? Che mai dirò a Sātyaki, a Baladeva, agli altri Vṛṣṇi e Andhaka che sempre rivaleggiano con me in prove di valore? Se ora, lasciato il campo, fossi colpito nella schiena dai dardi mentre tu mi porti via semisvenuto, o figlio dell'auriga, a nessun patto vorrei continuare a vivere. Volta orsù nuovamente il carro, discendente di Dārūka, e non fare mai più ciò che hai fatto per nessun motivo, a costo di una completa rovina! Non stimo molto aver avuta salva la vita, o figlio dell'auriga, se a costo di essermi ritirato per paura dal campo, se colpito a tergo dai dardi. Quando mai, figlio dell'auriga, mi hai conosciuto in preda al timore, pronto a fuggire lasciato il campo, come un codardo, quando mai? Non t'è lecito fuggire la pugna, figlio di Dārūka, quando io voglio ancora lottare. Bando alle esitazioni: ritorna sul campo di battaglia!”»

(3.20) «Vāsudeva disse:

“A queste parole, o Kaunteya, il figlio dell'auriga fu pronto a replicare a Pradyumna con un dolce soave discorso: ‘Io non ho paura, o figlio di Rukmiṇī, quando conduco i cavalli in battaglia, e ben conosco il codice guerriero dei Vṛṣṇi, non diverso da come tu stesso l'hai esposto. Ma c'è una regola che si tramanda tra chi vive dell'arte di condurre i carri da battaglia, e vuole che il guerriero sul carro sia salvaguardato a qualunque costo in ogni circostanza: e tu eri gravemente incalzato da presso. Gravemente eri stato colpito dal dardo scoccato da Śālva, ed eri caduto privo di sensi, o eroe: per

³¹ È sembrato opportuno ricorrere a quattro ordini di virgolette (« “ ‘ < > ’ ») per evidenziare in qualche modo la complessa incastonatura dei diversi personaggi narranti.

questo io mi sono ritirato. Ora accade che tu abbia ripreso coscienza, guida dei Śātvata: ammira la mia abilità nel condurre i corsieri, o discendente di Keśava! Dārūka mi ha generato, Dārūka mi ha istruito: senza paura penetrerò tra le numerose schiere di Śālva.' Con queste parole spronò innanzi i cavalli sul campo di battaglia, o eroe, guidandoli con le redini, quasi volando per la gran velocità. Sviate figure circolari con repentine contromarce, ora a destra ora a sinistra ora da ogni lato descrivevano quegli ottimi corsieri, che parevano volare su nel cielo, o re, sferzati dall'auriga e guidati dalle redini. Ben conoscendo la prontezza di mano di Dārūki, o re, quei destrieri parevano essere sui carboni ardenti quando toccavano il terreno con gli zoccoli. Quasi senza sforzo, o toro fra i Bhārata, quello compì la circumambulazione rituale dell'esercito di Śālva, e parve un miracolo. Non potendo tollerare la vista di Pradyumna, il re di Saubha scagliò con violenza tre frecce al suo auriga mentre questi si trovava alla sua destra. Ma il figlio di Dārūka non si curò dell'impeto dei dardi e spronò ancor più innanzi i suoi docili destrieri, o fortebraccio. Allora il re di Saubha di nuovo prese a scoccare molteplici frecce sul mio eroico figliolo, la gioia di Rukmiṇī. Ma prima che cogliessero il bersaglio quello sterminatore di eroici nemici le arrestò con i suoi dardi acuminati. E, data prova della destrezza del braccio, il figlio di Rukmiṇī sorrise. Il re di Saubha, visti i suoi dardi distrutti da Pradyumna, fece ricorso alla formidabile magia degli antidèi per scagliare le sue frecce. Ma Pradyumna, compreso che l'altro impiegava l'arma dei Daitya, con violenza le distrusse a metà strada, scoccando il dardo di Brahmā, e in più le altre sue frecce. Le frecce assetate di sangue dispersero il dardo avversario e trafissero il nemico al capo, al petto e al volto, e quello cadde privo di sensi. Caduto così il vile Śālva sotto il diluvio di dardi, il figlio di Rukmiṇī incoccò un'altra freccia per uccidere il nemico. Come si vide quel dardo, venerato da tutte le moltitudini dei Dāśārha³² con benedizioni, simile al sole o al fuoco, incoccato alla corda dell'arco, grida di dolore si levarono in cielo. Tutte le schiere degli dèi, con Indra e il Signore delle ricchezze, inviarono come messi Nārada e il Vento possente, che appressatisi al figlio di Rukmiṇī gli rivolsero le parole dei celesti: 'O eroe, tu non devi uccidere il re Śālva a nessun costo. Ritira la freccia: non sei tu che devi ucciderlo sul campo. Nessun uomo può guardarsi da codesto dardo in battaglia. Ma, o fortebraccio, Colui che tutto dispone ha stabilito che la sua morte in battaglia sarà per mano di Kṛṣṇa, la

³² Popolazione fedele a Kṛṣṇa.

gioia di Devakī, e questa previsione non può rivelarsi fallace.’ Supremamente rallegrato Pradyumna ritirò la freccia fatale dal suo infallibile arco e la rimise nella faretra. Levatosi in piedi, Śālva molto amareggiato si ritirò in fretta, o re dei re, insieme con le sue truppe, incalzato dappresso dai dardi di Pradyumna. Lasciata così Dvārakā quel crudele messo in rotta dai Vṛṣṇi salì sul suo carro Saubha, o re dei re, e ascese in cielo.”»

(3.21) «Vāsudeva disse:

“Feci ritorno alla città di Ānarta dopo averla lasciata, quando la tua grande cerimonia di consacrazione regale fu terminata, o re. E vidi Dvārakā priva di splendore, o gran re, silenziosa, senza che si udissero le recitazioni vediche o le esclamazioni rituali, spoglie di ornamenti le sue belle donne. E vedendo che i parchi stessi di Dvārakā erano d’aspetto irriconoscibile chiesi spiegazioni al figlio di Hrdikā con grande apprensione: ‘Gli uomini e le donne della rocca dei Vṛṣṇi non mi sembrano in ottime condizioni: che accade, o tigre tra gli uomini? È nostro desiderio saperlo.’ Alla mia richiesta di spiegazioni Hārdikya rispose prontamente, esponendomi con ogni particolare l’assedio da parte di Śālva e la liberazione della città, o migliore dei sovrani. Sentito il suo racconto per intero, o migliore dei Kaurava, io posi mente alla distruzione di re Śālva. Dopo aver rianimato la gente della città, o migliore dei Bhārata, e aver confortato il re Āhuka e Anakadundubhi, nonché tutti gli eroici Vṛṣṇi, così parlai: ‘Tori tra gli Yādava! State sempre in guardia in città! Sapete che ora io vado a uccidere re Śālva. Non farò ritorno alla rocca di Dvāravatī³³ senza prima averlo eliminato. Vi rivedrò solo dopo aver distrutto la città di Saubha insieme a Śālva. Orsù, percuotete il timpano dai tre toni, quello che terrorizza i nemici.’ Rincuorati come si doveva dal mio discorso, o toro tra i Bhārata, quegli eroi, tutti in preda all’eccitazione, mi dissero: ‘Va, e stronca i nemici!’ Rallegrati, quei guerrieri mi salutarono coprendomi di benedizioni. Feci poi pronunciare parole di buon auspicio dai migliori tra i due volte nati e resi omaggio chinando il capo ad Āhuka. Dal mio carro con aggiogati Sainya e Sugrīva, che propagava il suono fino alle quattro direzioni dello spazio, suonai nella mia magnifica conchiglia Pāñcājanya, o re. Quindi partii, tigre fra gli uomini, circondato di folta truppa da me stesso raccolta, una quadruplici armata splendente di vittoria. Oltrepassate molte contrade, e montagne fittamente boschive, laghi e fiumane, giunsi a Mārttikāvata. Quivi appresi, o tigre fra gli uomini,

³³ Dvārakā.

che Śālva aveva lasciato la città, ma si trovava ancora nei pressi, sul carro Saubha: e io mi misi sulle sue tracce. Lo trovai alfine, seduto in una baia presso l'oceano, quasi fosse l'ombelico di quel mare dalle vaste onde, e si reggeva sul carro Saubha il re Śālva, quello sterminatore di nemici. Da lungi mi vide arrivare lo scellerato, e con l'ombra di un sorriso più e più volte mi sfidò a combattere, o Yudhiṣṭhira. Le numerose frecce scoccate dal mio arco Śārṅga³⁴, ch'erano solite trafiggere i punti vitali dei nemici, non riuscivano a raggiungere la sua roccaforte, e per questo l'ira si fece strada in me. Quello scellerato, degenerato discendente della stirpe dei Daitya, rovesciava inarrestabile su di me una pioggia di dardi a migliaia, o re. E li faceva del pari piovere sui miei soldati, sull'auriga e sui cavalli: ma senza curarcene noi ci lanciammo a combattere, o Bhārata. E gli eroi che seguivano le orme di Śālva in battaglia scagliavano contro di me centinaia di migliaia di levigate frecce. Quegli antidèi ricoprirono di dardi che colpiscono i punti vitali i miei cavalli, il carro e Dāruka stesso. Né i cavalli né il carro né l'auriga Dāruka avresti potuto scorgere, celati alla vista dalle frecce, e neppure me stesso o le mie schiere. E allora, o Kauravya, io stesso presi a scoccare dal mio arco gran copia di dardi, animati da un divino incantesimo. Ma né io né le mie schiere potemmo cogliere il bersaglio, ché il carro Saubha già s'era involato in cielo a una lega di distanza, o Bhārata. E tutti coloro che stavano a guardare, come se fossero in un'arena, mi rincuorarono producendosi in ruggiti leonini e in fragorosi battimani. Le frecce scoccate dal mio arco nella grande battaglia si conficcavano nelle membra dei Dānava come locuste assetate di sangue. Ed ecco che grida di sconforto presero a salire tra le schiere dei Saubha, che trafitti dai dardi acuminati precipitavano nel vasto oceano. I Dānava levando grida terrificanti cadevano a mucchi, con le braccia recise dalle spalle, simili a tronchi inerti. Allora io riempii con il soffio la conchiglia Pāñcajanya, nata dall'oceano, dal colore del latte vaccino, del gelsomino, della luna, dello stelo di loto o dell'argento. E Śālva, il sire di Saubha, come vide cadere i suoi mi sfidò a un formidabile duello di magia. Prese dunque a scagliarmi contro senza posa proiettili, missili, picche, lance, scuri da guerra, giavellotti a tre punte, sputafuoco³⁵. Ma io immediatamente tenni testa a tutte que-

³⁴ Il nome vale "di corno".

³⁵ "Sputafuoco" rende il sanscrito *bhuśunḍi*. Scorrendo il saggio di V.R. RAMACHANDRA DIKSHITAR, *War in Ancient India* (Madras 1944, reprint Delhi 1987, pp. 101-6, sezione "Fire Arms"), se appare verosimile l'esistenza di proiettili infuocati (comportanti l'uso di sostanze quali la cera d'api e lo sterco animale come aggluti-

ste armi con la mia magia e le distrussi. E quando quello vide la sua magia annientata mi affrontò scagliandomi addosso picchi montani. Un istante era notte, l'istante dopo era giorno; un momento era nuvoloso, il momento dopo era sereno; un attimo faceva freddo, l'attimo dopo caldo, o Bhārata principe degli eroi. Così mi fronteggiava il nemico valendosi della sua magia, ma io me ne resi ben conto e distrussi tutte le sue vane apparizioni grazie alla mia e a tempo debito le dispersi per ogni dove con i miei dardi. Quand'ecco il cielo sembrò contenere cento soli, o gran re, e cento lune, e miriadi di stelle, o Kaunteya. Non si poteva più distinguere il giorno dalla notte, più non si scorgevano i punti cardinali. Ed ecco io, prossimo a precipitare nella più completa confusione, incoccai la freccia della consapevolezza, e con essa dispersi i dardi del nemico come fossero boccoli di cotone. E allora, o re dei re, quand'io ebbi riguadagnato la luce e di nuovo affrontai il nemico, iniziò un'altra terribile orripilante battaglia.”»

(3.22) «Vāsudeva disse:

“Mentre Śālva, il gran nemico dei re, era impegnato a combattere meco, o tigre fra gli uomini, ecco che nuovamente ascese in cielo. Ammazzaento e mazze smisurate, picche infuocate e randelli e spade mi scagliò quel pusillanime Śālva in preda all'ira, ancora sperando nella vittoria. Fui pronto a stornare l'assalto di quelle frecce mentre volavano attraverso l'aria con i miei rapidi dardi, e in due pezzi e in tre pezzi le infransi con i proiettili che a mia volta scagliavo, ed ecco su nel cielo si produsse un grande fragore. Quindi quello rovesciò centomila frecce acuminatae contro Dāruka, sui cavalli e sul carro. E quasi vacillando Dāruka così parlò a me, o eroe: ‘È mio dovere resistere: e dunque resisto, pur trafitto dai dardi di Śālva.’ Quand'ebbi inteso le parole dell'auriga che muovevano a pietà, volsi su di lui lo sguardo e mi accorsi ch'era stato ferito dalle frecce. Sul petto, sul capo, sul tronco e sulle braccia, non vidi, o migliore dei Pāṇḍava, un solo punto che non fosse straziato dai dardi. Sotto quel diluvio di frecce il suo sangue scorreva in abbondanza, sì che somigliava a un monte coperto di gesso rosso sferzato dalle piogge portate dalle nubi del monzone. Visto l'auriga che pur mentre quasi soccombeva sul campo, trafitto dai dardi di Śālva, ancora reggeva le redini, cercai di rianimarlo, o fortebraccio. Quand'ecco un uomo di Dvārakā s'appressò di corsa al mio carro, come per amicizia, o Bhārata, e prese a parlarmi. Era un famiglia di Ahuka, esausto, e ne riferì le parole con la voce spezzata. E tu ascolta quanto mi disse, o Yudhiṣṭhira. ‘Ahuka, sire di Dvārakā, ti reca questo messaggio, o eroe: <Keśava, apprendi quanto ti riferisce

l'amico di tuo padre: Oggi, mentre tu eri impedito, Śālva il tremendo ha attaccato Dvārakā, o discendente dei Vṛṣṇi, e ha massacrato brutalmente il figlio di Śūra³⁶. Cessa dunque di combattere! Ritirati, Janārdana, e corri a proteggere Dvārakā, questo è ora il tuo compito!>' Udito il discorso di costui caddi in preda a un profondissimo sconforto: non riuscivo a giungere a una decisione su che cosa era mio dovere fare o non fare. Biasimavo in cuor mio Sātyaki, Baladeva e il gran guerriero Pradyumna, o eroe, dopo aver udito quello sgradevole discorso. Prima di partire per distruggere Śālva, infatti, io avevo affidato la custodia di Dvārakā e di mio padre a costoro, o discendente dei Kuru. Vivevano ancora Baladeva il fortebraccio, lo sterminatore di nemici, e Sātyaki, il Raukmiṇeya e l'eroico Cārudeṣṇa, e gli altri guidati da Sāmba? Questo pensiero mi affliggeva oltre misura. Se loro erano ancora vivi, o tigre fra gli uomini, neppure il dio stesso che impugna la folgore³⁷ avrebbe potuto uccidere il figlio di Śūra. E se questi era morto era evidente che anche Baladeva e gli altri erano stati uccisi: questa la mia ferma convinzione. Così più e più volte considerai tra me la perdita di tutti loro, e profondamente turbato di nuovo diedi l'assalto a Śālva. Ma ecco, o gran re, che vidi il figlio di Śūra cader giù dal carro Saubha, o eroe, e lo sconcerto si impadronì di me. Erano proprio le sembianze di mio padre che cadeva, o signore degli uomini, come quando Yayāti, esauriti i suoi meriti, precipitò dal cielo giù in terra³⁸. Lo vidi

nante e combustibile a un tempo) sul tipo della pece greca, pare più problematica l'attribuzione agli antichi guerrieri indiani dell'uso di vere e proprie armi da fuoco. Così per esempio *tulāguda* (DIKSHITAR, *op. cit.*, p. 104) sarà una catapulta che lancia proiettili infuocati più che una bocca da fuoco. L'arma detta *śataghñī* (resa con "Ammazzacento" agli *śloka* 16.7 e 22.2) non è verosimilmente un cannone (*ibid.*, pp. 105-6, 115), ma piuttosto un sistema di difesa passiva. Ve ne sarebbero anzi due tipi secondo SARVA DAMAN SINGH, *Ancient Indian Warfare, with Special Reference to Vedic Period* (Leiden 1965, reprint Delhi 1989, pp. 113 sgg.). La prima variante; di dimensioni maggiori, è una sorta di pilastro (di legno, pietra o metallo) munito di rostri acuminati, montato su ruote per facilitarne il trasporto, che veniva scagliato dall'alto delle mura sugli assalitori. Il secondo tipo era invece un sistema attivo, sorta di arma da getto individuale. Sembra del pari poco verosimile dare per certa l'esistenza in epoca vedica di vere e proprie macchine volanti come sembra incline a sostenere DIKSHITAR (*op. cit.*, pp. 277-86). Il caso del carro volante di Śālva rientra come s'è visto nel registro fantastico dell'intero episodio.

³⁶ Vasudeva, padre di Kṛṣṇa.

³⁷ Indra.

³⁸ Il re Yayāti, rifiutandosi di accettare di invecchiare, chiese a ciascuno dei suoi figli di donargli la propria giovinezza. Ottenne da tutti il rifiuto, finché lo scambio di età fu accettato dal più giovane, Pūru. Dopo aver constatato che le gioie della gioventù non riuscivano a conferirgli la pace interiore, Yayāti riprese a Pūru la propria età avanzata restituendogli la giovinezza. Lo installò quindi sul trono, si

cadere, l'acconciatura sul capo rovinata, le vesti in disordine e le chiome disciolte, come un pianeta una volta esauriti i suoi meriti³⁹. L'eccellente arco Śārṅga mi scivolò di mano, e in preda allo sconcerto, o Kaunteya, caddi a sedere sul carro⁴⁰. E tutto l'esercito lanciò grida di sconforto, o Bhārata, quando mi vide sedere esanime sul sedile del carro, come morto. A braccia e gambe distese vidi il semblante di mio padre cadere, così come cade un uccello. E quegli eroi giù a colpirlo gravemente, o fortebraccio, con in mano tridenti e picche mentre cadeva, sì che i miei sensi vacillarono. Ma in un attimo ripresi coscienza nel mezzo di quel mirabile scontro, o eroe, e più non vidi il carro Saubha né i nemici né Śālva né il mio anziano genitore. E si fece luce in me e compresi ch'era stato effetto di magia, e ridestatomi ripresi a scagliare dardi a centinaia ancor più di prima.»»

(3.23) «Vāsudeva disse:

“Quindi io, o migliore fra i Bhārata, presi a mia volta l'arco rilucente e dal carro Saubha con i dardi le teste dei nemici degli dèi feci cadere. E presi a scagliare contro il re Śālva dal mio arco Śārṅga frecce ben piumate, simili a serpi velenose, altovolanti, dal fiero splendore. Quand'ecco d'un subito Saubha sparì alla vista, prode discendente dei Kuru, reso invisibile per magia, sì che io fui sopraffatto dallo stupore. Ed ecco le schiere dei Dānava, o gran re, il viso sconvolto e le chiome scarmigliate, levarono alte grida, al vedermi tenere il campo, o Bhārata. Quindi approntai in tutta fretta sul campo un'arma da getto valendomi del suono per ucciderli, e lo strepito si chetò. Tutti i Dānava che avevano levato grida giacevano morti, uccisi dai dardi guidati dal suono, risplendenti come il sole. Chetato lo strepito là un altro sorse altrove, e lì io diressi le frecce, o gran re. In tutte le direzioni dello spazio, di lato e verso l'alto, o Bhārata, levavano grida gli antidèi, e io li sgominai tutti quanti. Quand'ecco, di ritorno da Prāgjyotiṣa, ricomparve il carro Saubha,

ritirò a praticare l'asceti, morì e ascese al cielo con le proprie mogli. Ma, essendosi vantato di non conoscere nessuno che gli stesse alla pari per severità di voti, Indra decise di punire la sua superbia. Fu condannato a precipitare giù dal cielo e a piombare sulla terra. Sarebbe tuttavia caduto tra i virtuosi, a causa dei suoi meriti.

³⁹ I pianeti sono considerati esseri viventi, come animali, uomini e dèi, e dunque soggetti al ciclo delle rinascite. Esaurita la scorta di meriti che garantisce loro l'esistenza celeste, sono perciò condannati a rinascere in forme di vita inferiore, come accadde a Yayāti.

⁴⁰ Pare di cogliere in questo passo un'imitazione consapevole dell'angoscia di Arjuna che rifiuta di combattere, all'inizio della *Bhagavadgītā*. Ma qui è Krṣṇa, il fido consigliere dei Pāṇḍava, a cadere prostrato sul carro, lasciate cadere le armi.

che si sposta a suo piacere, e mi accecò la vista, o eroe. Un Dānava dalle sembianze di scimmia, distruttore di mondi, mi coprì all'improvviso con una poderosa pioggia di massi. Colpito d'ogni lato da un rovescio di picchi montani mi ridussi come un formicaio ricoperto da una montagna, o re dei re. Coi cavalli, con il carro e lo stendardo fui completamente sepolto dalle montagne, fino a scomparire alla vista, o re. Al che gli eroici Vṛṣṇi che costituivano il mio esercito, improvvisamente in preda al panico, presero a correre disordinatamente in tutte le direzioni. Quando io divenni invisibile l'universo intero, o signore delle stirpi, levò clamori d'angoscia: il cielo, la terra e lo spazio intermedio. I miei amici si persero d'animo, o re, e sopraffatti dal dolore e dall'angoscia si abbandonarono al pianto e ai singhiozzi. Il tripudio s'impadronì allora dei nemici, la disperazione degli amici: questo venni a sapere in seguito, invitto eroe, quand'ebbi conquistato il campo. Diedi piglio dunque alla mia arma prediletta, che avrebbe trapassato ogni tipo di roccia, e levata in alto la folgore mandai in frantumi tutti quei picchi montani. Ma i miei corsieri, o gran re, oppressi dalla massa delle rupi montane, respirando e muovendosi a fatica erano tutto un tremito. Come quando il sole riappare in cielo squarciando una massa di nubi, così mi videro riapparire tutti i miei parenti e si rincuorarono. Ed ecco così mi parlò il mio auriga, inchinatosi a mani giunte, o sovrano: 'Guarda bene, o Vārṣṇeya! Ecco là Śālva, il capo dei Saubha. Cessa ora di ignorarlo, o Kṛṣṇa: dirigiti rettamente il tuo sforzo. Ritira sin d'ora da Śālva la tua bontà d'animo, ritira i tuoi sentimenti di amicizia. Uccidi Śālva, o fortebraccio, non lasciarlo vivere ancora, o Keśava. Distruggi il nemico con tutto il tuo valore, o uccisore dei nemici. Nessun forte dovrebbe disprezzare un nemico, per debole che sia, neppure se resta seduto senza pugnare⁴¹: figuriamoci uno che saldo resiste in campo. Uccidilo, mio signore, tigre fra gli uomini, con ogni sforzo, non lasciarti sfuggire l'occasione un'altra volta, vanto della stirpe dei Vṛṣṇi. Non puoi superarlo con la dolcezza, né lo puoi considerare tuo amico: è lui che ti ha mosso guerra, è lui che ha saccheggiato Dvārakā, o eroe.' Udite queste parole e altre ancora dalla bocca del mio auriga, o Kaunteya, e

⁴¹ Il testo ha *pīthagaḥ*, che propriamente vale "che si sposta su di un seggio". Il *Sanskrit Wörterbuch* di O. BÖHLINGK e R. ROTH (St. Petersburg 1855-75, reprint Delhi 1990) fa pensare a un guerriero claudicante piuttosto che a uno immobilizzato: "mit Hülfe eines Wägelchens sich fortbewegend, lahm" (vol. IV, col. 737-8), seguito fedelmente dal *Sanskrit-English Dictionary* di M. MONIER WILLIAMS (Oxford 1899, reprint 1979) "moving about in a wheel-chair, lame, crippled" (p. 629 col. 1). Abbiamo preferito seguire Nīlakaṇṭha: "āsanastha ayudhyamāno' pi".

riconosciuto che rispondevano al vero, posi mente a combattere. Risoltomi a uccidere il re Śālva e a causare la rovina dei Saubha, dissi a Dāruka: ‘Fermati un attimo!’ Allora brandii la mia arma da getto fatta di fuoco, la preferita, odiosa, divina, ultrapotente, inarrestabile, irresistibile, splendida, possente, in grado di ridurre in cenere sul campo Yakṣa, Rākṣasa, Dānava⁴² e sovrani avversari, il disco dal bordo affilato, senza macchia, pari al Tempo che pone fine a ogni cosa, o a Yama. Pronunciai le formule di rito su quell’impareggiabile annichilatore dei nemici: ‘Sconfiggi con il tuo vigore il popolo di Saubha e quant’altri sono qui miei nemici!’ Così avendo parlato lo scagliai furiosamente contro di lui con la forza del mio braccio. L’aspetto di Sudarśana⁴³ mentre volava per l’aria era simile a quello del sole greve di vapori corruschi al termine di un evo cosmico. Avvicinatosi alla città di Saubha ormai priva di splendore la tagliò a metà, come una sega taglia in due un grosso tronco. Spezzato così in due dall’urto della forza di Sudarśana Saubha rovinò giù come la Triplice Rocca sconvolta dai dardi del Gran Dio⁴⁴. Una volta caduto Saubha⁴⁵ il disco tornò in mia mano. Scagliandolo dissi: ‘Affrettati a raggiungere Śālva!’ E mentre Śālva stava scagliando una pesante mazza nel corso di quell’immane lotta, il disco lo tagliò in due all’improvviso e risplendette nel suo pieno fulgore. Caduto l’eroe i Dānava con il cuore tremante si rifugiarono su in cielo levando alti lamenti, incalzati dai miei dardi. E io, fatto fermare il mio carro vicino a Saubha, soffiando nella conchiglia arrecai grande gioia ai miei compagni. E le donne dell’urbe, guardando bruciare la loro città, imponente come un picco del Meru, con le torri di guardia e le porte d’accesso ormai in rovina, fuggivano via a perdifiato. Così uccisi Śālva in battaglia e devastai Saubha, per poi tornare ad Ānarta

⁴² Gli Yakṣa sono una classe di esseri semidivini, che talora sono benevoli talora malvagi. Creature arboree, legate al culto della vegetazione, hanno tratti comuni con i folletti, gli elfi e i coboldi della tradizione nordeuropea.

⁴³ Il disco, arma da getto circolare dai bordi affilati, caratteristico di Kṛṣṇa. Il nome vale “bello a vedersi”.

⁴⁴ Si fa riferimento qui alla distruzione di Tripura da parte di Śiva (presente nel *Mahābhārata* in due versioni principali: VIII 25 *Tripuravadopākhyāna* più estesa e VII 173 *Nārāyaṇāstramokṣa* più ridotta ma con significative varianti). Un parallelo tra i due miti sarebbe forse fruttuoso, specie per le valenze cosmologiche, sostanzialmente analoghe, per cui alla distruzione di una città magica degli antidéi corrisponde il ristabilimento di una condizione normale di predominio divino sul trimundio (cui si accompagna la perdita di un potere straordinario nel campo degli antidéi: l’immortalità nel caso di Tripura, l’ubiquità qui).

⁴⁵ Caduto il regno di Saubha, anche il carro omonimo perde il potere dell’ubiquità.

e recare gioia ai miei amici. E questa è la cagione per cui, o re, non potei giungere nella città degli elefanti ⁴⁶. Se vi fossi giunto, o sterminatore di eroici nemici, non più vivrebbe Suyodhana.»»

Vaiśampāyana disse:

«Quando il fortebraccio, la Suprema Persona, ebbe finito di parlare, preso congedo dai Pāṇḍava se ne partì il savio Madhusūdana. Il fortebraccio salutò rispettosamente Yudhiṣṭhira, il re del *dharmā*, e ricevette un bacio sul capo dal re e da Bhīma. Kṛṣṇa fece salire sul carro dorato Subhadrā e Abhimanyu per poi montarvi lui stesso, riverito dai Pāṇḍava. Sul carro splendente come il sole, cui erano aggiogati Sainya e Sugrīva, si recò a Dvārakā Kṛṣṇa, dopo aver confortato Yudhiṣṭhira. Alla partenza di Dāsārha anche Dhr̥ṣṭadyumna Pārṣata, presi con sé i figli di Draupadī, fece ritorno alla sua città. Dhr̥ṣṭaketu, re dei Cedi, presa con sé la sorella dopo aver reso visita ai Pāṇḍava, fece ritorno alla sua amata città di nome Śuktimatī. Pure i Kekaya, preso congedo da Kaunteya dall'incommensurabile energia, e salutati tutti i Pāṇḍava, se ne partirono, o Bhārata. I brahmani e la gente del popolo che vivevano nelle vicinanze, seppur congedati con insistenza, si rifiutavano di abbandonare i Pāṇḍava. Quel consesso di magnanimi così mirabile a vedersi, o re dei re, rimase nella foresta di Kāmyaka, o toro dei Bhārata. Il risoluto Yudhiṣṭhira, reso omaggio ai brahmani, a tempo debito ordinò ai suoi uomini di aggioare ai carri i cavalli.»»

⁴⁶ Hastināpura.

Tiziana Lippiello

AN INTRODUCTORY NOTE ON SOME HISTORICAL
SOURCES ON OMENS IN TANG TIMES

Dynastic Histories

Two treatises of the dynastic histories of Tang times are devoted to anomalous phenomena. They are known as “Five Phases Treatise” (*Wuxingzhi*) and “Heaven’s Configurations Treatise” (*Tianwenzhi*). As we can infer from their titles, the first treatise deals with the phenomena that were related to the Five Phases, whereas the second deals with the phenomena that occurred in the heavens. Most of the phenomena recorded in these two treatises, such as epidemics, invasions of locusts, fire, untimely births (in the first treatise), or comets and conjunctions of planets (in the second treatise), had negative implications. In other words, these events portended bad luck.

Since the formalization of the art of prognostication in Han times, omens were regularly recorded in the imperial archives and, later on, they were incorporated in the dynastic histories. Sima Qian (145?- 86? BC) was the first to write the “Treatise on Heaven’s Officials” (*Tianguan*) in his *Shiji*. Later on, Ban Gu (32-92), following his example, wrote the *Tianwenzhi* in his *Hanshu*. Moreover, he introduced a new treatise, the “Five Phases Treatise”. This tradition was carried on by Sima Biao (ca. AD 240-ca. 306) who, according to the model of the previous history, wrote the *Wuxing* and the *Tianwen* treatises of *Hou Hanshu*¹.

¹ On the *Wuxing* and *Tianwen* treatises in *Hou Hanshu* and on their forerunners in *Shiji* and in *Hanshu* an exhaustive and systematic description is provided in B.J. MANSVELT BECK, *The Treatises of Later Han*, Leiden 1990, pp. 131-174. On omens in Han times see also H. BIELENSTEIN, *An interpretation of the Portents in the Ts'ien- Hanshu*, “Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities of Stockholm”, 22, 1950, pp. 127-143; *Idem*, *Han Portents and Prognostications*, *Ibidem*, 56, 1984, pp. 97-112; R. DE CRESPIGNY, *Portents of Protest in the Later Han Dynasty; the Memorials of Hsiang K'ai to Emperor Huan*, Canberra 1976; M.

During the Six Dynasties omens were recorded in three different treatises: evil omens were recorded in the Five Phases and in the Heaven's Configurations treatises, whereas a new treatise was introduced for the recording of auspicious signs. This treatise was called "Treatise on Auspicious Tallies and Tokens" (*Furuizhi*) in *Songshu*, "Treatise on Verification of the Divine" (*Lingzhengzhi*) in *Weishu* and "Treatise on Auspicious Portents" (*Xiangruizhi*) in *Nan Qishu*.

Later on, the compilers of the treatises of the Sui and Tang dynastic histories followed the models of Ban Gu and Sima Biao's treatises. Thus they abolished the treatises on auspicious omens and wrote only the *Wuxing* and the *Tianwen* treatises.

Three chapters of *Xin Tangshu* (the *Wuxing* treatise) deal with abnormal phenomena connected with the workings of the Five Phases, and three chapters (the *Tianwen* treatise) deal with astronomical phenomena. But, unlike the treatises of the previous dynastic histories, these treatises do not include the interpretations of the historians. Ouyang Xiu (1007-1072), the author of *Xin Tangshu*, provided an explanation for this omission. In the preface of his *Wuxing* treatise, he said: "...The Sages were cautious and never spoke about this [i.e. events as responses] but later generations formulated false theories to explain celestial phenomena. This is the reason why these cannot be handed down..."² Ouyang Xiu provided the lists of portents taking Sima Biao's treatises as his model (the lists are divided by items and arranged chronologically); but, unlike Sima Biao, he said nothing about the events that were believed to be related to these anomalous phenomena.

It would, however, be wrong to think that in Tang times the theories on omens were no longer used for political propaganda and legitimation. On the contrary, the first emperor of Tang made profuse use of omens.

The *Xin Tangshu* treatises tell us very little about the interpretation of portents during the Tang dynasty. But the previous history of the Tang dynasty, *Jiu Tangshu*, which also includes the *Tianwen* (JTS, 35, 36) and the *Wuxing* (JTS, 37) treatises, presents some information on the subject. The *Jiu Tangshu*, which was completed in the year 945, was mainly based upon a copy of the *Tangshu* presented to the throne by Wu Jing (670-749) in the year 726. This work was completed by Wei Shu during the reign of Xuan Zong (r.

POWERS, *Hybrid Omens and Public Issues in Early Imperial China*, "Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities of Stockholm", 55, 1983, pp. 1-55.

² XTS, 34. 873.

712-742). As the *Jiu Tangshu* incorporates most of Wei Shu's work, it is particularly detailed and exhaustive with regard to the first century of the Tang dynasty. Moreover, it contains the texts of memorials and reports addressed to the throne that subsequently were suppressed by the author of *Xin Tangshu*. The treatises of *Jiu Tangshu* are not complete; they provide lists of portents only for the period going from the beginning of the Tang dynasty up to the reign of Wu Zong (r. 841-847). However, they are worthy of notice because under many items explanations are provided for the recorded phenomena. Sometimes they include the whole text of the discussion between the emperor and his ministers on the interpretations of phenomena such as eclipses or earthquakes.

Nevertheless, for an exhaustive analysis of the political role of omens during the Tang dynasty, we must turn to other sources or to other sections of the dynastic histories³.

Other Sources

Fortunately many records dealing with omens have been handed down in other sources. An important source is *Tang huiyao*, a collection of documents of the Tang dynasty completed in the year 961 by Wang Bo. Two chapters of *Tang huiyao* are exclusively devoted to auspicious tokens ("*Xiangrui*", THY, 28, 29) and three other chapters deal with calamities and celestial phenomena (THY, 42, 43, 44). The lists of signs, divided by items (earthquakes, solar eclipses, lunar eclipses and comets), are arranged chronologically, similar to the treatises of *Jiu Tangshu*. The narrative is detailed only for the first half of the Tang dynasty, until the beginning of the eighth century.

Another important work is *Cefu yuangui*, an exhaustive collection of documents which was presented to the throne in the year 1013. This work was compiled on imperial orders of Zhen Zong (r. 998-1022) of the Song dynasty and under the supervision of Wang Jinruo and Yang Yi. All records included in this work come from the dynastic histories and other official sources. In *Cefu yuangui* four chapters are devoted to omens; of these, one is entitled "Verification of Responses" (*Zhengying*, CFYG, 21) and the other three are entitled "Auspicious Tokens" (*Furui*, CFYG, 22, 23, 24). In the same

³ For example, the Annals and the Biographies abound with references to evil and good signs. On the auspicious omens of Tang times see WECHSLER (1985), pp. 55-77; SCHAFFER (1963).

work, three chapters deal with calamities under the title "To Remove Calamities" (*Mizai*, CFYG, 143, 144, 145).

The rhetoric of omens played an important role in the legitimization policy of the Sui dynasty. The founder of the Sui dynasty considered auspicious tokens so important that, at his accession to the throne, the President of the Board of Rites held a register of auspicious omens (*Fuming jixiang ruitie*) in his hands that listed the prophetic signs that appeared when the Sui rose to power.

During the reign of Wendi (r. 589-604) of Sui, the official Wang Shao compiled a work known as *Record of Auspicious Tokens Favouring the Imperial Sui* (*Huang Sui Linggan zhi*). This text was thirty chapters long and dealt with lucky signs such as prophetic songs, prognostications and even Buddhist texts⁴.

For early Tang portents we must turn to the *Diary of Activity and Repose of the Founding of the Great Tang dynasty* (*Da Tang chuanyue qijuzhu*) in three chapters, compiled by Wen Daya during the reign of Emperor Gaozu (r. 618-627). It provides more information on this reign than the other sources do. According to Wen Daya, the auspicious tokens were divided into four categories: the Grand (*da*), the Superior (*shang*), the Intermediate (*zhong*), and the Lesser (*xia*) ones. Wen Daya also described how the appearance of omens such as two white sparrows or purple clouds had foretold the coming of the Tang dynasty. From this source we know that auspicious omens played an important role in the legitimization of the Tang dynasty as well.

As far as the reign of the second emperor, Taizong (r. 627- 650), is concerned, Wu Jing's *Zhenguan zhengyao*, which was completed before the year 749, includes a section fully devoted to evil portents (*zaixiang*, ch. 10). Wu Jing lists some anomalous phenomena which occurred under the reign of emperor Taizong and also includes the comments of the historians and of the emperor.

The emperor did not believe that portents could influence human events. He stated: "Whenever I see that all the localities report auspicious signs to the court, my shame and fear grow deeper. Peace and danger depend on human affairs, good and evil fortune are bound to the art of ruling..."⁵. Nevertheless on this occasion he did not prohibit that portents were reported to the throne. In fact in the second year of the Zhenguan reign (628) a proclamation was issued: the Grand Portents (such as unicorns,

⁴ ZGZY, 10.288.

⁵ THY, 28.531.

phoenixes and turtles) were to be reported to the throne as in times past, but only their colour, their shape and the place where they appeared could be recorded (and not their interpretation) ⁶.

Taizong showed his skeptical and rationalistic attitude on another occasion as well. One day, in the sixth year of the Zhenguan reign (AD 632), he said to his minister: "I have noted that people consider auspicious omens marvellous things, and incessantly make known their congratulations in memorials. My only desire is to provide peace all over the empire and to think of the needs of my subjects. Therefore, even though auspicious omens do not appear, you can compare this virtue to Yao's and Shun's. But if the people do not have enough [to live] and if they are invaded by barbarians, even though lots of divine mushrooms grow everywhere on the sides of the streets and phoenixes build their nests in the gardens, is this government better than Jie's and Zhou's?" ⁷

Taizong continued by narrating how, for example, at the time of the general Shi Le (274-333 AD) ⁸, in some places intertwining trees were burned and white pheasants were eaten. If so, how was it possible that he declared to be a wise sovereign? Taizong not only expressed his critical opinion on omens but he also ridiculed Emperor Wen of Sui, who used to recite a text on lucky signs, the *Huang Sui ganruijing*. Finally, the emperor announced: "From now on the auspicious omens that will manifest themselves in all Kingdoms must not be reported to the throne." ⁹

Later on, emperor Xuanzong (r. 847-859) ordered his ministers to cease reporting auspicious omens ¹⁰. As Schafer has pointed out, an event may have influenced the historians' decision not to include the auspicious signs in the dynastic histories of Tang: in the year AD

⁶ THY, *Ibidem*.

⁷ ZGZY, 10.287.

⁸ In the year 319 Shi Le proclaimed himself King of Zhao (Hebei).

⁹ ZGZY, 10.287-288.

¹⁰ *Zizhi tongjian*, Beijing 1996, 212. 6765; Schafer (1963), p. 201. A critical attitude towards these beliefs had been already expressed by Liu Zhiji (611-721) in his book *Generalities on History (Shitong)*. Liu Zhiji said that the historians devoted too much space to the treatment of omens in the dynastic histories. In the section on "Heaven's Configurations" he said: "The 'allotted countryside' (*fenyue*, i. e., divisions of the realm to match specific divisions of the celestial sphere) which coincide with the Yellow Path (*huangdao*, i. e., the ecliptic or mean path of the sun and planets) or occur within the Purple Palace (*zīgong*, i. e., the Pole Star and surrounding area) have nothing to do with human events... Therefore it is said that to publish them in a dynastic history or apply them to any particular period is not permissible..." MATHER (1988), tr., p. 29.

725 Xuanzong told his ministers that he could not find that the *Spring and Autumn Annals* recorded the auspicious omens, and therefore he ordered the provincial magistrates to cease reporting their appearance¹¹.

Subsequently, the officials continued to record the anomalous phenomena and the historians continued to compile the *Wuxing* and the *Tianwen* treatises but they did not report the meaning of the phenomena recorded, trusting on the memory of their readers.

Bibliography and abbreviations

- CFYG *Cefu yuangui*, Beijing 1960.
 JTS *Jiu Tangshu*, Beijing 1975.
 MANSVELT BECK (1990) B.J. MANSVELT BECK, *The Treatises of Later Han*, Leiden 1990.
 MATHER (1988) R. MATHER, *The Poet Shen Yüeh. The Reticent Marquis*, Princeton 1988.
 SCHAFER (1963) E.H. SCHAFER, *The Auspices of T'ang*, "Journal of the American Oriental Society", 2, 1963, pp. 197-225.
 SCHAFER (1965) E.H. SCHAFER, *The Origin of an Era*, "Journal of the American Oriental Society", 85, 1965, pp. 543-550.
 THY *Tang Huiyao*, ed. Congshu jicheng.
 XTS *Xin Tangshu*, Beijing 1975.
 WECHSLER (1985) H.J. WECHSLER, *Offerings of Jade and Silk. Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty*, New Haven and London 1985.
 ZGZY *Zhenguan zhengyao*, Shanghai 1978.

Chinese glossary

Cefu yuangui 冊府元龜
 da 大
Da Tang chuanyue qijuzhu 大唐創業起義注
 fenye 分野
Fuming jixiang ruitie 符命吉祥瑞帖
 Furui 符瑞
Furuizhi 符瑞志
 Gaozu 高祖
Hou Hanshu 後漢書
Huang Sui ganruijing 皇隋感瑞經
 huangdao 黃道
Huang Sui lingganzi 皇隋靈感志
 Jie 桀
Jiu Tangshu 舊唐書

¹¹ See SCHAFER (1963), p. 201; *Zizhi tongjian*, Beijing 1986, 212.6765.

Lingzhengzhi 靈徵志
 Liu Zhiji 劉知幾
 Mizai 輯災
 Nan Qishu 南齊書
 Ouyang Xiu 歐陽修
 shang 上
 Shiji 史記
 Shi Le 石勒
 Shitong 史通
 Shun 舜
 Sima Biao 司馬彪
 Sima Qian 司馬遷
 Songsbu 宋書
 Taizong 太宗
 Tang huiyao 唐會要
 Tianguan 天官
 Tianwenzhi 天文志
 Wang Bo 王勃
 Wang Jinruo 王欽若
 Wang Shao 王邵
 Wei Shu 魏書
 Weishu 魏書
 Wen Daya 溫大雅
 Wuxingzhi 五行志
 Wu Jing 吳兢
 xia 下
 xiangrui 祥瑞
 Xiangruizhi 祥瑞志
 Xin Tangshu 新唐書
 Xuanzong 玄宗
 Yang Yi 楊億
 Yao 堯
 zaixiang 災祥
 Zhenzong 真宗
 Zhenguan zhengyao 貞觀政要
 Zhengying 徵應
 zhong 中
 Zhou 紂
 zigong 紫宮

Marco Ceresa

IL TÈ E I LETTERATI: OUYANG XIU E LE MEMORIE
DELL'ACQUA DEL MONTE FUCHA

1. *Introduzione*

A partire dalla dinastia Tang l'usanza di bere il tè si diffonde su tutto il territorio della Cina e in tutti gli strati sociali. In breve tempo il tè diventa la bevanda nazionale cinese e non può più essere inteso come l'espressione di una sola regione o di una sola classe sociale. Si può comunque evidenziare lungo tutto l'arco del successivo sviluppo della civiltà cinese la presenza di un legame costante fra la cultura del tè, soprattutto nelle sue manifestazioni più sofisticate, ed alcuni gruppi sociali e religiosi, in particolar modo i *letterati* di formazione tradizionale ed i monaci buddhisti (il buddhismo Chan, come è noto, funge da veicolo per la diffusione di questa bevanda). L'interesse dei letterati per la cultura del tè si riflette sia nella compilazione di opere specialistiche (i *chashu*, 'trattati sul tè') sia, in misura maggiore, nella produzione letteraria più propriamente creativa. Anzi, la compilazione dei *chashu* sembra essere stata (con le debite eccezioni) un'attività prediletta soprattutto dagli scrittori minori, dai funzionari di medio livello in pensione etc., mentre grandi autori come Bai Juyi (742-846) o Pi Rixiu (ca. 834-883), che hanno sovente celebrato il tè nei loro versi, non hanno mai scritto un trattato in materia.

Fra le figure letterarie di prima grandezza che hanno coltivato la passione per il tè, troviamo Ouyang Xiu (1007-1072)¹. La sua vasta ed eclettica produzione letteraria riflette l'interesse per la cultura del tè in opere di natura diversa: componimenti poetici *shi*², note

¹ Data l'importanza del personaggio, la letteratura biografica e critica su Ouyang Xiu è molto vasta. Ci limiteremo qui a segnalare un riferimento specifico riguardante Ouyang Xiu e la cultura del tè: CHEN ZONGMAO (a cura di), *Zhongguo Chajing*, Shanghai, Shanghai wenhua chubanshe, p. 633-634. Alcuni componimenti poetici di Ouyang Xiu aventi per argomento il tè sono raccolti in QIAN SHILIN (a cura di), *Zhongguo gudai chashi xuan*, Hangzhou, Zhejiang guji chubanshe, 1989.

² Cfr. nota precedente.

miscellanee del tipo *biji* (*Guitianlu*)³, la postfazione ad un famoso *chasbu* (il *Chalu* di Cai Xiang)⁴ e i due trattatelli sull'acqua destinata alla preparazione del tè intitolati *Daming shui ji* (Memorie dell'acqua del tempio Daming) [d'ora innanzi DMSJ] e *Fuchashan shui ji* (Memorie dell'acqua del monte Fucha) [d'ora innanzi FCSSJ]⁵. Questi due ultimi testi, come vedremo in seguito, non sono mai stati considerati dei veri e propri *chasbu* (nonostante l'estrema genericità del termine, che in pratica può riferirsi a qualsiasi opera in prosa di genere non narrativo che tratti del tè), ma piuttosto delle appendici a un famoso trattato sulle acque adatte a preparare il tè di epoca Tang. Agli occhi del moderno studioso di *chasbu*, più che delle mere appendici, essi sono piuttosto da considerarsi come il primo tentativo di critica filologica applicata ad un trattato sul tè.

Scopo del presente articolo è presentare la storia del testo del FCSSJ (fra le due opere quella che conta il minor numero di studi e traduzioni in lingue straniere)⁶ e fornire una traduzione che tenga conto delle varianti nelle principali edizioni.

2. Il testo del Fuchashan shuiji

Il FCSSJ è incluso nella raccolta completa delle opere di Ouyang Xiu, intitolata *Ouyang Wenzhonggong quanji* (Raccolta completa delle opere di Ouyang Xiu) o *Luling Ouyang Wenzhonggong quanji* (Raccolta completa delle opere di Ouyang Xiu di Luling) [d'ora innanzi WZJ]⁷. Compilata inizialmente dall'autore stesso, la raccolta

³ *Guitianlu* (Memorie dal ritiro alla vita rustica), una miscellanea di annotazioni datata 1067.

⁴ *Chalu* (Memorie sul tè), 2 *juan*, di Cai Xiang (1012-1067), composto nel 1049-1053. La post-fazione di Ouyang Xiu è datata 1064.

⁵ Datati rispettivamente 1048 e 1058.

