

CATTOLICA DI TORINO

**ANNALI
DELLA
FACOLTA'
DI
LINGUE
E
LETTERATURE
STRANIERE
DI
CA' FOSCARI**



XII, 3 1973

(Serie Orientale, 4)

AIDEIA

INDICE

ARTICOLI

- G. TAMANI, *Repertorio delle biblioteche e dei cataloghi dei manoscritti ebraici esistenti in Italia* 1
- L. P. MISHRA, *Il Machindra Goraṣa Bodh come compendio della nāth sādhanā* 31

NOTE E DISCUSSIONI

- B. SCARCIA AMORETTI, *Comprensione e incomprensione tra Oriente e Occidente nell'ambito della filosofia medievale* 47
- B. SCARCIA AMORETTI, *Sulla trasmissione dell'insegnamento presso gli imami nei primi secoli dell'Egira* 57
- G. VERCELLIN, *Pashtu kəlai, kanda, nʿən: casa, tomba, pane* 63
- M. OFFREDI, *Cinque anni di politica culturale radiofonica hindī (1953-1957)* 67
- L. LANCIOTTI, *Noterelle sinologiche* 70

RECENSIONI

- L. POMERANCE, *The Final Collapse of Santorini (Thera) (Zaccagnini)* 73
- WEIL E. GÉRARD, *La massorah (G. Tamani)* 74
- M. G. SANDRI - P. ALAZRAKI, *Arte e vita ebraica a Venezia (G. Tamani)* 75
- Jewish Art Treasures in Venice, Tesori d'Arte ebraica a Venezia (G. Tamani)* 77
- NIKKI R. KEDDIE, *Sayyid Jamāl ad-dīn « al-Afghānī » (B. Scarcia Amoretti)* 77
- M. ALI, *A short history of Afghanistan (G. Vercellin)* 79
- F. STARK, *The minaret of Djam (G. Vercellin)* 80
- PARKER B. - JAVID A., *A collection of Afghan Legends (G. Vercellin)* 81
- Japan and Korea. An Annotated Bibliography of Doctoral Dissertations in Western Languages, 1877-1969 (A. Boscaro)* 82
- Cronaca 84

COMITATO DI REDAZIONE

Sezione Occidentale: Direttore Sergio Perosa

Eugenio Bernardi, Ettore Caccia, Franco Meregalli, Gianni Nicoletti, Vittorio Strada

Sezione Orientale: Lionello Lanciotti, Gianroberto Scarcia, Giuliano Tamani

Autorizzazione del Tribunale di Venezia, 25 ottobre 1963.

Dall'annata 1968 gli « Annali di Ca' Foscari » escono con periodicità semestrale.

A partire dal vol. IX, 1970, un terzo fascicolo annuo costituisce la « Serie Orientale » degli « Annali »

© Copyright 1970 Università degli Studi di Venezia

Amministrazione: Paideia Editrice - Brescia

Abbonamento 1973: L. 7.000.

Prezzo del presente fascicolo L. 6.000.

Conto corrente postale 17/2224 intestato a Paideia - Brescia

REPERTORIO DELLE BIBLIOTECHE E DEI CATALOGHI DEI MANOSCRITTI EBRAICI ESISTENTI IN ITALIA

I manoscritti ebraici¹⁾ conservati nelle biblioteche italiane sono circa 2800; i fondi principali sono concentrati in dodici biblioteche, mentre i fondi minori si trovano sparsi in una cinquantina di biblioteche²⁾. Le collezioni più importanti si trovano nelle seguenti biblioteche: Biblioteca Palatina di Parma (1612 mss.), Biblioteca Casanatense (231), Biblioteca Ambrosiana (197), Biblioteca Mediceo-Laurenziana (200 circa), Biblioteca Comunale di Mantova (162), Biblioteca Angelica (80 circa), Biblioteca Estense (46), Biblioteca Nazionale di Firenze (35), Biblioteca Nazionale di Roma (28), Biblioteca Universitaria di Bologna (28), Biblioteca Comunale di Verona (24), Biblioteca Marciana di Venezia (23). Per completare in modo definitivo e sicuro il quadro, oltre allo spoglio sistematico di tutti i cataloghi a stampa, è necessario visitare le biblioteche e esaminare anche i cataloghi non stampati, costituiti da brevi schede o da sommarie descrizioni; meglio ancora, e questo sarebbe il sistema più efficace, quando il regolamento o i direttori delle biblioteche lo consentono, si dovrebbero esaminare direttamente i manoscritti ancora privi di una qualsiasi descrizione e non nominati nelle « statistiche ufficiali » o negli « Annuari delle biblioteche », e determinarne il contenuto. Nel recentissimo *Annuario delle biblioteche d'Italia*, ad esempio, non è raro trovare la dicitura: « e un numero imprecisato di manoscritti ».

A una sommaria consultazione dei cataloghi risulta che la maggior parte dei manoscritti in questione sono stati scritti in alcune regioni europee (Italia, Spagna, Portogallo, Francia, Germania) e che solamente una piccola parte è stata scritta nel Marocco, in Egitto, nello Yemen, in Palestina, a Creta, in Siria, a Babilonia e in Persia; risulta inoltre che la maggior parte dei manoscritti sono stati scritti nei secoli XII-XVII. Non è tuttavia da escludere che un esame più approfondito e sistematico dei codici permetta di scoprire o di identificare un numero più consistente di manoscritti provenienti da un'area non europea³⁾ e anteriori al secolo XII⁴⁾.

Secondo le scarse notizie che ci sono pervenute o che ci riferiscono i rari studi sull'argomento, la raccolta sistematica dei manoscritti ebraici cominciò in Italia nel secolo XIV e si protrasse fino al secolo XVIII da parte di dotti ebrei, di umanisti cristiani, di banchieri, mecenati, ordini religiosi, principi, sovrani e, infine, pontefici; negli ultimi anni del Settecento i fondi più importanti sono ormai com-

pletati e in seguito non subiranno, a parte le solite eccezioni, che pochissimi mutamenti⁵⁾. Nell'Ottocento, invece, si assiste all'acquisto, da parte delle principali biblioteche straniere, di librerie private messe insieme con pazienza e abilità da vari bibliofili e studiosi italiani⁶⁾. Nel secolo attuale la cultura italiana ha fatto per lo più da spettatrice al processo di acquisto e di illustrazione dei manoscritti ritrovati nella *genizah* del Cairo e nelle grotte del Mar Morto.