⁶ Sono disponibili solo una traduzione giapponese ed una italiana (ad opera dello scrivente, ma basata su di una diversa edizione del testo). Cfr. FUKUDA SŌI, *Chūgoku no chasho*, Tokyodo shuppan, 1974, pp. 97-99; M. CERESA, *La scoperta dell'acqua calda*, Milano, Leonardo, 1993, pp. 75-78. Per le traduzioni del DMSJ, invece, confrontare *inter alia*: NUNOME CHŌFU e NAKAMURA TAKASHI (a cura di), *Chūgoku no chasho*, Tokyo, Heibonsha, 1976, pp.160-162; CERESA, *ibidem*, pp. 69-74. È doveroso segnalare come il testo citato di Fukuda sia stato 'ritradotto' in cinese sotto il titolo di *Chashi chadian* ad opera di tale Zhu Xiaoming, il cui nome appare sul frontespizio in veste di curatore. Nessuna menzione è fatta dell'autore e dell'edizione originale e tutto fa pensare ad una versione non autorizzata. Non si tratta inoltre di una traduzione particolarmente accurata e la lingua tradisce in più punti la derivazione dal giapponese. Cfr. Zhu Xiaoming, *Chashi chadian*, Taibei, Shijie wenwu chubanshe, 1980.

⁷ Cfr. WZJ, 40 *juan*, *Jushi ji*, 40 *juan*.

fu in seguito riveduta e corretta da Zhou Bida (1126-1204), che ne fece un'edizione critica⁸. Su di essa si basano le edizioni del WZJ contenute nello *Sibu congkan* [d'ora innanzi SBCK] e nel *Sibu beiyao* [d'ora innanzi SBBY], col titolo rispettivamente di *Ouyang Wenzhonggong ji* (Raccolta delle opere di Ouyang Xiu) (SBCK) e *Ouyang Wenzhong ji* (Raccolta delle opere di Ouyang Xiu) (SBBY).

Al di fuori delle raccolte complete di opere di Ouyang Xiu, il FCSSJ si ritrova solo in appendice a tutte le edizioni antiche del *Jiancha shui ji*⁹ (Memorie sull'acqua per bollire il tè) [d'ora innanzi JCSJ] di Zhang Youxin¹⁰, insieme al DMSJ e allo *Shu zhucha quan pin* (Spiegazione della classificazione delle sorgenti per preparare il tè) di Ye Qingchen (*fl.* 1025)¹¹, un'opera di argomento affine. L'unica eccezione è rappresentata dall'edizione di epoca Ming dello *Shuofu* (Ai margini della letteratura)¹², che include una versione del JCSJ senza i trattati di Ouyang Xiu in appendice¹³. Il testo del FCSSJ viene incluso nelle appendici del JCSJ a partire dalla compilazione del *Baichuan xuehai* (Un mare di sapere formato da cento fiumi), risalente al 1273. Pur essendo la redazione del *Baichuan xuehai* di poco posteriore a quella del WZJ, le versioni del FCSSJ

⁸ Il WZJ è noto anche sotto altri titoli, perlopiù varianti semplificate del titolo originale, ad es. *Ouyang Yongshu ji* (Raccolta delle opere di Ouyang Yongshu). Cfr. Y. HERVOUET (a cura di), *A Song Bibliography*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1978, p. 492.

⁹ Trattato compilato da Zhang Youxin (cfr. nota successiva) attorno all'anno 825, nel quale sono esposte le classificazioni delle acque più adatte per fare il tè stilate da Liu Bochu (cfr. nota 29) e da Lu Yu (cfr. nota 26). L'autenticità della classificazione di Lu Yu è tuttora oggetto di discussione. La critica sembra concorde nel ritenere che si tratti di un falso creato da Zhang Youxin. Le principali argomentazioni contro l'autenticità di tale classificazione sono fornite proprio da Ouyang Xiu in DMSJ e FCSSJ. Sull'argomento cfr., *inter alia*, M. CERESA, *Oltre il Chájing: Trattati sul tè di epoca Tang*, "Annali dell'Istituto Orientale di Napoli", 53, 1993, pp. 193-210. Per una traduzione del JCSJ vedi M. CERESA, *La scoperta dell'acqua calda*, Milano, Leonardo, 1993.

¹⁰ Zhang Youxin, autore del JCSJ. Dalla biografia contenuta nel *Xin Tangshu* (Nuova storia dinastica dei Tang) [d'ora innanzi XTS] (Cfr. XTS, 157) apprendiamo che ottenne il titolo di *jinsbi* nel 814 e che fu uno dei *baguan shiliuzi* "le otto importanti figure ed i sedici gentiluomini" del seguito di Li Fengji (758-835) al tempo delle lotte fra la fazione Niu e la fazione Li alla corte dei Tang nella prima metà del IX sec.

¹¹ Autore minore della prima metà dell'XI sec., la cui voluminosa produzione è andata quasi interamente perduta. La sua biografia è contenuta in *Songsbi* (Storia dinastica dei Song), 295

¹² Si tratta dell'edizione dello *Shuofu* in 120 capitoli riveduta da Tao Ting e datata 1603.

¹³ Cfr. *Shuofu*, 93.

contenute in queste due opere presentano cospicue varianti. La versione del WZJ (SBCK), la più antica, è anche la più lunga.

Il *Chashu quanji* (Raccolta completa di trattati sul tè)¹⁴ [d'ora innanzi CSQJ], di Yu Zheng (1613), la prima grande raccolta di *chashu* 'trattati sul tè', riporta il testo del JCSJ (e quindi del FCSSJ) secondo la versione del *Baichuan xuehai*¹⁵.

In calce al testo del FCSSJ contenuto nel WZJ appare la seguente data: "ventiquattresimo giorno del secondo mese del terzo anno [del periodo Jiayou¹⁶: 1058]". Le altre edizioni non recano riferimenti alla data di composizione.

La lunghezza del testo è di 558 caratteri (573 se si aggiungono data di composizione, nome dell'autore, luogo d'origine) nel WZJ (SBCK). Nel CSQJ la lunghezza è di 511 caratteri.

Il catalogo di *chashu* compilato da Wan Guoding¹⁷ lista i due trattati sull'acqua di Ouyang all'interno della voce riguardante il JCSJ, mentre i due testi non sono menzionati dal catalogo di Chen e Zhu¹⁸.

La traduzione qui di seguito presentata segue il testo dello SBCK, integrato con le varianti del CSQJ, ove necessario.

3. Memorie dell'acqua del monte Fucha

Il monte Fucha¹⁹ si trova trentacinque li²⁰ a sud della contea di Shen²¹. È detto anche monte Fushe²² o montagna Fuchao²³ La sua

¹⁴ Riprodotto fotograficamente e commentato in NUNOME CHÖFU, *Chūgoku chashu zenshu*, Tokyo, Kyuko shoin. 1991

¹⁵ Cfr. NUNOME CHÖFU, *op. cit.*, vol. 1, pp. 153.

¹⁶ Jiayou: titolo di regno dell'imperatore Renzong (1022-1063) dei Song Settentrionali per il periodo 1056-1063.

¹⁷ Cfr. WAN GOUDING, *Chashu zongmu tiyao*, "Nongye yichan yanjiu jikan", 2, 1958, pp. 205-239.

¹⁸ Cfr. CHEN ZUGUI e ZHU ZIZHEN (a cura di), *Zhongguo chaye lishi ziliao xuanji*, Beijing, Nongye chubanshe, 1981.

¹⁹ Monte situato a ca. 46 km. ad est della contea di Hefei nello Anhui. Sul monte si trovava il tempio Fucha, costruito sotto la dinastia dei Liang Meridionali (502-557). Il tempio è menzionato in un'ode di Ouyang Xiu intitolata *Fuchasi baji shi* (Ode delle otto iscrizioni del tempio Fucha), datata 1064 (cfr. WZJ, 143, *Jigu lu bawei*, 10, in SBCK). Nell'ode è menzionata anche l'acqua del monte Fucha.

²⁰ Ca. 20 Km.

²¹ La contea di Shen corrisponde all'attuale nordest della contea di Hefei nello Anhui.

²² Una glossa di Zhou Bida alla frase *huo yue Fushe shan* "È detto anche monte Fushe" dice: "Una [versione] non porta questi cinque caratteri" (Cfr. WZJ, 40 *Jushi ji*, 40 in SBCK).

²³ Il testo in tutte le edizioni consultate porta *Fu chao er shan* 'la seconda

storia risalirebbe ad un discepolo del Buddha²⁴ o di Laozi, ma si tratta di una diceria assurda ed infondata. Sul monte c'è una sorgente. Fin dalle precedenti generazioni, tutti quelli che hanno discusso delle proprietà dell'acqua, non l'hanno mai menzionata. Io ho letto il *Canone del tè*²⁵ e ho molto apprezzato la perizia con cui Lu Yu²⁶ parla dell'acqua. Poi ho avuto fra le mani le *Memorie sull'acqua per bollire il tè*²⁷ di Zhang Youxin²⁸, che riporta le classificazioni delle acque di Liu Bochu²⁹ e Li Jiqing³⁰. Si ritiene che la classificazione [di Li Jiqing] sia stata dettata direttamente da Lu Yu. Tuttavia, se si studia la questione sulla base del *Canone del tè*, si può notare come i criteri di classificazione in queste due opere non coincidano. Zhang Youxin era un uomo superficiale e bugiardo, e le sue parole sono difficili a credersi. C'è proprio da dubitare che si trattasse veramente dell'opinione di Lu Yu.

Quando poi ho avuto a disposizione l'acqua del monte Fucha si è rafforzata la mia convinzione che Lu Yu fosse un grande intenditore di acque. L'acqua del Fucha e quella della Pozza del drago³¹ proven-

montagna Fuchao' o 'la montagna Fuchao'er'. Il nome di questo monte però appare in altre fonti solo come Fuchao, nè vi è menzione di un'altra montagna con lo stesso nome che possa giustificare il 'seconda'. Il carattere *er* deve perciò essere ritenuto un'indebita interpolazione. Una glossa di Zhou Bida al carattere *er* dice: "Una [versione] non porta questo carattere" (Cfr. WZJ, *ibidem*, in SBCK).

²⁴ Il carattere *fu* nel termine impiegato per 'Budda' (*Futu*) è lo stesso carattere *fu* nel nome Fucha. Anche il carattere *sbe* in Fushè, altro nome del monte, appartiene alla terminologia buddhista e significa 'monaco'. Secondo una leggenda un monaco indiano per primo passò per questo luogo (cfr. ZANG LIHE *et al.*, *Zhongguo gujin diming da cidian*, Shanghai, Commercial Press, 1931, voce Fucha. Non cita la fonte). Un'altra leggenda racconta invece che la montagna venne fluttuando (*fu*) dal mare (cfr. A.A.V.V., *Zhongwen da cidian*, Taipei, Institute of Advanced Chinese Studies, 1962-1968, voce *fu, fucha*. Non cita la fonte). Fucha significa infatti 'zattera fluttuante'.

²⁵ *Chajing* (Canone del tè), trattato sul tè composto da Lu Yu fra il 758 e il 761. È considerato il capostipite del genere *chashu* ed il più antico trattato sul tè della letteratura mondiale. Tradotto in italiano a cura di Marco Ceresa in: LU YU, *Il canone del tè*, Milano, Leonardo Editore, 1990. Nel presente articolo viene citato con il titolo seguito dal numero della sezione nell'originale e dal numero di pagina della traduzione italiana.

²⁶ Lu Yu (733?-804), autore del *Chajing*.

²⁷ Cfr. nota 9.

²⁸ Cfr. nota 10.

²⁹ Liu Bochu: cfr. biografia in *Jiu Tangshu* (Vecchia storia dinastica dei Tang) [d'ora innanzi JTS], 153; XTS, 160.

³⁰ Li Jiqing (m. 767). Cfr. biografia in JTS, all'interno della biografia del padre Li Shizhi.

³¹ Nell'antichità esistevano in Cina delle pozze denominate 'pozze del drago' (Longchi) in parecchie località. In questo caso ci si riferisce probabilmente a quella

gono entrambe da montagne situate entro i confini del Luzhou³². Se si paragona il loro gusto, si può sentire che quello dell'acqua del Fucha è di gran lunga il migliore. Tuttavia Zhang Youxin colloca l'acqua della Pozza del drago al decimo posto della classifica³³, mentre scarta senza neppure menzionarla l'acqua del Fucha. Da ciò si capisce quante cose gli siano sfuggite. Il criterio di Lu Yu è tutt'altro. Afferma infatti: "Quanto all'acqua, quella delle sorgenti montane è la più indicata, quella di fiume è di media qualità, e quella di pozzo la meno indicata. Fra le acque montane si scelgono per prime quella che gocciola da stalattiti e quella che si raccoglie in pozze fra le rocce, da cui sgorga lentamente"³⁴. Le sue parole, quantunque semplici, esauriscono la questione dell'acqua.

L'acqua del Fucha fu scoperta da Li Hou³⁵. Nel secondo anno dell'era Jiayou³⁶, Li Hou, comandante delegato³⁷ della guarnigione orientale, si trasferì nel Luzhou in qualità di prefetto. Recatosi in viaggio a Jinling³⁸, salito sul monte Jiang³⁹, aveva bevuto l'acqua che ivi sgorgava. Poi era salito anche sul Fucha, fino alla vetta. Là v'era una pozza fra le rocce che gorgogliava piacevolmente. Era proprio quella che Lu Yu aveva definito "acqua che gocciola da stalattiti e si

che si trovava sulla Montagna della Grotta del drago (Longxueshan), situata ca. 30 km. ad est della contea di Liu'an nello Anhui, al confine con la contea di Hefei. Esiste anche una Montagna della Pozza del drago (Longchishan) nel Jiangsu, presso Yixing, e un'altra nel Sichuan, entrambe quindi al di fuori dei confini del Luzhou. Nella classifica delle migliori acque per fare il tè attribuita da Zhang Youxin a Lu Yu, l'acqua di questa pozza occupa il decimo posto. Cfr. JCSJ, tradotto in M. CERESA, *La scoperta dell'acqua calda*, Milano, Leonardo, 1993, p. 51.

³² Il Luzhou corrisponde all'odierna contea di Hefei nello Anhui.

³³ Cfr. nota 31

³⁴ Chajing, 5, pp. 111-113.

³⁵ Personaggio non identificabile. È menzionato anche nell'ode *Fuchasi baji shi*. Cfr. nota 19.

³⁶ Il secondo anno dell'era Jiayou è il 1057 (Cfr. nota 16). Secondo la versione del CSQJ, si tratta del terzo anno, il 1058, cioè l'anno stesso della composizione del FCSSJ (Cfr. Cfr. NUNONE CHÖFU, *op. cit.*, vol. 1, pp. 153). L'ode *Fuchasi baji shi* porta "nel mezzo dell'era Jiayou", quindi attorno al 1059 (cfr. WZJ, 143, *Jigu lu bawei*, 10, in SBCK). Sulla datazione vedi anche nota 41.

³⁷ *Liuhou* 'comandante delegato': agente del Commissario Militare (l'ufficiale incaricato della difesa delle frontiere) in una zona che non era sotto la diretta supervisione del Commissario stesso. Cfr. Ch.O. HUCHER, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 1985, n. 3790.

³⁸ Jinling corrisponde alle odierne città di Nanchino e prefettura di Jiangning nel Jiangsu. In questa zona si trova il monte Jingling (vedi nota 39).

³⁹ Nome di un monte situato a nordest della città di Nanchino nel Jiangsu. Detto anche monte Zhong o monte Jinling, è attualmente noto come monte Zijin. Si tratta di alture collinose più che di una montagna vera e propria.

riversa lentamente”⁴⁰. Ne bevve e la trovò dolce. Si mise quindi a studiare le mappe e le cronache locali, ad interrogare i vegliardi della zona, e scoprì le tracce del suo passato. Poiché mi ha fatto dono di quest’acqua quando ero nella zona della capitale⁴¹, l’ho ricompensato con queste parole:

“Li Hou può dirsi un saggio.

Far sì che ciascuno ottenga tutto ciò che al mondo desidera, in questo consiste la felicità del ricco.

All’ombra di un vasto pino, con la fitta erba per guanciale, ascoltare il dolce mormorio di una sorgente montana e bere ad una fonte gorgogliante, in questo consiste la felicità dell’eremita dei boschi.

L’eremita vede le gioie del mondo, ma non ne è per nulla turbato. Talora ha desideri nel suo cuore, ma, dato che nemmeno sforzandosi potrebbe soddisfarli, vi rinuncia. Potendo ritirarsi nei boschi, trova in ciò la propria gioia.

Il ricco può giungere al possesso di beni materiali, ma non li può condividere con altri. Quest’ultima è una prerogativa dell’eremita dei boschi, *mentre è una prerogativa del ricco non riuscire a farne partecipi gli altri.*

Quindi, chi non ha beni materiali riesce ad essere in pace con sè stesso e ad elevarsi al di sopra delle cose mondane.

*Non si possono avere due cose allo stesso tempo: c’è un principio, ma ci sono anche delle circostanze*⁴²!

Ora, Li Hou, pur essendo cresciuto fra le ricchezze ed avendo saziato i propri sensi, sa comprendere anche ciò che fa la felicità dell’eremita. Ha conosciuto ogni aspetto del reale, ha sperimentato la povertà e la solitudine, si è recato in luoghi in cui gli altri non arrivano e così ha potuto raggiungere questa felicità.

Prendere dalle cose materiali, facendone al tempo stesso partecipi gli altri, è ciò che si chiama grandezza.

Li Hou si dedica allo studio con umiltà, si compiace dell’amicizia dei saggi ed è diligente nell’esercitare il governo. Ovunque vada si guadagna una eccellente reputazione.

⁴⁰ Il testo del *Chajing* riporta esattamente: “quella che gocciola da stalattiti e quella che si raccoglie in pozze fra le rocce, da cui sgorga lentamente”. Cfr. *Chajing* 5, pp. 111.

⁴¹ Secondo il *Songsbi* (cap. 319) Ouyang Xiu fu nominato prefetto della capitale Kaifeng nel 1058, cioè l’anno della composizione del FCSSJ secondo il SBCK. Al tempo della nomina si trovava già da tempo nella capitale con un altro incarico. Il dono dell’acqua del Fucha da parte di Li Hou deve perciò essere avvenuto nel 1057 (anno in cui li Hou scopre quest’acqua. Cfr. nota 36) o nel 1058.

⁴² Il passo qui riportato in corsivo non appare nel testo del CSQJ. È questa la più cospicua divergenza fra le due principali edizioni del FCSSJ.

Ci sono cose che non sono di per sè appariscenti, ma bisogna aspettare che qualcuno le scopra perché diventino note. Ci sono poi cose che non necessariamente vengono apprezzate, ma dopo che qualcuno le avrà ritenute importanti, lo saranno.

Per questo io voglio ricordare questo fatto, per far sapere al mondo che quest'acqua l'ha scoperta Li Hou.

Elenco delle abbreviazioni

CSQJ: *Chashu quanji*; DMSJ: *Daming shui ji*; FCSSJ: *Fuchashan shui ji*; JCSJ: *Jiancha shui ji*; JTS: *Jiu Tangshu*; SBBY: *Sibu beiyao*; SBCK: *Sibu congkan*; WZJ: *Ouyang Wenzhonggong quanji* (e varianti dello stesso titolo); XTS: *Xin Tangshu*.

Glossario

Anhui 安徽
 Bai Juyi 白居易
 Baichuan xuehai 百川學海
 Cai iang 蔡襄
 Chajing 茶經
 Chalu 茶錄
 chashu 茶書
 Chashu quanji 茶書全集
 Daming shui ji 大明水記
 er 二
 fu 浮
 Fucha 浮槎
 Fuchao 浮窠
 Fuchao er shan 浮窠二山
 Fuchao'er 浮窠二
 Fuchashan shui ji 浮茶山水記
 Fuchasi baji si 浮槎寺八紀詩
 Futu 浮圖
 Fushe 浮閣
 Guitianlu 歸田錄
 Hefei 合肥
 hou yue Fushe shan 或曰浮閣山
 Jiancha shui ji 煎茶水記
 Jiang 蔣
 Jiangning 江寧
 Jiangsu 江蘇
 Jigu lu bawei 集古錄跋尾
 Jinling 金陵

Jiu Tangshu 舊唐書
 juan 卷
 Jushi ji 居士集
 Kaifeng 開封
 Laozi 老子
 Li 李
 Li Fengji 李逢吉
 Li Hou 李後
 Li Jiqing 李季卿
 Li Shizhi 李適之
 Liu Bochu 劉伯芻
 Liu'an 六安
 Liuhou 留後
 Longchi 龍池
 Longchishan 龍池山
 Longxueshan 龍穴山
 Lu Yu 陸羽
Luling Ouyang Wenzhonggong quanji 廬陵歐陽文忠公全集
 Luzhou 廬州
 Niu 牛
Ouyang Wenzhong ji 歐陽文忠集
Ouyang Wenzhonggong ji 歐陽文忠公集
Ouyang Wenzhonggong quanji 歐陽文忠公全集
 Ouyang Xiu 歐陽修
Ouyang Yougshu ji 歐陽永叔集
 Pi Rixiu 皮日休
 she 闍
 Shen 慎
Shu zhucha quan pin 述煮茶泉品
 Shoufu 說郛
Sibu beiyao 四部備要
Sibu congkan 四部叢刊
 Sichuan 四川
Songsbi 宋史
Xin Tangshu 新唐書
 Ye Qingchen 葉清臣
 Yixing 宜興
 Yu Zheng 喻政
 Zhong 鐘
 Zhou Bida 周必大
 Zijin 紫金

Flavia Solieri

COMUNISTI COREANI E CINESI: CENNI SU RAPPORTI
E COLLABORAZIONE POLITICO-MILITARE
IN CINA E MANCIURIA DAL 1917 AL 1950

I. *Emigrazione coreana in Manciuria e nella Siberia Orientale;
la nascita delle fazioni di Irkutsk e di Shanghai.*

Dalla fine del XIX secolo un notevole flusso migratorio dalla Corea era andato a popolare i territori russi e cinesi al di là del confine: nel 1919 più di 200.000 Coreani vivevano nella Siberia Orientale e ben 430.000 in Manciuria, in particolare nei territori più a sud-est, quelli del Jiandao; la tabella qui di seguito evidenzia come nella regione la popolazione di origine coreana sopravanzasse quella cinese:

	popolazione del Jiandao	
	Coreani	Cinesi
1910	109.500	33.500
1912	163.000	49.000
1916	203.426	60.896
1921	307.806	73.748

(fonte: R. Scalapino-C.S. Lee, *Communism in Korea*, Barkeley, Univ. of California Press, 1972, pag.138)

Non sembra possibile al momento ricostruire in modo articolato le ragioni di un così massiccio fenomeno migratorio; vengono comunque in genere sottolineati motivi di tipo economico – la vita in Corea non era mai stata facile e per molti contadini con l'occupazione giapponese del 1910 lo era diventata ancor meno – e di tipo politico, essendo proprio nel Jiandao che un gran numero di intellettuali animati da sentimenti antigiapponesi trovava rifugio.

Nazionalismo e odio per il Giappone erano sentimenti comuni alla maggior parte dei fuoriusciti; dal 1917, con la vittoria in Russia dei Bolscevichi, gli elementi culturalmente e politicamente più consapevoli scorsero la possibilità di saldare queste istanze alle speranze di

riscatto ed emancipazione offerte dal comunismo. A loro volta, i Coreani presenti nella zona rivestivano un'importanza fondamentale nella lotta che in quegli anni i Sovietici combattevano contro l'imperialismo giapponese per il possesso della Siberia e in particolare delle linee ferroviarie che l'attraversavano¹. Fin dal primo momento Lenin tentò di coinvolgerli nella resistenza ai piani espansionistici di Tokio; i tentativi del Comintern di organizzarli e dare loro consapevolezza politica incontrò però notevoli resistenze, dettate dal timore di una perdita di autonomia, se non di un vero e proprio snaturamento del movimento: reciproci sospetti e accuse di opportunismo e strumentalizzazione accompagneranno tutta la complessa vicenda dei rapporti tra Sovietici ed esuli coreani.

Sulla base del lavoro che la delegata bolscevica Alexandra Petrovna Kim aveva svolto ad Irkutsk dall'autunno del '17², si riuscì tuttavia a costituirvi il Partito Socialista Coreano, di cui agli inizi del 1918 venne eletto presidente Hi Tong Hwi. Sempre sotto l'egida sovietica fu poco dopo organizzato il primo distaccamento di Guardie Rosse coreane.

Il Partito Socialista Coreano si impegnò in un grande sforzo di mobilitazione tra le comunità cinese e coreana in Siberia, sforzo non sempre coronato da successo: da un lato praticamente nulli restarono i rapporti con i contadini³, dall'altro la disponibilità a militare in un movimento in cui molto forte era l'influenza di Mosca era minima nei Coreani giunti da poco, in cui nazionalismo e senso di appartenenza etnica e culturale erano vivissimi. Molto diversa la situazione

¹ Approfittando del relativo vuoto di potere che la rivoluzione sovietica aveva comportato per la regione, nell'aprile 1918 truppe giapponesi sbarcarono a Vladivostok, seguite nell'agosto da contingenti francesi, inglesi e americani. Sebbene un accordo tra Stati Uniti e Giappone limitasse a 7.000 per parte il numero dei militari da impiegare nell'operazione, furono circa 80.000 i soldati giapponesi inviati nella Siberia Orientale. Se a questo si aggiunge che con loro cooperavano le truppe del generale antibolscevico Dimitri Horvath e che il trattato sino-giapponese del maggio 1918 garantiva a Tokio libertà di movimento in territorio cinese, appare chiara l'entità della minaccia che l'espansionismo giapponese rappresentava per il governo sovietico. Tra l'altro, Tokio usava il tratto cinese delle Ferrovie Orientali e le città lungo il suo percorso per inviare aiuti a Horvath. In generale, sulle operazioni giapponesi nella regione, vedi C.A. MANNING, *The Siberian Fiasco*, New York, Library Publishers, 1952.

² R.A. SCALAPINO e C.S. LEE, *Communism in Korea*, Berkeley, Univ. of California Press, 1972, pp. 4-5.

³ K.S. RHEE, *North Korea's Emulation of Chinese Politics: an Examination of Mao Tse Tung's Ideological Influence*, Ph.D. presso l'University of Missouri, 1979, p. 19. BAIK BONG, *Kim Il Sung - Biografia*, Milano, Edizioni del Calendario, 1971, pp. 14, 33, 41.

per i Coreani russianizzati, presenti da generazioni in territorio russo e di cittadinanza sovietica: nel gennaio del 1919, in un tentativo di reazione a una serie di sconfitte subite dalle Guardie Rosse, un gruppo di loro fondò la Sezione Coreana del Partito Comunista di Irkutsk.

In aprile, dopo che in Corea avevano avuto luogo imponenti manifestazioni di protesta contro la dominazione giapponese, nei pressi di Vladivostok si riunirono i vari gruppi di esuli coreani vicini ai Bolscevichi e decisero di inviare dei rappresentanti a Mosca, in modo da prendere di persona contatto con il governo sovietico e la Terza Internazionale.

Durante la loro assenza, i leaders coreani di ispirazione nazionalista si trovarono d'accordo nel costituire una vasta coalizione che comprendesse le tante anime del movimento e nel formare a Shanghai un vero e proprio governo provvisorio in esilio: dopo complesse e delicate trattative Syngman Rhee, che si trovava negli Stati Uniti, ne fu nominato Presidente e Hi Tong Hwi Primo Ministro: in settembre quest'ultimo lasciava dunque Irkutsk per Shanghai e con lui il quartier generale del Partito Socialista Coreano, di cui continuava peraltro a conservare la presidenza.

Al suo ritorno in Siberia, la delegazione inviata a Mosca trovò perciò come unico referente la Sezione Coreana del Partito Comunista di Irkutsk, ed è a questa, che godeva anche dell'appoggio di Shumiatsky, capo dell'Ufficio per l'Estremo Oriente del Comintern, che vennero consegnati i fondi ricevuti da Lenin per finanziare il movimento coreano di resistenza anti-giapponese.

È a questo episodio che viene fatta risalire la rivalità fra le cosiddette fazioni di Irkutsk e Shanghai.

Da una parte, come già accennato, si trovavano Coreani che erano ormai a tutti gli effetti cittadini sovietici e si sentivano, o miravano a diventare, parte del movimento comunista all'interno dell'Unione Sovietica; dall'altra, una sorta di fronte unito composto da tutte le forze politiche coreane che avessero in comune l'istanza nazionalistica: un'alleanza che ben presto avrebbe rivelato la sua fragilità, divisa in primo luogo sul problema dell'azione militare. Yi e i suoi sostenevano la necessità di un immediato impegno militare contro i Giapponesi, e in questo senso intendevano continuare ad avere legami stretti col governo sovietico; altri elementi del governo provvisorio, e primo fra tutti Syngman Rhee, ritenevano l'azione armata irrealistica e costosa. I loro legami erano con l'Occidente e soprattutto con gli Stati Uniti; presso i governi di questi Paesi puntavano a svolgere un'opera di sensibilizzazione e ad effettuare tentativi di tipo diplomatico.

II. *Fazionalismo politico coreano nel periodo 1920-1930;
l'incorporazione nel P.C.C. dei movimenti comunisti coreani in
Manciuria*

Nonostante in seguito il Comintern tentasse di far pervenire finanziamenti ad entrambe le fazioni e concedesse aiuti economici sia al gruppo di Irkutsk attraverso Shumiatsky che a Yi Tong Hwi, la tensione tra i due schieramenti crebbe fino a un vero e proprio scontro militare, che ebbe luogo alla fine del giugno 1921 ad Aleksejevsk⁴. L'antagonistico proliferare tra i fuoriusciti coreani di gruppi diversi, che qui abbiamo enormemente semplificato, era seguito da Mosca con grande preoccupazione; in particolare, dopo che nell'inverno 1920 non meglio identificati "partigiani coreani" avevano ucciso centinaia di civili a Nikolaesk, i Giapponesi avevano posto a Mosca come condizione per qualsiasi forma di accordo sul futuro della Siberia che i Sovietici disarmassero tutte le bande coreane operanti nella regione. Falliti tra il '21 e il '23 tutti i tentativi di giungere a un fronte unito, dalla fine del 1922 il Comintern si pose come obiettivo prioritario l'istituzione di un centro coreano di attività politica che aggregasse attorno a sè in funzione anti-giapponese quante più forze possibile, operando però non più in territorio sovietico, ma all'interno della stessa Corea⁵. Alle due fazioni di Irkutsk e Shanghai fu ordinato di sciogliersi; esse vennero sostituite dall'Ufficio per la Corea del Comitato per l'Estremo Oriente (Korburo), con sede a Vladivostok e Voitinsky quale Presidente; entrambi i gruppi vi erano rappresentati⁶.

Nel frattempo, il governo provvisorio coreano costituito a Shanghai si era dissolto, dilaniato da dissensi e fazionalismo; fallito a Versailles come in ogni altro contesto internazionale ogni tentativo rivolto ad ottenere simpatia e supporto alla causa dell'indipendenza coreana, Yi aveva criticato aspramente le scelte di Rhee e dei suoi simpatizzanti. Nella primavera del '21 non solo il governo provvisorio era andato in pezzi, ma lo stesso Partito Socialista Coreano appariva fortemente diviso. Le attività e i movimenti di Yi Tong Hwi e di altri esponenti di spicco in questo periodo non sono chiari: appare probabile che ci siano stati contatti con marxisti cinesi e che in

⁴ R.A. SCALAPINO e C.S. LEE, *op. cit.*, pp. 32 e segg.

⁵ È probabile che anche il ritiro quello stesso anno delle truppe di Tokio da Vladivostok, oltre alla disponibilità giapponese a negoziare con i Sovietici, abbia avuto un peso nella decisione: cfr. R.A. SCALAPINO e C.S. Lee, *op. cit.*, p. 51.

⁶ Gli altri Commissari erano Hi Tong Hwi e Yun Cha Yong della fazione di Shanghai e Han Myong Se e Kim Man Gyom di quella di Irkutsk.

particolare Yi si sia incontrato a Canton con Chen Duxiu; verbali di interrogatori effettuati dalla polizia giapponese testimonierebbero un versamento di 20.000 yuan effettuato dal gruppo di Yi a un Cinese di nome Huang per finanziare la fondazione di un partito comunista cinese, partito che però sembra non fosse quello di Chen ⁷.

È stato fatto più di un tentativo per individuare questo Huang: secondo alcuni sarebbe Huang Jiao, un giornalista di Shanghai che avrebbe introdotto molti Coreani in istituti militari cinesi, secondo altri Huang Chaohai, un professore dell'Università di Pechino vicino a Li Dazhao ⁸.

Contatti tra comunisti coreani e cinesi è probabile che si siano verificati anche a Pechino: nell'estate del 1921 la fazione di Irkutsk vi aveva creato una base in territorio cinese, per bilanciare la presenza di quella di Yi Tong Hwi a Shanghai; un analogo tentativo venne effettuato anche nella stessa Shanghai, e fra gli affiliati locali al gruppo di Irkutsk figurò anche Pak Hon Yong, destinato a diventare dopo il 1945 una delle figure-chiave del movimento comunista coreano e Ministro degli Esteri della Corea del Nord.

A Shanghai la situazione dei rifugiati coreani era in generale estremamente complessa: vi operavano anarchici, conservatori nazionalisti, comunisti nazionalisti. Durante la prima alleanza tra Guomindang e P.C.C., esponenti coreani lavorarono fianco a fianco e a tutti i livelli in particolare con i comunisti: alcuni frequentando o addirittura insegnando all'Accademia di Whampoa, altri lavorando in case editrici.

Nel marzo 1927 gli sforzi del Comintern perché anche tra Coreani si arrivasse almeno a Shanghai a una vasta alleanza modellata sul fronte unito fra Guomindang e P.C.C. parvero coronati da successo, con la fondazione dell'"Associazione per la promozione del partito unito per l'indipendenza coreana". Purtroppo, meno di un mese più tardi l'alleanza tra nazionalisti e comunisti cinesi finì tragicamente, e la città divenne teatro del sanguinoso massacro dei comunisti. A Canton, più di 200 Coreani parteciparono al tentativo di stabilirvi una comune ⁹; dopo la sua caduta, l'"Associazione" venne anche formalmente sciolta, e la maggior parte dei Coreani vicini al Partito Comunista emigrarono: alcuni andarono coi comunisti cinesi che

⁷ R.A. SCALAPINO e C.S. LEE, *op. cit.*, p. 21 nota 37 e p. 29.

⁸ *ibidem*, p. 29.

⁹ Molti di più avevano lasciato la città in primavera, ritenendola troppo pericolosa. Secondo una fonte coreana 80 Coreani sarebbero stati organizzati in un gruppo segreto denominato "K.K." ("Comunisti Coreani" in tedesco), probabilmente sotto la guida del comunista tedesco Heinz Neumann, allora a Canton. *Ibidem*.

formeranno poi il Soviet nel Jinggangshan e tra loro Mu Chong (in cinese Wu Ding), che diventerà Capo di Stato Maggiore di Peng Dehuai; altri si spostarono in Manciuria, che sembrava più sicura e allo stesso tempo era la zona più direttamente minacciata dall'imperialismo giapponese.

Abbiamo visto nel paragrafo precedente come in certe regioni della Manciuria la popolazione di origine coreana fosse notevolmente più numerosa di quella cinese. Fino agli inizi degli anni Venti le autorità cinesi avevano incoraggiato l'immigrazione coreana, che aumentava l'estensione di terre coltivate, guardando perfino con una certa simpatia ai sentimenti nazionalistici dei nuovi arrivati¹⁰. A poco a poco, tuttavia, i Coreani furono visti dai locali cinesi sempre più come simboli dell'espansionismo giapponese che di opposizione ad esso: col crescere della comunità coreana aumentava infatti di pari passo anche il numero dei militari giapponesi inviati in Manciuria a proteggere i Coreani fedele e a combattere i ribelli. Si fecero numerosi i casi di contrapposizione a sfondo anche razziale, aggravati dalla circostanza che, in caso di conflitto tra Coreani e Cinesi, il consolato giapponese invocava per i primi il beneficio dell'extraterritorialità, contribuendo ad accrescere ulteriormente la tensione tra i due gruppi. Una forte exaltation in questo senso si ebbe dal 1925, con la firma tra Zhang Zuolin e il Governatore Generale della Corea di un accordo che prevedeva l'attiva collaborazione del governo di Mudken alla lotta contro i cosiddetti sovversivi coreani, comprese ricompense in denaro per ogni arresto: circostanza, quest'ultima, che vide moltiplicarsi in particolare dal 1927 il numero dei contadini coreani ingiustamente perseguitati da ufficiali cinesi, e che spontaneamente cercavano protezione presso i militari giapponesi.

In quel periodo, in parallelo con i numerosi tentativi di fondare un partito comunista in Corea, tutti i gruppi politici coinvolti stabilirono in Manciuria loro sedi staccate, continuando però a manifestare caratteristiche di fazionalismo e litigiosità estreme. Come sei anni prima Mosca si trovò costretta, per evitarne la polverizzazione, ad ordinare lo scioglimento di tutte le organizzazioni coreane di ispirazione comunista; la piena responsabilità del movimento comunista coreano in Manciuria passava però non al Comintern, ma al Partito Comunista Cinese, l'iscrizione al quale divenne presupposto per l'appartenenza al movimento¹¹. Gli agenti inviati da Mosca a

¹⁰ *Ibidem*, p. 140.

¹¹ Come abbiamo visto poco sopra, nello stesso anno anche a Shanghai si sciolse l'ultima organizzazione coreana indipendente nella Cina propriamente detta.

Shanghai nel novembre 1929 per preparare l'operazione erano Han Bin e Lin Chunshan, rispettivamente un Coreano nato in Siberia e un Cinese, entrambi laureati a Mosca. Dopo colloqui a Shanghai proseguirono con Su Wen per Harbin, dove, a fronte di una minoranza dissidente, la maggioranza dei rappresentanti coreani accettò di entrare, in una posizione di fatto subordinata, nei ranghi del P.C.C.¹²

La situazione politico-economica della Manciuria era anomala rispetto al resto della Cina: il governo di un unico Signore della guerra la aveva tenuta ai margini di quel quadro di continuo stato di guerra che aveva afflitto altre zone del Paese, e le condizioni di vita vi erano complessivamente discrete. Questa situazione di relativo benessere non aveva certo favorito il formarsi di una diffusa consapevolezza politica, tuttavia i comunisti ritennero di portare avanti anche nella regione la linea movimentista. Il peso di tradurla in azione ricadde quasi esclusivamente sulle spalle dei Coreani, che in Manciuria erano di gran lunga i più numerosi: comunisti di origine cinese erano allora solo pochi intellettuali e pochissimi lavoratori¹³.

Così, ancor prima che l'incorporazione nel P.C.C. fosse completata, fu ai loro compagni coreani che nella primavera del 1930 i Cinesi si appellarono perché lanciassero un grande movimento insurrezionale nella zona del Jiandao, per eliminare sia l'imperialismo giapponese che il regime del Guomindang; i contatti con i gruppi coreani furono tenuti da Pak Yun So, e come data per la rivolta fu scelto il 30 maggio.

Fu guidata da circa 150-200 uomini, e per giorni atti di sabotaggio e vandalismo si succedettero nell'intera regione, e poi di nuovo il primo e il 29 agosto, anniversario dell'annessione coreana al Giappone. Simili operazioni, intraprese sempre da Coreani sotto la guida del P.C.C., continuarono fino alla primavera del '31, causando qualche centinaio di vittime; cessarono quando anche i comunisti manciuriani vennero raggiunti dall'ordine di abbandonare la linea movimentista di Li Lisan, linea politica criticata in privato fin da allora da esponenti comunisti coreani¹⁴ e successivamente giudicata del tutto negativamente dalle fonti nordcoreane¹⁵.

¹² Tutti i comunisti coreani che nel periodo operarono in Manciuria, e fra gli altri Kim Il Sung, erano perciò prima di tutto membri del P.C.C..

¹³ In generale, sul Lilsanismo in Manciuria vedi R.C. NORTH, *Moscow and Chinese Communists*, Stanford, Stanford Univ. Press 1963, pp. 122 e segg.

¹⁴ R.A. SCALAPINO e C.S. LEE, *op. cit.*, p. 159 nota 38, che cita documenti comunisti coreani sequestrati dai Giapponesi.

¹⁵ BAIK BONG, *op. cit.*, p. 69.

Sotto la guida di Kim Sang Son fu avviato nell'autunno del '31 un tentativo di riorganizzare la struttura del partito nella regione, cercando di incrementare le adesioni di Cinesi; come abbiamo visto, i membri erano quasi esclusivamente coreani, e i rapporti tra le due comunità molto tesi: proprio in scontri tra Cinesi e Coreani nati da problemi di irrigazione si è vista la miccia che in estate aveva cominciato ad arroventare il clima politico¹⁶. L'incidente manciuriano, dando alle truppe giapponesi il pretesto per occupare l'intera zona, venne poi a complicare enormemente una situazione già difficilissima.

III. *I soviet manciuriani e l'unità militare coreana di Mu Chong a Yen-an.*

L'occupazione giapponese peggiorò grandemente il clima delle relazioni tra Coreani e Cinesi: molti nazionalisti si arresero e alcuni, per guadagnarsi il favore degli occupanti, rivelarono quanto sapevano sul locale movimento comunista, che come abbiamo visto era composto quasi esclusivamente da Coreani. Da parte loro i Giapponesi sfruttavano ad arte l'elemento di tensione interetnica impiegando per i lavori di polizia più brutali proprio militari di origine coreana¹⁷.

Con l'aiuto di Cinesi collaborazionisti, nell'aprile del 1932 i Giapponesi iniziarono una vasta campagna anti-guerriglia; la nuova linea politica del P.C.C., che propugnava la creazione di soviet in zone in cui potessero sopravvivere e di un esercito a loro difesa, divenne l'unica praticabile.

Tra il novembre 1932 e il febbraio 1933 5 soviet furono organizzati nelle prefetture di Yanqi, Wangqing e Hunchun; in questo contesto diveniva fondamentale per la sopravvivenza di tali sacche di resistenza lo stabilimento di contatti e collegamenti con quei comandanti del Guomindang maggiormente disponibili a combattere i Giapponesi¹⁸: in queste delicate operazioni, che si conclusero con

¹⁶ F. DORN, *The Sino-Japanese War 1937-41*, New York, Macmillan Publishing Co., 1974, p. 31.

¹⁷ B. CUMINGS, *The Origins of the Korean War*, I vol., Princeton, Princeton Univ. Press, 1981, p. 31.

¹⁸ Su ribellioni e contrasti verificatisi allora tra comandanti militari del Guomindang vedi R.C. NORTH, *op. cit.*, pp. 162 e segg.

vere e proprie forme di cooperazione militare, si distinse un giovanissimo capo guerrigliero coreano, Kim Il Sung¹⁹.

La tabella qui di seguito evidenzia come in quegli anni il movimento comunista nella Manciuria orientale fosse costituito per la grande maggioranza da giovani Coreani, che sarebbero successivamente passati alla resistenza armata:

Coreani e Cinesi nel movimento comunista
del Jiandao alla fine del '33

	Coreani	Cinesi
Partito Comunista	580	217
Lega Gioventù Comunista	830	19
Giovani Pionieri	1.950	14
Società Antigiapponese	11.800	390
Guerriglieri	565	16
TOTALE	15.725	656

(fonte: R. Scalapino-C.S. Lee, *Communism in Korea*, Berkeley, Univ. of California Press, 1972, pag.163)

Quando infatti agli inizi del 1935 i soviet si trovarono praticamente accerchiati dai Giapponesi, non restò altro da fare che scioglierli; i combattenti e in genere tutti i giovani disponibili vennero inquadrati nella NEPRA (Northeastern People's Revolutionary Army), un esercito di guerriglieri comunisti controllato dai Cinesi che operava dal 1933 lungo i confini con l'Unione Sovietica e la Corea. Tra le varie unità c'era anche quella guidata da Kim Il Sung²⁰.

Si ritiene che la seconda armata della NEPRA, dopo l'afflusso di questi Coreani, risultasse composta da 517 Coreani e 189 Cinesi²¹; mossero verso nord, a congiungersi con gli uomini di Zhou Baozhong. Nel gennaio 1936 la NEPRA venne riorganizzata nella NEAJUA (Northeast Anti-Japanese United Army), col seguente organigramma:

¹⁹ Sui dettagli degli incontri tra Kim Il Sung e i generali nazionalisti Wei e Wu Yicheng vedi BAIK BONG, *op. cit.*, pp. 77 e 85 e R.A. SCALAPINO e C.S. LEE, *op. cit.*, pp. 210 e segg.

²⁰ Le denominazioni cinesi della NEPRA e della NEAJUA, di cui subito più sotto, sono rispettivamente "Dongbei renmin gemingjun" e "Dongbei kangri lianjun".

²¹ R.A. SCALAPINO e C.S. LEE, *op. cit.*, p. 165. *Ibidem*, pp. 166 e segg., per un'accurata analisi dei problemi che le attività di guerriglia incontrarono nel Jiandao.

		Prima divisione (Yi Hongkuang)
	Prima armata ----- (Yang Jingyu)	Seconda divisione (Zhou Gouan)
CCP-----MPC-----NEAJUA (Manchurian (Yang Jingyu) Provincial Committee)		Prima divisione (Zhou Shudong)
	Seconda armata --- (Wang Detai)	Seconda divisione (Shi Zhonghuan)
		Terza divisione (Kim Il Sung)

(fonte: K.S. Rhee, *North Korea's Emulation of Chinese Politics: an Examination of Mao Tse-Tung's Ideological Influence*, Ph.D. presso l'University of Missouri, 1979, pag. 85).

Mentre la NEAJUA continuava le sue operazioni nel Dongbei la nuova realtà di Yenan, e in particolare l'unità militare coreana creati da Mu Chong, esercitavano una forte attrazione sui coreani di sinistra rimasti nella Cina propriamente detta; per comprendere questi sviluppi è necessario ricostruire brevemente quale fosse in quegli anni la loro situazione.

Nel 1935 era stato fondato a Nanchino il Partito Coreano Nazionale Rivoluzionario, di orientamento moderatamente di sinistra, in contatto col Guomindang e con un suo corpo armato antigiapponese, guidato da Kim Won Bong; un anno più tardi il partito aveva sedi anche a Shanghai, Canton e Pechino, e fu ad esso che i comunisti coreani iniziarono a far capo.

Kim Won Bong aveva cominciato la sua carriera come terrorista antigiapponese dopo le dimostrazioni del Primo Marzo: si ritiene che l'azione più significativa di cui il suo gruppo si fosse reso responsabile sia stato l'attentato del 28 marzo 1933 contro il generale Tanaka Giichi, a Shanghai.

In un momento imprecisato si sarebbe avvicinato ai comunisti cinesi, recandosi nel 1928 a Pechino per organizzarvi la Lega per la ricostruzione del partito comunista coreano e stabilirvi una scuola politico-militare per giovani Coreani: nel corso del 1930 ne sarebbero usciti una trentina di giovani, la maggior parte dei quali ritornò

poi in Corea; si ritiene che queste iniziative siano state almeno in parte finanziate dal Partito Comunista Cinese²².

Quando però l'aumentata pressione giapponese al nord costrinse Kim Won Bong a lasciare Pechino per Nanchino, questi si avvicinò al Guomindang, contattandone nella primavera 1932 alcuni alti funzionari con un piano per un'alleanza sino-coreana contro l'imperialismo giapponese. Sembra che lo stesso Chiang Kai Shek abbia avuto un forte interesse per le proposte di Kim; gli assegnò in ogni caso una sede fuori Nanchino e un contributo mensile di 3000 yuan.

Sarebbe molto interessante sapere se e fino a che punto fosse al corrente dei suoi trascorsi col P.C.C., ma per ora non appare possibile rispondere a questo interrogativo²³.