I primi cataloghi organici delle più importanti, e in alcuni casi, delle più antiche raccolte di manoscritti ebraici furono compilati nella seconda metà del Settecento, ad opera di Assemani per la Biblioteca Vaticana, di Biscioni per la Mediceo-Laurenziana, di Pasini per l'Universitaria di Torino e di De Rossi per la sua celebre collezione che entrò nel 1816 a far parte, come tutti sanno, della Biblioteca Palatina di Parma. Nella seconda metà del secolo scorso i più consistenti fondi ebraici conservati nelle biblioteche italiane furono oggetto di varie e ripetute visite da parte di illustri studiosi della *Wissenschaft des Judentums*. Leopold Zunz (1794-1886) pubblicava nel 1864 a Berlino un sintetico rendiconto delle sue ricerche nelle principali biblioteche e proponeva numerose correzioni ai loro cataloghi⁷⁾. Altri preziosi contributi per la descrizione dei manoscritti vennero forniti da Abraham Berliner (1833-1915), appassionato studioso della cultura ebraica in Italia e autore di un'importante storia degli Ebrei a Roma⁸⁾. Nel 1880, in occasione del quarto Congresso Internazionale degli Orientalisti, il Ministero della Pubblica Istruzione dava inizio alla redazione dei *Cataloghi dei codici orientali di alcune biblioteche d'Italia* (Firenze, 1878-1904); furono così illustrati i manoscritti ebraici della Biblioteca Nazionale di Roma (A. Di Capua), della Biblioteca Angelica (A. Di Capua), circa 200 manoscritti della Biblioteca Palatina di Parma (P. Perreau) non descritti da De Rossi, della Biblioteca Marciana (M. Lattes), della Biblioteca Universitaria di Bologna (L. Modona) e della Biblioteca Casanatense (G. Sacerdote). Sempre nella seconda metà dell'Ottocento, sono stati redatti i cataloghi dei manoscritti della Comunità ebraica di Mantova (M. Mortara) e dell'Universitaria di Torino (B. Peyron). Questa proficua attività fu continuata nel Novecento soprattutto da C. Bernheimer e da U. Cassuto; al primo si deve la redazione dei cataloghi della Biblioteca *Talmud Torah* di Livorno (1914), dell'Ambrosiana (1933) e dell'Estense di Modena (1960). Il secondo, che si può ritenere il maggior studioso italiano di codici ebraici, ha descritto una parte dei fondi della Biblioteca Nazionale di Firenze (1908-1909), della collezione Olschki (1912-13) e della Vaticana (1956); le sue ricerche sui fondi ebraici della Vaticana, che lo aveva incaricato di continuare e condurre a termine il lavoro intrapreso da A. Freimann, lo portarono a ricostituire la precisa composizione del fondo Palatino ebraico (1935). Nell'ultimo decennio il lavoro di catalogazione ha continuato ad opera di A. Luzzatto che ha illustrato i codici della Malatestiana di Cesena (1968) e di G. Tamani che ha compilato tre inventari parziali dei manoscritti della Biblioteca Palatina di Parma (1967-68), della Biblioteca Comunale di Piacenza (1970), della Biblioteca del Seminario Vescovile di Padova (1970), della Municipale di Reggio Emilia (1971), della Civica di Verona (1971), della Biblioteca Arcivescovile di Udine (1971), della Marciana di Venezia (1972) e dell'Accademia dei Concordi di Rovigo (1973). Il catalogo dei manoscritti dell'Ambrosiana non descritti nel 1933 da Bernheimer è stato pubblicato (1972) da A. Luzzatto e da L. Mortara Ottolenghi.

Per avere un quadro preciso della consistenza numerica e del valore qualitativo del patrimonio librario manoscritto e per consentire agli studiosi di utilizzare con sufficiente facilità e sistematicità tutto questo materiale bibliografico, in primo luogo è necessario « scoprire » e illustrare tutti quei manoscritti che ancora rimangono inesplorati e sconosciuti nelle biblioteche. Questa operazione deve però costituire solo il punto di partenza per un più ampio e impegnativo lavoro che abbia come scopo finale la redazione di un *Inventario* o di un *Catalogo* dei manoscritti ebraici delle biblioteche italiane.

Scorrendo l'elenco dei cataloghi si può facilmente osservare che essi sono stati redatti in periodi molto lontani fra di loro, in un arco di tempo che va dal 1742 al 1973; di conseguenza essi sono stati redatti con principi diversi. Dagli ultimi decenni del secolo scorso si è andata lentamente sviluppando la codicologia ebraica; questa disciplina, anche se i risultati finora ottenuti sono piuttosto scarsi, permette ora di descrivere l'aspetto esterno del codice con maggior esattezza e ampiezza di quanto si potesse fare due secoli fa. Per quanto riguarda il contenuto, penso che non valga la pena di insistere molto sul fatto che le lunghe e numerose ricerche sui testi manoscritti, che conservano la documentazione della letteratura ebraica medievale, compiute nel secolo scorso dalla *Wissenschaft des Judentums* e continuate in larga parte anche in questo secolo, hanno condotto alla identificazione di varie opere prima ignote e a una loro più esatta attribuzione⁹⁾. Alla luce di questo ampio lavoro di ricerche e di edizioni di testi inediti appare fin troppo ovvio che molti cataloghi stampati prima di questo movimento devono essere riveduti, soprattutto per quanto riguarda gli autori e i titoli delle opere. Come conseguenza di questa attività, che dopo la seconda guerra mondiale continua con rinnovato vigore, si imponeva e si impone pertanto ai bibliotecari un ampio lavoro di aggiornamento dei cataloghi o almeno della bibliografia relativa a ogni manoscritto. Il regolamento delle biblioteche italiane giustamente prevede che per ogni manoscritto si compili una scheda bibliografica con indicazioni sulle persone che lo consultano, sul motivo e sull'uso che intendono fare del loro esame, e infine che « si registrino le notizie bibliografiche che riguardano questo manoscritto e principalmente se fu pubblicato colle stampe »¹⁰⁾. Ma tutti sanno che tale aggiornamento, inevitabile e soprattutto utile per i fondi ebraici più importanti, non sempre veniva o viene eseguito, oppure si compie solo in minima parte, tanto che la scheda finisce spesso per diventare solo una raccolta di illustri firme.