Quando nel luglio 1937 si arrivò ad una guerra non dichiarata col Giappone, il governo nazionalista ritenne di grande importanza poter contare sulla collaborazione di questi Coreani, la maggior parte dei quali venne ammessa nell'inverno all'Accademia Militare di Nanchino; quando però il Guomindang dovette abbandonare la città, così come Shanghai e gli altri centri costieri, le reclute coreane si trovarono di fronte due possibilità: seguire i nazionalisti verso l'interno, o andare al nord, unendosi alle forze sino-coreane di guerriglia che abbiamo visto operavano nella zona. La maggior parte decise nella primavera del '38 di raggiungere la Manciuria e lì cooperare con la NEAJUA, mentre Kim Won Bong intendeva limitare l'attività delle sue unità militari alle aree controllate dal Guomindang. La stessa contrapposizione si ripropose quando nell'autunno un gruppo di giovani coreani in disaccordo con questo programma si trasferì ad Hankow, prese contatto con l'Ottava Armata dei comunisti cinesi e si organizzò come corpo militare indipendente da Kim. È controverso se e in che misura i comunisti cinesi abbiano svolto un ruolo attivo nella vicenda, "pilotandone" il passaggio nelle loro file, o se si sia trattato di un'iniziativa interamente coreana; il fatto che Kim Won Bong abbia nel dopoguerra occupato una posizione ministeriale nel governo nordcoreano può forse spiegare la reticenza delle fonti comuniste riguardo al complesso intrecciarsi di rapporti tra Guomindang-Kim-P.C.C..

Un autore cinese ritenuto assai attendibile, allievo della Scuola di partito a Yenan e poi segretario di Kim Won Bong, testimonia del vivissimo interesse di Zhou Enlai per quei giovani ben selezionati e preparati di cui non solo il Guomindang ma anche il P.C.C. avrebbe

²² R.A. SCALAPINO e C.S. LEE, *op. cit.*, p. 174.

²³ *ibidem*.

finanziato la formazione, salvo poi rompere i rapporti con Kim una volta che il gruppo, eludendo il controllo dei nazionalisti, ebbe raggiunto la Cina del nord²⁴.

Un ruolo decisivo nel progressivo abbandono da parte dei giovani coreani del comandante legato al Guomindang giocò poi la fama dell'unità militare coreana creata da Mu Chong a Yen-an.

Dopo che questi aveva partecipato alla Lunga Marcia diventando come già accennato Capo di Stato Maggiore di Peng Dehuai e amico di Zhu De, aveva iniziato a raccogliere attorno a sé qualche centinaio di giovani coreani provenienti da Shanghai, Nanchino, Pechino, Wuhan; alcuni si erano formati politicamente e militarmente a Yen-an stessa, altri a Mosca, altri ancora a Whampoa. Dal 1939 l'unità di Mu Chong, unico tra i capi coreani di allora ad essere designato dalla stampa comunista cinese come "leader rivoluzionario", partecipò alle operazioni militari e la sua fama attraeva nuove reclute: agli inizi del 1941 venne fondata sotto la sua presidenza la Federazione giovanile coreana della Cina del nord che, appellandosi al patriottismo dei Coreani che vi risiedevano o giungevano al seguito dei soldati di Tokio, li esortava ad unirsi ai combattenti cinesi, in prima linea contro l'imperialismo giapponese; pochi mesi più tardi praticamente tutti i Coreani un tempo inquadrati sotto Kim Won Bong avevano raggiunto Yen-an²⁵.

Alla fine del 1945 Mu Chong rientrò con circa 2.000 dei suoi uomini nella Corea ormai liberata dal giogo giapponese, o meglio: in quella che, a seguito dell'avvenuta divisione della penisola su proposta statunitense, era la Corea del Nord. Sul fiume Yalu, confine con la Cina, consegnarono le armi al generale Bankowsky dell'Armata Rossa, che solo disarmati permise l'ingresso nel loro Paese²⁶.

IV. *Contributo militare coreano alla lotta dei comunisti cinesi contro il Guomindang 1945-1950.*

Mu Chong lasciava però in Cina, a continuare la lotta ai nazionalisti, un numero sempre crescente di Coreani; spesso si trattava di

²⁴ SI MALU, *Douzheng shiba nian* (Diciotto anni di lotta), Hong Kong, The Asia Press, 1952, pp. 173-174, cit. in C.S. LEE, *Korean Communists and Yen-an*, "China Quarterly", n. 9, 1962, p. 188.

²⁵ Indicativa del prestigio raggiunto da Mu Chong tra i comunisti cinesi è la sua partecipazione, in qualità di uno degli otto delegati di Yen-an, al II Congresso delle Regioni di Confine che si tenne nel 1941 sotto la presidenza di Gao Gang: cfr. C.S. LEE, *op. cit.*, p.184.

²⁶ K.S. RHEE, *op. cit.*, p. 115.

appartenenti all'esercito giapponese che, indignati per le ritorsioni che gli uomini del Guomindang compivano ai danni dei loro connazionali residenti in Manciuria, passavano direttamente nelle file dei comunisti²⁷. Dagli inizi del 1947, un momento difficile per l'Esercito Popolare di Liberazione, Kim Il Sung fornì un aiuto forse decisivo ai compagni cinesi: quale neo-eletto presidente del Comitato Provvisorio Nordcoreano, una prima forma di organizzazione statale, inviò decine di migliaia di uomini a combattere con Mao. Solo nell'aprile, 30.000 soldati entrarono infatti in Manciuria. Qui, Mu Chong fu il responsabile del Consiglio Militare Congiunto che controllava tutti i movimenti di truppe e materiali lungo il confine sino-coreano²⁸. La zona era più che mai di estrema importanza, perché l'intera rete ferroviaria nordcoreana veniva utilizzata per trasportare truppe, rifornimenti e armi per l'esercito cinese, e più in generale l'intero Paese fungeva in certo modo da retrovia. Il massiccio impegno coreano in Manciuria, che viene quantificato in circa un quinto del totale complessivo dei combattenti comunisti²⁹, non deve far dimenticare che altri loro connazionali combatterono a sud fianco a fianco con i Cinesi fino all'"ultima battaglia" per l'isola di Hainan del maggio 1950. Il loro numero complessivo viene mediamente valutato attorno ai 150.000 uomini, ma alcuni autori ritengono che circa 145.000 Coreani abbiano militato nella sola Quarta Armata, quella di Lin Biao³⁰. Dal 1948, passato il momento critico per l'esercito di Mao, alcune delle unità coreane cominciarono a tornare in patria: dapprima circa 10.000 uomini sotto la guida del generale Pak Ho San, uscito dall'Accademia Militare di Whampo e poi insegnante alla Scuola Militare di Yenan; altri 30.000/40.000 uomini rientrarono tra luglio e ottobre 1949: avevano costituito la 164^a e 166^a divisione dell'Esercito Popolare di Liberazione e sarebbero andati a formare le divisioni 5^a e 6^a dell'esercito nordcoreano.

Furono seguiti da 40.000/50.000 compagni nel febbraio-marzo 1950.

Quando nel giugno 1950 scoppiò la guerra di Corea almeno 50.000 soldati coreani si trovavano ancora in Cina; questo non impediva che l'80% degli ufficiali dell'esercito di Kim Il Sung fosse costituito da veterani delle campagne condotte fianco a fianco coi comunisti cinesi contro il Guomindang; senza contare quelli, come Kim

²⁷ B. CUMINGS, *op. cit.*, p. 358.

²⁸ *ibidem*, p. 359.

²⁹ *ibidem*.

³⁰ *ibidem*, p. 363.

Ch'aek, Ch'oe Yong-gon, Kim Il e naturalmente Kim Il Sung, che avevano combattuto in Manciuria inquadrati dal 1929 nei ranghi del P.C.C..

Si era trattato in questa regione di una collaborazione come abbiamo visto tutt'altro che facile da impostare, per la quale fu necessario superare resistenze e tensioni a sfondo etnico molto complesse e sfruttate ad arte dai Giapponesi per ostacolare un avvicinamento a loro danno tra Cinesi e Coreani residenti nella zona.

Ad un sentimento di appartenenza nazionale tanto più vivo quanto amplificato dalla condizione di emigrati o rifugiati politici si accompagnava nei Coreani la fortissima tendenza a riprodurre nelle forme dell'associazionismo politico quelle tradizionali, a base familistica, dell'ethos confuciano del loro Paese: di qui quell'infinito proliferare di gruppuscoli, veri e propri "clan" spesso contrapposti, che dà alla storia politica del periodo un carattere di fazionalismo difficilmente esagerabile³¹. Da parte loro, è ben possibile che i Cinesi tendessero costantemente a considerare un gradino sotto di loro i compagni coreani, come numerose testimonianze relative in particolare alle "purghe" verificatesi in Manciuria successivamente alla caduta di Li Lisan ci fanno capire: l'accanimento con cui, dopo averli spinti all'azione, i comunisti cinesi perseguitarono i coreani è stato da questi descritto come venato da forti connotazioni di razzismo culturale³².

Neppure i rapporti dei Coreani con i Sovietici furono facili.

Mosca si trovò a dover costantemente contenere e combattere la suicida tendenza coreana alla parcellizzazione politica: è d'altra parte comprensibile come scelte e interventi sovietici risultassero sgraditi se non molto difficilmente accettabili ai Coreani³³. Non è questa la sede per approfondire la questione, ma è interessante notare come è subito dopo la Rivoluzione d'Ottobre che affonda le sue radici e comincia a delinarsi quel complesso intrecciarsi di interessi in parte comuni e in parte diversi, di internazionalismo e di nazionalismi, che ha fatto definire "The Strained Alliance" l'insieme dei rapporti tra comunisti sovietici, cinesi e coreani³⁴. Non desta meraviglia che da

³¹ Per un'approfondita analisi del fenomeno vedi R.A. SCALAPINO e C.S. LEE, *op. cit.*, pp. 131 e segg. e 166 e segg.

³² *ibidem*, p. 169.

³³ Senza addentrarci nelle vicende politiche interne al movimento comunista, basterà ricordare che dopo che Kim Il Sung, Kim Ch'aek, Mu Jong e altri leader guerriglieri coreani avevano combattuto i Giapponesi per un decennio, l'Unione Sovietica - certo con una buona ragione per farlo: le armate di Hitler davanti a sé - aveva firmato un trattato di neutralità col Giappone, che non ruppe fino al 1945.

³⁴ Mi riferisco al lavoro di R. SIMMONS, *The Strained Alliance - Peking, P'yon-*

un simile crigiuolo di problemi etnico-culturali e politici sia emersa nella Corea del Nord una figura come quella di Kim Il Sung, cui, per tacere di altri aspetti che non è qui il caso di approfondire, vengono fin da giovanissimo riconosciute caratteristiche di cosmopolitismo culturale e non comuni capacità di mediazione politica³⁵. Abbiamo visto che nel 1947 Kim Il Sung, che pure stava proprio allora consolidando il suo potere nella Corea del Nord, inviò decine di migliaia di uomini a combattere con i comunisti cinesi, decisione in cui fratellanza ideologica, impegno internazionalistico e preoccupazione per la sicurezza nazionale del proprio Paese paiono fondersi in modo inestricabile. Per la sopravvivenza stessa della Corea del Nord era di vitale importanza che in Cina vicesse Mao Zedong; speculare la situazione della Repubblica Popolare Cinese nei confronti del governo di Kim Il Sung, come il massiccio e decisivo intervento cinese nella guerra di Corea dimostrerà.

Dell'estrema importanza che la Corea finisse in mani amiche i comunisti cinesi sembrano essere stati assai presto ben consapevoli: Si Malu ricorda un colloquio del 1940 con Zhou Enlai, in cui il leader cinese gli confidò che le relazioni sino-coreane sarebbero state "di grande importanza nel futuro. Al tempo della prima guerra sino-giapponese la Cina ha fallito in Corea e questo è stato il segno d'inizio del crollo della dinastia Qing"³⁶. In questo senso, la cura con cui i comunisti cinesi sostennero la formazione dell'unità militare coreana a Yenan va probabilmente oltre l'ovvio e più immediato obiettivo della lotta ai Giapponesi, prefigurandosi come la creazione di un nucleo di Coreani altamente qualificati e legati ai compagni cinesi da fortissimi vincoli ideologici e di militanza comune: di questi legami sarebbero poi stati portatori all'interno del loro stesso Paese, una volta che questo avesse riacquisito la libertà. E in effetti linguaggio politico e temi ideologici di stampo maoista, mediati soprattutto dal cosiddetto "gruppo di Yenan", giocheranno un ruolo fondamentale nella storia politica della Corea del Nord³⁷.

gyang, Moscow and the Politics of the Korean Civil War, New York, The Free Press, 1975. Sempre a proposito di rapporti complessi o ambigui, sarebbe indubbiamente interessante indagare anche quelle che furono le relazioni tra fuoriusciti coreani, Guomindang, e P.C.C., come la vicenda di Kim Won Bong lascia intravedere.

³⁵ L'intero background culturale di Kim Il Sung è cinese: si è detto anche della sua militanza nelle NEPRA e NEAJUA e dei suoi tentativi di coinvolgere certi comandanti del Guomindang nella lotta anti-giapponese. Quando le circostanze lo suggeriranno, trascorrerà periodi di addestramento anche nelle fila dell'Armata Rossa, con cui rientrerà nel 1945 in Corea.

³⁶ Si MALU, *op. cit.*, p. 189.

³⁷ In generale su questo punto vedi K.S. RHEE, *op. cit.*



HELIOS

Collana del Centro Veneto Studi e Ricerche sulle Civiltà Orientali
Diretta da Gustavo Traversari e da Franco Michelini Tocci

**IL "CANON MEDICINÆ" DI AVICENNA
NELLA TRADIZIONE EBRAICA**

A cura di Giuliano Tamani,
102 pp., 60 ill., L. 60.000



Antonio Rigo

ORACULA LEONIS

Tre manoscritti greco-veneziani degli oracoli attribuiti
all'imperatore bizantino Leone il Saggio,
112 pp., 60 ill., L. 60.000



Simonetta Pelusi

**NOVUM TESTAMENTUM
BOSNIACUM MARCIANUM**

Il codice marciano Or 227
406 pp., 320 ill., L. 140.000



Alessandro Grossato

L'INDIA DI NICOLÒ DE' CONTI

Un manoscritto del Libro IV del *De Varietate Fortunae*
di Francesco Poggio Bracciolini da Terranova (Marc. 2560),
102 pp., 41 ill., L. 60.000.

Editoriale Programma

Silvia Vesco

IL PRIMO VOLUME DEL *RYAKUGA HAYA OSHIE*
DI KATSUSHIKA HOKUSAI (1760-1849)

Nell'ambito dell'enorme produzione artistica di Katsushika Hokusai (1760-1849) un posto di rilievo è occupato da alcuni manuali che per il loro contenuto possono essere considerati come 'didattici'. Pur mutuando la tradizione dei manuali di pittura cinesi, e soprattutto del *Jie zi yuan hua zhuan*¹ (Manuale di pittura del giardino come un granello di senape) del 1679, Hokusai riuscì, attraverso le sue creazioni, sia ad adattare a criteri moderni gli insegnamenti pittorici tradizionali, sia a rendere questo genere popolare in Giappone.

Scopo dichiarato di questi volumi era quello di far da guida agli esercizi di pittori amatoriali oppure di fornire modelli ad artigiani, decoratori e architetti; il tipo di pubblico a cui si rivolgevano era quindi vario: andava da chi comprava i manuali con lo scopo di imparare un'arte, a chi li acquistava per il semplice fatto che li trovava affascinanti come opere d'arte in sé. Alla loro diffusione contribuì ulteriormente il fatto che nel periodo Edo fare schizzi e dipingere fosse uno degli *hobby* preferiti da quasi tutte le classi sociali. Il saper tratteggiare schizzi veloci, ma d'effetto – per esempio a una festa – era considerato una qualità da ammirare, tanto che Hokusai stesso si divertiva a praticare il cosiddetto *enaoshi*, a trarre cioè, da una macchia di inchiostro, una forma vivente.

Tra i manuali didattico-pittorici, il *Ryakuga haya oshie* (Corso accelerato di disegno semplificato)² – formato da due parti pubblicate rispettivamente nel 1812 e nel 1814 – fu composto con il pre-

¹ In giapponese questo titolo fu tradotto come *Zen'yaku kaishi en gaden*.

² Preferisco utilizzare questa pronuncia del titolo piuttosto che quella usata da alcuni: *Ryakuga haya shinan* poiché è Hokusai stesso a preferire la prima. Questo è espresso chiaramente nella prefazione al primo volume dell'opera. Vedi anche a questo proposito: NAGATA SEIJI, *Hokusai no edehon*, 5 voll. Tōkyō, Iwazaki bijutsusha, vol. 1, p. 86.

ciso intento di diffondere l'arte, il sapere e gli espedienti tecnici di Hokusai a un pubblico il più vasto possibile. Il successo e l'innovazione apportati da quest'opera furono tali che negli anni successivi diversi artisti si cimentarono nell'imitazione di questo genere di guide.

A differenza di altri manuali didattico-pittorici, nel *Ryakuga haya oshie* le parti concernenti le spiegazioni tecniche risultano piuttosto estese e puntuali; accanto a queste Hokusai esorta l'allievo a non abbattersi alle prime difficoltà e a non lasciarsi trascinare dalla 'volontà' del pennello nell'esecuzione del disegno. In questo modo l'apprendimento, punteggiato da giochi di parole e immagini spiritose, raramente si rivela noioso o ripetitivo. Anche chi acquistava questi manuali, non solo con lo scopo di imparare l'arte del disegno e della pittura, ma per puro godimento estetico, si trovava in possesso di un'opera assai gradevole e piena di spunti stimolanti.

L'approccio alle tecniche esecutive e pittoriche deriva probabilmente dalle sollecitazioni avute da alcune fonti occidentali che trattano di questi argomenti come, per esempio, l'enciclopedia di Van de Passe del 1643 o quella di Gérard de Lairese del 1707. Risulta invece essere una fonte certa l'opera intitolata *Kōmō zatsuwa* (Miscellanea sulla razza dai capelli rossi³, 1787), di Morishima Chūryō che riporta svariati esempi di disegni di parti del corpo eseguiti nello stesso modo proposto da Hokusai.

In proposito Henri Focillon⁴ precisava che Hokusai, durante un soggiorno a Nagoya nel 1812 avesse scelto questo tipo di trattazione traendola da un altro artista – Fukuzensai (Niwa Kagen) – che a sua volta la avrebbe derivata da Sesshū (1420-1506), e che il successo fu tale che gli editori pregarono Hokusai di terminare la raccolta lasciata incompiuta da quel grande maestro. Un'altra ipotesi riguardo la formazione della tecnica del *mitsuware no hō* (legge della triplice suddivisione) e del *kiku hōen no hō* (metodo di disegnare con riga e compasso, quadrati e cerchi) impiegata nel *Ryakuga haya oshie* sembra tragga la sua origine da una frase ellittica di Mencio secondo il quale: “senza squadra o compasso neppure il saggio può tracciare cerchi e quadrati perfetti,”⁵ da cui deriva il postulato sul quale si regge tutto il manuale e cioè, che ogni figura può essere scomposta e ricondotta ad una forma geometrica, sottintendendo che in teoria

³ Con questo termine si indicavano, solitamente gli olandesi, o più in generale gli occidentali.

⁴ HENRI FOCILLON, *Hokusai*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1914, p. 78.

⁵ Cfr. RICHARD LANE, *Hokusai Life and Work*, New York, E.P. Dutton, 1989, p. 116.

tutto possa diventare un cerchio, un quadrato, un rombo. Il fulcro dell'innovazione di Hokusai, allora, consiste proprio nella scomposizione degli elementi compositivi del disegno.

La trattazione dei soggetti in questo manuale, tuttavia, permette non solo di osservare schizzi e disegni geometrici semplificati, ma di comprendere anche i principi che hanno originato questo processo creativo. È per questo che il primo volume, in complesso, si rivela un buon trattato di geometria.

Alcuni critici hanno voluto considerare questo approccio alla scomposizione come la prova della precoce esistenza in Oriente di alcuni tra i germi che in Occidente avrebbero dato vita a movimenti artistici successivi. Citando poi le parole di Cézanne, secondo il quale bisogna: “[...] trattare la natura per mezzo del cilindro, della sfera, del cono [...]”⁶, Hokusai era stato visto come il precursore se non dell'impressionismo, almeno del cubismo. Addirittura Togasaki Fumiko ritenne in seguito possibile analizzare tutta la produzione di Hokusai alla luce di queste teorie⁷.

Senza voler forzare somiglianze e affinità o costringere questo manuale a diventare il punto di riferimento della vasta produzione dell'artista, ritengo più costruttivo stabilire i limiti entro i quali esso debba essere collocato, anche perché, tutta l'impostazione didattica sembra essere per Hokusai piuttosto l'occasione per una proposta di lavoro divertente che un rigido metodo di apprendimento. Questo permette all'allievo di attuare delle modifiche o delle varianti a proprio piacimento senza dover per forza aderire a regole fisse, ma seguendo piuttosto le proprie inclinazioni e considerando la natura come unica maestra e fonte ispiratrice.

Per questa ragione mi sembra azzardata anche l'ipotesi di altri critici i quali mettono in relazione le rappresentazioni di Hokusai con gli schizzi di Villard de Honnecourt, un architetto francese del XIII secolo autore di un album di modelli di disegni e di immagini costruite su forme geometriche o simboli alchemici. Non sembra infatti molto probabile che quest'opera potesse essere conosciuta in Giappone all'epoca di Hokusai, oltre al fatto che quest'ultimo non aveva certo bisogno di riga e compasso per comporre la struttura dei suoi soggetti essendo questi solo degli espedienti per facilitare il neofita. Va anche notato che quando si provasse ad applicare con-

⁶ Cfr. PAOLO ADORNO, *L'arte italiana*, Firenze-Messina, G. D'Anna ed., vol. 3, 1986, p. 231.

⁷ TOGASAKI FUMIKO, *Hokusai sakubin ni okeru kihonteki kōzu ni tsuite no shōkusatsu, mitsuwari no hō to kiku hōen no hō*, in *Ukiyoe geijutsu*, 1976, 51, pp. 3-27.

cretamente i dettami del manuale si scoprirebbe che non sempre il procedimento suggerito è sufficiente ad ottenere il risultato che si ha di fronte.

Nonostante la meccanicità della suddivisione, la scelta dei soggetti e l'aggiunta delle conoscenze artistiche occidentali crearono un approccio e un universo del tutto particolari. Mentre in altri manuali Hokusai suggeriva di disegnare adattandosi alla calligrafia, il *Ryakuga haya oshie* andava oltre insegnando al principiante la dinamica del soggetto ancora prima che esso trovasse la sua realizzazione sulla carta.

Pur conservando la struttura della propria intrinseca dinamica, ogni figura è ridotta agli elementi compositivi essenziali: in ciascuna pagina delle cinquanta che formano il primo volume, l'immagine compare da un lato nella sua interezza mentre, dall'altro, si trasforma in scomposizione pura che la netta divisione della pagina accentua ancora di più. Le spiegazioni sintetiche che accompagnano ogni figura servono soprattutto a identificare i soggetti e a elaborare il metodo migliore per dipingerli. È dalle parole di Hokusai stesso che traiamo una spiegazione soddisfacente del motivo per cui questo metodo fu scelto:

“L'intento dell'artista è di scomporre, analizzare, guardare dentro le forme naturali per poi ricostruirle secondo un proprio ordine e misura artistica. Disseziona le forme di qualsiasi oggetto gli capiti sotto gli occhi [...] ne ricerca la forza motrice, ne analizza il meccanismo del movimento per poi ricomporre il tratto. Solo allora è pronto a riprodurre di getto e con suprema sicurezza e perizia sul foglio che ha davanti: si è impossessato del suo funzionamento.”⁸

Hokusai non si accontentò mai di copiare i dati naturali nella loro parvenza esteriore, ma cercò di analizzare e cogliere attraverso di essi l'apparenza e il contenuto di ogni oggetto. È solo dopo aver fatto propria ogni forma e ogni movimento, dopo aver acquistato una conoscenza e una memoria totale che la scena contemplata viene trasportata sulla carta. Al di là della teoria proposta emerge comunque un'implicazione importante: quella cioè di liberare il disegno dalla rigidità formale che i manuali tradizionali avevano imposto:

“Gli antichi hanno dichiarato che l'altezza della montagna deve essere di dieci piedi, quella dell'albero di un piede, l'altezza del cavallo deve essere di un pollice, e le dimensioni dell'uomo quelle di un fagiolo; questa è la legge delle proporzioni nel disegno. No, le linee del disegno sono costituite da cerchi e quadrati. [...] Ora il

⁸ CAROLINA RETTA, *Il vecchio pazzo per la pittura. Tecniche e colori nell'Ehon saishiki tsū di Hokusai*, Venezia, tesi di laurea non pubblicata, 1983-84, p. 30.

nostro vecchio Hokusai ha preso una riga e un compasso, e con questi ha disegnato tutte le cose per determinarne bene la forma [...]. Chi imparerà ad adoperare la riga e il compasso, sarà in grado di eseguire disegni fini e delicati.”⁹

Il che vale a confutare la validità della legge espressa nelle prime righe del *ten chi jin* che stabilisce le proporzioni degli elementi ‘cielo’, ‘terra’, ‘uomo’, in pittura e allo stesso tempo mira a sensibilizzare il senso estetico dell’allievo insegnandogli a cogliere la proporzione e la forma del soggetto che intende rappresentare. In definitiva l’uso del compasso e della riga è consigliato come mezzo per cogliere la struttura del mondo circostante e per comprendere la legge dell’armonia che pervade tutta la natura.

La traduzione integrale che ho eseguito del primo volume del *Ryakuga haya oshie* e della relativa prefazione, ha comportato notevoli difficoltà di interpretazione, non solo per lo stile calligrafico non sempre comprensibile, ma anche per l’uso estensivo di *hiragana* e *katakana* in sostituzione dei relativi *kanji* rendendo così a volte pressoché impossibile l’identificazione corretta del termine. A questo bisogna aggiungere la problematica della comprensione di alcuni giochi di parole o allusioni il cui significato – proprio per il fatto di essere riferiti a momenti specifici della vita di Edo – non sempre risulta chiaro agli occhi del lettore contemporaneo.

Va inoltre notato che la prefazione al primo volume porta la firma di Kyōrian Umetoshi (Bainen), che per la maggior parte degli studiosi altri non sarebbe che lo stesso Hokusai¹⁰. Si tratterebbe, usando le parole di Muneshige Narazaki di un *gigō*, ossia di uno di quegli pseudonimi che gli artisti *gesaku* amavano utilizzare nel corso della loro carriera¹¹.

Ad ulteriore conferma di questa attribuzione è anche il fatto che nella prefazione Hokusai cita se stesso quale ‘Hokusai *rōjin*’ (il vecchio Hokusai) dandosi un appellativo che sarà ripreso più volte in seguito, per esempio nello *Ehon saishiki tsū* (Trattato sul colore, 1848) e che è improbabile altri avrebbero usato riferendosi al maestro.

Ryakuga haya oshie 2 voll., vol.I

⁹ Cfr. EDMOND DE GONCOURT, *Hokusai. Ses albums traitant de la peinture e du dessin, avec ses prefaces*, in “Gazette des Beaux-Arts”, Paris, 1895, p. 445.

¹⁰ Matthi Forrer sostiene che questa prefazione si trovi ripetuta nello *Shoshin edehon* (Modelli di disegni per i commercianti) sotto il nome di Hokusai. Vedi: M. FORRER, *Hokusai*, Milano, Jaka Book, 1988, p. 198, nota 14.

¹¹ NARAZAKI, MUNESHIGE, *Hokusai ron*, Tōkyō, Atoriesha, 1944, p. 356.

略
画
草
指
南

前
編

(Fig. 1)

Ryakuga haya oshie zenpen

Metodo abbreviato di disegno semplificato – prima parte.

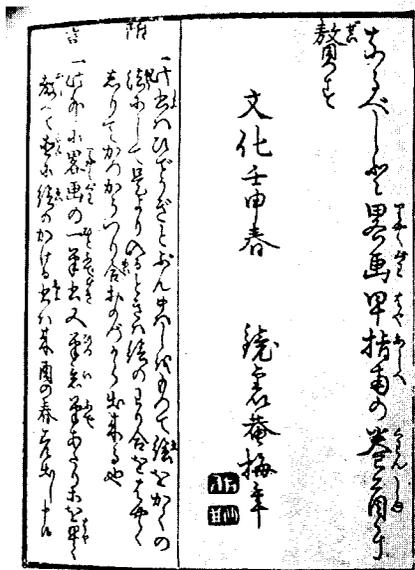
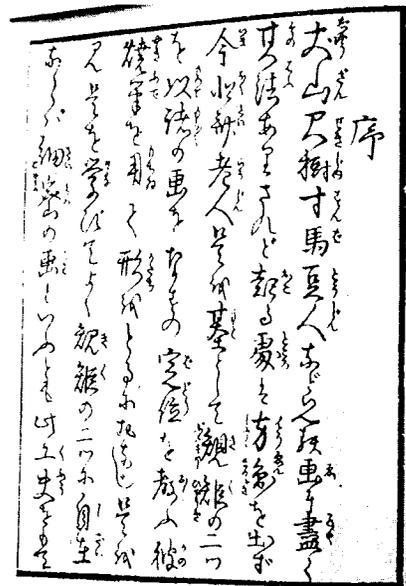


Fig. 3



65 尺樹寸馬 尺樹

Fig. 2



Fig. 4

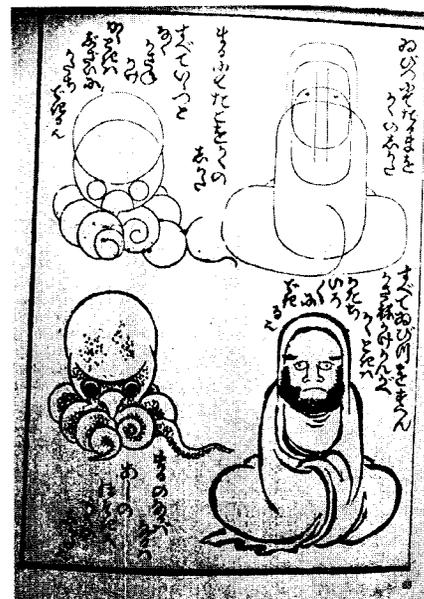


Fig. 5

PREFAZIONE (Fig. 2)

(Premessa)

“Nei disegni di Jōzan Sekiju Sunba Tōjin eccetera, c'è [applicata] completamente quella tecnica e dove viene applicata sono evidenti figure quadrate e rotonde. Ora il vecchio Hokusai, basandosi su questo, insegna [la tecnica] della posizione fissa con la quale si fanno disegni di vario tipo per mezzo dell'uso delle due parti del compasso.

È la stessa cosa quando si schizzano le figure usando una traccia a carboncino messa sotto il disegno.

Vedendo e imparando questo metodo, usando a piacimento il compasso, si riescono a fare disegni molto precisi e, per quanto possibile, anch'io all'inizio del volume chiamato *Ryakuga haya oshie* ho ampiamente utilizzato questo espediente.”

Bunka mizu no saru [Anno della scimmia 1812]

Kyōrian Umetoshi

(Aggiunta) (Fig. 3)

1. “Per quanto riguarda questo scritto, accostandosi al metodo di disegnare per mezzo del righello e del compasso, si impara velocemente a fare [disegni] proporzionati e inoltre si riesce in modo naturale a dar loro equilibrio.

Inoltre, insegnando fin dall'inizio il disegno di schizzi fatti con un solo tratto di pennello, lo stile di disegno e la tecnica pittorica, in breve tempo scritto sul disegnare [sarà come] far sbocciare la primavera con i suoi uccelli”.¹²

(Fig. 4)

“Metodo per disegnare il leone con i cerchi.

Qualunque sia la forma disegnare [dei cerchi] col compasso immaginandoli in varie posizioni. Senza limitarsi a rappresentare il leone, per disegnare queste figure di dovrebbe assolutamente imparare ad acquistare familiarità con la scomposizione in cerchi”.

(Fig. 5)

“Metodo per disegnare Daruma attraverso i semicerchi [gli ovali].

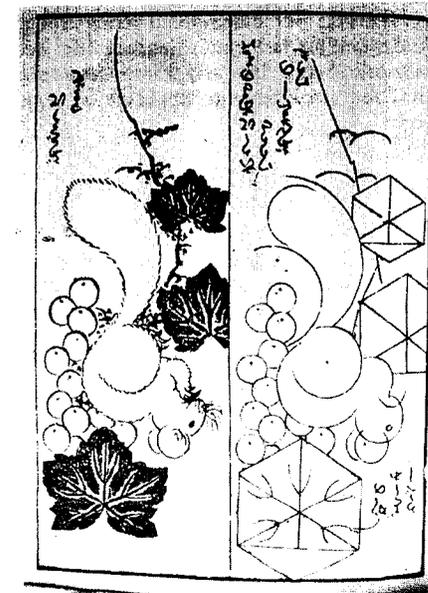
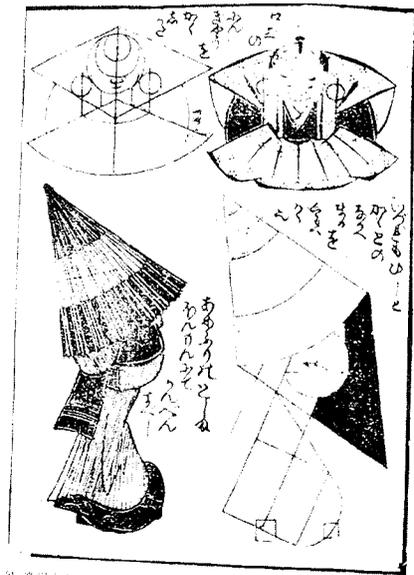
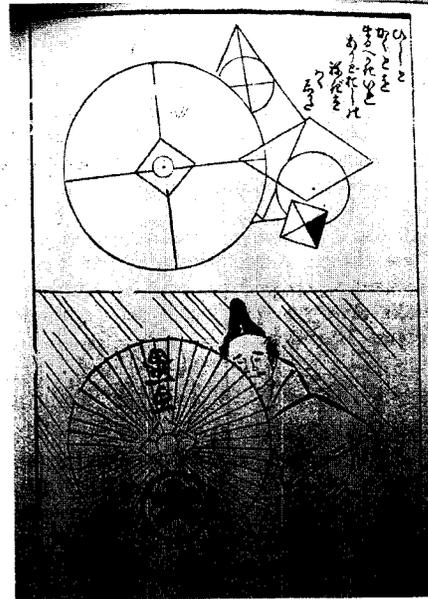
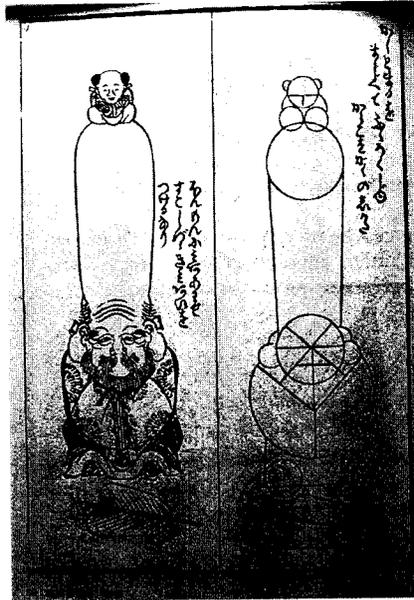
Quando disegnate pensate di sovrapporli uno all'altro.

Metodo per disegnare un polipo attraverso i cerchi.

Quando disegnate ripetendo [i cerchi] molte volte, accade che risulti liberamente quella forma [del polipo]. Dentro i cerchi disegnate la forma sottile dei tentacoli”.

¹² L'immagine metaforica significa che l'impegno costante darà i suoi frutti.

Tutte le traduzioni sono state condotte sul testo dell'edizione anastatica del *Ryakuga haya oshie* pubblicato in: NAGATA SEIJI, *Hokusai no edebon*, Tōkyō, Iwazaki bijutsusha, 5 voll., 1986, vol. 1, pp. 85-136.



(Fig. 6)

“Metodo per disegnare Fukurokuju e un bambino cinese unendo angoli e cerchi. Confrontando con il testo originale, un po' alla volta, infondete [al disegno] un po' di *verve*”.

(Fig. 7)

“Metodo per ottenere la forma di un *osbi no negi*¹³ aggiungendo cerchi a rombi e angoli”.

(Fig. 8)

“Metodo per disegnare una bambola che fa un saluto formale. Unire i cerchi assieme ai rombi e agli angoli.
[Metodo per] fare una donna matura sotto la pioggia”.

(Fig. 9)

“Uva e scoiattolo.
Bisogna disegnarli come mostrato. [lett. scritto]
[Suddividere] in un esagono le foglie di vite, facendo la divisione con il compasso [per lo scoiattolo e l'uva]”.

¹³ Personaggio del teatro nō.



Fig. 10



Fig. 11

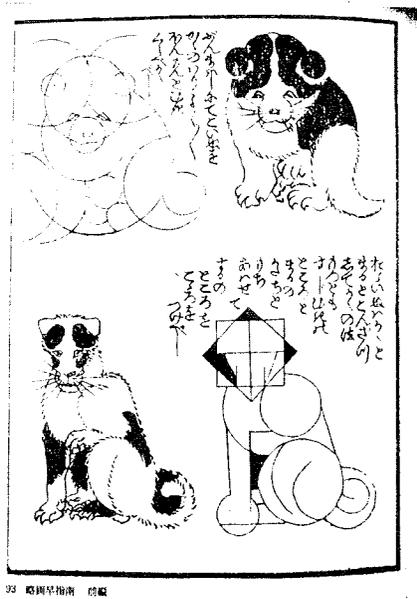


Fig. 12

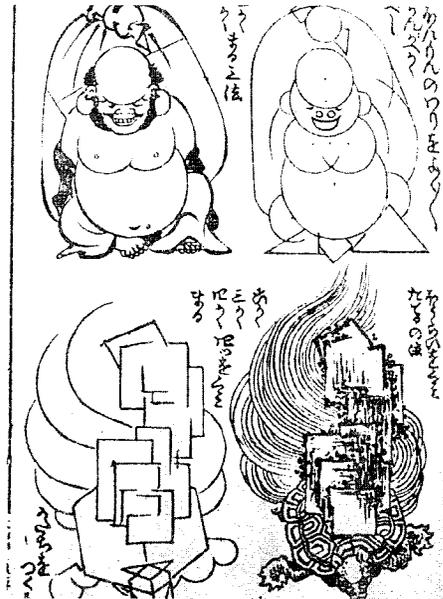


Fig. 13

(Fig. 10)

“Disegnare la scomposizione di un cane piccolo per mezzo del compasso.
Dovete disegnare confrontando con attenzione il testo originale.
Metodo per disegnare un cane grande unendo cerchi e quadrati. Fate soprattutto
attenzione al luogo dove si uniscono le parti rotonde e dove si tracciano le linee”.

(Fig. 11)

“Metodo per disegnare una mucca.
Dovete unire le diverse parti pensando attentamente agli occhi, alle orecchie, al
naso, alla zampa destra e sinistra.
Cavallo.
Toro”.

(Fig. 12)

“C'è un metodo per disegnare dall'interno all'esterno e dall'esterno all'interno.
Toro”.

(Fig. 13)

“Dovete fare attenzione a disegnare la suddivisione del testo [qui sotto].
Legge dei triangoli, quadrati e cerchi.
Metodo per la scomposizione di una tartaruga dei mille anni.¹⁴
Fare la forma mettendo insieme questi quattro [elementi]: esagoni, triangoli, qua-
drati e cerchi”.

¹⁴ Simbolo di longevità.



Fig. 14

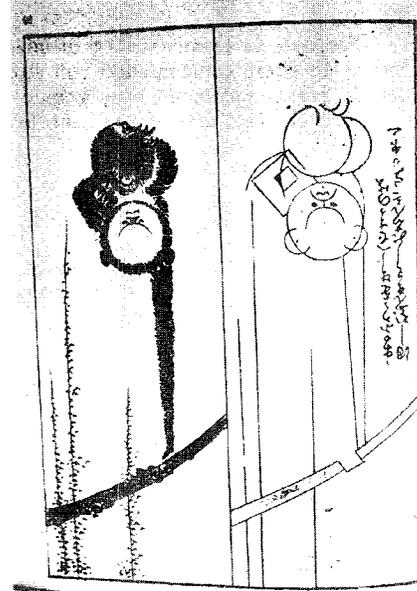


Fig. 15

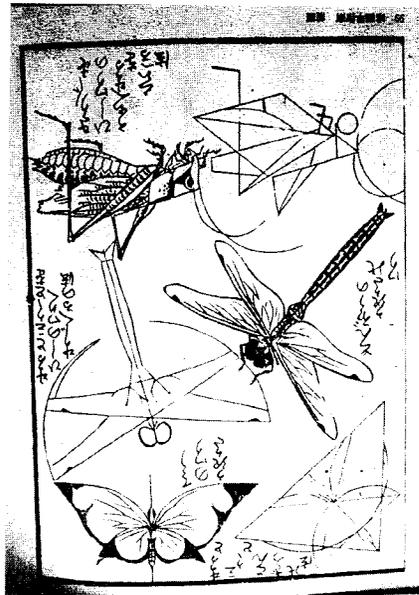


Fig. 16



Fig. 17

(Fig. 14)

“Colombo.

Tecnica per dipingere uccelli senza disegnare rombi [ma] intersecando dei cerchi, dei triangoli e dei quadrati.

Per le gru come per gli aironi si dovrebbe seguire la stessa divisione”.

(Fig. 15)

“Metodo per unire cerchi ad angoli.

I punti [che si vedono] sono i luoghi dove si mette l'ago del compasso”.

(Fig. 16)

“Legge dell'unione di cerchi e triangoli.

Metodo di scomposizione della farfalla.

Legge per unire alla divisione in rombi, cerchi e quadrati.

Divisione della forma di una libellula.

Cavalletta.

Metodo per unire all'interno della divisione in rombi, alcuni cerchi”.

(Fig. 17)

“Metodo per disegnare un paesaggio in mezzo alla neve e un asino.

[oppure]: Metodo per disegnare il poeta Su Dongpo e l'asino.¹⁵

Metodo dell'unione di quadrati, triangoli, rombi e trapezi [trapezi: lett. forma a guscio di tartaruga]”.

¹⁵ In questo caso è possibile una duplice traduzione perché il termine *setchū* vale sia per la traslitterazione in giapponese del nome del noto poeta cinese Su Dongpo, sia foneticamente, per “in mezzo alla neve”. Il problema si pone perché tale termine è scritto in *hiragana* e quindi non potendo risalire all'ideogramma entrambe le traduzioni sono possibili.

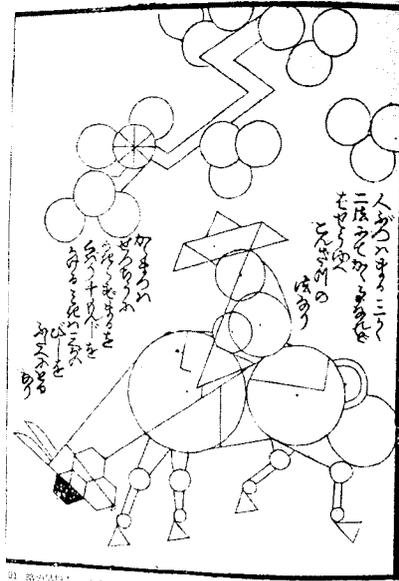


Fig. 18

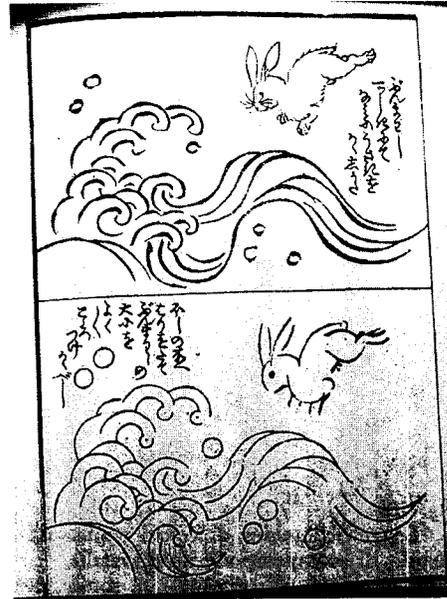


Fig. 19

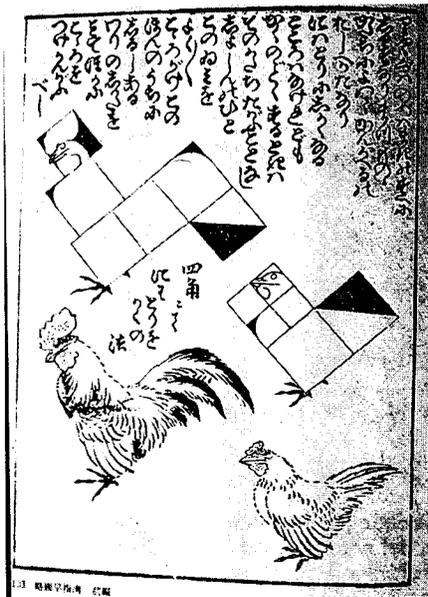


Fig. 20

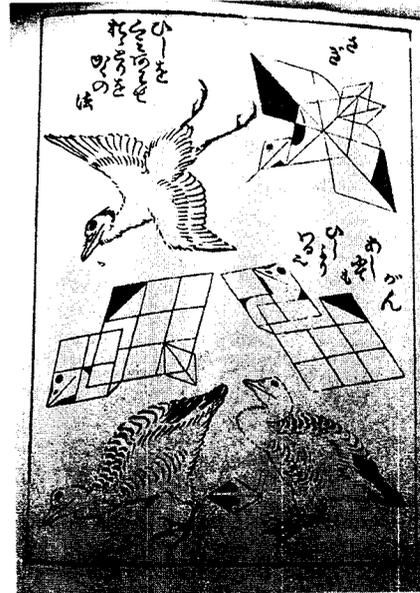


Fig. 21

(Fig. 18)

“Disegnare il personaggio attraverso il sistema dei triangoli e dei cerchi, ma trattandosi di un cavaliere diventa una cosa piuttosto complicata. Per quanto riguarda il larice e non solo Setchū [o il paesaggio nella neve] mettete qua e là dei cerchi, l’ideogramma di dieci e per il tronco scrivete tre volte il *bishi* a due righe parallele”.¹⁶

(Fig. 19)

“Metodo per disegnare un coniglio sulle onde usando la tecnica del compasso. Puntando l’ago nel centro dovete disegnare facendo molta attenzione [alle parti] grandi e piccole del compasso.”

(Fig. 20)

“Alla fine del testo [lett. rotolo] è indicato il metodo di disegno abbreviato; prima di tutto è insegnato un modo di disegnare pensando secondo la forma delle cose. Non c’è un sistema [preciso] di fare un gallo scomposto in quadrati. Quando si fa così come è disegnato, la forma non può essere diversa da quella mostrata [qui sotto].

I principianti devono tenere presente quanto detto e guardare in questo libro il metodo della suddivisione in simboli altrimenti, se fanno da sé, devono prestare molta attenzione [a ciò che disegnano].

Metodo per disegnare un gallo attraverso i quadrati”.

(Fig. 21)

“Airone.

Metodo per disegnare uccelli grandi unendo dei rombi.

Oca selvatica. Per le zampe, dividere in rombi”.

¹⁶ Si tratta di uno stemma di famiglia formato più o meno da un piccolo rombo posto orizzontalmente che di norma era rappresentato da linee semplici e non parallele, ecco perché qui compare la precisazione.

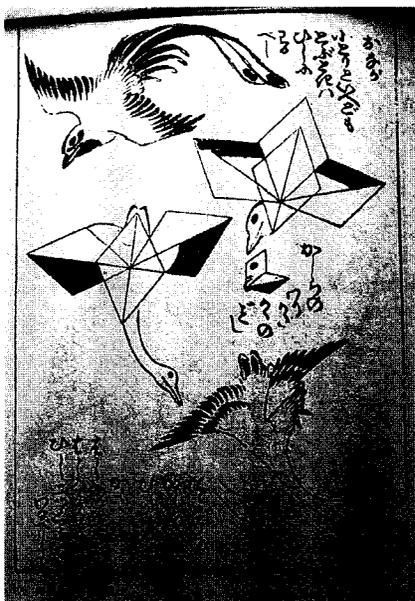


Fig. 22

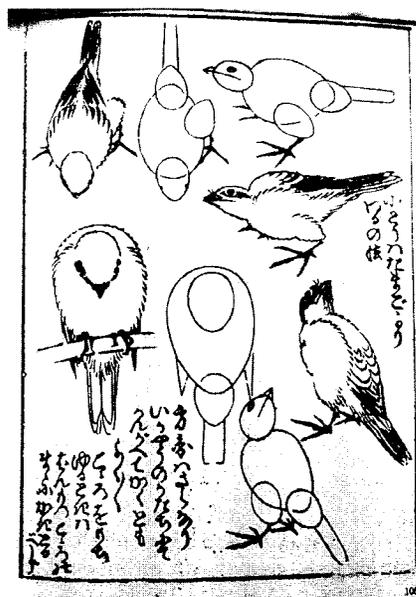


Fig. 23



Fig. 24

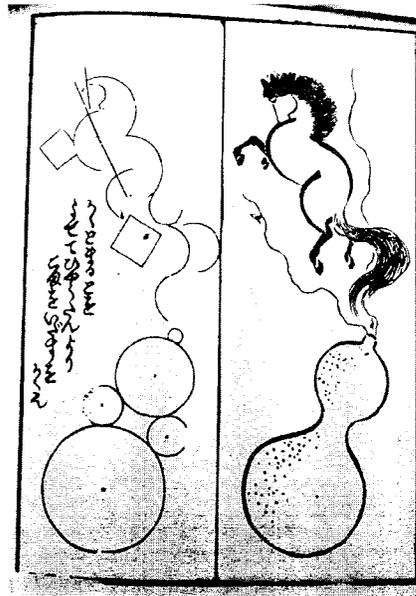


Fig. 25

(Fig. 22)

“Gazza.

Quando [si vuole dipingere] un piccolo uccello che vola bisogna suddividerlo in rombi.

Come si divide la testa.

Per la testa di un grande uccello bisogna disegnare un rombo”.

[...]

(Fig. 23)

“Legge per dividere attraverso la forma ad uovo [ovale] piccoli uccelli.

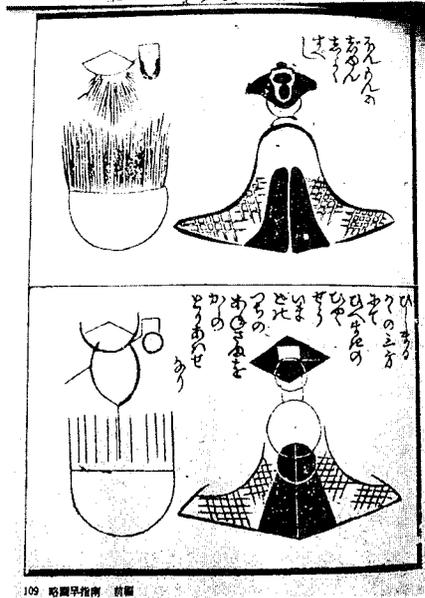
Naturalmente per quanto riguarda quadrati e cerchi, in qualunque modo voi pensiate o disegnate la forma, dopo aver fatto molta attenzione, dovete rappresentare tutto ciò che avete nel cuore”.

(Fig. 24)

“Metodo per disegnare le anatre mandarine nella neve attraverso cerchi e rombi”.

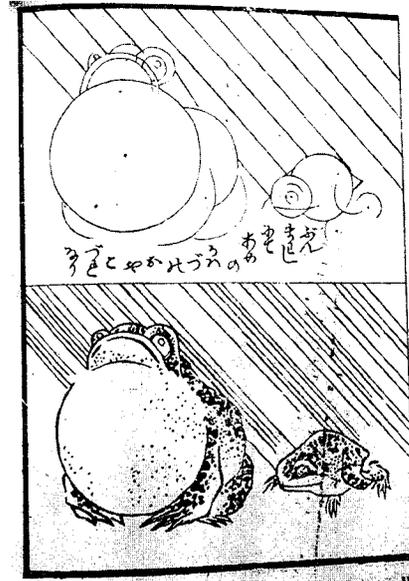
(Fig. 25)

“Metodo per far uscire da una specie di zucca un piccolo cavallo, raggruppando quadrati e cerchi”.



109 略圖早指所 前編

Fig. 26



110

Fig. 27



111 魚圖早指所 前編

Fig. 28



112

Fig. 29

(Fig. 26)

“[...] Attraverso rombi, cerchi e triangoli si forma una combinazione di un contadino che indossa uno *hiemaki*¹⁷ e una bambola fatta con la terra di Imado”.¹⁸

(Fig. 27)

“Coppia di rane, madre e figlio, sotto la pioggia, fatte con il compasso”.

(Fig. 28)

“Legge per disegnare un pesce gatto con il compasso.
[Usando questo metodo] risulta proprio come nella realtà”.

(Fig. 29)

“Unendo in due modi angoli e cerchi dare la forma ad un pagello”.

¹⁷ Sorta di impermeabile di paglia di miglio per proteggersi dalla pioggia.

¹⁸ Località situata nell'attuale prefettura di Saga e resa famosa dalle sue pregiate ceramiche.

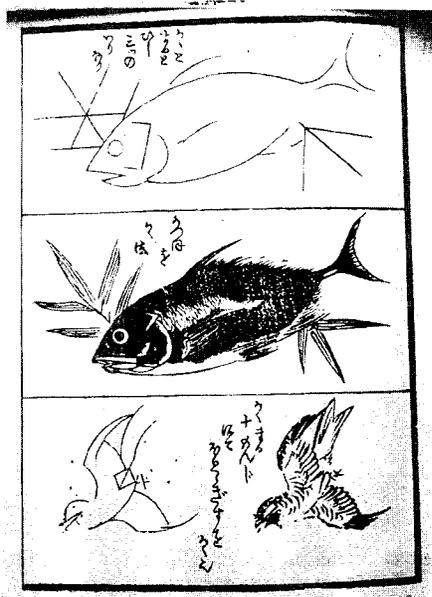


Fig. 30

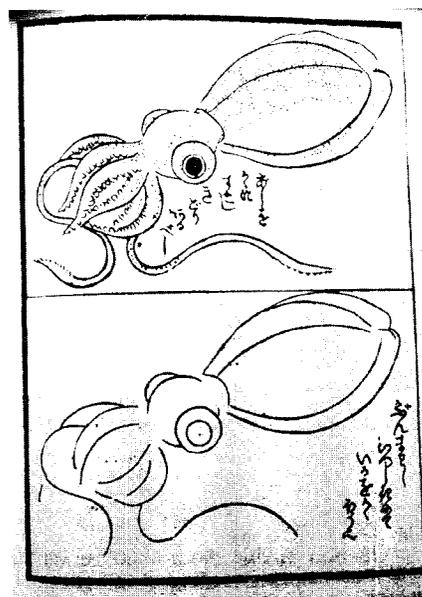


Fig. 31

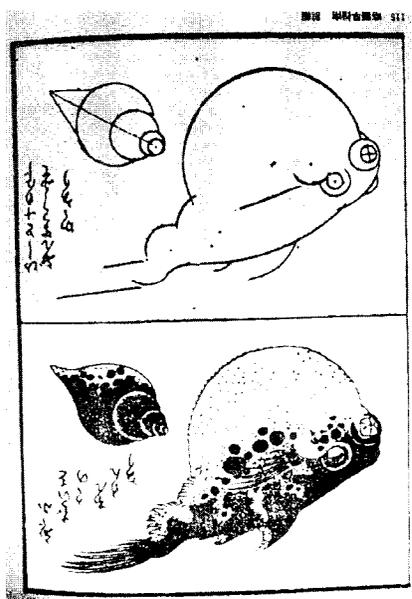


Fig. 32

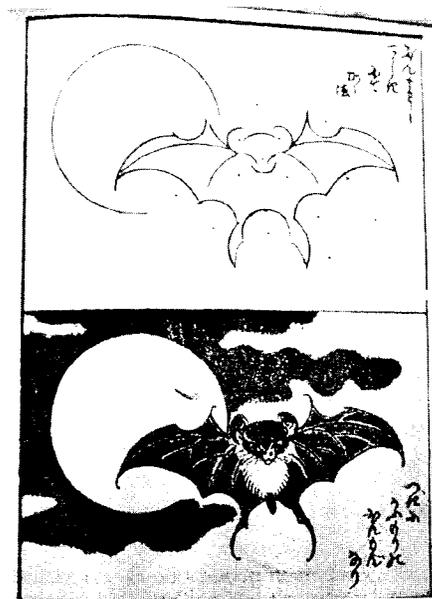


Fig. 33

(Fig. 30)

“Tripla scomposizione attraverso angoli, cerchi e rombi.
Metodo per disegnare un piccolo tonno.
Metodo per disegnare un usignolo attraverso linee, cerchi e l’ideogramma *jū*”.¹⁹

(Fig. 31)

“Per disegnare le zampe sono necessari alcuni espedienti.
Legge per disegnare un calamaro attraverso il metodo del compasso”.

(Fig. 32)

“Disegno di un pesce palla e di una conchiglia.
Rappresentarli usando rombi, l’ideogramma *jū* e il compasso”.

(Fig. 33)

“Un metodo per disegnare con il compasso.
Pipistrello di fronte alla luna”.

¹⁹ Questo ideogramma che rappresenta il numero dieci ha praticamente una forma a croce.

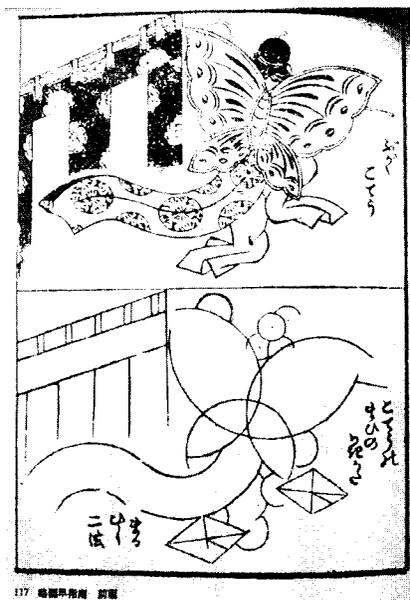


Fig. 34

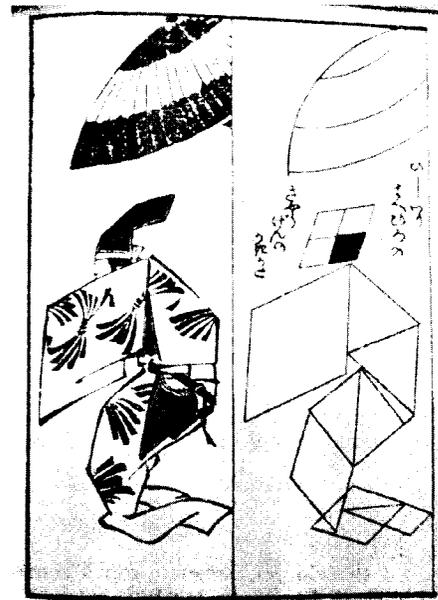


Fig. 35

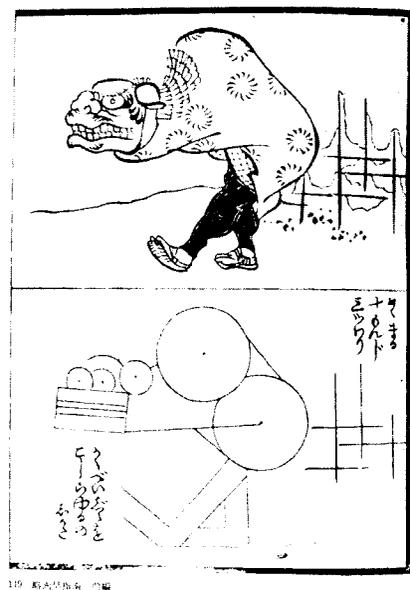


Fig. 36



Fig. 37

(Fig. 34)

“Modo di disegnare una ballerina immobile [mentre interpreta] la danza della farfalla.

Usare cerchi e rombi”.

(Fig. 35)

“Suddivisione in rombi di un interprete di *kyōgen* [lett. Suehiro]”.²⁰

(Fig. 36)

“Tripla suddivisione in linee, cerchi e forme a croce.
Modo di rappresentare la danza del leone *kakubei*”.

(Fig. 37)

“Metodo per unire rombi a cerchi.
Kanzan e Jittoku”.²¹

²⁰ Il nome completo sarebbe Suehirotetchō e si riferirebbe ad un personaggio politico noto con il nome di Shigeyasu.

²¹ Sono questi i nomi giapponesi di Hanshan e Shide, due saggi taoisti di cui poco si conosce. Sono rappresentati quasi sempre in coppia; entrambi vissero nel monastero di Guojing trascorrendo la maggior parte del tempo in cucina e parlando un linguaggio incomprensibile agli estranei. Kanzan tiene un rotolo che stende a Jittoku che sta in piedi di fronte a lui reggendo una scopa (che qui non si vede).

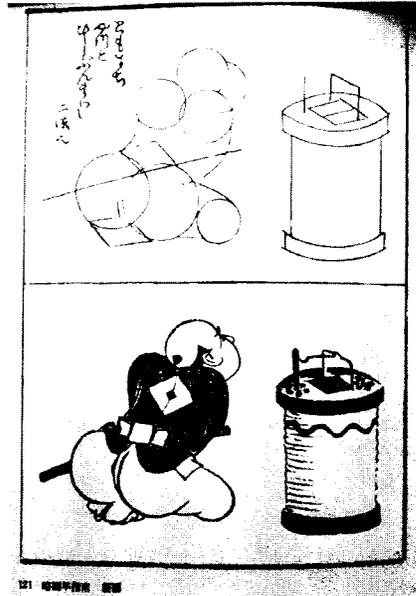


Fig. 38

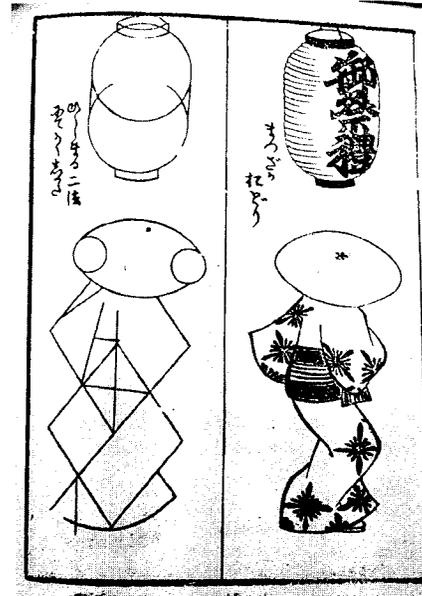


Fig. 39

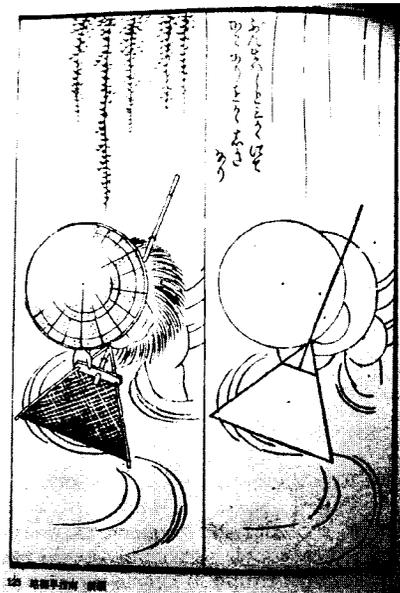


Fig. 40

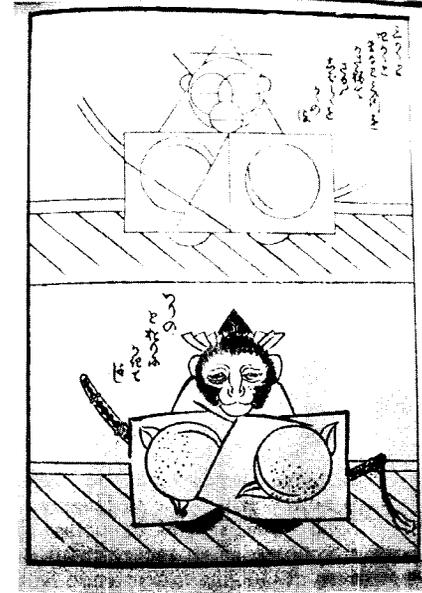


Fig. 41

(Fig. 38)

“Metodo per dividere in rombi e con il compasso [la figura di] un servitore che aspetta il suo padrone [che si è recato in visita da ciascuno]”.

(Fig. 39)

“Danza di Matsuzaka.
Metodo per rappresentarla con cerchi e rombi”.

(Fig. 40)

“Metodo per rappresentare un pescatore di fiume utilizzando un triangolo e il compasso”.

(Fig. 41)

“Metodo per disegnare la scimmia Shibaraku²² sovrapponendo triangoli, quadrati e cerchi.
Disegnare con il metodo della scomposizione”.

²² Si tratta di un burattino di bambù, azionato da fili che gli permettono di essere mosso nel modo più reale possibile.

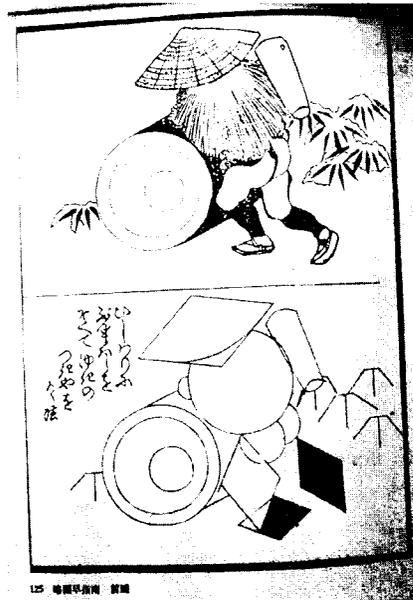


Fig. 42

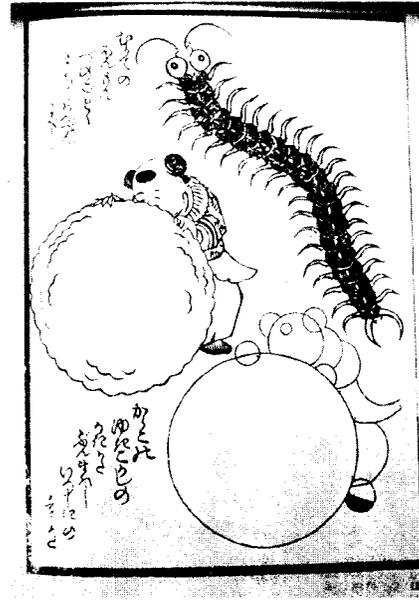


Fig. 43

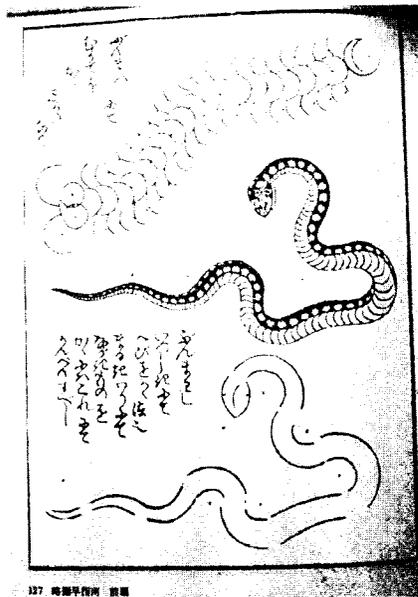


Fig. 44

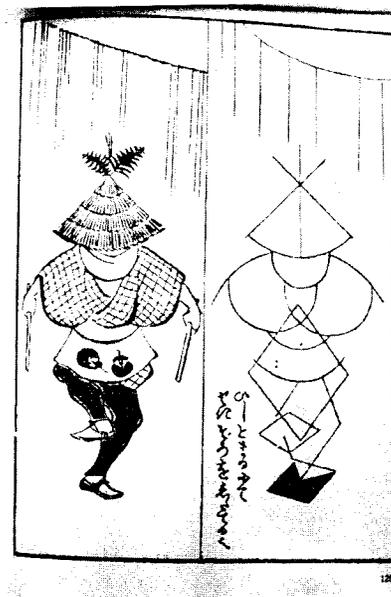


Fig. 45

(Fig. 42)

“Unendo il metodo della divisione in rombi all’uso del compasso disegnare uno *yuki no tsukiya*”.²³

(Fig. 43)

“Come disegnare in maniera molto semplice il corpo di un millepiedi. Usando il compasso per unire i cerchi [ecco il] metodo per disegnare un bambino cinese che fa una palla di neve”.

(Fig. 44)

“Utilizzando il compasso [fare] un millepiedi. [Esempio di] un modo di fare un serpente con il compasso. Quando si tratta di disegnare cose lunghe attraverso la scomposizione in cerchi, facendo così risulterà semplice”.

(Fig. 45)

“Disegnare un *sekizoro*²⁴ con rombi e cerchi”.

²³ Contadino che spinge nella neve un mortaio.

²⁴ Ballerino della danza delle quattro stagioni.

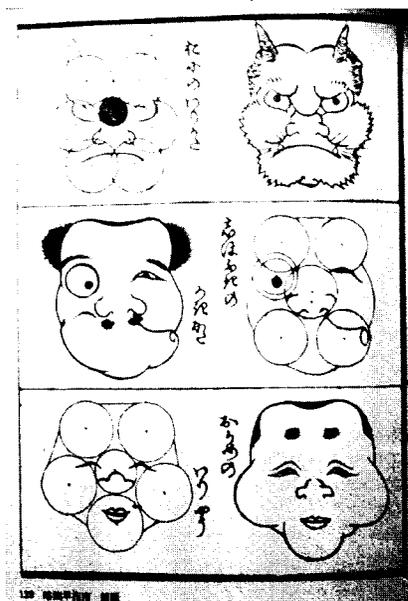


Fig. 46

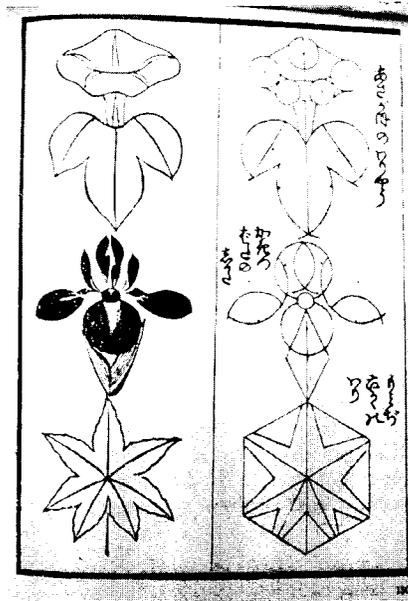


Fig. 47

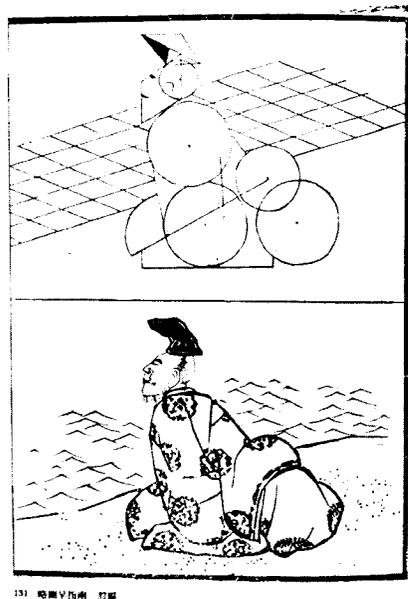


Fig. 48

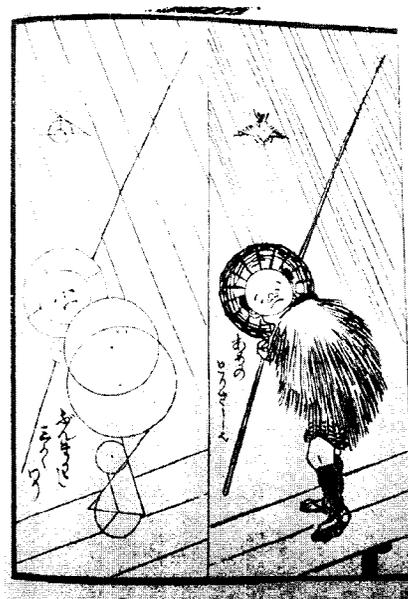


Fig. 49

(Fig. 46)

“Metodo di suddivisione di un *oni*.²⁵

Metodo per disegnare *shibofuki*.²⁶

Metodo di suddivisione della figura di una donna con il viso paffuto [oppure: con gli orecchioni].

(Fig. 47)

“Suddivisione di un convolvolo.

Metodo di disegnare un iris.

Suddivisione per disegnare una foglia d'acero”.

(Fig. 48)

[non c'è testo].²⁷

(Fig. 49)

“Cacciatore di uccelli nella pioggia.

Dividere con il compasso e in triangoli”.

²⁵ Specie di orco o di diavolo.

²⁶ Personaggio dal volto deforme.

²⁷ La mancanza di qualsiasi spiegazione tecnica deriva forse dal fatto che la figura del poeta Hitomaro in contemplazione era talmente assimilata dall'iconografia ufficiale da non necessitare ulteriori delucidazioni.

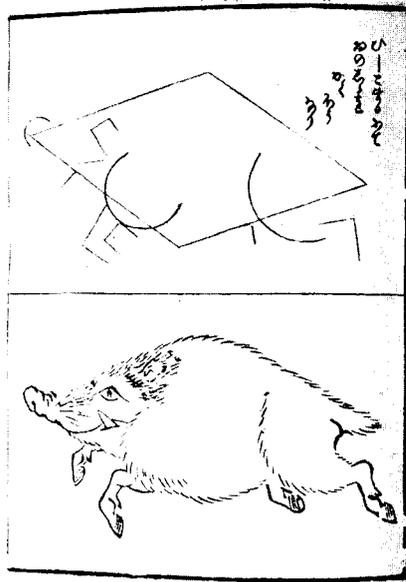


Fig. 50



Fig. 51

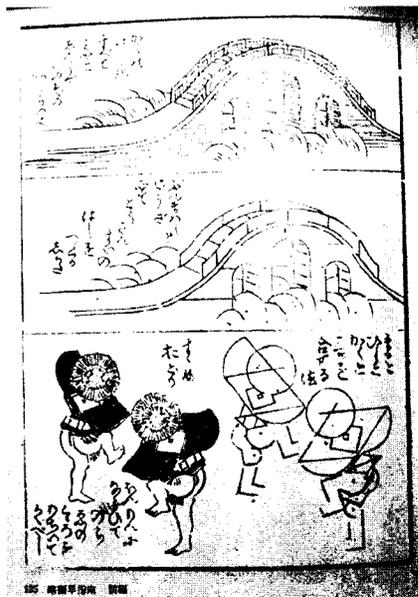


Fig. 52



Fig. 53

(Fig. 50)

“Metodo per disegnare un cinghiale con rombi e cerchi”.

(Fig. 51)

“Metodo per disegnare un cervo [oppure le foglie d'acero],²⁸ usando il compasso e i rombi”.

(Fig. 52)

“[Esempio di come dovrebbero essere] tutti i paesaggi cinesi alla maniera dei templi della capitale.

[...] Legge per raggruppare cerchi, rombi e angoli.

Danza del passero.

Esercitandosi a guardare la cosa [com'è] in realtà disegnare la figura facendo molta attenzione”.

(Fig. 53)

“Modo per disegnare le onde con il compasso.

Forma del piviere.

Metodo per disegnare con il compasso un piccolo uccello”.

²⁸ In questo caso il termine *momiji*, scritto in *hiragana* implica un gioco di parole perché, in giapponese classico, esso copriva la duplice funzione di indicare sia l'animale sia le foglie.

Bonaventura Ruperti

SENSUALITÀ E ESTETICA NEI QUARTIERI DI PIACERE.
L'ITINERARIO DELL'IKI: DAL SUI ALLO TSŪ

Intersecarsi di segni e di sensi

Il significante *iki*, foneticamente reso in genere con i due caratteri sillabici dello *hiragana* いき, viene anche rappresentato con due differenti vesti ideografiche: la trascrizione grafica del composto segnico di *i* (mente, gusto, inclinazione, intento, volontà, idea) e *ki* (spirito, afflato vitale, animo, energia) 意気, o il *kanji* la cui lettura sino-giapponese corrisponde a *sui* 粋.

Il significato primario del vocabolo nel primo caso – che è forse la versione ideografica anteriore – viene a designare l'energia che effonde dalla mente, la tensione spirituale, vitalità e ardore, animo e tempra, fierezza e orgoglio, ovvero esprime i sensi più generali di disposizione d'animo, temperamento, liberalità, personalità; o ancora, il valore semantico più specifico di orgoglio e onore, o più tenue di stato d'animo e sentimento. Ma – ed è soprattutto nel caso del segno in comune con la voce *sui*, versione apparsa in un secondo momento – la parola, a partire dalla fase tarda del periodo Tokugawa (1600-1868), viene a assumere una risonanza particolare: definisce un modo di essere, un'atmosfera, una figura o un corpo, un aspetto o un attributo di gusto raffinato e sensuale. Individua insomma una sensualità nitida e lineare, non elaborata o pesante, né compiaciuta, una sensualità disincantata, svincolata da languori, da estenuazione o affettazione.

In realtà, anche il termine *sui*, rappresentato con il *kanji* su citato 粋, copre un campo semantico contiguo a quello di *iki* in quanto concetto estetico sviluppatosi in un contesto epocale quasi coevo. Nel suo senso originario *sui* circoscrive l'ambito della non-commistione, non-contaminazione, quindi dell'essenza e della purezza e, per estensione, verrebbe a definire ciò che eccelle, che è fine, squisito o sublime. Ma anche *sui* riveste un significato che è venuto amplificandosi connotativamente in campo etico-estetico a designare

chi, per esperienza e sensibilità, possiede intelligenza dei costumi e delle usanze del mondo sociale e dei sentimenti umani; lo stato e il comportamento derivante da grande cognizione e capacità di intendimento, soprattutto di condizioni e situazioni dei quartieri di piacere (*kuruiwa*), e la conseguente estrinsecazione di ciò nel contegno, in gesti e parole, nella figura e nell'aspetto, improntato all'espressione polita, pura e netta, di chi è aperto all'esperienza e disponibile alla comprensione del mondo umano. In questa accezione, il contenuto semantico di *sui* viene a confinare con quello di un altro termine affine che emerge in epoca Tokugawa, *tsū* 通, che definisce, in maniera ancor più specifica, proprio il dominio semantico della competenza e dell'esperienza del mondo sociale dei quartieri di piacere.

In tale quadro si comprende come i termini *sui*, *tsū*, *iki*, possano apparire utilizzati in maniera indistinta e sovrapposta, in una sorta di area concettuale quasi indifferenziata che, pur partendo da origini semantiche distinte, comunque li vede convergere verso un'identica matrice in seno allo spazio creativo dei quartieri di piacere, ponendo ciascuno di essi l'accento su un distinto connotato che percorre e delimita un territorio ampio e comune circoscrivibile nell'erotismo o nella sensualità.

Nakano Mitsutoshi¹, nel tentativo di porre ordine, propone la sequenza cronologica: *sui* – *tsū* – *iki*, confermando così la considerazione di tali concetti come altrettante fasi o momenti di un identico filone. A tal fine, proveremo qui innanzitutto a circoscriverne origini, etimologia e usi, per tentare di chiarire, se possibile, lo sviluppo insito nelle eventuali mutazioni di significati e significanti, soffermandoci in particolare nel primo tratto di percorso: quello che conduce da *sui* a *tsū*².

Sui come 'maturazione umana e coscienza estetica' nella sensualità

La voce *sui* appare in epoca Tokugawa (1600-1868), utilizzata nell'area del Kamigata (zona di Kyōto e Ōsaka), con un culmine nell'era Genroku (1688-1704). In generale, a partire dalla produzione letteraria nota con il termine di *kanazōshi*, fino a giungere alla narrativa degli *ukiyo-zōshi*, spesso ambientate nel microcosmo dei quartieri

¹ *Heibonsha byakkajiten*, Tōkyō, Heibonsha, 1986, pp. 1105 (voce *sui*).

² Una semplice definizione dei tre concetti estetici anche in: HISAMATSU SEN'ICHI, *The Vocabulary of Japanese Literary Aesthetics*, Honolulu, Centre for East Asian Cultural Studies, 1963, pp. 63-66.

di piacere, *sui* viene acquisendo il senso di discernimento e comprensione delle delicate sfumature dei costumi e dei sentimenti umani e sociali – in particolare indicando la confidenza con stati e situazioni nelle città senza notte –, in quanto acquisizione di un’esperienza e di un dominio che vengono a formare il tracciato di una vera e propria “via della coscienza e della disciplina” in quel microcosmo.

Il concetto di *sui* sembra designare le figure ideali dei clienti dei quartieri di piacere che, conoscendo consuetudini e usanze dei luoghi di divertimento, percependo per intuizione e acuta sensibilità i particolari più delicati degli “affetti” che intercorrono tra uomo e donna, possiedono una capacità di visione e un gusto di massima raffinatezza. Più che la competenza e padronanza nella prassi e lo spirito distaccato che si manifesteranno nello *tsū*, l’accento è sull’effetto di una consapevolezza minuta, sensibile e lucida. Il termine trova la sua opposizione nella “goffaggine” (*yabo* 野暮, zotico o ciarlatano) e sottolinea la “conoscenza delle ragioni” (da qui la coincidenza con i termini *showakeshira* 諸識知 o *wakeshira* 識知 (分知)) del sentimento, dell’attrazione e della seduzione. Anche sul piano dell’espressione grafica, il ricorso all’ideogramma di “acqua” 水 (che ha la stessa lettura sino-giapponese), non tanto come segno di purezza e di naturalità quanto piuttosto perché elemento di massima recettività e versatilità, capace di adattarsi nella forma a qualsiasi contenitore, ne sottolinea proprio l’essenza³.

Intorno a tale significato gli artifici combinatori tra immagini visive del significante erano molteplici oscillando tra il valore di “essenza e purezza” (nel composto *junsui* 純粹 per esempio) e quello di “discriminazione, scelta”, insito nell’ideogramma originale nel composto *bassui* 抜粹. Molteplici sono dunque le teorie di interpretazione etimologica del termine ma alle due accezioni sopra citate – la purezza e la selezione – che concorrono in maniera prevalente alla costruzione del significato, va accostato anche il senso dell’ideogramma *sui* nel composto *suiri* 推理, che copre il campo semantico della congettura e dell’inferenza e che sembra designare un individuo che, per la capacità di inferire, è particolarmente dotato di comprensione, considerazione, giudizio, sensibilità, saggezza e perspicuità delle cose del mondo⁴.

In realtà, sul piano della discussione teorica, in *sui* il contenuto

³ In tale sovrapposizione con il carattere “acqua” l’altro termine dell’opposizione veniva fatto corrispondere all’ideogramma di “luna” (con la lettura *gachi*).

⁴ È in tale senso che il termine ricorre in documenti dell’inizio del XVII secolo, ma, una volta introdotto nell’ambiente dei quartieri di piacere, verrà a designare in forma di figura ideale il cliente o frequentatore dotato di tali connotati, spesso

estetico si fonde intimamente con quello esistenziale. L'opera che definisce in maniera più completa i lineamenti e l'ideale del *sui* è lo *Shikidō ōkagami* (Grande specchio della via della sensualità, composto intorno al 1688, 18 volumi) di Fujimoto Kizan⁵. In questa che rappresenta la summa del sapere, l'enciclopedia più ampia che sia mai stata scritta sull'universo e sulla cultura dei quartieri di piacere, è infatti contenuto un intero volume, il V tomo, dedicato all'illustrazione della via del *sui*, definendone l'itinerario di esistenza e perfezionamento etico-estetico in una complessa teoria gerarchica di fasi che rispecchiano la struttura dello *Hokekyō* (Sutra del Loto) buddhista.

Il processo di trapasso e elevamento dallo stadio di *gachi* 月 fino a quello di *sui* viene così articolato minutamente in ventotto categorie graduali a loro volta bipartite ciascuna in versanti giustapposti. Anche nella sfera suprema del *sui* in effetti Kizan giunge a discernere svariati gradi fino alla descrizione dello stato mentale derivante dall'intuizione della "sensualità vuota" (*kūshiki* 空色)⁶ e di "assenza della mente" (*mushin* 無心)⁷ che rappresentano il culmine speculativo di tale *itinerarium* pseudo-buddhista verso l'illuminato attingimento della sensualità/buddhità.

La sottigliezza e l'acutezza dell'analisi di tale ricerca conoscitiva, che è anche risultato di un'esperienza di vita, viene a epitomizzare e superare una vasta tradizione letteraria di guide ai quartieri di piacere, di valutazioni critiche sulle cortigiane (*yūjo hyōbanki*) e di tradizioni segrete sorte intorno alle arti della seduzione e del corteggiamento delle cortigiane (*showake hidensho*), proiettandone la trattazione nella prospettiva religioso-meditativa di un *sūtra* buddhista e

contrassegnandolo con l'ideogramma *sui* 卍 nel valore semantico di "generale, condottiero".

⁵ Edizione moderna integrale dell'opera: Fujimoto Kizan, *Shikidō ōkagami*, a cura di Noma Kōshin, Kyōto, Yūzan bunko, 1961.

⁶ Sensualità del vuoto o coscienza del vuoto che è nella sensualità, e, se il *kanji* *kū* (vuoto, cielo) in ambito buddhista può essere interpretato come "relatività", allora il senso diviene quello di consapevolezza della "relatività della sensualità". In effetti il concetto di vuoto o nullità non nega l'esistenza ma considera l'essere tutto, nei suoi elementi costitutivi, dipendente da cause o fattori in continuo mutamento. Ciò esclude una visione statica dell'esistenza materiale, affermando invece un'universale relatività dei fenomeni derivante dal reciproco incontrollabile divenire di interazioni.

⁷ Non-esistenza della mente, dell'intelletto, dunque assenza o stato di non-intervento della coscienza. Le possibili accezioni del termine sono molteplici. In ambito *zen* definisce la naturalità o spontanea libertà dal pensare discriminante e la conseguente disponibilità all'illuminazione. A questo si può accostare il valore di disposizione mentale di non-attaccamento.

nel rigore teoretico di un trattato filosofico che coinvolge tutta l'umanità. In effetti, una delle salienti particolarità di questo V volume, che reca il sottotitolo di *Shikidō shōkagami* (Piccolo specchio della via della sensualità)⁸, è che il cammino di perfezionamento nella “via della sensualità” non si rivolge solo ai frequentatori del quartiere di piacere – come sarà nel caso del concetto del dilettante-esperto definito *tsū* – ma abbraccia nel loro complesso anche i dipendenti delle case da tè (ossia i “professionisti” di questa disciplina), attori, burattinai etc., insomma un insieme di individui che all'estetica dei quartieri di piacere in qualche modo si avvicinano per atteggiamento e per affinità o che contribuiscono alla costruzione e all'arricchimento di questo microcosmo.

Tsū come 'galateo di estetica convivenza' con la sensualità

Il termine *tsū* viene a designare un concetto estetico – o l'individuo che tale idea incarna – consistente nel possedere confidenza con usi e consuetudini della società, e autonomia e conoscenze per disporre di eventi e situazioni, grazie a uno stato d'animo di saggezza e socievole controllo derivante dalla comprensione dei sentimenti umani. In genere l'accento è posto su questi elementi intellettuali accompagnati però da aspetti spirituali che si esercitano idealmente nella pratica del piacere e nella sfera del divertimento nei *kuruwa*.

Sul piano della produzione letteraria in particolare l'ideale dello *tsū*, e il personaggio (tipo umano) che ne esemplifica la natura e il portamento, appaiono all'interno di una produzione vasta che va sotto il nome di *sharebon*, all'interno dei quali con frequenza ricorre la discussione sull'essenza e sulle valenze di tale concetto. In tal senso gli *sharebon* sono stati spesso interpretati come veri e propri manuali sullo *tsū*.

Sul piano dell'uso, il termine *tsū*, secondo lo *sharebon Hitome tsutsumi* (La banchina nascosta allo sguardo, 1788)⁹, sarebbe apparso intorno agli anni 1769-70 (era Meiwa) a definire un individuo che ne incarna l'essenza, mentre a partire dal 1777 sarebbe entrata in voga a Edo la parola *daisū*. All'interno degli *sharebon*, dalla raffigurazione di esempi di personaggi di *tsū* e di fallimenti e

⁸ Il testo del volume è contenuto anche in: *Kinsei shikidōron*, (*Nihon shisō taikeri*), a cura di Noma Kōshin, Tōkyō, Iwanami shoten, 1976, pp. 133-203.

⁹ Opera di Naishinkō in cui, tramite l'incontro e il dialogo tra alcuni libertini e alcune cortigiane, vengono narrate e descritte le esperienze dei protagonisti in alcuni quartieri di piacere non autorizzati (*okabasho*) di Edo.

disavventure di *bankatsū* 半可通 (pseudo-*tsū*), si giungerà infine a opere che si pongono come obiettivo proprio la disquisizione e la teorizzazione sui connotati distintivi dello *tsū*, dando vita ai cosiddetti *tsūdangī*, ovvero manuali di istruzione a carattere didascalico sull'argomento, quali *Ikan tsū seppō* (Sermone sullo *tsū* scellerato, 1779)¹⁰ o *Daitsū zenji hōgo* (Sermone buddhista del maestro zen *daitsū*, 1779)¹¹ etc. e tali riflessioni intorno al tema della competenza etico-estetica nel quartiere di piacere si protrarrà in parte anche in alcuni *kibyōshi*¹².

L'evoluzione del vocabolo in effetti è di semplificazione dalla formula più estesa di *tōrimono* 通り者 (frequentatore, conoscitore) alla lettura sino-giapponese dei medesimi ideogrammi, *tsūsha*, per giungere infine alla forma breve di *tsū* (o più esplicita di *tsūjin* 通人 per denotare l'individuo "competente"). Etimologicamente la voce *tōrimono* oscilla tra due significati: il fatto di possedere una sensibilità acuta e ricettiva, e quello di avere un nome (un volto) che è noto, e dunque di essere frequentatore conosciuto in un certo ambiente e conoscitore di quell'ambiente. In questo senso vanno intesi anche i superlativi o le formule di maggiorazione come *daitsū* 大通 (grande *tsū*) di moda nelle ere Meiwa (1764-71) e An'ei (1772-1780), iperbole che ritorna con frequenza nei titoli di opere che ne delineano con vivacità i contorni. Successivamente, in forma più dimessa e comune, si è perso il risvolto 'eroico' e grandioso insito in

¹⁰ Obiettivo dell'opera, scritta da Koikawa Harumachi, è di mostrare e promuovere l'essenza dell'autentico *daitsū*, utilizzando un'abile e gustosa distorsione e parodia di forme e terminologie ispirate alla trattatistica buddhista. L'effetto comico è acuito dal cosciente ribaltamento della logica comune e dal paradosso delle esemplificazioni.

¹¹ Lo scritto elenca una serie di precetti e insegnamenti che conducono, attraverso la disciplina, l'esercizio e il controllo di sé, al raggiungimento del dominio dello *tsū* che nasce dal superamento di presunzione, vanità ed eccessi.

¹² In apparenza, il fenomeno *tsū* si manifesta dunque come l'ideale letterario degli *sharebon* e il loro valore di testi destinati alla guida ai quartieri di piacere si integra con la funzione di manuali alla coltivazione dello *tsū*. Ma, in termini più critici, si potrebbe affermare che questa vasta produzione di costume, costruita per lo più su dialoghi e descrizioni di scene ambientate nei *kuruwa*, con dettagliata minuzia di abbigliamento e costumi, in realtà più che letteratura di celebrazione dello *tsū*, rappresenti piuttosto un genere letterario che realizza l'*ugachi* in quanto spirito di "approfondimento" teso a mostrare il vero volto del reale. In tal senso il divertimento degli *sharebon* consiste nel riconoscere nelle figure che si definiscono *tsū* in realtà dei "dandies" falliti (*bankatsū*), cogliendo l'illusorietà della loro coscienza di "savoir faire". In questo si rifletterebbe come, agli occhi degli intellettuali del tardo Tokugawa, lo stesso ambiente dei quartieri di piacere abbia iniziato a decadere, a perdere di gusto, cognizione e adeguatezza, a non essere più *tsū*, e quegli individui che si vantano o credono di essere tali non sarebbero che impostori dipinti dalla comicità di una scrittura che mira a coglierne il volto negativo.

quelle espressioni, per acquisire un'altrettanto ironica sfumatura di "ideale" più comune, limitato e piccolo-borghese. Nel contempo, a questo si era contrapposto quello di *hankatsū*, ovvero la figura del sedicente *tsū*, colui che si illude di essere tale, che si picca di essere raffinato intenditore ma senza fondamento né sostanziale corrispondenza nella pratica concreta, rivelandosi in realtà *yabo*. Su questa opposizione tra la vera essenza dello *tsū* e i falsi "esperti" e sullo smascheramento di tale inconsistenza si fonda in effetti la comicità degli *sharebon*. Si manifesta in questo espediente l'impronta dell'*ugachi* うがち (穿ち) (penetrazione, dunque acutezza), lo spirito che penetra e va a fondo per rivelare l'effettiva natura della "cognizione-perizia" ovvero lo svelamento di goffaggine o rozzezza¹³.

Nel caso del termine *tsū* prevale dunque una connotazione di "competenza/padronanza di sé e domestichezza con un ambiente" – con un contenuto estetico limitato rispetto a quello che sarà coperto da *iki* – i cui confini rispetto all'ambito sopra definito dal *sui* necessitano di essere evidenziati. In effetti, accanto alla delimitazione cronologico-temporale, sembra possibile tracciare un ulteriore discriminante tra i due ambiti semantici sul piano geografico, se si considera fondata l'affermazione registrata in *Dōbō goen* (Giardino di parole d'alcova, 1720)¹⁴ secondo cui "a Kyōto si dice *sui*, nel Kantō si dice *tōrimono*...". In tal caso la demarcazione fondamentale tra *tsū* e *sui* verrebbe ricondotta alle differenze idiomatiche tra l'area del Kamigata e quella di Edo¹⁵. In tal senso, mentre nel Kamigata fino alla fine del periodo Tokugawa si sarebbe usato *sui*, a Edo invece l'espressione *tōrimono* si sarebbe trasformata in *tsū* per essere sostituita verso la fine dell'epoca dal termine *iki*. In tale prospettiva,

¹³ In tal senso, l'*ugachi*, all'interno della produzione degli *sharebon*, rappresenta la tecnica espressiva fondamentale, mirante, attraverso opere e scritti leggeri, a individuare i difetti (*ana*, buchi), a farsi strada tra i pertugi presenti nel carattere o nelle manifestazioni umane, in mode e costumi del presente. In voga intorno alla metà del XVIII sec., l'artificio dell'*ugachi*, mascherato sotto un'apparente veste didascalica e di satira sociale, in realtà non si pone che l'obiettivo di spingersi a fondo, verso il versante oscuro, retrostante dei fenomeni, per farne lievitare l'effetto umoristico, per manifestare, attraverso l'imprevedibilità e l'esagerazione che coglie l'effettivo intento degli individui, l'accentuata dimensione comica del reale, con un tono leggero, noncurante e disincantato, adeguato al tenore di tale produzione letteraria.

¹⁴ Composto in forma libera di raccolta di memorie e ricordi, lo scritto raccoglie informazioni svariate su storia, sistema, costumi, usanze, mode, famose cortigiane e altri aneddoti, del quartiere di piacere di Edo, Yoshiwara, di cui costituisce una delle fonti storiche più preziose.

¹⁵ Citazione tratta da: AOYAMA TADAKAZU, *Kinsei yūri bungaku ni arawareta yūkyōrinen no tenkai*, "Kokubungaku kenkyū", 17, settembre 1959, p. 137. In realtà, come osserva l'autore, la distinzione non è così nitida.

quest'ultimo si presenterebbe come un ideale di esistenza estetica che non presuppone gli argini regionali e temporali degli altri due, ma attraverserebbe trasversalmente un'epoca, il periodo Tokugawa, giungendo a maturità nell'ultimo scorcio, per preservarsi nell'uso fino a oggi.

In realtà, nel caso di *tsū*, che da ideale di vita e atteggiamento all'interno dei quartieri di piacere viene ad applicarsi infine al piano di hobby e svago in altri contesti sociali e in epoche successive, l'aspetto del bello sensibile rimane limitato alle descrizioni di abbigliamento e maniere¹⁶. In definitiva esso si risolve in un effetto di imbrigliamento dello spirito di libera creatività e espressività estetica che era nel *sui*, radicato su una ricerca umana personale, entro i modelli di una norma di "pertinenza" puntigliosamente codificata nel gusto e nel comportamento da una letteratura esemplificativa e precettistica fiorita sotto il nome di *sharebon*.

Nel contempo, il carattere di *tsū* nel suo valore di virtù esistenziale si applica soprattutto al piano dell'"esperienza" e della "competenza" per tradursi in "condotta" intellettualmente distaccata. Premessa a questo concetto è il fatto che, perché possa emergere lo *tsū*, per una qualche ragione la "via" (in quanto idea generale che comprende il luogo e le conoscenze su cui si esercita lo *tsū*), che è per natura universale, sia non comunicabile e non percorribile se non da coloro che pertengono a quella via, e che la frequentano assiduamente. Pertanto lo *tsū*, per quanto possa praticare quel sentiero non accessibile alla gente comune, non può essere esperto di profondità "esoterica" in quella "via" e essa non ne costituisce l'attività fondamentale. Per quanto ne conosca nei dettagli ogni manifestazione, il suo rapporto con quello "spazio" non è di dedizione totale in quanto scelta di vita; esso appartiene a una dimensione di svago, che si esplica sul piano disincantato del puro interesse, rappresentando il versante disimpegnato della sua vicenda esistenziale, distinto dalla sua realtà e funzione sociale. In tal senso l'individuo *tsū* conserva un atteggiamento distanziato e obiettivo nei confronti della "via": non è *kurōto* (specialista, conoscitore dall'interno) ma solo un rappresentante eccellente tra i dilettanti (*shirōto*) e si autocircoscrive dunque

¹⁶ Tuttavia, lo studioso NAKAMURA YUKIHIKO (*Tsū to bungaku*, "Gengo to bun-gei", 1, ottobre 1958) ha negato allo *tsū* ogni connotazione estetica, come fino ad allora sostenuto dalla critica, affermandone invece la pura dimensione esistenziale, di atteggiamento e concezione della vita. Una discussione intorno a questa autorevole posizione e alle eccezioni opposte da altri studiosi (a partire da MIZUNO M., *Tsū no bungakuteki kōsatsu*, "Nihon bungaku", luglio 1965), in: JINBŌ KAZUYA, "Kinseichōnin no biishiki - Sui to tsū wo megutte" in *Kōza Nihon bungaku no sōten*, *Kinseihen*, Tōkyō, Meiji Shoin, 1969, pp. 379-387.

alla sfera amatoriale. Possiede una conoscenza ampia nella “via” da lui esperita e coltivata, ma mantiene la libertà di approccio e il piacevole distacco di chi è svincolato dal rigore dell’impegno di un vero professionista. Non vi è più la dedizione totale destinata a giungere alla dilettazione straniata del *sui* di Kizan, ma la relegazione di quella a ritagli dell’esistenza e il controllo mentale tramite un’ironica distanza che è sprezzatura intellettuale. Come le peregrinazioni svagate nei generi letterari “minori” prendono il nome di *gesaku*, così per l’intelligenza di stirpe samuraica il divertimento nel quartiere senza notte non può essere che nel segno dello *tsū*.

Il distacco dello *tsū* non deriva da una maturazione nella dedizione completa che perviene infine all’intuizione della vuotezza del gioco e del rapporto uomo-donna vissuto nel quartiere di piacere, ma dal piglio intellettualistico di chi a quel mondo guarda con superiore ironia, leggendone le decadenze, i difetti, le meschine mediocrità, le velleitarie pretese, identificando l’ideale solo nel fine controllo dei rari frequentatori *tsū*, il cui segreto è lo spirito di svago con cui si cimentano nel pur intrigante diletto dei *kuruwa*.

Visto in termini negativi, il rapporto dello *tsū* con la via si ferma a un livello formale e superficiale. Di contro, tale attitudine non manca di rischiare anche una pericolosa propensione all’indulgenza, all’immersione totale e alla perdizione, con la minaccia di costruire in tal modo un proprio spazio di evasione in un mondo a cui gli altri non hanno accesso o di rimanere invischiato negli aspetti più banali di tale via. Su questo piano interviene lo sguardo di aristocratica superiorità dell’intellettuale che, come in letteratura si presta con finta sufficienza alle prove di *gesaku*, così nel *kuruwa* manifesta il proprio “saggio dominio” della via tramite la conoscenza di regole e principi, ridimensionando tali sue fughe all’interno di una “fine pratica amatoriale”.

In base a tali considerazioni, sul piano dei risvolti estetici insiti nel concetto, l’ideale di *tsū* si interpreta come semplice acquisizione di “padronanza” del proprio campo d’azione e di “sicurezza” nella disposizione d’animo e nell’atteggiamento.

*L’ambiente e l’epoca: i quartieri di piacere nell’età Tokugawa*¹⁷

Certo è che l’elemento più evidente che accomuna le concezioni sopra descritte è che vedono risalire la loro matrice all’interno di un

¹⁷ Un quadro sintetico ma esauriente dell’evoluzione storica dei rapporti tra i

contesto ambientale e sociale preciso: il quartiere di piacere. Nel periodo Tokugawa in effetti il ruolo svolto dai *kuruwa* è quello di polo culturale e creativo, in cui si collocano scene e storie del teatro e della letteratura, il cui gusto e linguaggio peculiare, le cui consuetudini e mode spesso debordano verso il mondo comune influenzandone i costumi e le manifestazioni sensibili del gusto. Ma nel contempo sono soprattutto, nella loro essenza, dominio esclusivo della sfera estetica e ludica della sessualità e della sensualità. Collocati ai margini della realtà, organizzati secondo regole precise, questi costituiscono delle vere e proprie strutture fittizie non sottoposte alle regole civili prescritte dal sistema socio-politico del regime shogunale Tokugawa.

Il quartiere di piacere è costruzione artificiale dove l'immaginario collettivo trova corrispondenza e realizzazione (rispecchiamento e compimento) in una dimensione ludica entro cui vita e arte si congiungono, in cui il "divertimento" (svagato e immotivato) e il territorio della gratuità hanno il predominio. All'interno di esso vigono regole peculiari, diverse da quelle della società, con la sola eccezione del potere del denaro – unica condizione di accesso – ma in realtà speculari rispetto alla struttura socio-economica di cui sono prodotto. In un contesto storico dove stile di vita e status, abbigliamento e accessori, sono rigidamente codificati da leggi suntuarie che tentano di imporre una perfetta corrispondenza tra gestione del potere e possibilità economiche, tra prestigio sociale e tenore di vita, il territorio della città del piacere sembra rappresentare la zona franca, il microcosmo dell'autonomia dove in maniera più libera possono realizzarsi gli intrecci di contatti tra i sessi, i giochi della seduzione e dell'esibizione di sé, l'espressione intellettuale e estetica della creatività e del gusto. Nel quartiere di piacere, al di fuori del matrimonio e di istituti civili inseriti nella cornice dell'ordine sociale e delle relazioni confuciane di etica regolate in una rigida armonia di ragioni politiche, il rapporto tra uomo e donna sembra realizzarsi nella sua forma più pura, arbitraria e gratuita.

Nell'illusione di tale autonomia, secondo i testi che ideologicamente ne propagandano un saggio e abile consumo, persino il denaro, che dovrebbe regolare lo scambio, in effetti, viene escluso.

quartieri di piacere, con particolare riguardo a quelli delle tre metropoli (Shimabara a Kyōto, Shinmachi a Ōsaka e Yoshiwara a Edo) e la cultura del periodo in questione, con un ricco corredo bibliografico di riferimenti letterari o trattatistici, in: TERUOKA YASUTAKA, "The pleasure quarters and Tokugawa culture" in *18th Century Japan*, edited by C. Andrew Gerstle, Sidney, Allen & Unwin, 1989, pp. 3-32.

La cortigiana del quartiere di piacere, di rango e con licenza, non è compromessa con i soldi dal momento che non guadagna per sé ma di fatto per la casa a cui appartiene, da cui è stata allevata e verso cui ha accumulato debiti e obbligazioni difficilmente colmabili¹⁸. La sua condizione di sostanziale asservimento, la sua appartenenza e dedizione totale al padrone (*oyakata*) che ha provveduto alla sua “formazione professionale” fa sì che non vi sia compromissione con il denaro e che le sue prestazioni, nel caso dei ranghi più elevati di cortigiana (le *tayū*, chiamate anche *keisei* a Kyōto e *oiran* a Edo), siano comunque libere dall’obbligo della consumazione dell’atto sessuale. In effetti, quest’ultimo non è che un elemento dell’“arte dell’intrattenimento” a cui la cortigiana è preposta, una delle molteplici componenti di quella complessa dialettica che intercorre tra uomo e donna che ha nella seduzione, nel corteggiamento e dunque nella creatività, la sua essenza.

Per pervenire a tale essenza, all’estetica pretta della fascinazione, tra le svariate sfaccettature del “giuoco” libero e disincantato che caratterizza la relazione tra i due sessi nel luogo preposto al “piacere” in effetti l’ideale viene via via a delinearsi come una sorta di superamento della finalità – la pecunia da un lato, il possesso fisico dall’altro, la finzione di fedeltà e sentimenti sinceri da un lato e il distacco e la dissimulazione di passioni e gelosia dall’altro. Nella logica di valorizzazione morale di tale “gioco”, di sottrazione dell’alone negativo a esso connesso, non deve esservi fine predeterminato: il gioco mantiene la sua purezza laddove non si pone uno scopo. Laddove viene esclusa la finalizzazione del corteggiamento e della frequentazione, del dialogo e della seduzione, al compimento ultimo dell’atto sessuale o all’ottenimento del denaro, uomo e donna divengono protagonisti di una dialettica creativamente e esteticamente efficaci. L’uomo, sottratto a un pericoloso coinvolgimento emotivo nella passione esclusiva e possessiva, la donna, liberata dalla maschera dell’avidità e della falsità e carica di una giusta dose di affettività e attaccamento, diventano disponibili uno per l’altro a una relazione che diviene perfezionamento umano, arricchimento intellettuale e sentimentale.

Da una visuale ancor più positiva, l’esclusione di una finalità teleologica, il cui termine ultimo dovrebbe essere la consumazione dell’atto sessuale (accoppiamento) e l’ottenimento del denaro, fa sì

¹⁸ Solo il riscatto di tale debito contratto con la casa da parte di un facoltoso cliente che la voglia sposare può consentire lo scioglimento dall’impegno e l’uscita dai confini chiusi del *kuruwa*.

infatti che il rapporto uomo/donna possa esercitarsi sul piano gratuito e autonomo dello svago e del divertimento (*asobi*), su un piano di tensione senza prevaricazioni e imposizioni, libero e paritetico, nello spazio estetico della sensualità che è fascinazione fine a se stessa. In tale quadro ideale, la creatività e la raffinatezza rivestono un ruolo dominante nell'intrecciarsi di una relazione tra i sessi impostata in una prospettiva invero affascinante: una visuale da cui verrebbero quasi esclusi il potere (del denaro), la superiorità (prevaricatoria dell'uomo sulla donna), la teleologia deterministica (conclusione inevitabile nell'atto sessuale), per amplificarsi invece nell'ambito di un rapporto umano definito dalla gratuità e "vanità" (non utilitaristica né finalistica) del gioco estetico, dall'etichetta e dalla sensibilità, dal tatto, dalla misura e dalla distanza.

Ma in realtà, dietro il panorama di questo microcosmo teorico-virtuale dell'*asobi*, oggetto di ricche riflessioni, si nasconde soprattutto il trapasso da un modo all'altro del "consumo ideale" del divertimento entro i luoghi di piacere, da *sui* a *tsū*. Lì si nascondono le vicende dei rapporti tra classe politica e potere finanziario, tra aristocrazia militare e mercanti, che vedono comunque un progressivo assottigliamento delle disponibilità pecuniarie dei potenziali frequentatori e una conseguente lenta decadenza della consistenza economica del fenomeno¹⁹.

La via della sensualità

Nel riconoscimento dell'importanza esistenziale, creativa e estetica, di questo gioco particolare che è il rapporto tra i due sessi, svincolato dalla banale funzionalità dell'esistenza comune, si sviluppa quel percorso umano di perfezionamento che in periodo Tokugawa, con un termine probabilmente coniato da Fujimoto Kizan stesso, ha preso il nome di *shikidō* 色道, la via della sensualità, e che si è sviluppato con tali connotazioni nell'ambito dei quartieri di piacere.

In epoche precedenti la "via della sensualità", ovvero la ricerca di un rapporto ideale, creativo e armonico, tra i due sessi aveva assunto il nome di *irogonomi* 色好み, ossia di "gusto (predilezione) della sensualità" – idealmente esemplificato in opere letterarie come il *Genji monogatari*, nella letteratura cortese o in canzonieri poetici

¹⁹ Un quadro nitido di questo processo emerge nel già citato TERUOKA Y., *art. cit.*, pp.3-32 e soprattutto in AOYAMA TADAKAZU, *art. cit.*, pp. 137-146, contributo incentrato proprio sull'evolvere del concetto di "divertimento" così come appare nella letteratura sui quartieri di piacere del periodo Tokugawa.

come l'*Ise monogatari* – e aveva trovato manifestazione nel libero intrecciarsi di *liaisons* che aveva caratterizzato la vita dell'aristocrazia di corte nel periodo Heian (784-1185).

Il terreno delle relazioni uomo/donna in quel caso si era informato al gusto di una seduzione, sempre mediata da valori estetici, che si esplica tramite la comunicazione attraverso il messaggio poetico, attraverso la sensibilità e l'immaginazione, e che si dispiegava alla scoperta dell'altro tramite segni minuti (la grafia, il linguaggio, le competenze poetiche, il gusto nelle scelte, profumi, sentori), in cui il ruolo circoscritto della sensazione visiva lasciava spazio a altre dimensioni percettive e arricchiva di desiderio e di immaginazione il rapporto amoroso. L'ideale dell'amatore dell'epoca classica era incarnato dall'immagine di nobili cortigiani come Genji o Ariwara no Narihira, che pur disperdendo il loro interesse tra più oggetti del desiderio, sanno dividersi con tatto tra più partner: uomini dotati di tale sensibilità da saper amare o instaurare un rapporto di seduzione con qualsiasi donna, sapendone apprezzare la sensibilità, nonostante l'età avanzata, l'aspetto fisico non avvenente o rango e ceto inferiori.

In epoca Tokugawa, questo territorio della sessualità, di contro alla libertà di relazione che aveva caratterizzato la vita dell'aristocrazia di corte nell'epoca Heian, si trova trasferito nell'ambito circoscritto e dunque più facilmente controllabile del quartiere di piacere per un pubblico cittadino di comuni fruitori. In quel contesto, svincolato da restrizioni sociali ma regolato dalle disponibilità economiche e dalle sole prescrizioni di etichetta e di gusto, viene a essere relegata quella forza distruttiva latente insita nell'instintualità del desiderio carnale, forza che viene convogliata entro un'estetica di modelli comportamentali con proprie leggi codificate. In tale spazio dell'esistenza, coniugato nel senso della continuità/contiguità con la società umana, "sciolto" ma emarginato, trova possibilità di sviluppo una sorta di disciplina delle regole di frequentazione tra sessi, nel segno della sensualità, che prenderà il nome di *shikidō*.

Tale difficile territorio, dove interagiscono sfere complesse che vanno dalle pulsione sessuale al magma pericoloso del sentimento, in effetti, pur essendo svincolato e dunque in apparenza libero, deve tuttavia in qualche modo collocarsi in rapporto con l'essere sociale degli individui. Laddove l'immersione nel mondo dell'immaginario e del gioco assume proporzioni pericolose – per il coinvolgimento totale dell'individuo nel complesso intrigo di attrazioni e impulsi che ivi può svilupparsi –, laddove in effetti questa evasione mette in pericolo il ruolo e gli adempimenti civili dell'individuo, i suoi obblighi del lavoro (connessi con il rango sociale, *mibun*) e della famiglia (procreazione), il sostentamento economico di consanguinei e affini,

il buon nome e l'onore del gruppo etc., il singolo supera gli argini consentiti e mette a repentaglio tutto il suo essere. In tale prospettiva, qui assai semplificata, per evitare che l'approccio con tale spazio "alternativo" comprometta l'esistenza sociale e etica dell'individuo – il suo ruolo in rapporto al consesso umano – la maggior parte dei trattati sullo *shikidō* tentano di affrontare il problema dei rapporti con l'esistenza reale auspicando un equilibrio e un'armonia tra due territori che altrimenti potrebbero divenire incompatibili e in distruttivo dissidio. Le dissertazioni dunque sul tema della sensualità – il cui monopolio è esercitato come abbiamo visto dai quartieri di piacere – in effetti tentano di proporre una "disciplina" in tale ricerca e cercano di istituire un equilibrio, una possibilità di convivenza tra i doveri civili dell'esistenza e i bisogni, ugualmente sentiti, insopprimibili, di una dimensione creativa e ludica del divertimento attraverso quell'autocontrollo (un itinerario spirituale che prende il nome di "via") che prevede un progressivo non-coinvolgimento e un ideale di "misura" che nascono dalla coscienza-conoscenza degli impulsi e delle pulsioni umani. In sostanza il pericolo insito nella passionalità del rapporto di attrazione (e seduzione) tra i due sessi viene arginato e dosato tramite la predicazione del distacco, dell'atteggiamento disincantato, del gioco fine a se stesso mai esistenzialmente perturbante.

Accanto dunque a altri temi ampiamente dibattuti intorno a questo universo dei sentimenti – il problema della sincerità di affetti delle cortigiane (motivo affine a quello della *meretrix honesta* di analogia letteratura europea), la disputa sulla superiorità tra l'amore per le donne e quello per i giovinetti (*wakashū*), particolarmente sentito in epoca Genroku²⁰, etc. – viene dunque a emergere quello dei modi e dell'intensità, dell'atteggiamento e del grado di immersione dell'individuo in questo ambito della sfera creativa insita nella sessualità²¹. I teorici dello *shikidō* percepiscono la pericolosità della

²⁰ Tra i primi scritti che discutono sulla tesi della superiorità tra amore omosessuale e amore eterosessuale, con predominanza in favore del primo, lo *Inu tsurezure* (1619), poi seguito da altri quali lo *Shin'yūki* (1643), il *Saiseiki* (1657) etc. che tratteranno il percorso, parallelo a quello eterosessuale, dello (*waka*)*shudō* o "via dei giovinetti".

²¹ Discussione particolarmente lucida intorno a tale materia appare nel trittico *Takitsukegusa* (Erbe per appiccicare il fuoco), *Moekui* (Braci) e *Kesbisumi* (Carboni spenti), scritto intorno agli anni settanta del XVII sec. con riferimento alla città del piacere di Shimabara a Kyōto. Nei trattati, composti ciascuno secondo una differente cornice fittizia, tramite la sperimentata forma del dialogo tra un personaggio anziano e alcuni giovani interlocutori, si discutono con chiarezza di argomentazioni i

questione e la delicatezza dei contenuti e, da questo problema vitale della relazione tra sfera privata e affettiva del singolo (esercitata nel quartiere di piacere) e quella pubblica (lavoro, famiglia etc.), sorgerà la necessità di raccomandare un sostanziale controllo delle proprie pulsioni verso la sessualità tramite un ideale di moderazione, di non-abbandono e non-empatia, e tramite il ricorso a canoni etico-estetici che di tale “misura” tracciano i contorni, imponendo alla dimensione ludica e creativa dell’erotismo un senso del grado e del gusto.

In effetti, sul terreno del rapporto con la realtà, anche nei differenti valori sopra evidenziati si possono cogliere distinzioni che riflettono altrettante fasi storiche della relazione uomo-donna e del rapporto tra attività ludico-estetica (arte) e vita.

Nel caso del *sui*, che caratterizza la prima fase di tale riflessione, non vi è dualità netta tra chi vive dentro quel mondo di piacere e chi invece vi si immerge dall’esterno in momenti limitati della sua esistenza. Nell’impostazione di Fujimoto Kizan, in particolare, come già accennato, non vi è linea di demarcazione tra operatori e frequentatori del *kuruwa*. L’ideale del *sui* si propone come soluzione estetica che coinvolge l’intero universo umano ruotante intorno a quell’ambiente, per abbracciarne tutte le possibili manifestazioni sociali. Non principio di “competenza e padronanza” vincolato a un microcosmo circoscritto, tenuto disgiunto dal versante del quotidiano e del pubblico, il *sui* di Fujimoto Kizan si allarga a proposta di un percorso di vita rivolto a tutti gli individui, uomini o donne, in qualche modo coinvolti in o interessati a questo aspetto dell’essere. La trattazione non si limita a definizioni ontologiche statiche, a soluzioni estetiche assolute e autoritarie, ma tenta di illustrare una fenomenologia di possibili esistenze in divenire impostate intorno a quel tema – la sessualità = frequentazione dei luoghi di piacere – cercando però di coordinarle in un ordine progressivo che presuppone una concezione gerarchica culminante nella visione illuminata di chi tramite l’esperienza, il sapere e l’intuizione che deriva dalla disciplina, giunge alla comprensione e consapevolezza del vuoto/aperto (o relatività, come si è visto) della sessualità medesima, alla visione distaccata dei limiti di quel territorio di pulsioni. In tale impostazione, il quartiere di piacere, e le relazioni umane e sessuali che intercorrono tra gli individui in quel *luogo* deputato, diventano terreno di disciplina dell’uomo, *luogo* dove il perfezionamento dell’esistenza e della sensibilità e il rapporto con il sensibile e il sapere acquista il valore vissuto di un’esperienza irrinunciabile che trova la sua massima espressione nella saggezza, nella distanza e nella coscienza del limite, dove solo la gratuità del gioco e della creatività consentono una realizzazione morale e estetica ideale. Il valore di

questo esperire il mondo dell'erotismo è dato proprio dal fatto di assurgere a "via", a itinerario di formazione umana, per rientrare dunque nel processo di valutazione sul piano etico e conseguente valorizzazione morale che caratterizza tutte le arti tradizionali.

La vuota gratuità del gioco diventa impronta dell'esistenza, la seduzione e la consapevolezza della sua essenza ludica diventano vita e visione del mondo. L'attività e la coscienza dell'*asobi* diventano modo di essere, atteggiamento spirituale e scelta esistenziale non più disgiunti dalla realtà: il *sui*, colui che ne ha intuito il vuoto e l'irrealtà, lo predilige e ne fa la propria realtà. In tale proiezione all'infinito di una sensualità perseguita come ragione di vita, costante etica in divenire, criterio estetico della sensibilità, strumento di conoscenza dell'umano e del vivere, si rispecchia forse la parabola umana di Yonosuke nel *Kōshoku ichidai otoko* (1678) di Ihara Saikaku²².

Nel caso dell'ideale dello *tsū*, che caratterizza una seconda fase, dissimile per implicazioni storiche, sociali e culturali dal precedente, è presupposto come condizione ineludibile un divario netto tra *shirōto*, frequentatori, neofiti o esperti, comunque puri intenditori estranei alla "via", e *kurōto*, veri professionisti, gli individui demandati alla costruzione della "via", che vivono e partecipano della creazione

temi centrali del dibattito intorno alla frequentazione dei quartieri senza notte. Dall'esame del comune giudizio che riguarda le cortigiane (la loro presunta freddezza e pericolosità, la loro supposta falsità, il loro attaccamento al denaro e avidità), sempre premettendo la considerazione delle peculiarità dell'ambiente del quartiere di piacere e dell'"amore" possibile tra le cortigiane e un numero indefinito di clienti mediato dal denaro, con varietà di argomentazioni emergono: la difesa della figura e del ruolo della cortigiana; la riaffermazione della pura dimensione di "gioco" della relazione amorosa nel quartiere di piacere, senza l'intervento di sentimenti di possesso esclusivo, gelosia, perdizione o traviamiento; la conseguente necessità di consapevolezza e distacco nella frequentazione e coltivazione della "via dell'amore"; il riconoscimento del fondamento istintuale irrimediabile e irrinunciabile di tale attrazione verso una "via" che rappresenta una forma di "pulizia dell'esistenza", riconoscimento condizionato dalla necessità di perseguirla però con misura e a lungo, senza mai permettere che comporti la rovina della propria famiglia o personale. Attraverso esemplificazioni di svariati livelli, modi e tipi di relazione possibili tra uomo e donna in questo ambiente, secondo la prospettiva del cliente e della cortigiana (nell'ultimo volume attraverso la testimonianza di una monaca ex-cortigiana) vengono illustrate le regole di condotta e l'etichetta del comportamento amoroso.

Il testo del trittico in: *Kinsei shikidōron op. cit.*, pp. 93-131, con commento introduttivo di Noma Kōshin (pp. 384-390).

²² In effetti, a differenza dello *tsū*, nel caso del *sui* – con forse l'unica eccezione dell'opera di Kizan – non esiste una trattatistica che ne definisca i requisiti caratterizzanti. Il *sui*, principio creativo e proiettato in avanti, non ha modelli da imitare, ma si esprime nell'azione, nella prassi degli esempi di esistenze possibili ideati dalla narrativa (*ukiyo-zōshi*). JINBŌ KAZUYA, *art. cit.*, pp. 379-380.

e gestione del microcosmo del piacere. In ogni caso la demarcazione in qualche modo riflette il processo politico di ghettizzazione dei quartieri (anche sul piano geografico) e la tendenza alla visione negativa in quanto *akusho* (luoghi del male), dispregio che si acuirà sul piano della considerazione pubblica ufficiale.

In tal modo, comunque, il frequentatore, per quanto vi si dedichi, non appartiene a quell'universo, se ne esclude. Da questo insormontabile discrimine, emerge lo spazio del puro diletto, la "libertà" di atteggiamenti (e nel contempo il pericolo di totale immersione), che caratterizza l'approccio diletantistico e disincantato dello *tsū*. Il cliente, semplice amatore della "via", può incarnare in tal modo quell'ideale di "contaminazione" parziale, ludica, non compromessa, che la società sembra richiedere. Il vero *tsū* è consapevole delle regole del gioco, e conoscendole non si lascia coinvolgere troppo nella fascinazione di quel mondo, così come sanno non implicarsi con la passione coloro che di tale svago fanno la propria professione o il contenuto della propria esistenza (le cortigiane). Nello stesso tempo l'occhio acuto dello scrittore di *sharebon* – nella sua visione di intellettuale che pure si diletta in quell'universo del disimpegno – in posizione di spettatore obiettivo non manca di registrare i punti deboli (*ana*) che vi emergono, e in un certo senso di prefigurare l'effettiva decadenza estetico-creativa di quell'ambiente. Ma la visione critica che ne potrebbe sortire troppo spesso si autocensura, si limita alla satira con il solo fine di suscitare il riso (*warai*), l'effetto umoristico.

A questo grado della ricerca verso l'armonia tra le due sfere esistenziali in ogni caso la riflessione viene a limitarsi alla considerazione del problema dal punto di vista del cittadino comune, del frequentatore di tali luoghi di divertimento. E le disparità che si dispiegano sono quelle tra i potenziali facoltosi fruitori dei quartieri di Shimabara e Shinmachi e cultori del *sui* – ricchissimi mercanti di Ōsaka, gestori di patrimoni e disponibilità finanziarie o creditizie immani, e i loro clienti, *daimyō* con rendite fondiari di milioni di *koku* – e gli eventuali utenti del quartiere di Yoshiwara e aspiranti *tsū* – ossia *hatamoto* o loro subalterni, con rendite di qualche decine di migliaia di *koku*, e i grossisti loro fornitori o i *fudasashi* (cambialute). Così come vengono trasformandosi le cortigiane, il cui livello si abbassa sempre più, con un numero sempre più assottigliato di *tayū*, così pure il tipo di frequentazione – anche se sempre a un livello elevato da una meditata elaborazione – si trasforma e ridimensiona.

Tale traiettoria di sviluppo si palesa anche nel rapporto con il danaro, elemento vitale per i mercanti, principali consumatori dei

*kuruwa*²³. L'importanza dei soldi, unica chiave di accesso ai quartieri, impone un equilibrio tra la dedizione al risparmio e l'aspirazione al divertimento-godimento delle fasce *chōnin*. Il tema coinvolge il timore, sempre incombente, del depauperamento economico dei mercanti e l'oculatezza nella gestione delle risorse finanziarie²⁴. Dalla dialettica tra le raccomandazioni alla parsimonia e il fascino pericoloso della dissolutezza nascono le condanne della lussuria, da un lato, e l'enfasi sul potere "panaceico" del denaro, dall'altro. Senza l'impiego del denaro non si può divenire *sui* e in definitiva il fatto stesso di usare pecunia è *sui*, scoprendo così, nel coincidere di fine e mezzo, la struttura capitalistica stessa dei *kuruwa*. Ma mentre l'ostentazione delle proprie ricchezze e la profusione indifferente di soldi può divenire requisito del *sui*, nel caso dello *tsū*, pur non mancando i trattati che riducono la distinzione tra questi e lo *yabo* alla disparità di disponibilità economiche, l'uso del denaro si sottopone alla discretezza "piccolo-borghese" della proporzionalità e adeguatezza al proprio tenore di vita.

In tale mutamento, l'approccio mentale dello *tsū* non si impone più una ricerca personale, un impegno "totale" nel perfezionamento del giusto e saggio contatto con il piacere, ma lo svago marginale al di fuori del proprio ambito sociale: dunque al massimo la divagazione intellettuale, ironica, di chi si diverte senza coinvolgersi. L'ironia degli *sharebon* è forse il sorriso distante degli intellettuali rivolto a quei sedicenti raffinati che raffinati non son più: "esperti" spesso giunti dalle province, che non hanno più le disponibilità finanziarie dei predecessori di Ōsaka, oppure, nel migliore dei casi, semplici uomini di lettere che non disdegnano la frequentazione dei quartieri come contrappunto al loro ruolo ufficiale, individui che in campo artistico diventano esponenti dei cenacoli *bunjin* o del *gesaku*.

²³ Tale rapporto con il denaro è illustrato in maniera particolarmente acuta in: Aoyama Tadakazu, *art. cit.*, pp. 140-141 e p. 145.

²⁴ Immediato il richiamo alle raccomandazioni contenute nelle opere di Saikaku dedicate ai mercanti: *Nippon eitaigura* (1688) e *Seiken munesan'yō* (1692).

Giovanni Canova

IL SERPENTE DELLA KA'BA.
UNA NOTA SULLA MECCA PREISLAMICA

1. Non ci meraviglia che l'associazione tra gli ofidi e il mondo del sacro sia presente in Egitto e nell'Africa settentrionale, paesi che hanno conosciuto un culto del serpente fin dall'antichità¹. Nella penisola arabica, il serpente godeva di una particolare posizione nella religione dei regni yemeniti preislamici, essendo una delle rappresentazioni del dio Wadd. Serpenti figurano sulle mura di Yatil (Barāqīš), in amuleti, monete, bassorilievi, talvolta in coppia, intrecciati o in lotta con l'aquila². Per l'Arabia centrale le testimonianze sono più limitate, ma questo deriva anche da una ricerca archeologica per vari motivi insufficiente: gli studiosi musulmani sembrano poco interessati all'Arabia preislamica (eccetto lo Yemen), essenzialmente per preclusioni ideologico-religiose, che spesso si manifestano in un'aperta diffidenza verso qualsiasi indagine in questo campo³. Anche molte fonti arabe sembrano propense a censurare quanto risulti legato a pratiche idolatriche della Ġāhiliyya, ma questo atteggiamento è forse meno rilevante negli autori più antichi. Essi si fanno scrupolo di raccogliere ogni informazione, sia pure con lo scopo evidente di far emergere il carattere innovativo dell'Islam, la nuova luce che irrompe dopo i secoli bui dell'antichità pagana. Ci sono così pervenute preziose testimonianze su queste pratiche, non solo in opere dedicate agli idoli delle varie tribù, come il *Kitāb al-aṣṅām* di al-Kalbī, ma addirittura nella parte introduttiva alla biografia del Profeta⁴.

¹ Ci limitiamo a segnalare l'opera di B. MUNDKUR, *The Cult of the Serpent. An Interdisciplinary Survey of Its Manifestations and Origins*, Albany 1983, con ampia bibliografia.

² Si veda A. GROHMANN, *Göttersymbole und Symboltiere auf südarabischen Denkmälern*, Wien 1914, pp. 71-75; Id., *Arabien*, München 1963 (Handbuch der Altertumswissenschaft, Kulturgeschichte des alten Orients, III, 4), pp. 244, 269 e tav. XX, 3; M. HÖFNER, *Südarabien*, in *Wörterbuch der Mythologie*, a cura di H.W. Haussig, I, 1, *Götter und Mythen im Vorderen Orient*, Stuttgart 1965, pp. 491, 533-534 e tav. III, 8; Ead., *Die vorislamischen Religionen Arabiens*, in H. GESE, M. HÖFNER, K. RUDOLPH, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, Stuttgart 1970 (*Die Religionen der Menschheit*, 10,2), p. 314. Due serpenti intrecciati figurano sulle mura del tempio di al-Uḥdūd (*Saudi Arabian Antiquities*, Riyadh 1975, p. 21).

³ Questo atteggiamento è riscontrabile ad esempio in 'Abd al-Quddūs AL-ANSĀRĪ, *al-Ka'ba: asmā' wa 'imārāt' wa mā'bad' lā mā'būd' wa tā'rīḥ' qabl al-Islam*, in *Studies in the History of Arabia*, II, *Pre-Islamic Arabia*, Riyadh 1984, pp. 117-152.

⁴ Abū al-Mundīr Hišām b. Muḥ. b. al-Sā'ib AL-KALBĪ, *Kitāb al-aṣṅām*, ed. Aḥmad Zakī,

Sull'esistenza di un culto del serpente nell'Arabia pagana si erano espressi già nel secolo scorso, con parere discordi, studiosi quali Th. Nöldeke, J. Wellhausen, W. Robertson Smith⁵. Tuttavia non mancano storie di serpenti in stretta connessione con la Casa Antica: essi compiono il pellegrinaggio, effettuano i giri rituali, vigilano sul tesoro. Quest'ultimo aspetto è presente in molte culture: funzione significativa del serpente è quella che lo vede custode di tesori (il noto motivo narrativo Thompson B11.6.2), come pure guardiano di un luogo caratterizzato da una particolare valenza religiosa. È il caso della Ka'ba preislamica: Dio pone a guardia del santuario un serpente al fine di proteggerlo da mani sacrileghe.

Dopo aver esaminato in precedenti lavori la relazione esistente nelle tradizioni arabo-islamiche tra i serpenti, il mondo ctonio e quello sovranaturale, nelle sue multiformi attestazioni⁶, abbiamo ritenuto utile presentare una nota su questo momento della storia araba, alla vigilia dell'Islam.

2. Lo storico Abū al-Walīd Muhammad b. 'Abd Allāh b. Aḥmad al-Azraqī (IX secolo) ha dedicato alcune pagine della sua importante opera sulla Mecca⁷ alla circumambulazione (*tawāf*) del serpente-*ġinn* attorno alla Ka'ba e alla sua funesta uccisione a opera di un giovane dei Banū Sahn⁸. Un episodio per certi aspetti simile è tramandato da Ṭalaq b. Habīb. Una volta, mentre era seduto verso sera presso il santuario assieme a 'Abd Allāh b. 'Amr b. al-'Ās e altri meccani, si fece avanti un enorme *aym*. Sbalorditi, lo videro effettuare i sette giri rituali e due *rak'a* dietro il *maqām*; quindi gli dissero: «O tu che sei venuto a compiere la 'umra! Dio ha accolto la tua preghiera. Ma nella nostra terra ci sono schiavi e stolti e temiamo che ti facciano del male». Allora il serpente, scrive al-Azraqī, gonfiò la testa, arrotolò la coda e si innalzò in cielo finché scomparve dalla vista⁹. Il

Cairo 1926²; IBN HIṢĀM, *al-Sīra al-nabawiyya*, ed. Muṣṭafā al-Saqqā *et al.*, Cairo 1955². Per una documentata sintesi della situazione religiosa esistente agli inizi della missione del Profeta, rimandiamo al recente saggio di C. LO JACONO, *La religiosità pagana nell'Arabia centro-occidentale agli albori dell'Islām*, «Islām. Storia e civiltà», 11, n. 40, lug.-set. 1992, pp. 149-169. Per quanto riguarda la Ka'ba, si veda in particolare U. RUBIN, *The Ka'bah. Aspects of Its Ritual Functions and Position in Pre-Islamic and Early Islamic Times*, «Jerusalem Studies in Arabic and Islam», 8 (1986), pp. 97-131.

⁵ Si veda TH. NÖLDEKE, *Die Schlange nach arabischem Volksglauben*, «Zeitschrift für Völkerpsychologie», 1 (1860), p. 416; J. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1927³ (reprint 1961), p. 151; W. ROBERTSON SMITH, *The Religion of the Semites. The Fundamental Institutions*, Cambridge 1894² (reprint New York 1972), p. 120. S.M. ZWEMER ritiene di poter ritrovare nelle tracce del culto ofidico elementi di quell'animismo che pervade la vita dei musulmani, «il tutto coperto, naturalmente, dal manto del loro credo»; *The Influence of Animism on Islam. An Account of Popular Superstition*, London 1920, p. 222.

⁶ Si vedano i saggi *Serpenti e scorpioni nelle tradizioni arabo-islamiche*, «Quaderni di Studi Arabi» (= QSA) 8 (1990), pp. 191-207 [I], QSA 9 (1991), pp. 219-244 [II], e *Uno sheykh-serpente dell'Alto Egitto: al-Harīdī*, QSA 10 (1992), pp. 201-214, ai quali rimandiamo anche per i riferimenti bibliografici essenziali.

⁷ AL-AZRAQĪ, *Aḥbār Makka wa mā ġā' fihā min al-ā'ūr*, ed. Ruṣṣī Ṣ. Malhas, Beirut 1983². Una scelta antologica è ora disponibile in traduzione italiana: AL-AZRAQĪ, *La Ka'bah, tempio al centro del mondo*, a cura di R. TOTTOLI, Trieste 1992.

⁸ *Aḥbār Makka*, II, pp. 15-16; il passo è riassunto in *Serpenti e scorpioni* [I], p. 200.

⁹ *Aḥbār Makka*, II, p. 17; si veda anche W. ATALLAH, *Aymu-l-Lāh. Vestige d'un culte*

serpente *aym* è un rettile biancastro e, secondo i lessicografi, il maschio della *ḥayya*¹⁰.

Un altro racconto, ancora più interessante, è quello del serpente posto da Dio a guardia del tesoro del tempio. L'episodio si inserisce nel quadro dei lavori di ricostruzione della Ka'ba ad opera dei Qurayš, dopo che una delle frequenti inondazioni l'aveva distrutta¹¹. Le versioni più antiche che ci sono giunte sono dovute a Ibn Ishāq (m. 768)–Ibn Hišām (m. 834), 'Abd al-Razzāq al-San'ānī (m. 827) e al-Azraqī (m. circa 858). Altri storici, come Ibn Sa'd (m. 845), riportano la notizia della ricostruzione, ma sorvolano sulla vicenda del serpente¹². Questo diverso atteggiamento si manifesta anche presso gli storici successivi: alcuni come al-Ya'qūbī, al-Tabarī, al-Ta'labī, al-Suhaylī, al-Diyārbakrī, al-Ḥalabī¹³ riprendono l'episodio, altri lo omettono, pur essendone sicuramente a conoscenza¹⁴, data l'autorità della *Sīra nabawiyya*, degli *Aḥbār Makka* o, successivamente, del *Ta'riḥ al-rusul wa al-mulūk*. Riprendiamo la versione riportata da al-Azraqī, attribuita a Abū al-Walīd, sull'autorità di Muğāhid. Muhammad aveva in quel tempo trentacinque anni (venticinque secondo al-Ya'qūbī), e ancora non aveva ricevuto la profezia.

All'interno della Ka'ba c'era un pozzo profondo scavato da Abramo e Ismaele, nel quale venivano gettate le offerte in gioielli, oro, argento. Più volte all'epoca dei Ġurhum si erano verificati furti, tanto che fu posto un guardiano. Ma uno dei meccani fu preso da tentazione e un giorno, in un momento di grande calura quando la gente si raccoglieva in gruppi, scese nel pozzo e riempì la veste di oggetti preziosi. Dio fece sì che vi rimanesse prigioniero, finché i Ġurhum lo catturarono.

Dio mandò un serpente (*tu'bān*) in quel pozzo e vi rimase a guardia per cinquecento anni. Se qualcuno si affacciava, egli lo intimoriva alzando la testa e spalancando la bocca. Talvolta sorvegliava anche i muri della Ka'ba. Così fu al tempo dei Ġurhum, dei Ĥuzā'a e parte del periodo dei Qurayš. Quando questi ultimi decisero, nella Ġāhiliyya, di demolirla e procedere alla sua ricostruzione, il serpente li ostacolò. Allora i Qurayš elevarono una preghiera-Muḥam-

chtonien, «Arabica», 22 (1975), p. 166.

¹⁰ IBN MANZŪR, *Lisān al-'arab*, ed. 'Abd Allāh 'Alī al-Kabīr *et al.*, I, Cairo s.d., p. 92: *al-aym wa al-'am: al-ḥayya al-abyaḍ al-latīf*. Per Ibn Šumayyil può essere qualsiasi *ḥayya*, maschio o femmina, ma l'interpretazione più comune è che si tratti solo del maschio; Abū Ḥayra si esprime in questi termini: *al-aym wa al-ayn wa al-tu'bān al-dakarān min al-ḥayyāt wa ḥiya allatī lā tadurr' aḥād*. Secondo un *ḥadīṯ*, il Profeta avrebbe ordinato di uccidere ogni *aym*. Si veda anche AL-ĠĀHIZ, *Kitāb al-ḥayawān*, ed. 'Abd al-Salām Muḥ. Hārūn, IV, Cairo 1966², pp. 173, 241, 254; AL-DAMĪRĪ, *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*, I, Cairo 1978³, pp. 149-150 (e II, p. 42 s.v. *uqāb*).

¹¹ Cfr. A. SPRENGER, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, Berlin 1869², I, pp. 153-154, II, pp. 343-346; L. CAETANI, *Annali dell'Islam*, I, Milano 1905 (reprint Hildesheim 1972), p. 175. Su queste inondazioni si veda anche H. LAMMENS, *La Mecque à la veille de l'hégire*, «Mélanges de l'Université Saint-Joseph», 9 (1924), in particolare pp. 199-200.

¹² IBN SA'D, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, I, Beirut 1960, pp. 145-148.

¹³ Si veda AL-YA'QŪBĪ, *Ta'riḥ*, ed M.T. Houtsma, I, Leiden 1883 (reprint 1969), pp. 17-18; AL-TA'LABĪ, *Arā'is al-mağālis*, Cairo 1954⁴, pp. 89-90; AL-SUHAYLĪ, *al-Rawḍ al-unuf*, I, Cairo 1971, pp. 224-225; AL-DIYĀRBAKRĪ, *Ta'riḥ al-ḥamīs*, Cairo 1283 h. (reprint Beirut s.d.), pp. 110-112; AL-ḤALABĪ, *Insān al-'uyūn fī sirat al-amīn al-ma'mūn (al-Sīra al-ḥalabīyya)*, I, Cairo 1308 h. [1890], p. 152.

¹⁴ Neanche autori come al-Mas'ūdī o Yāqūt, sempre così attenti ai fatti straordinari, hanno riportato questa storia.

mad era con loro, ma in quel tempo non aveva ancora ricevuto la Rivelazione-. Scese un'aquila, afferrò il serpente e lo portò verso Aġyād al-Şaġīr¹⁵.

Altre narrazioni ci descrivono il serpente come una *hayya* dal dorso nero e il ventre bianco, dalla testa simile a quella di un capretto. Accogliendo l'invocazione dei Qurayš, Dio mandò un uccello egualmente dal dorso nero e dal ventre bianco, con le zampe gialle; secondo la versione riportata da al-Şan'ānī, l'uccello era talmente grande da lasciare in ombra mezza Mecca e gettò la serpe in mare¹⁶. Una volta terminata la ricostruzione della Ka'ba, al-Zubayr b. 'Abd al-Muṭṭalib, uno degli zii paterni di Muḥammad, ricordò questo episodio che tanto aveva colpito i Meccani, quale segno divino della venuta di una nuova era, con dei versi tramandatici nella biografia del Profeta:

Mi son meravigliato che l'aquila si abbattè
sul serpente tutto preso da tremore.
Era solito fruscicare¹⁷,
ma talvolta faceva un balzo in avanti.
Mentre ci accingevamo a ricostruire [la Ka'ba, ci] assalì
impedendo il lavoro, minaccioso.
Quando tememmo il castigo, venne
l'aquila, piombando giù risoluta.
Lo serrò [con i suoi artigli], liberando per noi
l'edificio, senza più ostacolo¹⁸.

Secondo alcune testimonianze, l'aquila gettò il serpente nel monte al-Ḥaġūm e la terra lo inghiottì. Questo animale è la *dābba* che parlerà alla gente il giorno della resurrezione; il suo nome è Aqṣā. Solo Mosè l'avrebbe vista, dopo che Dio accolse una sua supplica in tal senso; ma ne rimase terrorizzato¹⁹. In questi racconti, soprattutto nelle versioni successive, i termini *aym*, *hayya* e *tu'ban* sembrano venir usati senza particolari distinzioni e l'aquila è definita come un comune uccello, *ṭayr* o *ṭā'ir*.

3. È interessante osservare che, secondo W. Atallah, una formula di giuramento coinvolgerebbe il serpente e il luogo sacro: *aym* "l-Ka'ba, tra-

¹⁵ *Abḥār Makka*, I, pp. 244-245; cfr. AL-ŞAN'ĀNĪ, *al-Muṣannaf*, V, Beirut 1972, p. 99. A proposito dei doni alla Ka'ba, la tradizione si protrasse anche in epoca islamica, al tempo delle conquiste: 'Umar b. al-Ḥattāb inviò da Madā'in due *hilāl* (crescente lunare), che furono appesi sul muro del tempio, assieme a due soli provenienti dalla Persia (*Abḥār Makka*, I, p. 224). Sul pozzo della Ka'ba, si veda G.R. HAWTING, *The Disappearance and Rediscovery of Zamzam and the Well of the Ka'ba*, BSOAS, 43 (1980), in particolare pp. 50-51.

¹⁶ *Al-Muṣannaf*, V, p. 101; *Abḥār Makka*, I, pp. 87-88 e 159-165. Si veda anche *La Ka'bah*, pp. 39-40 e 159-165. Citando questo passo, W. Atallah osserva che la descrizione del serpente corrisponde a quella riportata nei dizionari per l'*aym* (*Aymu-l-Lāb*, p. 164).

¹⁷ *Kaṣṣā*: fruscio prodotto da un serpente quando passa tra l'erba secca etc. (Kazimirski). Sulla denominazione dei suoni prodotti dai vari animali (nel Maghreb), si veda l'interessante ricerca di CL.H. BRETEAU e A. ROTH, *Du cri animal à l'homme sonore*. Recherches comparatives sur l'auditif dans trois parlers arabes maghrébins, «Littérature orale arabo-berbère», 19-20 (1988-89), pp. 29-107 (suoni del serpente, pp. 41-42).

¹⁸ IBN HIŞĀM, *al-Sīra al-nabawiyya*, I, p. 198.

¹⁹ Si veda AL-SUHAYLĪ, *al-Rawḍ al-unuf*, ed. Ṭahā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd, Cairo 1971, I, p. 225.

dotto dallo studioso dell'Arabia pagana come «[giuro] per il serpente *aym* della Ka'ba»; in un'altra espressione sono invece associati il serpente e la divinità: *aym*²⁰ *llāh*, «per il serpente di Dio»²⁰. Se l'interpretazione di queste due formule di giuramento trovasse conferma²¹, avremmo una prova dell'esistenza nella Mecca preislamica di una qualche forma di culto ctonio. Tuttavia è forse meglio parlare, più che di un vero e proprio culto, di forme di rispetto e di ossequio, mancandoci nelle opere sulla Ġāhiliyya l'indicazione di divinità-serpente²². Con l'Islam si assiste a un atteggiamento ambivalente: di timoroso rispetto, essendo frequente la metamorfosi *ġinn*-serpente e la sua funzione di genio domestico, ma anche di disprezzo, poiché si tratta di un animale 'empio' (*fāsiq*).

La presenza di un serpente in un pozzo o tra le pietre e la sua cattura da parte di un rapace è in fondo un episodio comune. Il fatto che sia avvenuto presso la Ka'ba può averne favorito un'evoluzione fantastica, caricandolo di particolari significati simbolici. Vediamo così il serpente compiere i giri rituali e quindi volare in cielo, o vigilare sul tesoro del tempio per cinquecento anni, fino al sopraggiungere di un'aquila liberatrice. Nonostante la forte tendenza demitologizzante che ha caratterizzato l'Islam, il racconto è stato accolto dalla tradizione. Una parte dei dotti musulmani potrebbe averlo rimosso ritenendolo testimonianza di una esecrabile idolatria, nella convinzione che «l'Islam distrugge ciò che lo ha preceduto» (*al-islām yahdim*²³ *mā qablahu*), come recita il titolo di un capitolo della raccolta di tradizioni di Muslim²³. La narrazione si avvicina infatti troppo alle 'favole degli antichi' (*asātir al-awwālīn*), che pure abbondano nella letteratura religiosa araba, per non esser considerata con sospetto, data la relazione con Ka'ba. Al tempo stesso, vi si può intravedere un segno divino, allusione tangibile alla sacralità del tempio che deve venir salvaguardata fino alla sua riconsacrazione con l'Islam. Secondo Ibn Ishāq, questa è l'interpretazione degli stessi Meccani: l'eliminazione miracolosa del serpente costituiva un esplicito assenso da parte della divinità alla loro iniziativa di ricostruzione il tempio sulle fondamenta di Abramo. L'agiografia musulmana non perse l'occasione di far intervenire lo stesso Muhammad: egli suggellò di persona l'opera riponendo al suo posto nella Ka'ba la pietra nera.

²⁰ Si vedano in particolare i suoi studi *al-Buss. Vestige de cultes chtoniens en Arabie*, «Arabica», 22 (1975), pp. 25-32, e *Aymu-l-Lāh. Vestige d'un culte chtonien*, ivi, pp. 162-169. W. Atallah ha tradotto l'opera di AL-KALBĪ: *Les idoles*, Paris 1969.

²¹ Restano infatti dei dubbi, poiché la tendenza dei lessicografi è quella di considerare *aym* come abbreviazione di *ayman*²⁴ 'giuro'. Al-Naġīrānī sottolinea nella sua opera sui giuramenti degli arabi pagani la possibilità di una riduzione da *ayman*²⁴ *llāh* a *aym*²⁴ *llāh* (con *hamza* iniziale o *alif waṣla*) o *m*²⁴ *llāh*; *aym*²⁴ *l-Ka'ba* si spiega nello stesso modo. Si veda *Aymān al-'arab*, ed. Muhibb al-Dīn al-Ḥaṭīb, Cairo 1382² h., p. 24; cfr. A. DE BIBERSTEIN KAZIMIRSKI, *Dictionnaire arabe-français*, I, Paris 1860, p. 75: «*aymu* dans cette phrase *aym*²⁴ *llāh* (serment fait par le nom de Dieu) j'en jure par Dieu».

²² Si veda T. FAHD, *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire*, Paris 1968, pp. 40-41: il solo accenno al serpente si ha in relazione con il pozzo disseccato della Ka'ba.

²³ *Ṣaḥīḥ, imān, bāb* 54 (ed. Muḥ. Fu'ād 'Abd al-Bāqī, I, Cairo 1955, p. 112).

LE FAVĀYEDO'Ş-ŞAFAVIYE E LA STORIA DELLA GEORGIA

Nel 1722, con Eşfahān già circondata dagli afghani e la dinastia safavide ormai agonizzante insieme alla sua capitale, furono probabilmente soltanto due i principi di sangue reale – Tahmāsp, figlio di Šāh Soltān Hoseyn, e un suo lontano cugino, Mirzā Seyyed Ahmad – che riuscirono ad attraversare le linee degli assediati per farsi promotori, anche se in concorrenza, della resistenza contro gli occupanti e della restaurazione della dinastia regnante. Questo fatto e, più tardi, il massacro dei principi caduti nelle mani degli afghani (1725) e l'uccisione dello stesso Šāh Soltān Hoseyn (1726) non scoraggiarono comunque una pletora di personaggi che nel corso di alcuni decenni di storia persiana si proclamarono a torto o a ragione – perlopiù a torto – discendenti dell'ultimo sovrano. Veri o falsi che fossero, questi pretendenti si trasformarono gradualmente da alfieri della riscossa nazionale, “simboli” intorno ai quali si raccoglievano e si organizzavano le forze in lotta contro gli afghani (e, più tardi, anche contro gli ottomani), a fantocci nelle mani di potenti capi militari intenzionati a servirsi della patente di legittimità fornita dall'agire in nome di un rappresentante – anche dubbio – della dinastia per conquistare il potere e gestirlo in proprio, eventualmente tributando formale rispetto a un nominale sovrano safavide. Questo processo di transizione, che iniziò con Nāder Šāh e raggiunse il culmine durante i lunghi anni di instabilità politica e di continua guerra tra fazioni che fecero seguito alla sua morte (1747), è già stato descritto e analizzato, e non è il caso di ripercorrerlo qui nei dettagli¹.

Nonostante la finzione fosse ormai scoperta e col tempo fosse diventato chiaro chi, tra “sovrano” e “reggente”, detenesse il potere effettivo, il prestigio della dinastia safavide – o quantomeno il ricordo di esso – doveva essere ancora tale da indurre Āgā Mohāmmad Xān Qājār, nel 1200/1785-86, a proclamare re, con il nome di Mohāmmad II, Abu'l-Fath Soltān Mohāmmad Mirzā², figlio del cosiddetto Šāh Soltān Hoseyn II, a sua volta

¹ PERRY 1971, pp. 59-69. Una trattazione complessiva degli eventi di Persia successivi alla morte di Nāder Šāh si trova in PERRY 1979, mentre per un'analisi del titolo di “reggente” (*vakil*) assunto da Karim Xān Zand e dei rapporti di quest'ultimo con il sovrano nominale safavide Šāh Esmā'il III (m. 1773), cfr. PERRY 1971, pp. 66-69; PERRY 1979, pp. 214-217.

² Sul “regno” di Mohāmmad II, cfr. FS, pp. 97-99 e, sulle sue vicende precedenti e successive, 96-115.

sedicente figlio di Šāh Tahmāsp II³, anziché se stesso. Molti dei “predecessori” di questo principe avevano già incontrato una fine tragica – ad esempio, Šāh Tahmāsp II e Mirzā Seyyed Aḥmad, autoproclamatosi a sua volta re col nome di Aḥmad Šāh, erano stati entrambi uccisi, il primo per ordine di Nāder Šāh, il secondo dagli afghani –, e suo padre stesso era stato accecato dagli ex-sostenitori, una volta rivelatosi non più utile ai loro fini. Gli ammonimenti del genitore a tenersi lontano dalla politica, uniti senza dubbio all'inquietudine suscitata dall'aver come protettore un personaggio temibile come Āgā Moḥammad Xān Qājār, indussero il nuovo “sovrano” a rinunciare a un trono che si annunciava gravido di pericoli per rifugiarsi a Lucknow, in India, allora capitale di un fiorente stato governato da una dinastia sciita.

Le *Favāyedo's-šafaviye*, dedicate appunto ad Abu'l-Fath Soltān Moḥammad Mirzā e composte nel 1211/1796-97⁴, risultano quindi sì una fonte storica safavide, ma posteriore di circa settant'anni alla caduta della dinastia. Un altro motivo di interesse è poi dato, oltre che dalle circostanze della composizione, dalla scelta dell'argomento: alla storia dei sovrani safavidi fino al 1722 fa seguito quella dei “successori legittimi” di Šāh Soltān Hoseyn, ultimo dei quali è appunto Abu'l-Fath Soltān Moḥammad Mirzā/Moḥammad II, e quella dei regni degli “usurpatori”, vista da un'angolazione filo-safavide⁵. Il testo delle *Favāyedo's-šafaviye* è stato recentemente pubblicato da Maryam Mir Aḥmadi, che non ne ha però fatto un'edizione critica ma si è limitata a confrontare due manoscritti scelti tra gli almeno undici conosciuti⁶. Oggetto di questa nota non è comunque il metodo adottato dalla Mir Aḥmadi, né sono suo scopo osservazioni sistematiche sul testo a stampa, o sul merito delle notizie – soprattutto delle date, che spesso differiscono da quelle di altre fonti – fornite da Abu'l-Ḥasan Qazvini verificandone l'esattezza e l'attendibilità. Piuttosto, ci riproponiamo di cercare di delucidare qui alcuni punti – che hanno tutti a che vedere con la storia della Georgia e delle relazioni persiano-georgiane – non compresi dalla curatrice, ripristinando il testo in forme più corrette e fornendo quei ragguagli essenziali sui singoli episodi che la Mir Aḥmadi – molto parca di note – non offre al lettore. E qui è inevitabile tornare almeno per un momento alla questione della metodologia: il confronto tra un più ampio numero di manoscritti e il ricorso a fonti appropriate, persiane e non – la

³ Su Šāh Soltān Hoseyn II, cfr. FS, pp. 92-96; PERRY 1971, p. 63; PERRY 1979, pp. 41-45.

⁴ FS, p. *nob.*

⁵ FS, p. *yāzdab.*

L'unica fonte che abbia tramandato notizia di Moḥammad II e del suo effimero regno sembrano essere proprio le *Favāyedo's-šafaviye*: cfr. MIR AḤMADI 1371, p. 113, che infatti non aggiunge nulla di nuovo sull'argomento. Il Nostro non è stato incluso tra gli epigoni della dinastia safavide presi in esame da PERRY 1971 (che pure utilizza come fonte anche le *Favāyedo's-šafaviye*), forse proprio a causa del carattere sporadico e “di parte” delle informazioni disponibili sulla sua vicenda. Scarsi anche i ragguagli sull'attività letteraria – piuttosto intensa secondo Abu'l-Ḥasan Qazvini – dell'ultimo safavide, che aveva adottato lo pseudonimo di Tolu'i: cfr. FS, pp. 132-135; STOREY I/1, p. 428 e n. 1 p. 428; GOLČIN-MA'ĀNI 1348-1350, I, pp. 160-168; II, p. 568.

bibliografia proposta dalla Mir Ahmadi è alle pp. 180-181 – avrebbero senza dubbio consentito alla curatrice letture più soddisfacenti.

Per una verifica del testo a stampa delle *Favāyedo's-şafaviye* (parentesi quadre, virgole e virgolette nei brani presentati in traslitterazione sono riportate così come utilizzate dalla Mir Ahmadi) ci siamo valse del *corpus* dei manoscritti dell'opera, sono ben quattro, conservati a Londra tra British Library, India Office e Royal Asiatic Society⁷.

Il primo punto in esame è il seguente:

a) p. 44: ...*šāb-e āsmān-jāh ba'd az ān ke qal'e-ye Ganje rā mohāsere nemude va mostowli šod, hākem-e ānjā rā be tig-e siyāsāt gozarānide, laškar be Gorjestān bord va sardārān-e ān tāyefe rā maqtul sāxt va be qowl-e mo'allef-e "Tārix-e xold-e barin", qarib čabār hezār az gorjiyān asir farmud, va laškar-e tātār [rā] ke bā laškar-e Rum ettefāq nemude...šekast-e fāheši dād.*

Abu'l-Hasan Qazvini accorpa qui – in un modo che sembra riassumere e compendiare la breve descrizione che degli stessi avvenimenti dà Eskandar Beyg Monši nel XII “discorso” (*maqāle*) del I “libro” (*şahife*) del *Tārix-e ālamārā-ye abbāsi*, dedicato alle battaglie e alle vittorie di Šāh 'Abbās⁸, e mantenendo la medesima successione dei fatti – tre eventi bellici del regno di Šāh 'Abbās I (1587-1629) tra loro relativamente lontani nel tempo. Si tratta cioè della presa di Ganje agli ottomani (1606), della seconda campagna di Šāh 'Abbās I in K'axeti (1616) e della sconfitta inflitta a Sarāb a un esercito congiunto ottomano-tartaro di Crimea (1618). Quello che qui ci interessa è l'accenno ai “quattromila georgiani” catturati, e successivamente deportati in Persia: la cifra è palesemente errata per difetto, dato che l'episodio a cui si riferisce Abu'l-Hasan Qazvini è celebre proprio per le terribili distruzioni e deportazioni di massa operate dalle truppe safavidi, chiaramente registrate dalle fonti del tempo.

Lo storico georgiano Parsadan Gorgijanije, ad esempio, parla di 80.000 famiglie georgiane deportate in Persia⁹. Eskandar Beyg Monši valuta in oltre sessantamila i georgiani uccisi e in almeno centotrentamila quelli fatti prigionieri dai persiani, a cui se ne devono aggiungere altri diecimila catturati durante una ripresa delle ostilità¹⁰. Cifre analoghe sono indicate da Seyyed Hoseyn Hoseyni Astarābādi: 70.000 georgiani uccisi e 100.000 catturati nel 1024, oltre ai 30.000 fatti prigionieri nel corso dell'anno precedente¹¹. Sui massacri e le deportazioni avvenute in Georgia si sofferma diffusamente, pur senza fornire cifre, anche l'armeno Arak'el di Tabriz, che

⁶ FS, p. *čabārdab*.

Sui manoscritti delle *Favāyedo's-şafaviye* attualmente noti, cfr. STOREY I/1, pp. 319-320; STOREY I/2, p. 1282; STORI, p. 901. Lo stesso Abu'l-Hasan Qazvini afferma del resto, in punti differenti delle *Favāyedo's-şafaviye*, di aver donato dieci manoscritti della sua opera ad altrettante personalità inglesi e indiane dell'epoca: cfr. FS, pp. *dab-yāzdab*.

⁷ Si tratta dei mss. BL Add 16,698, BL Or 139, RAS P Cat 145, IO Ethè 567.

⁸ TAAA, pp. 540-541.

⁹ Citato in VAXUŠT'I BAT'ONIŠVILI, n. 2 p. 52. Per altri resoconti della stessa campagna, cfr. VAXUŠT'I BAT'ONIŠVILI, pp. 163-164; CS, pp. 79-80.

¹⁰ TAAA, pp. 1113-1116, 1127-1129, 1137-1138.

¹¹ TS, pp. 206, 208.

sembra collocare i fatti nel 1615¹². Anche Pietro della Valle ricorda come Šāh ‘Abbās I avesse riportato dalla Georgia *quantità incredibile* di prigionieri cristiani, ovvero la *gran parte* della popolazione del Paese¹³.

E infatti, i quattro manoscritti londinesi sono concordi nell’attribuire all’autore del *Xold-e barin* la cifra di “quattrocentomila” georgiani, e non “quattromila”¹⁴.

b) p. 49: *Digar tanbih-e akrād-e Maḥmudi va Hakkāri st ke az Rostam Beyg va mir divān-e a’lā šod va hamčenin ġanimat āvordan-e Rostam Beyg az Vān va Arjiš va Axlāt va ‘Adeljavāz ast.*

Contrariamente a quanto si potrebbe supporre sulla base del brano riportato, Rostam Beyg e il *mir divān-e a’lā* erano la stessa persona. Questa volta è però sicuramente Abu’l-Hasan Qazvini a inserire indebitamente una *vāv* nel discorso come testimoniano, ancora concordemente, i manoscritti da noi consultati¹⁵. Il *Xold-e barin*, una delle fonti principali di Qazvini, parla invece più correttamente di un Rostam Beyg *mir divān* ed elenca le stesse quattro città nominate nelle *Favāyedo’s-šafaviye*¹⁶. Il titolo di *mir divān* (-e *a’lā*) era usato in epoca safavide come sinonimo di quello di *divānbeygi*, fino alla fine del regno di Šāh Soltān Hoseyn (quando si aggiunsero altre presenze) uno dei sette componenti del Supremo Consiglio (*divān-e a’lā*) dello Stato¹⁷. Rostam Beyg, nato in Georgia nel 996/1587-88 ed entrato giovanissimo al servizio della Corte safavide¹⁸, fu nominato *divānbeygi* già nel 1036/1626-27, all’epoca di Šāh ‘Abbās I¹⁹, e guidò più di una spedizione nel Curdistan, per ordine sia di quest’ultimo sovrano sia del successore Šāh Šafi (1629-1642)²⁰.

Curiosamente Bijan, “biografo” di Rostam Beyg, non fa parola di questa campagna, avvenuta nel 1038/1628-29 subito dopo l’ascesa al trono di Šāh Šafi e sulla quale concordano – oltre alle *Favāyedo’s-šafaviye* – anche *Xold-e barin*, *Xolāšo’s-siyar* e *Tārix-e soltāni*²¹, mentre riferisce come nel 1039 proprio Rostam Beyg, di ritorno dall’Azerbaigian, avesse consigliato allo

¹² ARAK’EL, pp. 326-336.

¹³ DELLA VALLE I, pp. 597 e sgg., 663; DELLA VALLE – LETTERE, pp. 177 e sgg., 245. Talmente cospicua era la presenza georgiana in Persia in quel periodo (e tale sarebbe rimasta almeno fino alla fine del periodo safavide) che nel 1633 Giusto Prato, missionario teatino in Georgia, in una lettera indirizzata a Propaganda Fide valutava – ovviamente esagerando – in 1.200.000 i georgiani deportati da Šāh ‘Abbās I: cfr. TAMARATI 1910, p. 480.

¹⁴ RAS P Cat 145, f. 32a; BL Or 139, f. 6a; BL Add 16,698, f. 27b; IO Ethè 567, f. 34b.

¹⁵ RAS P Cat 145, f. 34b; BL Or 139, f. 7a; BL Add 16,698, f. 30a; IO Ethè 567, f. 38b.

¹⁶ XB, f. 18a; FS, p. *dab*. Lo stesso Abu’l-Hasan Qazvini scrive: *tā injā az “Tārix-e Xold-e barin” extesār nemude...* (cfr. FS, p. 74).

¹⁷ Sui doveri del *divānbeygi*, tutti connessi in vario modo con l’amministrazione e l’esercizio della giustizia, cfr. TM, pp. 44, 50-51, 119-120.

¹⁸ BL Add 7655, ff. 8b, 88b.

¹⁹ BL Add 7655, ff. 9b, 88b-89a; TAAA, pp. 1283, 1294.

²⁰ TAAA, pp. 1239, 1283; BL Add 7655, ff. 9a-10b, 37b, 38b-44b; XS, pp. 61, 165, 170-176; RETTELBAACH 1978, pp. 42-43, 144, 151-159; TMK, pp. 74, 77, 87-88; ZTAAA, pp. 30, 134-140; TS, pp. 225, 238, 248-249.

²¹ XB, f. 18a (dove si parla di *Rostam Beyg-e mir divān*); XS, p. 61 (in cui la campagna diretta da *Rostam Beyg-e divānbeygi* è datata “inizi di *zi-qa’de* 1038”, mese cominciato il 22 giugno 1629); RETTELBAACH 1978, pp. 42-43; TS, p. 238.

scià di inviare una persona di fiducia in quella provincia per fronteggiare la minaccia delle tribù curde in rivolta, compito per il quale venne scelto Naqdi Beyg Šamlu²². Sempre da Bijan apprendiamo però che Rostam Beyg, inviato da Šāh 'Abbās I nell'Azerbaigian, vi rimase per circa due anni fino a dopo la morte del sovrano – quando fu richiamato a Corte da Šāh Šafi²³ – e dopo aver represso con fermezza i disordini scoppiati al momento della successione, quando “in ogni angolo” dell'Azerbaigian “avevano fatto la loro comparsa ribellione e malvagità”²⁴. Il *Zeyl-e tārix-e 'ālamārā-ye 'abbāsi* riferisce che in questa occasione Rostam Beyg *divānbeygi*, a cui Šāh 'Abbās I aveva affidato l'incarico di difendere l'Azerbaigian, al fine di punire le tribù curde di frontiera – Maḥmudi e Ḥakkāri – per le loro intenzioni sediziose attaccò due volte appunto le città di Vān, Arjiš, Axlāt e 'Ādeljāvāz, riportandone un ingente bottino specificato nelle sue varie “voci” – teste, prigionieri, pecore, vacche – dalla *Xolāšaṭo's-siyar*²⁵. È allora forse possibile che Bijan abbia scelto di non entrare nei dettagli circa quest'ultimo episodio della carriera militare di Rostam Beyg per non appesantire la narrazione e tediare il lettore con la descrizione di un'ulteriore – la terza – operazione militare contro i curdi da lui comandata nel giro di pochi anni – e di poche pagine.

c) p. 50: *Digar az savāneh-e eqbāl košte šodan-e mowrād-e gorji-e namak-be-ḥarām be dast-e Xosrow Pādšāh ast.*

Questa volta il confronto con altri manoscritti delle *Favāyedo's-safaviye* sarebbe stato in effetti di scarso giovamento, stante la frequente difficoltà di distinguere nel *ductus* dei copisti tra *vāv* e *dāl* (per quanto i manoscritti londinesi, con la sola possibile esclusione di India Office Ethè 567, che lascia adito a qualche dubbio, riportino chiaramente una *vāv*)²⁶: la forma corretta è infatti *mowrāv*, esito neopersiano del georgiano *mouravi*, “governatore di una città”. Più utile sarebbe stato far ricorso alle fonti coeve e a quelle secondarie, dato che il “*mowrāv* georgiano” altri non è che Giorgi Saak'aje, celebre figura della storia georgiana del primo trentennio del XVII secolo, il quale, in esilio nell'Impero ottomano dopo essere stato sconfitto da Teimuraz I, re di K'axeti, nella battaglia di Bazaleti (1626), fu messo a morte nel 1629 per ordine del *sadr-ı a'zam* Hüsrev Paşa. Saak'aje è appunto conosciuto come *mouravi* dalle fonti dell'epoca, ivi comprese quelle georgiane, nelle quali viene ricordato come “il grande (*didī*) *mouravi*”, e natural-

²² BL Add 7655, f. 12a; FS, pp. 49-50; ZTAAA, pp. 32-33 (anche qui si parla di *Rostam Beyg-e divānbeygi*). Secondo la *Xolāšaṭo's-siyar*, Naqdi Beyg Šamlu partì per la sua missione il 13 *šā'bān* 1039/28 marzo 1630, mentre il *Tārix-e Mollā Kamāl* sembra datare la spedizione intorno alla metà del mese di *rabi' o's-šāni* 1039 (18 novembre 1629 – 16 dicembre 1629): cfr. XS, p. 74; RETTELBACH 1978, p. 56; TMK, p. 82. Il *Tārix-e soltāni* colloca invece la spedizione di Naqdi Beyg Šamlu tra gli eventi del 1038/1628-29 (cfr. TS, p. 238).

²³ BL Add 7655, ff. 10a-10b, 11b; TAAA, p. 1283; TMK, p. 77; ZTAAA, p. 32; TS, p. 238.

²⁴ BL Add 7655, f. 11b.

²⁵ ZTAAA, p. 30. Il bottino consisteva per l'esattezza in 1400 prigionieri (tra i quali il *vakil* del capo curdo Zeynal Beyg Maḥmudi), 270 teste, 30.000 pecore e 3.500 bufali: cfr. XS, p. 61; RETTELBACH 1978, p. 43.

²⁶ RAS P Cat 145, f. 35a; BL Or 139, f. 7a; BL Add 16,698, f. 30b; IO Ethè 567, f. 39a.

mente quelle persiane²⁷. La stessa Mir Ahmadi, però, in un intervento successivo sull'argomento parla di "una persona nota come *mowrāvi*", dandone anche il nome: in trascrizione persiana *Giyurki* (sic) *Sākādze*²⁸.

Tutti e quattro i manoscritti recano poi, anziché *pādšāb*, la più consueta forma *pāšā*²⁹.

d) p. 51: *Digar az vāqē-e ġaribe košte šodan-e Homāyun Xān, vāli-e Gorjestān-e Kārtīl, be dast-e Sobrāb-e namak-be-ħarām ast, va košte šodan-e Sobrāb-e Tahmuraš Xān vāli-e Gorjestān-e Kāxet [ast]*.

Ciò che innanzitutto colpisce in questa notizia è la presenza di un "Homāyun" *vāli* di Kartli. Il "compromesso" raggiunto nel XVII secolo con la Persia conservava il trono della Kartli ai rappresentanti della dinastia dei Bagrat'ioni, i quali in cambio avrebbero regnato sul Paese col titolo ufficiale di *vāli* e sotto la sovranità persiana, dopo essersi convertiti all'islam³⁰. La conversione comportava di solito, non sempre, l'assunzione di un nuovo nome che aveva la funzione di indicare l'avvenuto cambiamento: ma, a parte la sua relativa "islamicità", "Homāyun" risulta comunque estraneo all'onomastica dei re georgiani³¹.

Qui si tratta, infatti, di Simon II/Semāyun Xān, che regnò sulla Kartli (*Kārtīl* nelle fonti persiane) – più esattamente, su Tbilisi e sulla parte centro-meridionale della regione – tra il 1619 e il 1630, per alcuni anni sotto la tutela di Giorgi Saak'aje, "uomo forte" del regno. I manoscritti londinesi divergono per quanto riguarda la forma del nome del sovrano: ben tre

²⁷ VAXUŠT'I BAT'ONIŠVILI, pp. 45-60, 166-167, 393-394; CS, p. 66 e sgg.; TAAA, pp. 1168, 1242-1251, 1283-1285, 1297; ŽTAAA, pp. 34-35; XS, p. 68; RETTELBACH 1978, pp. 49, 440; TMK, pp. 72, 74-75, 77-78, 82; ARAK'EL, pp. 320-330, 584; K'ANAK'ERC'I, pp. 20-23; ALLEN 1932, pp. 166-168; SIN, p. 291. Anche le fonti ottomane conoscono Giorgi Saak'aje come *Māwrāw* (*Xān*), sebbene non manchino corruzioni del tipo *M.Ā.G.R.Ā.W./M.Ā.G.R.Ā.D.* e addirittura, in un firmano del sultano Murad IV (1623-1640) indirizzato allo stesso Saak'aje, *M.Ā.G.Z.W.*: cfr. JIKIA 1964, p. 132; HAMMER, pp. 59-62, 96, 100, 102, 133-134. Se poi M. Brosset era – come appare probabile – nel giusto quando identificava in Giorgi Saak'aje il *Batoni Mebrāb* incontrato nel 1620 a Ešfahān da Pietro della Valle, allora saremmo in presenza di un'ulteriore "variante" di *mouravi*: cfr. DELLA VALLE, II, pp. 146-148, 154-157; VAXUŠT'I BAT'ONIŠVILI, n. 5 pp. 52-53.

Anche l'edizione del *Tārix-e soltāni* reca *mowrād*: cfr. TS, pp. 226, 233-234; nelle *Qešašo'l-xāqāni* troviamo invece le forme *mowrā-ye gorji* e *mowrā gorji*: cfr. QX, p. 211 e n. 9 p. 211.

Didmouraviani è poi il titolo del poema, composto nella seconda metà del XVII secolo da Ioseb Tbileli, che celebra la vita e le imprese di Giorgi Saak'aje.

²⁸ MIR AHMADI 1371, p. 86. Del resto già Nastollāh Falsafi, nel suo classico lavoro dedicato a Šāh 'Abbās I, aveva parlato del grande *mouravi*, dandone in trascrizione sia il nome, *Giyurgi Sākādze*, sia l'appellativo con cui è spesso ricordato, *mowrāw* (*mo'urāvi*): cfr. FALSAFI 1371, pp. 434, 578, 581, 584, 1762, 1819.

²⁹ Cfr. *supra*, n. 26.

³⁰ Il termine "compromesso" (*k'omp'romisi*) viene utilizzato dalla moderna storiografia georgiana per definire il *modus vivendi* intervenuto agli inizi del XVII secolo a regolare i rapporti tra Georgia e Iran: cfr., ad esempio, SIN, p. 312 e sgg. Non tutti gli studiosi georgiani concordano però sulla data della prima applicazione del "compromesso": per un riepilogo delle principali posizioni, cfr. ŽORŽOLIANI 1987, pp. 35-37.

³¹ Cfr. ad esempio la lista dei re di Kartli fornita da GUGUSHVILI 1936, pp. 133-135, dove troviamo i due Simon ma, ovviamente, nessun Homāyun.

riportano la variante errata *Homāyun*³², uno solo *Semāyun*³³. L'origine dell'errore potrebbe trovarsi nel *Xold-e barin* – come abbiamo già avuto occasione di dire una delle fonti principali di Abu'l-Hasan Qazvini – in cui leggiamo chiaramente *košte šodan-e Homāyun Xān xalaf-e Bagrāt Xān* [Bagrat' VII, 1616-1619] *vāli-e Gorjestān-e Kārtil*³⁴. Anche qui dunque, in presenza di lezioni discordanti, sarebbe stato il caso di ricorrere ad opportuni raffronti, che avrebbero permesso di correggere l'errore di Qazvini o, quantomeno, di segnalarlo al lettore. Ad esempio, *Zeyl-e tārix-e ālamārā-ye 'abbāsi*, *Tārix-e Mollā Kamāl e Xolāsaṭo's-siyar* riportano infatti le forme *Semayun* – le prime due – e *Semāyun*³⁵.

Alcuni anni dopo la ribellione di Giorgi Saak'aje contro la Persia, la sua sconfitta a Bazaleti ad opera di Teimuraz I re di K'axeti (*Kāxet* nelle fonti persiane) ed infine l'esilio e la morte nell'Impero ottomano del “grande *mouravi*”, Simon II fu assassinato da Zurab, *eristavi* dell'Aragvi, su istigazione dello stesso Teimuraz I, che ambiva a riunire entrambi i regni sotto il proprio scettro e che per riguadagnarsi il favore di Šāh Šafi fece uccidere subito dopo anche Zurab³⁶.

È interessante notare come nelle fonti persiane – e le *Favāyedo's-şafaviye* non fanno eccezione – entrambi i nomi georgiani “Zurab” e “Teimuraz” non vengano “trascritti” ma compaiano nelle corrispondenti forme neopersiane “Sohrāb” e “Tahmuraš”. Non è sempre così: per esempio nel caso del georgiano “Luarsab” che, pur corrispondendo al neopersiano “Lohrāsp”, appare nelle fonti come “Luārsāb”³⁷.

Dal testo proposto dalla Mir Ahmadi ci sembra poi che possa non risultare del tutto chiaro chi, tra Zurab e Teimuraz, sia la vittima e chi il carnefice: anche qui soltanto la conoscenza della vicenda può soccorrere con certezza il lettore. Tutti e quattro i manoscritti londinesi, invece, inseri-

³² RAS P Cat 145, f. 36a; BL Add 16,698, f. 31a; IO Ethè 567, f. 40a.

³³ BL Or 139, f. 7b.

³⁴ XB, f. 38a.

³⁵ ZTAAA, pp. 70-72; XS, p. 98; RETTELBAH 1978, p. 80; TMK, pp. 72-74; ALLEN 1932, p. 170. Nel *Tārix-e solṭāni* troviamo invece sia *Semayun*, sia *Homayun*: cfr. TS, rispettivamente pp. 226-227 e 242.

³⁶ VAXUŠT'I BAT'ONIŠVILI, pp. 61, 63, 167-168, 394, n. 4 p. 63; CS, p. 92; SIN, p. 292.

La data dell'assassinio del sovrano è stata finora controversa: gli storici georgiani, antichi e moderni, hanno di volta in volta proposto gli anni 1629, 1630, 1631 e 1632. Gulkan Žoržoliani ha però dimostrato – secondo noi in modo convincente – come Simon II debba essere stato ucciso tra il 2 agosto e il 9 novembre 1630. La sua tesi trova conferma in una fonte persiana da lei peraltro non utilizzata: Moḥammad Ma'šum Ešfahāni afferma infatti che la notizia della morte del re di Kartli giunse a Corte il 23 *moḥarram* 1040/1 settembre 1630 (cfr. ŽORŽOLIANI 1987, pp. 15-17; XS, p. 98; RETTELBAH 1978, p. 80). Due fonti molto più tarde come le *Favāyedo's-şafaviye* e il *Tārix-e solṭāni* (p. 242) riferiscono invece l'assassinio di Simon II subito dopo il racconto della presa di Helle da parte di Rostam Beyg, avvenuta entro il 2 *ša'bān* 1040/6 marzo 1631 (cfr. XS, p. 106; RETTELBAH 1978, pp. 88-89), o più probabilmente il 5 *ša'bān* 1040/9 marzo 1631 (cfr. BL Add 7655, f. 24b; ZTAAA, p. 65; TMK, p. 83; TS, p. 241).

³⁷ XUBUA 1949 dedica alcune pagine all'analisi delle forme assunte da nomi propri (pp. 19-24) e cognomi georgiani (pp. 24-26) nei documenti persiani. Su “Zurab” e “Teimuraz” cfr. in particolare p. 20, su “Luarsab” p. 21.

scono tra Sohrāb e Tahmuraš un provvidenziale e chiarificatore *be dast-e*³⁸.

e) p. 63: *Dar in sāl āmadan-e Zāl A.Z. S.T.Ā.W.D.Y.W.N.M. S.Y.L.Ā.X.W.R., sarkardegān-e Gorjestān be dargāb-e mo'allā ast, ke be šafā at-e Rostam Mohāmmad Xān be šaraf-e sajde va pābus sarafrāz gaštand.*

Tra gli eventi dell'anno 1054/1644-45 troviamo menzionato l'arrivo alla corte di Šāh 'Abbās II (1642-1666) di alcuni personaggi a prima vista difficili da riconoscere. La nota 74 a piè di pagina non ci illumina granché: la Mir Ahmadi propone la variante del manoscritto di Berlino, S.T.Ā.W.W.L.W.N.M. A.Y.S.L.Ā.X.W.R., e afferma di non aver trovato nelle fonti alcun nome – né di persona, né di luogo – “con queste caratteristiche”, nonostante che Abu'l-Ḥasan Qazvini parli di loro come di “capi della Georgia”. L'equivoco circa l'identità dei personaggi citati nasce innanzitutto dal fatto che la curatrice scambia per una *ze* quella che in realtà è una *re*, e raggruppa poi in modo errato le consonanti che seguono. Ciò spiega anche perché la Mir Ahmadi non abbia trovato nessun tributario georgiano della Persia con un nome “con queste caratteristiche”.

“Zaal” (“Zāl” in grafia arabo-persiana) è un nome relativamente frequente nella storia georgiana del XVII-XVIII secolo. I manoscritti londinesi riportano, in modo più o meno chiaro, la forma *erestāv*³⁹, mentre il *Xold-e barin* ha *erestāv va N.W.Y.M.*⁴⁰. *Erestā/erestāv* è l'esito neopersiano del georgiano *eristavi*, titolo spettante a Zaal e che ricorre non solo nel *Xold-e barin* ma, più in generale, nelle fonti storiche persiane, ivi comprese – e lo vedremo più avanti al punto 1), dove ritroveremo lo stesso Zaal, *eristavi* dell'Aragvi⁴¹ – le *Favāyedo's-safaviye*. Dopo “Zaal *eristavi*” si può riconoscere, correggendo opportunamente la lettura proposta dalla Mir Ahmadi, uno “Iotam Amilaxvari”, anche sulla base dei manoscritti di Londra⁴². E infatti, nello *'Abbās-nāme*, Moḥammad Taher Vahid Qazvini narra della rivolta di Tahmuraš Xān/Teimuraz I e del suo fallimento, e di come *Zāl erestā(v)* e *Yutam Amilāxor* siano stati infine, nonostante tutto, perdonati dallo scia grazie all'intercessione di Rostam Xān/Rost'om Mepe, contro il quale si erano ribellati⁴³.

Colui che infatti si adopera per far ottenere il perdono regale ai due feudatari ribelli è Rostam Xān (Rost'om Mepe per le fonti georgiane) che regnò sulla Kartli col titolo ufficiale di *vāli* (1633-1658), e non Rostam

³⁸ Cfr. *supra*, nn. 32-33.

³⁹ RAS P Cat 145, f. 43b; BL Or 139, f. 11a; BL Add 16,698, f. 38b; IO Ethè 567, f. 48b.

⁴⁰ XB, f. 176a.

⁴¹ Zaal era fratello e successore del defunto Zurab: cfr. VAXUŠT'I BAT'ONIŠVILI, pp. 67, 168. Su questi importanti feudatari della Georgia settentrionale e sui loro vicini, gli *eristavi* di Ksani, cfr. BROSSET 1851, pp. 372-385; ALLEN 1932, pp. 237-243; ALLEN 1972, pp. 309-319.

⁴² Nei quali leggiamo le due varianti *Yutam Amilāxor* (RAS P Cat 145, f. 43b; BL Or 139, f. 11a; BL Add 16,698, f. 38b) e *Yutam Mislāxor* (IO Ethè 567, f. 48b).

⁴³ AN, pp. 43-45, 61-62; VAXUŠT'I BAT'ONIŠVILI, pp. 69-71, 170, 394, nn. 1-2 p. 71; PARSADAN GORGIĀNIJE, pp. 516-522, 524-526; SIN, pp. 321-322; ŽORŽOLIANI 1987, pp. 71-73. Vahid Qazvini nomina altri cospiratori oltre a Zaal e a Iotam: *Nuzar* (Nodar Cicišvili), *Katale keuz-e Kārtil* (il *k'atalik'osi* di Georgia Evdemos Diasamije) e *Malek Qurxmas...malek-e olkā'-e Somxuť*, cioè il traditore Qorxmazbeg, *meliki* di Somxiti: cfr. AN, pp. 43-44.

Mohammad Xān che era invece un sovrano uzbeko. Se non si tratta di un errore già presente nei manoscritti presi in considerazione dalla Mir Ahmadi – tra quelli da noi consultati solo uno reca *Rostam Moḥammad*⁴⁴ –, si può ipotizzare che il Rostam Moḥammad Xān *xān-e kalān-e Torkestān* delle pp. 56 e 62 del testo a stampa delle *Favāyedo'š-sāfaviye* abbia per qualche motivo influenzato, “assimilandolo”, il Rostam Xān che avrebbe dovuto trovarsi a p. 63: i due Rostam Moḥammad, il vero e il falso, rientrano infatti sotto un'unica voce nell'indice dei nomi⁴⁵, come se si trattasse della stessa persona.

Nel 1642, alcuni feudatari georgiani dettero vita ad una congiura per uccidere Rost'om Mepe ed insediare sul trono Teimuraz I. Il complotto venne però denunciato da uno dei partecipanti, il *meliki* di Somxiti Qorxmazbeg, i congiurati arrestati o battuti e costretti alla fuga, e il pericolo sventato ancor prima dell'arrivo in Georgia di un corpo di spedizione persiano. Grazie alla supplica di Anaxanum, sorella di Nodar Cicišvili e suocera di Zaal, Rost'om acconsentì a perdonare i due ribelli a condizione che Zaal si recasse alla corte di Ešfahān: a lui si unì poi Iotam Amilaxvari, e il viaggio ebbe luogo nel 1645.

f) p. 64: ...*az savāneh-e eqbāl-e in sāl [1058], šekast-e Tahmuraš-e nādān vāli-e Gorjestān az dast-e Rostam Xān ast. Dar hamān avān, Dāud Mirzā pesar-e Tahmuraš be dast-e bahādorān-e Q.R.Ā.Q.L.R. košte migardad.*

Nel 1648, l'irrisolta questione della vendetta di sangue per la morte di re Simon II, figlio di un fratello di Rost'om Mepe, fu il pretesto per una nuova guerra tra i regni di Kartli e K'axeti. Dapprima Teimuraz I fu sconfitto da Rost'om a Uglisi, e qualche giorno dopo suo figlio David fu battuto e ucciso alla battaglia di Maḡaro, o di Jveli Anagi, da un contingente persiano comandato da Jamāl Xān. La morte di David, erede al trono di K'axeti ed unico figlio maschio rimastogli, fu un colpo fatale per la causa di Teimuraz che, abbandonato ormai anche dai suoi feudatari, fu costretto a riparare in Imereti e, da allora, a proseguire in esilio la sua lotta contro la Persia⁴⁶.

La nota 76 a p. 64 dell'edizione delle *Favāyedo'š-sāfaviye* spiega che la tribù dei *Q.R.Q.L.Ā.R.*, chiamata anche *Q.R.Ā.G.L.Ū.* e *Q.R.Q.L.U.* era una suddivisione delle tribù *Zu'l-qadar* e *Afšār*, basandosi su quanto scrive V. Minorsky nell'introduzione e nel commento alla *Tazkerato'l-moluk* e rimandando il lettore alla traduzione persiana della stessa⁴⁷. Essendo noi in possesso del testo originale inglese, riteniamo che i punti citati dalla Mir Ahmadi corrispondano alle pp. 16 e 193-194 di quest'ultimo, dove Minorsky elenca rispettivamente le tribù, turcomanne e non, enumerate dal *Tārix*-

⁴⁴ IO Ethè 567, f. 48b. XB, f. 176a precisa: ...*Rostam Xān vāli-e Gorjestān.*

⁴⁵ FS, p. 186.

⁴⁶ VAXUŠT'I BAT'ONIŠVILI, pp. 71-72, 170-171, 395; PARSADAN GORGIJANIJE, pp. 528-529; CS, pp. 97, 100; SIN, pp. 322-325; ŽORŽOLIANI 1987, pp. 74-78.

⁴⁷ V. MINORSKI, *Sāzmān-e edāri-e ḥokumat-e šafavi*, tr. persiana di Mas'ud Rajab Niyā, Tehrān, 1334, pp. 24, 245.

e 'alamārā-ye 'abbāsi (tra le quali troviamo una tribù *Qorughlū*, suddivisione degli *Zu'l-qadar* che niente sembra però avere a che fare con gli *Afšār*)⁴⁸ e quelle nominate da Don Juan de Persia nelle sue *Relaciones* (tra cui compare una tribù *Griclu*). I manoscritti londinesi delle *Favāyedo's-šafaviye* riportano però tutti la forma *Q.Z.Ā.Q.L.R.*⁴⁹.

Anche qui ci è di aiuto il confronto con altre fonti. Ad esempio, nella cosiddetta "Cronaca di Parigi" leggiamo come alla campagna del 1648 abbia partecipato un *Jamal-xan, xān* dei *Qazax (Qazaxis xani)*⁵⁰. *Vahid Qazvini*, invece, racconta che *Dāud Mirzā* cadde durante uno scontro con i *gāziyān-e Q.R.Ā.Q.L.R.*, comandati da *Jamāl Xān*, nel corso di un'insurrezione antipersiana guidata dal padre⁵¹. È invece sempre da *Eskandar Beyg Monši* che possiamo trarre utili notizie sulla tribù dei *Qazāqlar* (questa la forma corretta del nome). Apprendiamo così che la tribù, stanziata ai confini meridionali della Georgia⁵², era solita compiere razzie nella *Kartli*, pratica all'origine del tradizionale odio reciproco esistente tra georgiani e *Qazāqlar*⁵³. Anche nelle *Qesaso'l-xāqāni* troviamo la forma *Qazāqlar*: *Valiqoli Šāmlu*, riferendo dell'episodio in cui trovò la morte *Dāud Xān*, parla di *Jamāl Xān Qazāqlar* come di uno *az omarā'-e mo'tabar-e ān diyār*, cioè della Georgia⁵⁴. Nel *Tārix-e Mollā Kamāl* coesistono invece entrambe le forme: leggiamo infatti di una *jamā'at-e Qazāq be sardāri-e Jamāl Xān Q.R.Ā.Q.L.R.*⁵⁵. E, pur senza citare il nome della tribù, della morte in battaglia del principe *David/Dāud Mirzā* parlano anche *Zak'arya K'anak'erc'i* – il quale tuttavia, come nota *Brosset*, "abbrevia troppo il proprio resoconto, che finisce per essere inesatto" – e *Arak'el* di *Tabriz*, che riferisce come la notizia avesse causato un'esplosione di gioia in tutte le città della Persia e, per contro, fosse stata fonte di dolore e amarezza per i cristiani del Paese⁵⁶.

g) p. 65: [1059] *Bā vojūd-e [in ke] Sohrāb Xān hākem-e Qandahār dah ruz piš az 'azimat-e Owrangzib be dāro'l-baqā šetāfte bud, sepāhiyān-e bi sardār, be qal'edāri eštegāl dāštand...*

Si tratta del primo assedio posto dall'esercito moghul alla fortezza di *Qandahār* nel 1059/1649-50, episodio che rientra nel quadro più ampio delle relazioni tra Persia e Georgia grazie all'origine georgiana di *Mehrāb Xān, beyglerbeygi* della città⁵⁷: il quale nel testo a stampa è però chiamato *Sohrāb*.

Dunque, *Sohrāb* o *Mehrāb*? Nei manoscritti delle *Favāyedo's-šafaviye*

⁴⁸ TAAA, pp. 1310-1311.

⁴⁹ RAS P Cat 145, f. 45a; BL Or 139, f. 11b; BL Add 16,698, f. 39b; IO Ethè 567, f. 49b.

⁵⁰ CS, p. 97.

⁵¹ AN, p. 95.

⁵² TAAA, pp. 1097-1098, 1284 (dove si dice che ai *Qazāqlar* era "familiare" la zona di *Āxsaqe/Axalcixe*), 1297-1298; cfr. anche *TMK*, p. 78.

⁵³ TAAA, p. 1066.

⁵⁴ QX, p. 324.

⁵⁵ *TMK*, p. 106; a p. 78 leggiamo invece *Qazāqlar*.

⁵⁶ *K'ANAK'ERC'I*, pp. 118-119; *ARAK'EL*, p. 589.

⁵⁷ *XS*, p. 255; *RETTTELBACH* 1978, pp. 245, 441.

conservati a Londra il nome compare come *Mehrāb*⁵⁸, o in modo tale da poter ingenerare qualche dubbio circa l'esatta lettura⁵⁹. Nel *Xold-e barin* leggiamo *Mehrāb*, così come nello *Zobdo't-tārix*⁶⁰. Nello *Abbās-nāme* curiosamente compare anche, e nettamente prevale, la forma *Mehrāb*⁶¹, ed è infine quest'ultima ad essere utilizzata nella *Xolāsato's-siyar*, nel *Tārix-e Mollā Kamāl*, nelle *Qeṣaso'l-xāqāni* e nella "Storia di Rostam Xān"⁶². Secondo *Zobdo't-tārix* e *Tārix-e Mollā Kamāl*, Mehrāb Xān morì però il 9 *ramāzān* 1059/16 settembre 1649, nella notte che precedette la ritirata dell'esercito indiano da Qandahār, e non dieci giorni prima che Owrangzib levasse l'assedio alla città⁶³: secondo le *Qeṣaso'l-xāqāni*, invece, morì la notte dell'8 *ramāzān* 1058/26 settembre 1648, giorno in cui gli assediati si ritirarono⁶⁴. Al suo posto venne nominato un altro georgiano, Utār ("Otar") Xān, che le fonti dicono *az gōlāmān-e xāš-e in āstān va az bozorgzādegān-e Gorjestān*⁶⁵. Anche le fonti georgiane parlano di *Mehrab-xan*, della sua morte e della successiva nomina di *Otar-xan*, ma ovviamente nulla ci dicono sull'esatta grafia arabo-persiana del nome⁶⁶.

Il nome del difensore di Qandahār viene dunque scritto talvolta "all'araba", talvolta "alla persiana". Dato che il nome georgiano "Merab" ha anch'esso un'origine iranica (*Mehrāb* è un celebre personaggio dello *Šāb-nāme* di Ferdowsi), ci si sarebbe aspettati di trovare nel suo corrispondente neopersiano la *hā-ye havvaz*. È interessante però notare come la variante "araba" con *hā-ye hōtti* venisse utilizzata (forse perché più familiare ai segretari, dato che poteva ricordare loro sia il *mehrāb* delle moschee sia la radice *h-r-b*, quantomai adatta a nomi di comandanti militari) anche in documenti ufficiali redatti in Persia⁶⁷ e addirittura in Georgia⁶⁸, tanto che riguardo a questi ultimi lo studioso georgiano Nugzar Dundua scrive: "richiama l'attenzione la grafia persiana di questo nome: *Mehrāb*. Di solito, il nome viene scritto con la *hā-ye havvaz*"⁶⁹.

h) p. 71: *Dar in sāl [1068] sepāh, A.X.S.F.H. ke az qabl-e qeysar-e Rum va Gorjestān bar sar-e A.L.K.N.D.R. Xān āmade bud, šekast yāftānd.*

Qui siamo in presenza di due nomi palesemente errati, il primo dei

⁵⁸ RAS P Cat 145, f. 45 b; BL Or 139, f. 11b.

⁵⁹ BL Add 16,698, f. 40a; IO Ethè 567, f. 50a.

⁶⁰ XB, f. 208a; ZT, f. 108a. Abbiamo deciso di citare separatamente quest'ultima fonte e il testo a stampa del *Tārix-e Mollā Kamāl* anche in considerazione dell'opinione espressa da 'Alī Ašgar Mošaddeq secondo cui "l'opera pubblicata senza titolo da Dehgān è probabilmente diversa dai manoscritti delle cronache che gli [a Kamāl b. Jalāl Monajjem Yazdi] sono attribuite sotto diversi titoli": cfr. CALMARD-MOSSADEGH-BASTANI-PARIZI 1987, n. 15 p. 128.

⁶¹ AN, pp. 109, 112-113, 117, 122-123, 127, 132-134, 137-138, 140.

⁶² XS, pp. 255-256, 292; RETTELBAH 1978, pp. 245-246, 289; TMK, pp. 106-112; QX, p. 334 e sgg. (fino a p. 504); BL Add 7655, ff. 70a-70b, 77b.

⁶³ ZT, f. 108a; TMK, p. 112.

⁶⁴ QX, p. 500.

⁶⁵ ZT, f. 108a; TMK, p. 112.

⁶⁶ PARSADAN GORGĪJANIJE, pp. 530-531; CS, pp. 100-101.

⁶⁷ PUTURIJE 1965, pp. 47-52; si tratta di un documento del 1710.

⁶⁸ DUNDUA 1984, pp. 38, 43-44; documenti rispettivamente del 1707 e del 1716.

⁶⁹ DUNDUA 1984, n. 89 pp. 66-67; BQ (citato da Dundua), p. 2063; RASTGĀR FASĀ'I 1369, pp. 1022-1026.

quali almeno potrebbe essere un refuso, anche se la virgola che lo separa da *sepāh* indurrebbe a escluderlo⁷⁰.

Si tratta infatti di Axsāq, nome con cui è ricordata nelle fonti persiane⁷¹ e ottomane la città georgiana di Axalcixe. La seconda parola è invece chiaramente "Aleksandar"⁷², e il fatto qui riferito è un episodio delle lotte seguite alla morte di Levan II Dadiani (1611-1657), che nel corso del suo lungo regno aveva fatto della Mingrelia lo stato più potente della Georgia occidentale.

Scomparso senza lasciare eredi diretti Levan, il trono mingreliano fu sulle prime occupato da suo nipote Lip'arit', contro il quale insorse però Vamiq Lip'art'iani, figlio della seconda moglie del defunto principe. Il re Aleksandre III di Imereti (1639-1660) (*Aleksandar Xān vāli-e Bāsi Ācuq* nelle fonti persiane), deciso a restaurare l'egemonia del suo casato sulla Mingrelia, scese in campo – approfittando anche dell'infermità di Rost'om Mepe – a fianco di Vamiq. Lip'arit', che aveva ricevuto esigui rinforzi dal pascià ottomano di Axalcixe e dalla Kartli, fu alla fine sconfitto e ucciso da Aleksandre III nella battaglia di Banja (1658)⁷³.

i) pp. 72-73: *Dar in sāl [1069] toḡriyān-e tabī'at-e O.L.Ġ.-e badaxtar S.R.X.Ā.N., Xān šamxāl-e Dāḡestān ast...Manučehr Xān beyglerbeygi-e Širvān...ān' har do sardār-e gomnām rā be etā'at va enqiyād dar āvord...hokmrāni be S.R.X.Ā.N. Xān-e šamxāl 'enāyat šode...*

Innanzitutto, qui come al punto precedente vediamo come sia stato fatto un uso inappropriato della punteggiatura, con una virgola che separa un nome proprio dai titoli, ad esso connessi, che lo seguono. *Šamchal* era infatti l'appellativo riservato ai principi di Tarki, nel Daghestan settentrionale, tra i quali nel XVII secolo troviamo più di un *Surchaj*⁷⁴, così come troviamo un *Sorxāy Xān* nei manoscritti londinesi delle *Favāyedo's-safaviye*⁷⁵. Per quanto ne sappiamo, in almeno un caso alla dinastia degli *šamchal* del Daghestan è stata attribuita un'origine califfale. Il poeta Vāleh Dāḡestāni (1124/1712 – 1170/1756-57) riferisce nella *xāteme* della sua *tazkere* intitolata *Riyāzo's-šo'arā* che alcuni superstiti della famiglia abbaside, fuggiti da Baḡdād dopo la conquista della città da parte dei mongoli (1258), trovarono scampo proprio nel Daghestan dove furono bene accolti dai lezghi, i quali "indossarono il mantello della sottomissione e appesero all'orecchio l'anello della devozione verso di loro" facendo di quegli esuli i loro capi, cosicché "la parola 'califfato' si mutò in *šamxāli*"⁷⁶. Ancora, un'etimologia

⁷⁰ D'altra parte, anche in FS p. 50 troviamo la stessa forma *Axsafe*, che viene però subito dopo una *Axsāq*: in più nella n. 56 a piè di pagina troviamo una *Axsāq*, anch'essa corretta.

⁷¹ RAS P Cat 145, f. 50a; BL Or 139, f. 13b; BL Add 16,698, f. 44b; IO Ethè 567, f. 54b.

⁷² Cfr. *supra*, n. 71.

⁷³ VAXUŠT'I BAT'ONIŠVILI, pp. 73-74, 273-275, 395; PARSADAN GORĠJANIJE, p. 543; CS, pp. 106-107; AN, pp. 246-247; SIN, pp. 340-342.

⁷⁴ ID, pp. 247-250. Sugli *šamchal* di Tarki, cfr. anche ALLEN 1932, pp. 381-383; ALLEN 1972, pp. 37-45, 354-355 e, sulla genealogia degli *šamchal* nel XVI secolo, 593-594.

⁷⁵ RAS P Cat 145, f. 51a; BL Or 139, f. 13b (ha anche una forma *Sorxbāy*); BL Add 16,698, f. 45a; IO Ethè 567, f. 56a (il meno chiaro dei quattro).

⁷⁶ NAXJAVĀNI 1343, p. 266. Vāleh Dāḡestāni discendeva da Alxāš Mirzā, figlio dello *šamxāl*

logia tradizionale faceva derivare la parola *šamchal* da *šām*, "Siria"⁷⁷, mentre secondo una leggenda "di famiglia" riferita nel 1946 a Laurence Lockhart da un certo principe T. Shamkhāl, il titolo in questione sarebbe invece da ricollegare al nome di Šahbā' l b. 'Abdullāh b. 'Abbās, della tribù dei Qurayš, primo governatore arabo del Daghestan nel II secolo dell'Egira⁷⁸.

Abu'l-Hasan Qazvini ci parla poi di "due" capi daghestani ribelli sottomessi da Manučehr Xān, il che richiede una *vāv* di congiunzione tra *badaxtar* e *Sorxāy* che, caduta nel testo a stampa, è invece presente nei manoscritti⁷⁹. Se il secondo dei due *sardār-e gomnām* è quindi senza dubbio un "Sorxāy Xān *šamxāl-e Dāgestān*", il primo, O.L.G., è il suo alleato Ullubij, figlio di Rustem *ucmi* del Kajtag (*usmi-e Qeytāq* nelle fonti persiane), sempre nel Daghestan⁸⁰. Nel 1659, alla morte dello *ucmi* allora regnante Amirchan-Sultan, Ullubij si era sollevato in armi contro il candidato sostenuto dalla Persia, Hasan-chan, trovando appoggio in Surchaj-šamchal (1643-1682). La ribellione fu schiacciata l'anno seguente dall'intervento di un corpo di spedizione inviato da Šāh 'Abbās II ma, nonostante le sue passate azioni, lo *šamchal* fu perdonato e poté conservare i suoi domini⁸¹.

Da notare come alla testa delle truppe safavidi inviate in Daghestan si trovi ancora una volta un ufficiale di origine georgiana: si tratta del *beygler-beygi* dello Širvān Manučehr Xān, conosciuto anche come Hāji Manučehr, fratello di quel Mehrāb Xān che aveva comandato la difesa di Qandahār contro l'esercito di Owrangzib⁸².

l) p. 73: ...*dar in sāl [1071] košte šodan-e erestā be dast-e Utār Xān ast.*

Intorno alla metà del '600, per rafforzare il controllo persiano sulla K'axeti e tenere in soggezione eventuali ribelli, Šāh 'Abbās II decise di

Āldar Xān (ID, p. 248: *Il'dar*), che su richiesta di Šāh Šafi lo inviò in Persia dove assunse il nome di Šafi-qoli Xān (circostanza che sembra trovare conferma nella *Xolāšato's-siyar*, in cui leggiamo, tra i fatti dell'anno 1636, della presenza a Corte dello *ilč-e...šamxāl rā bā valad-e Īldār Xān*: cfr. XS, p. 238; RETTELBACH 1978, p. 225). Numerosi discendenti di questo capostipite del "ramo persiano" della famiglia, quali il padre del poeta, Mohammad 'Alī Xān, e lo zio paterno di questi, Fath-'Alī Xān Dāgestāni, primo ministro di Šāh Soltān Hoseyn depresso e ucciso nel 1720, ricoprirono importanti incarichi civili e militari (NAXJAVĀNI 1343, pp. 266-267), oppure furono essi stessi poeti (DOWLĀTĀBĀDI 1370, pp. 322-327). Su Vāleh Dāgestāni e sul suo *Riyāzo'š-šo'arā*, cfr. STOREY I/2, pp. 830-833, 1336; NAXJAVĀNI 1343, pp. 264-272; GOLČIN-MA'ĀNI 1348-1350, I, pp. 650-666; DOWLĀTĀBĀDI 1370, pp. 329-337; РЫПКА 1968, p. 454.

Della famiglia dei signori di Tarki faceva parte anche Šamxāl Xān Čerkes, zio materno della principessa Pari Xān Xānom, figlia di Šāh Tahmāsp I (1524-1576). Com'è noto, zio e nipote ebbero un ruolo fondamentale nel favorire l'ascesa al trono di Šāh Esmā'il II (1576-1577), ma finirono entrambi assassinati nel 1578, una volta salito al potere Šāh Soltān Mohammad Xodābande (1578-1587): cfr. AT, pp. 600 e sgg., 625, 633, 653-655; TAAA, pp. 198, 283-337; ALLEN 1932, pp. 382-383; ALLEN 1972, pp. 593-594.

⁷⁷ ALLEN 1972, n. 2 pp. 39-40.

⁷⁸ LOCKHART 1958, pp. 9-10 e n. 1 p. 9.

⁷⁹ Cfr. *supra*, n. 75.

⁸⁰ AN, p. 272; ID, pp. 274-275. *Rostam Usmi vāli-e Qeytāq* era stato depresso nel 1054/1644-45 per aver "percorso i sentieri del tradimento e dell'inganno" e sostituito da *Amir Xān Soltān Qeytāqi*, che governò col nome di 'Abbās-qoli Xān: cfr. AN, p. 62.

⁸¹ La storia dell'insurrezione è narrata in dettaglio da Vahid Qazvini: cfr. AN, pp. 272-277.

⁸² AN, pp. 113, 134; TMK, p. 119; QX, p. 502.

trasferirvi quindicimila famiglie turcomanne e di far costruire nella regione le fortezze di Šahābād, Nosratābād ed Eslāmābād. La convivenza dei nuovi venuti con la popolazione locale si rivelò ben presto difficile, e la tensione – alimentata da fattori economici e religiosi – sfociò in guerra aperta nel 1659, quando gli abitanti della pianura e i montanari xevsuri, pšavi e tuši si sollevarono guidati da signori feudali tra i quali spiccava per importanza Zaal *eristavi*. La rivolta sulle prime ebbe successo, e i georgiani colsero due schiacciante vittorie ad Alaverdi e a Baxt'rioni, dove i musulmani furono sterminati in massa. Nel 1660 (nel 1071/1660-61 secondo le *Favāyedo'š-šafaviye*) Vaxt'ang V/Šāhnavāz Xān I (1658-1675), allo scopo di punire Zaal *eristavi* per la parte avuta da lui e da suo figlio nell'insurrezione e liberarsi così di un feudatario potente e ostile, incaricò Utār ("Otar") Beyg (così viene chiamato nello *Abbās-nāme* e nel *Xold-e barin*), figlio di una sua sorella e di un fratello di Zaal, di assassinarlo. Otar portò a termine con successo la missione affidatagli con l'aiuto di altri parenti della vittima, ricevendo in cambio il titolo di *eristavi*⁸³.

Di nuovo troviamo qui la forma *erestā/eristavi*, dopo quella incontrata al punto e), ma questa volta la Mir Ahmadi ha letto correttamente il nome del personaggio che in precedenza aveva invece frainteso, per cui testo a stampa e manoscritti sono nel caso concordi⁸⁴.

m) p. 147: ...*Gorgin Xān nām, moxāteb be Šāhnavāz Xān, ke tabaqe-ye gorjie va keš-e 'isavi dāšt. U bā do bezār savār-e anšāri...be hokumat-e Qandahār nāmzād šode bud...*

Giorgi XI (1676-1688 e 1703-1709), conosciuto dalle fonti persiane sia come Gorgin Xān sia come Šāhnavāz Xān (II), dopo essere stato costretto a lasciare il trono della Kartli fu nominato *beyglerbeygi* di Kermān, minacciata dalle scorrerie dei baluci. Poi, sull'onda dei successi conseguiti a Kermān, venne reintegrato sul trono ma, contemporaneamente, inviato in qualità di comandante in capo delle armate persiane e di governatore della città a Qandahār per porre fine alla ribellione degli afghani. Dopo essere riuscito in un primo tempo ad assolvere anche a quest'ultimo incarico, fu ucciso (in circostanze sulle quali le testimonianze delle fonti divergono) da Mir Veys Gelzāy⁸⁵.

Mentre qui leggiamo di "duemila cavalieri", i manoscritti delle *Favāyedo'š-šafaviye* conservati a Londra indicano tutti la cifra di "dodicimila"⁸⁶. I

⁸³ VAXUŠT'I BAT'ONIŠVILI, pp. 75, 173-174, 395; PARSADAN GORGĪJANIJE, p. 545; CS, p. 110; XB, ff. 289a-289b; AN, pp. 288-289, 304-305, 311 (entrambe le fonti hanno la forma *erestāv*); SIN, pp. 329-333; LANG 1957, p. 86.

Anche in questo caso Vahid Qazvini identifica, oltre a Zaal, altri capi della rivolta: *Bezine* (il *supraji* Bijina Čolaqašvili), *keš-e Alāverd* (il vescovo di Alaverdi), il figlio di Zaal *Sobrāb* (Zurab), *Šalvā-ye dāmād* (l'*eristavi* di Ksani Šalva, genero di Zaal), *Gorgin* (Giorgi Čxeije).

⁸⁴ RAS P Cat 145, f. 51b; BL Or 139, f. 14a (*erestāv*); BL Add 16,698, f. 46b; IO Ethè 567, f. 56b.

⁸⁵ VAXUŠT'I BAT'ONIŠVILI, pp. 96-103, 400; SEXNIA ČXEIJE, pp. 16-30; LANG 1957, pp. 97-101; SIN, pp. 398-402. Sulle varie versioni dell'episodio, cfr. VAXUŠT'I BAT'ONIŠVILI, pp. 102-103; SEXNIA ČXEIJE, pp. 29-30; LANG 1952, p. 532; LANG 1957, pp. 100-101; LOCKHART 1958, pp. 45-47, 84-88; NAT'ROŠVILI 1985, p. 128.

⁸⁶ RAS P Cat 145, f. 97a; BL Add 16,698, f. 91b; IO Ethè 567, f. 144b. Anche secondo

cavalieri di Gorgin Xān sono poi definiti *anšāri*, parola che riporta alla mente gli ausiliari medinesi del Profeta ma che è naturalmente da intendere come "cristiano". Abu'l-Hasan Qazvini dice chiaramente di Gorgin Xān che *kiš-e 'isavi dāšt*, mentre i suoi soldati sono variamente detti nei manoscritti da noi consultati *našārā*⁸⁷ e *našāri*⁸⁸, cioè *našārā*, "cristiani".

Le fonti europee del tempo ricordano, e spesso deprecano, la facilità con cui i georgiani si convertivano all'islam per poter accedere agli onori e ai privilegi che una carriera al servizio della Persia garantiva loro. Ad esempio, Pietro della Valle scrive a questo proposito che perlopiù i georgiani *in età matura e di discrezione, per interessi mondani, o da vero, o fintamente, han rinnegato la fede e si son dati al Re di loro volontà*⁸⁹. Né il fenomeno era taciuto dalle fonti georgiane: Vaxušt'i Bat'onišvili osserva che "i principi...per un'inezia si facevano musulmani: essi...preferivano la gloria di questo mondo alla regalità in Gesù Cristo, morto per noi", e che "per guadagnare un titolo, uno stipendio, ci si faceva musulmani, e si ricevevano prebende da parte dello scia"⁹⁰. In ambito musulmano, invece, l'autore della *Tazkerato'l-moluk* da parte sua ricorda che, tra i *vāli* delle provincie di frontiera, quello del Lorestān-e Feyli "essendo musulmano viene maggiormente onorato del *vāli* di Georgia"⁹¹. Come è stato efficacemente sintetizzato da V. Minorsky, *the Georgians changed their religion with extraordinary sans-façon, but Islam too sat lightly on their shoulders*⁹².

Che Giorgi XI/Gorgin Xān fosse rimasto intimamente legato alla fede cristiana pur avendo ufficialmente abbracciato l'islam per poter salire sul trono della Kartli, e che le truppe georgiane sotto il suo comando fossero pure cristiane, è cosa nota. Sexnia Čxeije, che fu al seguito di Giorgi XI nel corso delle sue campagne nella Persia orientale e in Afghanistan, ricorda una comunione ricevuta dall'esercito prima di uno scontro con i baluci⁹³, mentre Mirzā Mohammad Xalil Mar'āši Šafavi scrive: *čun ferqe-ye gorji hamegi našāri and hokumat-e ānhā bar ferqe-ye mosalmān nāgavār nemud*⁹⁴.

Vaxušt'i il principe Levan, fratello del re, inviò a Kermān duemila cavalieri con i quali Giorgi XI partì alla volta di Qandahār; Sexnia Čxeije parla invece di mille uomini (cfr. VAXUŠT'I BAT'ONIŠVILI, p. 100; SEXNIA ČXEIJE, p. 24).

⁸⁷ RAS P Cat 145, f. 97a; BL Add 16,698, f. 91b.

⁸⁸ IO Ethè 567, f. 144b.

⁸⁹ DELLA VALLE I, p. 760; DELLA VALLE-LETTERE, p. 349. Altrove Pietro della Valle accenna alla "titubanza" religiosa dei principi georgiani (cfr. DELLA VALLE II, p. 150) e a quanti avevano abbracciato l'islam "o per denari, o per altro" (cfr. DELLA VALLE I, p. 597; DELLA VALLE-LETTERE, p. 177). Per altre testimonianze europee del XVII e XVIII secolo sulla stessa questione, cfr. ad esempio LANG 1952, pp. 526-527 (dove sono citati Fryer, Gemelli-Careri e Sanson); LOCKHART 1958, p. 75 e n. 1 p. 75 (Pitton de Tournefort).

⁹⁰ VAXUŠT'I BAT'ONIŠVILI, pp. 85, 181.

⁹¹ TM, p. 44.

⁹² TM, p. 19.

⁹³ SEXNIA ČXEIJE, p. 19.

⁹⁴ MT, p. 4. Mir Veys, recatosi alla Mecca alfine di ottenere una *fatvā* che autorizzasse la sua gente a ribellarsi al dominio degli "eretici" persiani, raccontò ai giurisperiti della Città Santa di come i "giaurri" (*ghiahours*) georgiani, oltre a vessare e ad angariare in tutti i modi gli abitanti di Qandahār, fossero giunti al punto di costringere alcuni di questi ultimi ad abiurare

Una testimonianza coeva attribuisce invece a Kaixosro (1709-1711), nipote e successore di Giorgi XI nella duplice veste di *re/vāli* di Kartli e *beygler-beygi* di Qandahār, queste parole: “lo scia sa che ho abbracciato l'islam [solo] in apparenza ma, poiché ha bisogno di me, fa finta di niente”⁹⁵.

l'islam: cfr. KRUSINSKI, pp. 167-168. Sempre Mir Veys, dopo la vittoria, avrebbe inviato alla Corte di Ešfahān, come prova della malafede del re georgiano, immagini sacre, croci e un salterio appartenuti a Giorgi XI: cfr. VAXUŠT'I BAT'ONIŠVILI, p. 103.

⁹⁵ NAT'ROŠVILI 1985, p. 129, n. 20 p. 131.

Tra la fine del '600 e l'inizio del '700 il cattolicesimo aveva fatto proseliti nella Casa reale georgiana. L'attività dei missionari cappuccini aveva portato alla conversione di Giorgi XI – pare nel 1684 –, di suo fratello Levan, del figlio di questi Kaixosro e forse di un altro suo figlio, il futuro Vaxt'ang VI: cfr. TAMARATI 1910, pp. 573-581, 587-588. Sul “cripto-cristianesimo” di Kaixosro, cfr. KRUSINSKI, pp. 198-199; LOCKHART 1958, p. 88.

Bibliografia

- Allen 1932: W.E.D. ALLEN, *A history of the Georgian people*, London, Kegan Paul, 1932;
- Allen 1972: *Russian embassies to the Georgian kings (1589-1605)*, a cura di W.E.D. Allen, Cambridge, University Press, 1972;
- AN: MOHAMMAD TĀHER VAHID QAZVINI, 'Abbās-nāme, a cura di Ebrāhīm Dehgān, Arāk, Dāudi, 1329;
- Arak'el: ARAKEL DE TAURIZ, *Livre d'histoires*, in *Collection d'historiens arméniens*, vol. I, a cura di M.-F. Brosset, S.-Pétersbourg, 1874 (ristampa: Amsterdam, APA-Philo Press, 1979);
- AT: HASAN BEYG RUMLU, *Aḥsano't-tavārix*, a cura di 'Abdo'l-Hoseyn Navā'i, Tehrān, Bābak, 1357;
- BL Add 7655: BIJAN tārix-e safavi-xān, *An account of the life and times of Rustam Khān*;
- BQ: MOHAMMAD HOSEYN B. XALAF TABRIZI "BORHĀN", *Borbhān-e qāte'*, a cura di Moḥammad Mo'in, vol. IV, Tehrān, Amir Kabir, 1362;
- Brosset 1851: M. BROSSET, *Additions et éclaircissements à l'histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'en 1469 de J.-C.*, St.-Pétersbourg, Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, 1851;
- Calmaid – Mossadegh – Bastani-Parizi 1987: JEAN CALMARD – 'ALI ASGHAR MOSSADEGH – M. BASTANI-PARIZI, *Notes sur des historiographes de l'époque safavide*, in "Studia Iranica", 16, 1, 1987, pp. 123-135;
- CS: *Cxovreba Sakartveloisa (Parizis kronik'a)*, a cura di Giuli Alasania, Tbilisi, Mecniereba, 1980;
- Della Valle: *Viaggi di Pietro della Valle*, Brighton, G. Gancia, 1843, 2 voll.;
- Della Valle-lettere: *I Viaggi di Pietro della Valle. Lettere dalla Persia*, a cura di F. Gaeta e L. Lockhart, tomo I, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1972;
- Dowlatabadi 1370: 'AZIZ DOWLATABADI, *Sarāyandegān-e še'r-e pārsi dar Qafqāz*, Tehrān, Mowqafāt-e doktor Mahmud Afšār Yazdi, 1370;
- Dundua 1984: NUGZAR DUNDUA, *Kartul-sp'arsuli (orenovani) ist'oriuli sabutebi (XVI-XVIII ss.)*, Tbilisi, Mecniereba, 1984;
- Falsafi 1371: NASRO'L-LĀH FALSAFI, *Zendegāni-e Šāh 'Abbās-e avval*, Tehrān, 'Elmi, 1371 (5° ed.);
- FS: ABU'L-HASAN QAZVINI, *Favāyedo's-safaviye*, a cura di Maryam Mir Aḥmadi, Tehrān, Mo'assese-ye motāle'at va tahqiqāt-e farhangi, 1367;
- Golč'in-Ma'āni 1348-1350: AHMAD GOLČIN-MA'ĀNI, *Tārix-e tazkerehā-ye fārsi*, Tehrān, Entesā-rāt-e dānešgāh-e Tehrān, 1348-1350, 2 voll.;
- Gugushvili 1936: A. GUGUSHVILI, *The Chronological-Genealogical Table of the Kings of Georgia*, in "Georgica", I, 2-3, 1936, pp. 109-153;
- Hammer: J. DE HAMMER, *Histoire de l'empire ottoman*, tr. francese a cura di J.-J. Hellert, Paris, Bellizard, 1837, vol. IX;
- ID: *Istorija Dagestana*, Moskva, Glavnaja redakcija vostočnoj literatury, 1967, vol. I;
- Jikia 1964: *Ibrāhīm Pečevīs cnobebi Sakartvelosa da K'avk'asiis šesaxeb*, a cura di Sergi Jikia, Tbilisi, Mecniereba, 1964;
- K'anak'erc'i: ZAKARIA, le diacre, *Mémoires historiques sur les Sofis*, in *Collection d'historiens arméniens*, vol. II, a cura di M.-F. Brosset, S.-Pétersbourg, 1876 (ristampa: Amsterdam, APA-Philo Press, 1979);
- Krusinski: [JUDASZ TADEUSZ] Krusinski, *The History of the late Revolutions of Persia*, a cura di Du Cerceau, London, 1740 (ristampa: New York, Arno Press, 1973), vol. I;
- Lang 1952: D.M. LANG, *Georgia and the Fall of the Safavi Dynasty*, in "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", XIV, 1952, pp. 523-539;
- Lang 1957: D.M. LANG, *The Last Years of the Georgian Monarchy, 1658-1832*, New York, Columbia University Press, 1957;
- Lockhart 1958: LAURENCE LOCKHART, *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan occupation of Persia*, Cambridge, University Press, 1958;
- Mir Aḥmadi 1371: MARYAM MIR AḤMADI, *Tārix-e styāsi va ejetmā'i-e Irān dar 'asr-e safavi*, Tehrān, Amir Kabir, 1371;
- MT: MIRZĀ MOHAMMAD XALIL MAR'ĀŠI SAFAVI, *Mojmā'o't-tavārix*, a cura di 'Abbās Eqbāl "Āstiyāni", Tehrān, Sanā'i-Tāhuri, 1328;

- Nat'rošvili 1985: TAMAZ G. NATROŠVILI, *Giuseppe Frescurati veronese*, in *Georgica I*, a cura di L. Magarotto e G. Scarcia, Roma, Arti grafiche Scalia, 1985, pp. 126-131;
- Naxjavāni 1343: HĀJJ HOSEYN NAXJAVĀNI, *Vāleh Dāgestāni va "Riyāzo's-šo'arā"* in *Čehel maqāle*, a cura di Yusof Xādem Hāšemi-nasab, Tabriz, Xoršid, 1343, pp. 264-272;
- Parsadan Gorgijāniji: *Extraits de l'histoire de Pharsadan Giorgidjanidzé*, in *Histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'au XIXe siècle*, a cura di M. Brosset, II parte, *Histoire moderne*, I livraison, St.-Petersbourg, Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, 1856;
- Perry 1971: JOHN R. PERRY, *The Last Safavids, 1722-1773*, in "Iran", IX, 1971, pp. 59-69;
- Perry 1979: JOHN R. PERRY, *Karim Khan Zand*, Chicago, University of Chicago Press, 1979;
- Puturije 1965: *Sp'arsuli ist'oriuli sabutebi Sakartvelos c'igntsacavebši*, a cura di Vladimer Puturije, vol. I, parte III, Tbilisi, Mecniereba, 1965;
- QX: VALI-QOLI B. DĀUD-QOLI ŠĀMLU, *Qesaso'l-xāqāni*, a cura di Seyyed Ḥasan Sādāt Našeri, vol. I, Tehrān, Vezārat-e farhang va ersād-e eslāmi, 1371;
- Rastgār Fasā'i 1369: MANSUR RASTGĀR FASĀ'I, *Farhang-e nāmhā-ye Šāhnāme*, Tehrān, Mo'assese-ye mo'āle'āt va taḥqiqāt-e farhangī, 1369, vol. II;
- Rettelbach 1978: GERHARD RETTELBACH, *Ḥulāsāt as-siyar. Der Iran unter Schah Sāfi (1629-1642) nach der Chronik des Muḥammad Mā'sūm b. Ḥuāgagī Isfahānī*, München, Dr. Dr. Rudolf Trofenik, 1978;
- Rypka 1968: JAN RYPKA, *History of Iranian literature*, a cura di Karl Jahn, Dordrecht, D. Reidel, 1968;
- Sexnia Čxeije: SEKNIA TCHKHÉIDZÉ, *Chronique de Géorgie*, in *Histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'au XIXe siècle*, a cura di M. Brosset, II parte, *Histoire moderne*, II livraison, St.-Petersbourg, Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, 1857;
- SIN: *Sakartvelos ist'oriis nark'vevebi*, vol. IV, a cura di Mamia Dumbaje, Tbilisi, Sabč'ota Sakartvelo, 1973;
- Storey I/1: C.A. STOREY, *Persian literature*, vol. I, parte 1, London, The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1970;
- Storey I/2: C.A. STOREY, *Persian literature*, vol. I, parte 2, London, Luzac and Co., 1972;
- Stori: C.A. STORI, *Persidskaja literatura*, tr. russa e aggiunte a cura di Ju. E. Bregel', vol. II, Moskva, Nauka, 1972;
- TAAA: ESKANDAR BEG MONSHI, *History of Shah 'Abbas the Great*, tr. inglese di Roger M. Savory, Boulder, Westview Press, 1978;
- Tamarati 1910: MICHEL TAMARATI, *L'église géorgienne des origines jusqu'a nos jours*, Roma, Imprimerie de la Société Typographico-Éditrice Romaine, 1910;
- TM: *Tadbkirat al-Mulūk*, tr. inglese e commento di V. Minorsky, London, E.J.W. Gibb Memorial Trust, 1943 (ristampa: Cambridge, University Press, 1980);
- TMK: *Tārix-e Mollā Kamāl*, in *Tārix-e šafaviyān*, a cura di Ebrāhim Dehgān, Arāk, Farvardin, 1334;
- TS: SEYYED HOSEYN B. MORTEZĀ HOSEYNI ASTARĀBĀDI, *Tārix-e soltāni az Šeyx Sāfi tā Šāh Sāfi*, a cura di E. Ešrāqi, Tehrān, 'Elmi, 1366 (II ed.);
- Vaxušt'i Bat'onišvili: WAKHOUGHT, *Histoires particulières du Karthli, du Cakbeth, du Samtzhé et de l'Iméretz*, in *Histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'au XIXe siècle*, a cura di M. Brosset, II parte, *Histoire moderne*, I livraison, St.-Petersbourg, Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, 1856;
- XB: MIRZĀ MOḤAMMAD YUSOF VĀLEH ESFAHĀNI, *Xold-e barin*, ms. BL Or 4132;
- XS: MOḤAMMAD MĀ'SUM B. XĀJEGI ESFAHĀNI, *Xolāšato's-siyar*, a cura di Iraj Afšār, Tehrān, 'Elmi, 1368;
- Xubua 1949: MAK'AR XUBUA, *Sakartvelos muzeumis sp'arsuli pirmanebi da bokmebi*, Tbilisi, Mecnierebata Ak'ademia, 1949;
- Žoržoliani 1987: GULKAN ŽORŽOLIANI, *Sakartvelo XVII sauk'unis 30-50-ian c'lebši (Kartl-K'axeti)*, Tbilisi, Mecniereba, 1987;
- ZT: KAMĀL B. JALĀL MONAJJEM, *Zobdo't-tārix*, ms. RAS P Cat 43;
- ZTAAA: ESKANDAR BEYG TORKMĀN "MONŠI" – MOḤAMMAD YUSOF MOVARREX, *Zeyl-e tārix-e ālamārā-ye abbāsi*, a cura di Soheylī Xānsāri, Tehrān, Eslāmiye, 1317.

MARY DOUGLAS, *Purezza e pericolo*, trad. dall'inglese [*Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth, Penguin Books, 1970] di Alida Vatta, Bologna, Il Mulino, 1993² [1975¹], 271 p., Lit. 28.000.

Qual'è la nostra idea di sporco? In quale rapporto psicologico ci troviamo con il concetto di sudicio, di repellente, di disgustoso e di pericoloso persino da toccare? Attorno a tale tema centrale ruota questo libro di Mary Douglas, recentemente ripubblicato dal Mulino a quasi vent'anni dalla sua prima apparizione, nel 1975, arricchito da una nuova introduzione dell'autrice.

L'argomento trattato – la sporcizia con tutte le sue connessioni psicologiche, sociali e rituali – non è affatto superato: esso continua ad apparirci estremamente attuale, ed anzi addirittura pressante proprio a causa della sua natura di tabù, per nulla rimosso e spazzato via dalla scienza (come superficialmente e di primo acchito si sarebbe tentati di pensare), ma al contrario ben radicato e presente in una gran parte delle nostre azioni e delle nostre idee.

Douglas affronta il tema in maniera globale, partendo da un punto di

vista antropologico, e si forza di dimostrare la natura eminentemente simbolica delle regole e dei comportamenti rituali legati alla contaminazione, a partire da quelli cosiddetti «primitivi», fino a quelli attuali che caratterizzano la società moderna.

Il comportamento rituale e sociale in un rapporto a ciò che è considerato sporco ed impuro, nasce – secondo la visione di Douglas – dalla necessità di porre ordine in ciò che è per eccellenza ambiguo e anomalo, lo sporco appunto: il bisogno di esorcizzare tale anomalia scaturisce dal desiderio di preservare un certo modello o un certo sistema; la differenza tra la cultura «primitiva» e quella di noi «moderni» consisterebbe solo nel diverso grado di generalizzazione conferito ai modelli: maggiore presso i primitivi, minore nella concezione moderna, e limitato ad aree specifiche dell'esistenza.

L'analisi di Douglas si muove all'interno di una amplissima campionatura, che comprende i comportamenti di numerose tribù africane, la concezione induista dell'intoccabilità, i divieti alimentari presenti in alcune religioni. Un intero capitolo è dedicato, per esempio, al problema assai interessante delle norme alimentari ebraiche; si tratta, effettivamente, di

un «annoso rompicapo» degli studi biblici: quale significato hanno le regole alimentari contenute nel *Levitico*? Si tratta di prescrizioni soltanto disciplinari, quindi arbitrarie, oppure devono essere considerate allegorie di vizi e virtù, oppure ancora sono basate su considerazioni di carattere medico?

Ciascuna di queste ipotesi viene confutata dalla studiosa, che giunge a proporre – per esclusioni e divieti apparentemente alquanto irragionevoli – una motivazione che si fonda sul concetto di anomalia: «Le cose che brulicano non sono né pesce né carne, e neppure volatili. Anguille e vermi vivono nell'acqua, ma non come i pesci; i rettili si muovono sulla terraferma, ma non come i quadrupedi; certi insetti volano, ma non come gli uccelli». In essi dunque – sottolinea Douglas – «non vi è alcun ordine». Inoltre – per andare più a fondo nell'esempio – «Il prototipo e il modello delle cose che brulicano è il verme. Come i pesci appartengono al mare, così i vermi sono del regno dei sepolcri insieme alla morte e al caos». Il significato delle leggi dietetiche rientra dunque nell'ambito «dei simboli, che ogni volta inducevano alla meditazione sull'unità, la purezza e completezza di Dio. Attraverso le norme dell'astensione la santità riceveva una espressione fisica in ogni incontro col regno animale, ad ogni pasto. L'osservanza delle regole dietetiche sarebbe stata in questo modo una parte significativa del grande atto liturgico di riconoscenza e di adorazione che culminava col sacrificio nel Tempio».

Questa analisi – va aggiunto – si inserisce all'interno di un concetto di separazione che – secondo Douglas – sta per altro alla base di qualsiasi idea

di contaminazione. Le norme alimentari ebraiche rientrano in una logica rituale di separazione che è propria di tutte le culture; la contaminazione non può considerarsi infatti un evento isolato: essa acquista un significato solo in riferimento ad una struttura globale e sistematica di pensiero.

La ricerca di Douglas, dunque, è tutta tesa a ricondurre l'idea dello sporco nell'ambito del simbolismo e del rapporto con ogni sistema simbolico di purezza: lo sporco è ciò che viene rifiutato e appunto «spazzato via», ma questo presuppone la presenza di un sistema. «Dove c'è lo sporco c'è il sistema» – asserisce l'autrice – «Lo sporco è il sottoprodotto di un'ordinazione e di una classificazione sistematica delle cose, così come l'ordine comprende il rifiuto di elementi estranei».

A supporto della sua analisi l'autrice produce una ingente quantità di materiale documentario e mostra una conoscenza approfondita dei temi trattati; questa ricchezza di documentazione va tuttavia un po' a scapito della leggibilità e talvolta il singolo tema specifico prende la mano a Douglas, che lo segue appassionatamente nel corso dei suoi meandri, perdendo, per così dire, il filo della narrazione principale. Non è sempre facile capire l'assunto della dimostrazione, e ancor meno facile – per chi non sia strettamente specialista della materia – è districarsi nelle confutazioni e nelle dispute tra antropologi, siano essi di grosso o di minor calibro.

Quest'ultimo problema di «passionalità» scientifica si ripresenta in forma forse acuita nella introduzione a questa nuova edizione del volume, tanto da renderne – a tratti – difficile la lettura, sebbene l'idea generale sia

chiara: «il tema del libro – come afferma la stessa autrice – è che in ogni luogo e in ogni tempo l'universo viene interpretato in termini di etica e di politica». Il cammino di Douglas si presenta insomma come un itinerario dal moderno verso il primitivo, che mira a una sostanziale abolizione del «premoderno». Il volume vuole essere una difesa d'ufficio dei primitivi dall'accusa di comportarsi illogicamente: poiché i loro comportamenti sono ispirati alla logica dell'etica e della politica, sarà legittimo interpretare – secondo l'autrice – la loro cultura come una realtà profondamente ed organicamente collegata con il mondo moderno.

Benché questa tesi sia difesa con erudizione e vivacità, c'è da chiedersi se davvero i comportamenti dei «primitivi» siano riducibili soltanto alle categorie dell'etica e della politica, e non si debba invece tenere nella giusta considerazione un elemento tanto indecifrabile quanto fondamentale: il sacro, nella sua funzione creativa e paradossale.

Giulio Busi

COLETTE SIRAT, *Min ha-ketav el basefer*, Yerušalayim, Editrice Qeset, 1992, pp. 161, 99 ill. e 30 tavv. a piena pagina in b/n.

Come si comprende dal sottotitolo «Uno sguardo al mondo dei manoscritti ebraici medievali», questo volume intende presentare una panoramica generale sui problemi e i principali aspetti della codicologia e della paleografia ebraica. Colette Sirat è nota agli studiosi soprattutto per i suoi contributi alla storia del libro in generale e dei manoscritti ebraici in particolare. Tra le sue pubblicazioni

ricordiamo, oltre agli importanti volumi sui manoscritti ebraici medievali datati, curati in collaborazione con Malachi Beit-Arié, *Écriture et civilisation* in collaborazione con M. Dukan (Paris 1976), *L'examen des écritures: l'oeil et la machine – Essai de méthodologie* (Paris 1981) e *Les papyrus en caractères hébraïques trouvés en Egypte* (Paris 1985).

Il presente volume si divide in due parti ben distinte: la prima espone in maniera sistematica le principali conoscenze nel campo della codicologia ebraica, mentre la seconda, dedicata alla paleografia, propone delle esercitazioni pratiche di lettura e trascrizione di trenta esempi di scritture ebraiche prese da altrettanti manoscritti. La prima parte è suddivisa in sei capitoli: il primo tratta della produzione e della diffusione del libro, il secondo presenta i materiali del libro (papiro, carta, pergamena), le sue possibili forme (tavolette, rotolo e codice) e gli strumenti per scrivere. Il terzo capitolo tratta del formato (foglio, quarto, ottavo) e della composizione del manoscritto, con particolare riferimento alla struttura della fascicolazione e alle regole a cui essa soggiace. Nel quarto capitolo si illustrano gli aspetti più propriamente codicologici relativi alle varie tecniche di rilegatura e di spillatura (o foratura) dei fogli, alla delimitazione del campo scrittoria, all'impaginazione, all'uso dei richiami di fine fascicolo, dei segni grafici di riempimento e delle altre tecniche usate dagli amanuensi ebrei per giustificare il testo. Il quinto capitolo è dedicato alle scritture, presentate secondo la tipologia delle principali aree geografiche (sefardita, italiana, aškenazita, bizantina e orientale) e dello stile dei caratteri (quadrati, semiquadrati o semicorsivi e

corsivi). Nel sesto capitolo, infine, si illustrano gli usi da parte dei copisti di formule stereotipe, di annotazioni o integrazioni marginali al testo, delle notizie contenute nel *colophon* e si accenna inoltre alle revisioni dei censori, alle note di vendita o di possesso ed alle liste di libri o di persone che spesso si trovano nei manoscritti. Molte ed utili illustrazioni accompagnano l'esposizione che si mantiene sempre ad un livello di media divulgazione, scegliendo deliberatamente un linguaggio semplice e lineare. A p. 68, colonna di destra terza riga, «Pieve di Sacco» va corretto in «Piove di Sacco». Chiude la trattazione una bibliografia scelta dei principali studi prodotti nel campo di questa disciplina, soprattutto nella seconda metà del nostro secolo.

Come si è già accennato, la seconda parte offre trenta riproduzioni a piena pagina di altrettante pagine di manoscritti che presentano diversi *specimen* di scritture ebraiche: in una pagina c'è la riproduzione fotografica, mentre in quella a fronte è contenuta una scheda con informazioni sull'opera, l'autore, il manoscritto, luogo e data della sua produzione, caratteri paleografici e codicologici, misure ed una bibliografia sulle edizioni moderne dell'opera contenuta nel manoscritto; si fa riferimento, quando ne è il caso, al repertorio *Manuscripts médiévaux en caractères hébraïques* in cui ne viene dato riferimento. Oltre a ciò è data una trascrizione in ebraico del testo della pagina riprodotta. I trenta esempi di scrittura sono stati scelti con cura in modo da rappresentare le tipologie di tutte le aree geografiche, ed i manoscritti sono presentati in ordine cronologico: il più antico è un frammento delle *'Azharot* di Šelomoh ibn Gabirol co-

piato a Tiro, in Libano, nel 1079 il più recente una composizione morale copiata alla fine del sec. XVI. Prevalgono evidentemente le scritture semicorsive e corsive, per la loro maggiore difficoltà di lettura.

Come diceva, questo manuale si rivolge agli studenti che affrontano per la prima volta lo studio di queste discipline, purtroppo ampiamente ignorate nel nostro paese, dove non esiste in alcuna università un insegnamento di paleografia ebraica (nemmeno in una città come Parma dove c'è una delle collezioni di manoscritti ebraici più grande del mondo visitata da studiosi di tutti i paesi) e le cattedre di ebraico si contano su due mani. La chiarezza e la linearità dell'esposizione, assieme alla ricchezza dell'apparato iconografico, faranno sicuramente di questo volume un valido sussidio didattico.

Mauro Perani

MALACHI BEIT-ARIÉ, *The Makings of the Medieval Hebrew Book. Studies in Palaeography and Codicology*, Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, 1993, pp. 283, 72 ill. b/n.

Malachi Beit-Arié è professore di paleografia e codicologia ebraica alla Hebrew University di Gerusalemme ed è uno dei più noti studiosi in questo campo di ricerca, al quale con i suoi studi ha fatto segnare dei significativi progressi. Nel 1965 ha fondato, assieme a Colette Sirat, lo *Hebrew Palaeography Project* appoggiato dalla Israel Academy of Sciences and Humanities di Gerusalemme e dall'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (CNRS) di Parigi. Il Progetto ha la sua sede operativa presso la

Jewish National and University Library di cui Beit-Arié è stato direttore dal 1979 al 1990. La realizzazione più significativa di tale progetto è stata la pubblicazione tra il 1972 e il 1986 del repertorio *Manuscripts médiévaux en caractères hébraïques portant des indications de date jusqu'à 1540*, parti I-III in 7 volumi. L'A. ha anche pubblicato nel 1976 la *Hebrew Codicology* (ristampa 1981) che costituisce il primo e ancora l'unico manuale disponibile per lo studio di questa giovane disciplina. Nel 1987 ha pubblicato il primo volume della collana *Specimens of Mediaeval Hebrew Scripts* dedicato alle scritture orientali e yemenite (cfr. la recensione di G. Tamani in «He-noch» XII [1990], 393-394).

In questo volume sono presentati dieci studi già pubblicati dall'A. in riviste e opere diverse, con alcune aggiunte contrassegnate da un asterisco nel margine e con degli *Addenda et corrigenda* posti alla fine dei singoli studi. Gli articoli non sono stati ricomposti per la presente edizione ma riprodotti fotograficamente, come si rivela dalla diversità dei caratteri, dell'impaginazione e dalla numerazione delle illustrazioni.

Nella prefazione l'A. osserva come la paleografia ebraica sia una scienza assai giovane: a differenza di quella greca e latina, dopo i primi interessi mostrati dagli ebraisti cristiani del secondo Ottocento è l'opera pionieristica di M. Steinschneider *Vorlesungen über die hebräischer Handschriften, deren Sammlungen und Verzeichnisse* del 1897, si deve attendere la pubblicazione dei due volumi di S.A. Birnbaum, *The Hebrew Scripts* (1954-1971) perché la paleografia ebraica diventi una disciplina autonoma.

I dieci studi riproposti nel presen-

te volume sono presentati secondo un ordine organico in quattro parti: la prima (A. *Methodology*) contiene l'articolo *Palaeographical Identification of Hebrew Manuscripts: Methodology and Practice* originariamente apparso su «Jewish Art» nel 1986/87 (si vedano a p. 278 i dati sulla pubblicazione originaria dei contributi) e l'interessante studio in cui si presenta la possibilità delle varie elaborazioni elettroniche dei dati (Sfar Data) relativi ai manoscritti datati accumulati nel computer dagli operatori che lavorano allo Hebrew Palaeography Project. La seconda parte (B. *Medieval Scribes: Personal Manifestations and Common Practices*) ripropone lo studio sugli elementi stereotipi e su quelli legati all'individualità degli scribi medievali e l'altro sull'opera dello scriba Joel ben Simeon. La terza parte (C. *Codicological Description and Palaeographical Analysis and Identification of Selected Manuscripts*) presenta gli studi che Beit-Arié ha fatto sul *Pentateuco* di Damasco, su quello della collezione Valmadonna Trust Library di Londra, sul *Mahazor* di Worms, sulla Miscellanea Rothschild e sull'*Haggadah* di Washington. Infine la quarta parte (D. *The Beginning of Printing and Scribal Tradition*) ripropone lo studio sui rapporti fra i primi incunaboli ebraici e la tradizione scrittoria degli scribi. Di questo tema l'A. parlò anche al VII congresso internazionale dell' AISG tenuto a San Miniato nel novembre del 1988, nei cui atti (G. Tamani e A. Vivian [a cura di], *Manoscritti, frammenti e libri ebraici nell'Italia dei secoli XV-XVI*, AISG Testi e Studi 7, Roma 1991) è presentata solo una sintesi in inglese poiché il testo era nel frattempo stato pubblicato in «Studia Hierosolymitana» 29 (1989) pp. 1-26. Il

volume si chiude con un indice dei temi e uno dei manoscritti.

A p. 258, continuazione di nota 22 alla linea sei, *espere* va corretto in *opere*. Il pregio maggiore del volume, che si rivolge agli specialisti, è quello di aver riunito in una sola opera vari studi – sulla cui importanza è superfluo insistere – sparsi in riviste e opere non sempre facilmente reperibili.

Mauro Perani

DAVID NOVAK, *The Theology of Nahmanides Systematically Presented*, «Brown Judaic Studies n. 271, Studies in Medieval Judaism n. 2», Atlanta (Georgia), Scholar Press, 1992, pp. xiv – 149.

David Novak, della University of Virginia, è autore di alcune monografie dedicate all'approfondimento del giudaismo dal punto di vista della teologia sistematica. Lo introdusse a questo tipo di studio Abraham Joshua Heschel, suo maestro negli anni 1961-66 al Jewish Theological Seminary of America di New York. In questo agile volume l'A. cerca di presentare una sintesi sistematica di quella che egli chiama la *teologia* di Nahmanide, impegnandosi in un'impresa che certo non risulta priva di difficoltà e di delicati problemi di natura metodologica.

Leen E. Goodman, direttore della collana *Studies in Medieval Judaism* – di cui il presente volume costituisce il secondo titolo dopo la monografia di M. Kellner *Maimonides on Human Perfection*, Brown Judaic Studies n. 202 – in una breve premessa puntualizza come ormai, alla luce degli studi più recenti, sia da abbandonare il luogo comune che in maniera semplicistica contrapponeva Nahmanide a

Maimonide come il tipo dell'antirazionalista al razionalista aristotelico. Lo dimostra il fatto che in occasione della disputa sugli scritti di Maimonide esplosa nelle comunità europee nel 1232 fu proprio Nahmanide a svolgere un ruolo importante di mediazione, difendendo il grande filosofo ebreo dagli eccessi degli antimaimonisti più radicali (su ciò si può vedere lo studio dello scrivente: *Mistica e filosofia: la meditazione di Nahmanide nella polemica sugli scritti di Maimonide*, in B. Chiesa [a cura di], *Correnti culturali e movimenti religiosi del giudaismo*, Atti del quinto convegno dell' AISG [San Miniato 12-15 novembre 1984], Roma 1987, pp. 227-256). Nahmanide infatti non fu mai un avversario della ragione e nemmeno può essere definito come un oscurantista. Nella prefazione e nell'introduzione l'A. rivela come, data l'immensità e la poliedricità dell'opera letteraria di Nahmanide, ancora non sia stata scritta una sintesi completa che abbracci tutti gli aspetti del suo pensiero. In effetti l'opera più recente dedicata a questo importante esponente del giudaismo medievale spagnolo resta ancora la raccolta di studi curata da I. Twersky, *Rabbi Moses Nahmanide (Ramban): Exploration in his Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge (Mass.), 1983 (cfr. la mia recensione in «Henoch» VII, 1985, pp. 115-117). Ad essa vanno aggiunte alcune osservazioni contenute in opere recenti di M. Idel tra cui si ricordano *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven 1988 e *La història de la càbala a Barcelona*, Barcelona 1989, oltre a *Nahmanides: Kabbalah, Halakah and Mystical Leadership*. L'intento che Novak si è prefissato non è certo di colmare questa rivelante lacuna nello studio di Nah-

manide, bensì quello più modesto di «uncovering the theology that guides Nahmanide in his exegetical work and informs his reading of Scriptural and rabbinic texts» (p. xi). Ma il problema di maggiore rilievo nel presentare sistematicamente la teologia di Nahmanide sta nel fatto che egli non scrisse alcuna opera di carattere sistematico e che, al contrario, si potrebbe dire che la sua indole è caratterizzata da uno spirito essenzialmente asistematico. L'unica opera in cui egli ha sintetizzato come una specie di *summula* i temi fondamentali del suo pensiero è la *Derašab Torat ha-Šem Temimah*, che per l'A. invece illustrerebbe solo la sua teologia della storia (giudizio che non mi pare condivisibile). Nell'introduzione Novak tocca alcuni dei temi più significativi del pensiero di Nahmanide: dalle motivazioni dei precetti (*Ta'ame ha-Mišvot*) ai comandamenti basati sulla natura e la ragione, dai precetti fondati sulla storia a quelli metasociali e metastorici spiegabili alla luce di concezioni cabalistiche. Infine puntualizza il ruolo di primo piano che in Nahmanide svolge l'esegesi. Questa osservazione mi sembra molto pertinente: in realtà il pensiero di Nahmanide sgorga irruente – anche se spesso in un linguaggio prolisso, involuto, contorto e a volte di non facile comprensione – proprio partendo dall'esegesi che egli compie del testo biblico e delle fonti rabbiniche, senza preoccupazioni di sistematicità, pur conservando qualche forma di organicità.

Il contenuto del volume è suddiviso per temi in otto capitoli che presentano i punti centrali del pensiero nahmanideo: l'anima umana, la fede, la tradizione, i miracoli, il rapporto fra naturale e soprannaturale, la terra d'Israele, i precetti ed, infine,

l'escatologia. Ogni tema è presentato mediante una serie di enunciazioni teoriche del pensiero teologico di Nahmanide illustrate da citazioni antologiche tratte dalle sue opere e spesso seguite da un breve commento in cui Novak evidenzia dipendenze e influssi di pensiero con altri autori, soprattutto Saadyah Gaon e Yehudah ha-Lewi. Ne risulta un quadro nel complesso significativo ed utile per chi volesse avere un primo contatto con il pensiero di questo autore medievale, la cui conoscenza peraltro non potrà prescindere da una lettura diretta delle opere, molte delle quali sono state pubblicate recentemente del rabbino C.B. Chavel sia nell'originale ebraico sia in traduzione inglese (non sempre con il dovuto rigore scientifico).

Nel capitolo che tratta della *Tradizione* mi pare che l'A. avrebbe dovuto puntualizzare un aspetto di notevole importanza relativo all'atteggiamento che Nahmanide assume verso un aspetto dell'esegesi ebraica tradizionale: ossia il suo rifiuto, o per lo meno la sua relativizzazione, dell'*Haggadah* midrašica, da lui considerata una libera speculazione personale senza valore normativo, pur nella stima che egli mostra per interpretazioni midrašiche di antica e consolidata tradizione. Anche l'aspetto cabalistico del pensiero nahmanideo, seppur presente in modo asistematico e limitato nelle sue opere, avrebbe potuto essere messo in maggiore rilievo.

Alla fine della lettura resta l'espressione che ci si trovi di fronte non tanto ad una esposizione sistematica del pensiero teologico di Nahmanide, quanto piuttosto ad una significativa scelta antologica di brani delle sue opere in una presentazione organicamente strutturata per temi. Anche il

termine «teologia» mi sembra stretto o, per lo meno, riduttivo per definire il pensiero nahmanideo: esso infatti spazia dall'*halakab* all'*haggadab*, dall'omiletica alla *qabbalah*, dalla filosofia allo studio delle scienze, dalla polemica alla poesia. Il lavoro compiuto dall'A. può essere utile a condizioni che sia ben chiaro il limite di un approccio di questo tipo, dovuto soprattutto alla inevitabile schematizzazione di idee che spesso si rivelano assai più complesse ed articolate se inserite nel loro contesto letterario.

Mauro Perani

JEHUDÀH BEN MOSHÈH BEN DANÌ'ÈL ROMANO, *La chiarificazione in volgare delle "espressioni difficili" ricorrenti nel Mishnèh Toràh di Mosè Maimonide*. Glossario inedito del XIV secolo, a cura di Sandra Debenedetti Stow. "Centro ricerche e studi delle testimonianze medievali e moderne del giudaismo italiano", Parte II, Torino, Silvio Zamorani editore, [1993], pp. 368.

A quasi tre anni di distanza dalla pubblicazione della prima parte che è stata presentata alle pp. 330-331 del vol. XXXI³ (1992), serie orientale 23, di questa rivista, e che conteneva l'introduzione, il contributo del glossario di Yehudah b. Mosheh Romano allo studio della linguistica italiana, l'autore del glossario, i codici del glossario, l'influenza dell'*Aruk* di Natan b. Yehiel e delle glosse provenzali e francesi, un prospetto grammaticale (fonetica, morfologia, lessico) e le lettere A-E del glossario, appare ora la seconda parte (lettere F-Z) di questo ponderoso repertorio linguistico.

Yehudah b. Mosheh Romano, noto anche come Giuda Romano e co-

me Leone di ser Daniel, nato a Roma verso il 1292 e ivi morto dopo il 1350, filosofo dotato di una cultura enciclopedica e traduttore di opere scolastiche dal latino in ebraico, fu "senz'altro la personalità più affascinante e più misteriosa nel novero dei dotti ebrei vissuti nel Medioevo" (parte I, p. 17) in Italia. A Roma trascorse la maggior parte della sua vita ma per un certo periodo, sul quale le notizie scarseggiano, visse anche a Napoli dove sembra esser stato maestro di ebraico a re Roberto d'Angiò. Diversamente dalla maggioranza dei filosofi ebrei che seguivano il sistema aristotelico mediato e interpretato dal pensiero islamico, in particolare da Averroè, e che vedevano in Mosheh b. Maimon il loro esponente più rappresentativo, Yehudah b. Mosheh si propose "coraggiosamente di aprire il campo della speculazione ebraica alle influenze dell'ambiente esterno; a questo scopo egli si dedicò infaticabilmente alla traduzione, all'esame e alla divulgazione dei testi scolastici latini. [...] Tra le sue opere abbondano traduzioni in ebraico di trattati di autori latini quali Alberto Magno, S. Tommaso, Egidio Romano, alla fine delle quali egli aggiungeva le sue conclusioni originali" (*ibid.*, pp. 18-19). Su questo aspetto della sua attività si veda C. Rigo, *Yehudah b. Mosheh Romano traduttore di Alberto Magno. Commento al De anima III,II,16, "Henoch"*, 15¹ (1993), pp. 65-91. Ma le sue traduzioni e il suo sforzo di rendere accessibile agli ebrei il pensiero scolastico non ebbero molto successo e il suo tentativo, nonostante la vastità della sua produzione in gran parte ancora inedita, fu ben presto dimenticato, "tanto che di lui non è rimasta menzione che nel nome, e nei lavori di vari studiosi è confinato ad

una posizione di secondaria importanza" (*ibid.*). Solo recentemente "l'aspetto rivoluzionario" della sua opera e la sua centralità nell'ambiente filosofico ebraico italiano sono stati oggetto di rivalutazione e di studio da parte del compianto Giuseppe B. Sermoneta, professore di Filosofia ebraica medievale nell'Università Ebraica di Gerusalemme e dei suoi allievi.

All'attività, indubbiamente prevalente su tutte le altre, di filosofo e di traduttore e commentatore di opere filosofiche, si deve aggiungere anche quella di glossatore, come testimoniano le glosse ebraico-italiane compilate per il compendio giuridico dal titolo *Mishneh Torah* (La seconda legge, o La ripetizione della legge) ultimato nel 1180 dal già ricordato Mosheh b. Maimon. Sono proprio queste glosse – più di mille –, raccolte per spiegare agli studenti espressioni difficili, usi particolari o vocaboli tecnici, ad esser pubblicate in questi due volumi, con un impegno editoriale notevole e ammirevole, sulla base dei tre manoscritti che ci sono pervenuti.

Questo glossario – scrive la curatrice (*ibid.*, p. 15) – "rappresenta una fonte preziosa al linguista italiano, per le sue molte particolarità. Nelle glosse [Yehudah b. Mosheh] usa dei termini che appartengono alla vita di tutti i giorni, a quella sfera di *realia* che raramente appare nei testi poetici o letterari. Per il loro particolare carattere esse costituiscono una validissima testimonianza per lo storico della lingua italiana (*ibid.*).

Nell'edizione, come si è osservato nella presentazione della parte I, i lemmi sono ordinati alfabeticamente e nella stesura la curatrice ha seguito questo schema: 1 – il lemma, presentato in lettere italiane, nelle varie for-

me in cui appare nei manoscritti, così come è stato letto dalla curatrice (sulla sinistra) e interpretato (sulla destra, tra virgolette). 2 – il testo della glossa, in lettere ebraiche, preceduto dalla sigla del manoscritto e dall'indicazione della carta in cui la glossa si trova. 3 – la traslitterazione del termine ebraico, il lemma italiano in trascrizione, e la traduzione in italiano del contesto della glossa. 4- il termine ebraico glossato quale appare nel *Mishneh Torah* con tutte le indicazioni utili a ritrovare il passo in cui si trova e a comprenderne il significato. 5 – il significato del vocabolo ebraico, fuori dal *Mishneh Torah*, secondo i vari dizionari presi in considerazione. 6 – l'esame linguistico, con in nota i riscontri con i vari dizionari etimologici e dialettali.

La seconda parte comprende, come si è già scritto, le glosse dalla lettera F alla Z, nonché l'indice dei termini ebraici glossati e la bibliografia.

Giuliano Tamani

ROBERTO G. SALVADORI, *Gli ebrei toscani nell'età della Restaurazione (1814-1848)*, "Politica e storia, Saggi e testi, n. 42", Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1993, pp. XV, 273.

La rivoluzione francese, nota l'A. nella premessa – portò agli ebrei europei il *donno* della libertà e della parità dei diritti, demolì le porte dei ghetti, diede loro la possibilità di diventare cittadini come gli altri dopo che per quasi duemila anni essi erano vissuti in condizioni di inferiorità. Nel mondo ebraico il processo di

emancipazione fu vissuto fra speranze e timori.

L'uguaglianza era stata concessa ma, com'era avvenuto altre volte nel passato, poteva essere tolta oppure i suoi effetti potevano essere annullati o ritardati. Inoltre, "la società ebraica era inevitabilmente modellata, per alcuni aspetti determinanti, sulla società circostante, in cui era immersa e dalla quale era accerchiata. La parità con coloro che stavano fuori dal ghetto [...] era un bene prezioso da ricercare a ogni costo, ma, una volta conseguita, non avrebbe provocato l'amalgama, la *confusione*, di ebrei e non ebrei e, quindi, la perdita della propria identità?" (p. X). La maggior parte degli ebrei occidentali, come del resto la maggioranza dei non ebrei, era impreparata a trasformarsi da sudditi in cittadini. Ma il crollo dell'impero napoleonico e i tentativi di ritorno all'*ancien régime*, rallentando il processo dell'emancipazione – gli anni della Restaurazione costituiscono appunto la fase di passaggio dalla prima alla seconda emancipazione –, resero meno rapidi i mutamenti e favorirono una graduale assimilazione delle novità rivoluzionarie. Passata l'euforia iniziale per l'elargizione della parità, gli ebrei si resero conto che l'uguaglianza non dovevano aspettarsela dagli altri ma che dovevano conquistarla con le proprie forze, agendo in prima persona. La conquista dei diritti, attraverso un cammino che non fu facile, si concluse solo con l'unità d'Italia.

L'A. ricostruisce la via verso l'emancipazione che, durante il periodo della Restaurazione (1814-1848), hanno percorso gli ebrei del granducato di Toscana alcuni dei quali, grazie a privilegi concessi nel 1593 dai Lorena alla comunità ebraica di Li-

vorno, meglio di altri sembravano avviati verso l'acquisizione dei diritti civili e politici. Tuttavia il cammino fu faticoso anche per gli ebrei toscani la cui condizione, secondo un'opinione assai diffusa, era migliore di quella dei loro correligionari di altri stati italiani.

Dopo quattro capitoli in cui viene descritta la situazione degli ebrei in Toscana (*La condizione giuridica, L'attività assistenziale e educativa, I rapporti interni nei ghetti e nei quartieri ebraici, I rapporti con i cristiani*), sono ampiamente illustrate le strade che, secondo l'A., gli ebrei toscani tentarono per rispondere alla sfida dell'emancipazione: divenir ricchi, divenir cristiani, divenire italiani. La prima strada – osserva l'A. (p. XII) – era la più antica, la più conosciuta e la più sicura per ottenere i risultati previsti, ma era riservata a pochi. La terza strada vide un'attiva e larga partecipazione ebraica ai moti liberali, alle logge massoniche e a quelle carbonare, alla *Giovine Italia*, alle guerre per l'indipendenza, all'impresa dei Mille e alle vicende più significative del Risorgimento. "Ne nascerà – scrive l'A. (p. XIV) – un patriottismo ebraico, nei confronti dell'Italia, perfino più accentuato di quello proprio della retorica corrente".

La seconda strada – divenir cristiani – è stata trattata con più spazio e con maggior articolazione (*La casa dei catecumeni di Firenze, Le conversioni spontanee a Firenze e a Livorno, Battesimi forzati e ratti di bambini*). "Con pochissime eccezioni – nota l'A. (p. XIII) – è la via riservata agli umili, ai più sprovveduti culturalmente, a coloro che sono privi di ogni risorsa". Talora si entrava nella casa dei catecumeni non per "una chiamata spirituale irresistibile" ma per

“soddisfare un bisogno primario: trovare vitto e alloggio per qualche tempo”. Si trattò, comunque, di una scelta radicale. “La vita del neofita cambia sotto ogni aspetto, interiore ed esteriore. Si è costretti ad assumere un altro cognome. Si instaurano rapporti con persone prima sconosciute e quelli con le persone dell’ambiente da cui si proviene vengono recisi o sconvolti [...]. Il prezzo da pagare per il proprio ingresso nella maggioranza è dunque altissimo. In cambio non si ha che la *protezione* del proprio padrino o della propria madrina [...], un sussidio, un’occupazione servile [...]. Probabilmente i figli e i nipoti dei convertiti godranno di benefici un poco più concreti: ci si dimenticherà, dall’una e dall’altra parte, della loro origine” (p. XIV).

Completano il volume tre appendici (pp. 171-273): nella prima, molto breve, sono esposti gli ordinamenti delle comunità ebraiche toscane nel periodo della Restaurazione; nella seconda, molto ampia, sono presentate le “schede” di 192 richieste di ammissione di ebrei alle case dei catecumeni di Firenze e di Livorno nel periodo 1814-1848 registrate nell’Archivio della Comunità ebraica di Livorno, nell’Archivio di Stato della medesima città, nell’Archivio della Comunità ebraica di Firenze, nell’Archivio Storico del Comune e nell’Archivio di Stato della stessa città. La terza appendice contiene una nota demografica sugli ebrei toscani in generale e sugli ebrei di Livorno, Firenze, Pisa, Siena, Pitigliano e delle località minori in particolare.

Giuliano Tamani

CARLO ALBERTO VITERBO – AHARON COHEN, *Ebrei di Etiopia. Due diari (1936 e 1976)*, Firenze, Editrice la Giuntina, 1993, pp. 203, 13 ill. b/n.

In questo volumetto sono contenute due opere distinte, ma unificate in base al comune oggetto costituito dagli ebrei d’Etiopia, noti anche come *Beta Israel* o Falascia. Si tratta di due epistolari scritti a distanza di quarant’anni: il primo è di Carlo Alberto Viterbo (1889-1974), ebreo fiorentino che fu giornalista e che coltivò anche interessi linguistici. Esso è costituito da una scelta antologica delle lettere inviate ai famigliari dal Viterbo durante la missione in Etiopia della quale fu incaricato dall’Unione delle Comunità Israelitiche Italiane negli anni 1936-37. Scopo di questa missione doveva essere quello di provvedere all’organizzazione e all’assistenza delle comunità dell’«Africa Orientale Italiana», da poco divenuta possesso coloniale dell’Italia. Il corrispondente traccia un quadro assai vivace della situazione degli ebrei etiopici e anche della popolazione non ebraica. L’epistolario avrebbe dovuto divenire parte di un’opera organica sui Falascia. La scelta delle lettere e l’iniziativa di pubblicarle si deve al figlio G. Viterbo.

Il secondo epistolario è quello di Aharon Cohen compilato nel corso della missione compiuta in Etiopia nel 1976 su mandato del dipartimento Culturale dell’Agenzia Ebraica di Gerusalemme. Scopo della missione era quello di stendere una relazione dettagliata sulla condizione degli ebrei d’Etiopia anche in vista di un loro trasferimento in Israele. Il diario di viaggio si A. Cohen, intitolato *Da Amborer a Gerusalemme*, è stato tradotto dall’ebraico da Reuven Ra-

venna.

Nella prefazione Luciano Caro, rabbino capo di Ferrara, fornisce alcune informazioni essenziali sui Falascia e accenna ai problemi della loro origine, della peculiarità della loro tradizione religiosa e halakica e a quelli non semplici del loro inserimento nella vita del moderno stato d'Israele.

Mauro Perani

Oxus. Tesori dell'Asia Centrale

La mostra *Oxus. Tesori dell'Asia Centrale*, dopo essere stata esposta allo Staatliches Museum für Völkerkunde di Monaco e al Rietberg Museum di Zurigo, si tenne a Roma, in Palazzo Venezia, durante l'inverno 1993-1994. Tuttavia, rispetto alle edizioni svizzera e tedesca, quella italiana, curata da Boris A. Litvinskij, Paola D'Amore e Giovanna Lombardo, venne arricchita fino a raggiungere le centocinquantanove opere in esposizione. La mostra romana – promossa dall'Accademia delle Scienze russa e tagika, dal Museo Nazionale d'Arte Orientale di Roma e dall'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente – si divide in sei settori che coprono cinque epoche.

La regione del fiume Oxus, l'attuale Amudar'ja, corrisponde oggi all'incirca al territorio del Tagikistan ed è stata fin dall'antichità più remota punto d'incontro delle culture che l'hanno percorsa soprattutto lungo la direttrice est-ovest. È ben noto che le civiltà e popolazioni di tipo iranico, greco, scita, indiano, tibetano, mongolo, e cinese, nonché fedi come l'induista, la buddhista, l'islamica, e financo la cristiana, si sono intersecate su quelle strade. Da tali incontri e

innesti sono sorti stili e correnti artistici rinnovatori e testimoniati nella mostra dell'*Oxus*.

La prima fase, rappresentata a Palazzo Venezia con alcuni pezzi del I millennio a.C. (nn. 1-3), sarebbe stata di per sé un po' scarsa, ma è stata giustamente integrata con opere di provenienza del Museo Nazionale d'Arte Orientale di Roma (nn. 124-129) che ne hanno riequilibrato la consistenza.

La seconda parte, quella dell'arte persiana ed ellenistica (VI-II secolo a.C.), contiene, con l'arte degli Achemenidi (550-331 a.C.), un settore con le opere tra le più suggestive. Fra queste il finissimo avorio in foggia di fodero per spada con raffigurato un leone rampante che tiene fra le zampe anteriori un daino (n. 4), dove l'apparente sproporzione fra i due animali è in realtà conforme allo stile e alla concezione achemenide di esaltare la potenza del felino. Si tratta di opera assimilabile allo stesso genere artistico del cosiddetto «Tesoro dell'Oxus» (nn. 112-123) consistente in bracciali, placche, ornamenti vari e monete, e metalli preziosi le cui rocambolesche vicende di acquisizione nel 1877 e il loro legato al British Museum, che ne ha presentato una parte per la mostra romana, sono descritti da T.C. Mitchell nel catalogo. Bellissimo il bracciale a torciglione coi terminali a foggia di mostri alati affrontati (n. 112), ma bellissimo anche il pomello di pugnale (n. 17), di ritrovamento più recente, raffigurante tre pantere che si sormontano e rivelante un influsso stilistico delle steppe dello stesso tipo che in quell'epoca andava di moda nella Cina degli Stati Combattenti e dei primi Han.

I Kusana – che dominarono la regione del Tagikistan politicamente

e culturalmente all'incirca dal I al V secolo d.C. – lasciarono una significativa traccia nella produzione artistica della zona. Se ne trova riscontro nelle opere esposte nel terzo settore della mostra (nn. 36-46), arricchita nel catalogo da immagini didatticamente integrative. Assai interessante appare una testa maschile fittile (n. 40), probabilmente la presa per un coperchio di ossuario. Pur privato ormai della policromia, e addirittura dell'ingobbio su cui essa era stata stesa, il piccolo manufatto (cm. 10,3) rivela una grande finezza plastica nei lineamenti del volto. Questi sono caratterizzati da un naso affilato e da una forte geometrizzazione delle linee che lo caratterizzano: dall'arcata sopraciliare, agli occhi a mandorla che ne seguono l'inclinazione, ai baffi e barba che circoscrivono nitidamente la bocca aperta e il mento oltre che le guance. Inoltre un raffinato e grazioso pendente (n. 45) in oro e calcedonio rivela sul *recto* un volto sorridente incastonato in una lamina d'oro lavorata a sbalzo e in filigrana e sul *verso* il rilievo di un uomo che regge una coppa davanti a un vaso con fiori. Si tratta di un minuscolo lavoro di oreficeria dal gusto squisito e dove l'artigiano ha saputo infondere nella testa in calcedonio una curiosa espressione di divertito stupore.

La quarta sezione (nn. 47-90), che segue al periodo Kuṣāṇa e post-Kuṣāṇa e che copre lo sviluppo della cultura sogdiana tra il quinto e il nono secolo, è rappresentata, fra l'altro, da alcuni strappi di dipinti murali di grande bellezza ed eccezionalità. In scene di banchetti, come di battaglie, ma anche a tema religioso, si può apprezzare la grande raffinatezza dello stile di vita dei sogdiani di quell'epoca. Tra i vari dipinti spicca il fram-

mento raffigurante una divinità, probabilmente Śiva, che partecipa a una battaglia fra uomini e demoni. L'intensità dell'espressione del volto, la ricchezza nella decorazione del dio tricefalo, la finezza delle linee, caratteristiche presenti anche negli altri strappi provenienti dal palazzo del principe nella cittadella di Kalai-Kachkacha II a Bungikat, indicano la mano di un artista di vaglia e di notevole capacità espressiva.

La mostra si conclude con una rassegna dedicata al periodo islamico, coperto in questa mostra con opere dei secoli dal nono al tredicesimo (nn. 90-96), ma incrementato anche con altre prestate del Museo Nazionale d'Arte Orientale di Roma. Il catalogo (Roma, De Luca, 1993, pp. 148, ill.) oltre a documentare l'esposizione in senso stretto, contiene saggi integrativi sia dei curatori – con l'aggiunta di Ciro Lo Muzio che ha curato le traduzioni dal russo – sia di studiosi di chiara fama come Maurizio Taddei con *La plastica buddhistica in argilla in Afghanistan e nel Nordovest del Subcontinente indiano* o come Chiara Silvi Antonini con *La scuola pittorica Sogdiana* indispensabili per inquadrare due importanti settori della mostra in una più articolata prospettiva storica.

La mostra di Palazzo Venezia, attraverso le opere esposte e grazie ai saggi contenuti nel catalogo, riesce a compensare l'approccio rigorosamente scientifico con l'esigenza di rivelare al grande pubblico, oltre alla raffinatezza e alla complessità culturale e artistica della regione dell'Oxus, anche il fascino che emana da quelle regioni come culla e crocevia di molte civiltà.

Catalogo illustrato a cura di Boris A. Litvinskij, Paola D'Amore e Gio-

vanna Lombardo, Edizioni De Luca, Roma 1993, pp. 148, ill.

Gian Carlo Calza

Mingei. L'artigianato nella tradizione giapponese

Una delle forme d'arte giapponese che ha maggiormente incuriosito il nostro pubblico è indubbiamente quella dell'artigianato di alta qualità. In modo particolare sono la valorizzazione della materia, la cura per il rifinito, sviluppati nei secoli della tradizione estetica nipponica che, in questo dopoguerra, hanno attratto l'interesse tanto della critica come del grande pubblico. L'influsso esercitato da questo genere di design sul nostro design industriale fu all'origine forse piuttosto legato all'atteggiamento verso la natura e ai modi di trattare i materiali evidenziandone le caratteristiche intrinseche, che non alla ricezione di forme particolari.

La mostra *MINGEI. L'artigianato nella tradizione giapponese* fu tra le iniziative promosse dall'Istituto Giapponese di Cultura di Roma per celebrare il trentennale della fondazione. Si trattava di una selezione di opere provenienti dal Mingeikan, il museo delle arti popolari di Tōkyō: centotrentanove pezzi tra cui ceramiche, metalli, ganci per focolare, scatole laccate, mobili per l'arredamento domestico come per quello per le navi e arte metallurgica. L'esposizione – che era stata realizzata all'origine in occasione del Japan Festival in Inghilterra ed era stata poi trasferita in Germania – fornì la possibilità di analizzare dal vivo alcuni prototipi di questo artigianato assai difficili da vedere oltre che in *situ*. Anche se il termine giapponese *mingei* è relativa-

mente recente esso si riferisce di fatto a una forma d'arte assai antica e fra le più note e apprezzate in Occidente. In realtà più che d'una forma d'arte si tratta di un genere, esistito da sempre, ma che solo da poco è assurto alla dignità d'arte autonoma.

Un cenacolo di artigiani raggruppati intorno a Yanagi Sōetsu (1889-1961) critico d'arte e filosofo fondò nel 1925 un movimento per la rivalutazione dell'artigianato giapponese di qualità. Così come Ernest Fenollosa (1853-1908) e Okakura Kakuzō (1862-1913) – autore del famoso *Libro del tè* – riscoprirono e rivalorizzarono l'arte classica giapponese che stava scivolando nell'oblio in quegli anni di frenetica occidentalizzazione del Paese, così Yanagi mosse alla riscoperta dell'artigianato di qualità antico e moderno.

È interessante notare com'egli, in questa sua crociata per il recupero dell'arte popolare del Sol Levante si sia ispirato al movimento delle «Arts and Crafts» di William Morris. Tuttavia Yanagi, che conosceva ed era un diffusore della filosofia europea, si rivolse ben presto alle fonti nazionali e in particolar modo al buddhismo zen. Il suo rapporto privilegiato col grande studioso dello zen Daisetz T. Suzuki (1870-1966) gli dischiuse la comprensione di un vasto panorama concettuale che ha una grande importanza nel campo delle arti applicate (*kōgei*) a loro volta alla base del movimento *mingei*. Concetti come quelli di «semplice e rifinito» che dominano la produzione *mingei* sono in effetti un derivato della concezione zen dell'essenzialità delle cose e della vita.

Il movimento *mingei*, aveva subito una eccessiva popolarizzazione e una caduta di qualità negli anni Sessanta e Settanta, forse a causa della

scomparsa del suo fondatore, ma è oggi in piena ripresa. Lo dimostrano anche le due citate mostre in Inghilterra e in Germania, che hanno preceduto quella di Roma, anch'esse promosse dal celebre museo nel quartiere di Komada diretto dal figlio del fondatore, Yanagi Sōri. L'essenzialità di pezzi come i grandi ganci in legno laccato per sostenere il bollitore sul focolare nel centro della stanza, secondo un impianto architettonico che risale alle origini neolitiche della cultura giapponese, o dei cestini in corteccia di bambù intrecciata, o dei bollitori in ferro o in ottone, riportano ai principi di funzionalità e di essenzialità cari alla tradizione dello zen fin dai suoi primordi nell'arcipelago intorno all'epoca di Kamakura (1185-1333).

Ma la raffinatezza e l'unicità di questo artigianato si possono riscontrare anche in opere da cui la tradizione del buddhismo zen è lontana. Mi riferisco, ad esempio, alla grafica e alla pittura che trovano nelle pitture di Ōtsu un'efficace fusione dove miti e temi popolari si fondono con effetti di grande freschezza; o ai bellissimi mobili in legno a laccatura trasparente e decorati con borchie a sbalzo che da poco hanno cominciato a vedersi anche da noi.

Catalogo illustrato a cura del Mingeikan e dell'Istituto Giapponese di Cultura, Roma, 1993, pp. 130, ill.

Gian Carlo Calza

Sulla via della seta. L'impero perduto. Arte Buddhista da Khara Khoto (X-XIII secolo).

La mostra *Sulla Via della Seta. L'impero perduto*, tenutasi nell'estate 1993 nella Villa Favorita a Castagnola

di Lugano, fu un'occasione unica per accostarsi a una parte assai poco nota – al di fuori di una ristretta cerchia di specialisti – dell'arte dell'Asia Centrale. L'appena costituita Fondazione Thyssen-Bornemisza con il Museo del Hermitage realizzò quest'evento altamente specialistico, come indicato anche nel sottotitolo: *Arte Buddhista da Khara Khoto (X-XIII secolo)* e bisogna dire che le opere selezionate non tradiscono quello che va forse considerato il tratto il più caratteristico della tradizione centrasiatrica: l'internazionalismo. Sono infatti rappresentative di una vasta gamma di stili artistici come pure di ceppi culturali diversi.

Khara Khoto, la «città nera» – come veniva chiamata dai mongoli che, con Gengis Khan, la distrussero nel 1227 – era stato il più importante insediamento settentrionale dell'impero dei tanguti. La sua fortuna dipendeva sia dal trovarsi nell'oasi formata dal corso inferiore del fiume Edzin-Gol, una condizione più che preziosa nel deserto del Gobi, sia dalla prossimità alla Via della Seta. L'oasi, documentata già nelle fonti cinesi del V secolo a.C., fu in varie riprese tenuta e perduta dai cinesi stessi, dagli unni, dai tibetani, dagli uiguri e, intorno al 1035, dai tanguti. Questi ultimi, una popolazione del ceppo linguistico birmano-tibetano, si erano saldamente insediati nella regione e – anche approfittando del crollo della dinastia cinese dei Tang (618-907) – avevano fondato l'impero sino-barbarico Xia (1038-1227) in cui avevano incorporato fra l'altro il Gansu e il deserto dell'Ordos. Con esso controllavano un'importante area confinante a sud coi tibetani e i cinesi, a est con i jürchen della dinastia Jin (1115-1234), a nord-est coi

khitan della dinastia Liao (907-1125), a nord coi tartari e a ovest con gli uiguri. Il loro territorio comprendeva quasi tutta la grande ansa del Fiume Giallo e tutto il suo affluente Wei: in pratica la culla della civiltà cinese stessa ed era abitato da un'infinità di etnie. Oltre a tanguti medesimi vi erano insediati, e venivano trattati alla pari, cinesi tibetani, uiguri, tartari, unni e molte altre genti.

Crocevia di popoli, perciò, e soprattutto nodo importante nell'espansione della fede buddhista, di Khara Khoto si era persa nozione fin da quando, dopo la riconquista cinese nel 1367, la politica di espansione marittima della dinastia Ming (1368-1644) e probabilmente un processo di desertificazione, avevano portato all'abbandono definitivo del prospero insediamento. Questa importante città, di cui si conserva memoria, ma che era stata abbandonata da secoli, fu riscoperta dal russo Pyotr Kuzmich Kozlov nel 1908 durante una spedizione geografica.

Il tesoro che egli riportò dal suo viaggio, circa ottomila fra opere d'arte e documenti, andò ad arricchire le raccolte dell'Istituto di Studi Orientali dell'Accademia delle Scienze, e quelle dell'Ermitage. Al di fuori dei curatori, pochissimi ricercatori hanno perciò finora potuto prenderne visione e ancora meno studiarlo. Al grande pubblico esso si era invece discusso solo in parte in occasione della mostra *Diex et demons de l'Himalaya. Art du bouddhisme lamaïque* curata da Jeannine Auboyer e da Jilles Béguin al Grand Palais di Parigi dal 25 marzo al 27 giugno 1977 e, successivamente, solo nel Novantuno, quando alcuni pezzi vennero esposti nella grande mostra d'arte tibetana *Wisdom and Compassion* alla

Royal Academy di Londra. Fu grazie alla tenacia di Francesca von Habsburg, che coordina le iniziative della fondazione a Villa Favorita dopo la riapertura, e al nuovo corso impresso all'Hermitage dal direttore Mikhail Piotrovsky se queste opere, una novantina di pezzi selezionatissimi, si sono potuti ammirare a Lugano.

L'arte di Khara Khoto si sviluppò durante una delle epoche più avvincenti della storia dell'arte in Cina, quella della dinastia Song (960-1279). Un tempo in cui, alla ripresa del buddhismo e della sua arte dell'approccio più introspettivo, si affiancarono uno sviluppo del paesaggio come non mai e una concezione della vita altrettanto vincolata alle leggi dell'estetica che a quelle della politica. La ricchezza delle correnti religiose buddhiste che s'intersecavano nell'Asia Centrale di quei secoli è evidente attraverso l'iconografia sia plastica sia pittorica. Arte cinese dei Song e arte tibetana sono le due correnti stilistiche maggiormente presenti nei rotoli dipinti e nelle sculture di Khara Khoto esposti a Lugano. Giustamente perciò le sale della mostra erano state suddivise a sottolineare i diversi imprestiti estetici nonché a evidenziare l'esistenza di una tradizione stilistica autogena come giustamente sostenuto, in diversi punti dell'ottimo catalogo *Electa*, da Kira Fyodorovna Samosyuk, la curatrice della raccolta tanguta oltre che dei dipinti cinesi all'Hermitage.

Un'opera particolarmente affascinante e non solo dal profilo stilistico è la scultura (n.1) scoperta da Kozlov aprendo un *suburgan*, un mausoleo, fuori della cinta muraria. Raffigura un Buddha bicefalo in argilla policromata e dorata e illustra, con grande efficacia di dinamica plastica, la leg-

genda dei due poverissimi fedeli che volevano onorare il Buddha ciascuno con una scultura. Il loro denaro era però insufficiente e lo scultore realizzò un solo pezzo. Mosso a compassione, il Buddha stesso avrebbe operato un miracolo sdoppiando la statua in due. Nel pezzo di Khara Khoto l'artista ha fissato il momento in cui l'opera si comincia a dividere e testa e braccia sono già sdoppiate.

L'influsso tibetano è evidente, ad esempio, nell'iconografia della *Tara verde* (n. 19). Non solo Tara è una divinità femminile tibetana, ma la trattazione del paesaggio in cui sono inseriti i cinque buddha sovrastanti la dea, la decorazione tutt'intorno, la struttura stessa della *tangka*, o pittura in forma di stendardo, sono indohimalayani. Il pezzo tuttavia non è un dipinto, ma un esemplare superbo di *kesi* o arazzo cinese in seta. E se si tiene presente che, con ogni probabilità i cinesi la tecnica dell'arazzo l'importarono dal Vicino Oriente e proprio attraverso l'Asia Centrale e che, con ogni probabilità quest'opera fu concepita e realizzata a Khara Khoto, ci si può rendere conto della complessità con cui qui si combinarono molteplici intrecci culturali ed artistici.

Amitābha, il Buddha del Paradiso Occidentale, il Salvatore dalla compassione infinita che accoglie l'anima del fedele morente è un'iconografia assai rappresentata a Khara Khoto. La fede in questa divinità ebbe una particolare fortuna e si diffuse in tutta l'Asia orientale, e soprattutto in Giappone, proprio in questi secoli. Nella mostra era presente un dipinto, che raffigura quest'attimo dell'incontro e della fusione del credente nella visione del Buddha. Dal capo del fedele morente e meditante si snoda

una nuvola originata dalla fronte di un grande Amitābha che avanza verso di lui preceduto da due *bodhisattva* con un fiore di loto aperto. Nella nuvola è contenuto un nudo fanciullo orante simbolo a un tempo dell'anima del trapassante salvato dalla fede e del nuovo essere che si dovrà reincarnare. Il dipinto è realizzato con un approccio pittorico fresco e genuino, ma la cui iconografia contiene diverse imprecisioni a rivelare una mano provinciale che non può essere che tanguta. E proprio per questo motivo è un'opera per noi oggi ricca di interessanti messaggi storico-artistici.

Nella pittura oltre che nei documenti a scrittura di Khara Khoto si riscontrano specifici influssi indiani e finanche persiani a testimoniare della grande intersezione di culture e dello spirito internazionalista che vi dominava. Ma il sito nasconde ancora molti segreti, mentre alcuni, già a suo tempo scoperti, sono rientrati nell'ombra. Una fotografia fatta all'epoca della scoperta, mostra che il *suburgan* aperto da Kozlov aveva rivelato una quantità di sculture buddhiste tale da rendere possibile il trasporto solo di una piccola parte. Le restanti vennero rinterrate per essere prelevate successivamente. Ma insieme con gli eventi drammatici di quegli anni che mutarono la realtà socio-politica del paese, fu come se anche il deserto si fosse trasformato e, al ritorno a Khara Khoto nel 1926 Kozlov non poté più ritrovare le sculture e le altre opere che aveva rinvenute e nascoste.

Castagnola di Lugano, Villa Favorita, Catalogo illustrato, Milano, Electa, 1993, pp. 286, ill.

Gian Carlo Calza

LIBRI RICEVUTI

- 'ABDALLĀH AL-YĀFĪ'Ī, *Il giardino dei fiori odorosi*. A cura di Sergio Noja. Traduzione di Virginia Vacca, Venezia, Marsilio, 1993, pp. 235.
- Bibel in jüdischer und christlicher Tradition. Festschrift für Johann Maier zum 60. Geburtstag*. Herausgegeben von Helmut Merklein, Karlheinz Müller und Günter Stemberger, "Athenäums Monographien: Bonner Biblische Beiträge, Bd. 88", Frankfurt a. M., Verlag Anton Hain, 1993, pp. 569.
- ELEUTERI, PAOLO – RIGO, ANTONIO, *Eretici, dissidenti, musulmani ed ebrei a Bisanzio*. Una raccolta eresiologica del XII secolo, Venezia, il Cardo, 1993, pp. 164.
- Il giudaismo palestinese: dal I secolo a. C. al I secolo d. C.* Atti dell'VIII congresso internazionale dell'Associazione italiana per lo studio del giudaismo (San Miniato (Pisa), 5-7 novembre 1990), a cura di Paolo Sacchi. Bologna, pubblicato da Edizioni Fattoadarte per l'Associazione italiana per lo studio del giudaismo, 1993, pp. 266.
- IOLY ZORATTINI, PIER CESARE (a cura di), *Processi del S. Uffizio di Venezia contro ebrei e giudaizzanti (1642-1681)*, "Fontes S. Officii Venetiarum ad res judaicas spectantes, XI", Firenze, Leo S. Olschki editore, 1993, pp. 258.
- Italia Judaica. Gli ebrei nell'Italia unita, 1870-1945*. Atti del IV convegno internazionale: Siena, 12-16 giugno 1989. "Pubblicazioni degli Archivi di Stato, saggi, n. 26". Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio generale per i beni archivistici, 1993, pp. 563.
- Il ladrone e il cherubino*. Dramma liturgico cristiano orientale in siriano e neoaramaico, a cura di Fabrizio A. Pennacchiotti, Torino, Silvio Zamorani editore, 1993, pp. 125, 40* [in siriano].
- Mircea Eliade e Georges Dumézil*. Atti del simposio "Dalla fenomenologia delle religioni al pensiero religioso del mondo classico" (Bressanone-Brixen, 11-12 ottobre 1988), a cura di Dario M. Così, "Università di Padova, Dipartimento di Scienze dell'antichità", Padova, Sargon, 1994, pp. 120.
- MOSCATI STEINDLER, GABRIELLA (a cura di), *Racconti da Israele*, Milano, Mondadori, 1993, pp. 365.
- I padri esicasti, *L'amore della quiete (ho tes hesychias eros). L'esicasmò bizantino tra il XIII e XV secolo*. Introduzione, traduzione e note a cura di Antonio Rigo, Magnano (Vercelli), Edizioni Qiqajon – Comunità di Bose, 1993, pp. 232.
- Paris e Vienna*. Romanzo cavalleresco, a cura di Anna Maria Babbi, Venezia, Marsilio, 1991, pp. 284.
- Percorsi*. Studi dedicati ad Angela Giannitrapani. "Università degli Studi della Tuscia, facoltà di Lingue e letterature straniere, istituto di Studi anglo-germanici", Viterbo, Betagamma editrice, 1993, pp. 323.
- Praga. Mito e letteratura (1900-1939)*. Atti del convegno (Genova, gennaio 1992), a cura di Antonio Pasinato, Firenze, Shakespeare and Company, 1993, pp. 262.
- SACCHI, PAOLO, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a. C. e I secolo d. C.*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1994, pp. XXII, 529.
- We-zo't le-Angelo*. Raccolta di studi giudaici in memoria di Angelo Vivian, a cura di Giulio Busi, Bologna, pubblicato da Edizioni Fattoadarte per l'Associazione italiana per lo studio del giudaismo, 1993, pp. 615.
- ZORZI, MARINO (a cura di), *Venetiae quasi alterum Byzantium*. Collezioni veneziane di codici greci dalle raccolte della Biblioteca Nazionale Marciana, Venezia, il Cardo, 1993, pp. 121, ill.

Letteratura universale Marsilio

MILLE GRU

*Collana di classici giapponesi
diretta da Adriana Boscaro*

- Anonimo, *Le concubine floreali. Storie del Consigliere di Mezzo di Tsutsumi*, a cura di Y. Kubota, pp. 208
- Anonimo, *Storia di Ochikubo*, a cura di A. Maurizi, pp. 296
- Anonimo, *Storia di un tagliabambù*, a cura di A. Boscaro, pp. 104
- Edogawa Ranpo, *La belva nell'ombra*,
introduzione di M.T. Orsi, a cura di G. Canova, pp. 176
- Fukunaga Takehiko, *La fine del mondo*, introduzione di Katō Shūichi,
a cura di G. Canova, pp. 120
- Hiraga Gennai, *La bella storia di Shidōken*,
a cura di A. Boscaro, pp. 208
- Ibuse Masuji, *La pioggia nera*, a cura di L. Bienati, pp. 416
- Izumi Kyōka, *Il monaco del monte Kōya e altri racconti*,
a cura di B. Ruperti, pp. 352
- Kamo no Chōmei, *Ricordi di un eremo (Hōjōki)*,
a cura di F. Fraccaro, pp. 120
- Kawabata Yasunari, *Racconti in un palmo di mano. Suggestioni e artifici*, a cura di O. Civardi, pp. 168
- Kawabata Yasunari, *Racconti in un palmo di mano. La mia galleria*,
a cura di O. Civardi, pp. 232
- Miyazawa Kenji, *Una notte sul treno della Via Lattea e altri racconti*,
a cura di G. Amitrano (in preparazione)
- Mori Ōgai, *L'oca selvatica*, a cura di L. Costantini, pp. 200
- Nagai Kafū, *Al giardino delle peonie e altri racconti*,
a cura di L. Bienati, pp. 312
- Nakajima Atsushi, *Cronaca della luna sul monte e altri racconti*,
a cura di G. Amitrano, pp. 200
- Natsume Sōseki, *Sanshirō*, a cura di M.T. Orsi, pp. 336
- Sakaguchi Ango, *Sotto la foresta di ciliegi in fiore e altri racconti*,
a cura di M.T. Orsi, pp. 154
- Ueda Akinari, *Racconti di pioggia e di luna*, a cura di M.T. Orsi, pp. 216
- Ueda Akinari, *Racconti della pioggia di primavera*,
a cura di M.T. Orsi, pp. 228

IL GANGE

*Collana di classici indiani
diretta da Giuliano Boccali*

- Amaruka, *Centuria d'amore* (Śataka), introduzione di G. Boccali,
a cura di D. Sagramoso Rossella, pp. 148
Vātsyāyana, *Kāmasūtra*, a cura di C. Pieruccini, pp. 256
Storia di Śakuntalā (Mahābhārata I, 62-69),
a cura di D. Sagramoso Rossella, pp. 112
Le storie del pappagallo (Śukasaptati),
a cura di F. Orsini, pp. 276
Le stanze dell'amor furtivo, a cura di G. Boccali, pp. 168

LE SABBIE

*Collana di classici arabi
diretta da Sergio Noja*

- Il Corano più antico*, a cura di S. Noja, pp. 208
Le Mu'allaqāt. Alle origini della poesia araba, a cura di D. Amaldi, pp. 104
'Abdallāh Al-Yāfi'ī, *Il giardino dei fiori odorosi*, a cura di S. Noja,
traduzione di V. Vacca, pp. 240

I PIPISTRELLI

*Collana di classici cinesi
diretta da Lionello Lanciotti*

- Dong Yue, *Il sogno dello scimmietto* (Xiyoubu),
a cura di P. Santangelo, pp. 192
Shen Fu, *Racconti di vita irreali* (Fu-sheng liu-chi),
a cura di L. Lanciotti, pp. 168

LO STILO

*Collana di classici
del Vicino Oriente antico
diretta da F. Mario Fales*

- Lettere dalla corte assira*, traduzione e commento di F. Mario Fales,
introduzione di G.B. Lanfranchi, pp. 188
Storia di Giuseppe (Genesi 37-50), a cura di A. Catastini,
introduzione di C. Grottanelli (in preparazione)