* * *

La codicologia ebraica¹¹⁾ è quella disciplina che ha per compito la descrizione di tutti gli aspetti del manoscritto; si tratta di una scienza molto giovane che ha cominciato a muovere i primi passi solo da qualche anno. Nella seconda metà del Settecento B. Kennicott e G.B. De Rossi descrissero circa 1400 manoscritti ebraici dell'Antico Testamento per collazionare le varianti del testo ebraico; proprio in questo periodo, e come conseguenza dello studio del testo masoretico, si cominciarono a studiare anche i caratteri esterni del manoscritto ebraico e, in modo particolare, la scrittura la cui conoscenza, oltre che per la lettura del testo, era indispensabile per determinare la provenienza e l'antichità del manoscritto. Tuttavia la

data del manoscritto, di cui gli studiosi di « critica sacra » avvertivano l'estrema importanza e che è particolarmente difficile da stabilire quando non esiste il *colophon*, veniva identificata in base a criteri molto elementari, per non dire rudimentali. « Quum aetas Codicis non innuitur — scrive De Rossi — eam ex mea conjectura, et ex diligentibus non characteris solum, scriptionis, membranae, aliorumque communium antiquitatis criteriorum, sed et conditionis intrinsecae Codicis examine ac dispositione suppleo, nec admodum me in ea falli patitur, opinor, usus, quem in hisce rebus sum adsequutus, multorumque annorum studium, et opera »¹²⁾.

Ma il contributo decisivo alla catalogazione dei manoscritti ebraici fu dato da Moritz Steinschneider (1816-1907) che nella seconda metà del secolo scorso esaminò gran parte dei codici conservati nelle maggiori biblioteche europee e pubblicò la descrizione delle collezioni ebraiche della Bodleian Library (1852-60), della Biblioteca di Leida (1858), di Monaco (1875 e 1895), di Berlino (1878 e 1897), di Amburgo (1878) e di numerose raccolte private. Steinschneider, che alcuni chiamano il padre della bibliografia ebraica, nel 1897 raccolse i risultati delle sue minuziose e accurate ricerche sui manoscritti durate quasi mezzo secolo in un sintetico volumetto in cui viene usato per la prima volta il termine *Kunde hebräischer Handschriften*¹³⁾. Nei primi decenni del Novecento hanno contribuito allo sviluppo di questa disciplina le pubblicazioni di A.Z. Schwarz¹⁴⁾ e di Carlo Bernheimer. A questo ultimo spetta il merito di aver compilato, oltre a dettagliati cataloghi dei manoscritti di Livorno, dell'Ambrosiana e dell'Estense, l'unico manuale di paleografia ebraica che sia stato pubblicato¹⁵⁾. Tuttavia quest'opera, più che un vero manuale di paleografia, costituisce, come più volte è stato osservato, una raccolta, talora incompleta, di studi sui manoscritti ebraici: solo i primi tre capitoli si occupano della scrittura ebraica, mentre le 30 tavole collocate alla fine, ad esempio, non sono di alcun aiuto nel determinare la scrittura o nella datazione del codice; esse si riferiscono per lo più a manoscritti miniati e decorati. In questa breve e sommaria rassegna non si può trascurare Umberto Cassuto che, per quanto non si sia occupato espressamente di codicologia, ha dato un validissimo contributo alla descrizione dei manoscritti ebraici; basti solo ricordare i *Codices Vaticani Hebraici 1-115* descritti fra il 1936 e il 1939 e pubblicati postumi nel 1956. Non mi è stato possibile controllare quale sorte abbiano subito i corsi di *Paleografia e bibliografia orientale* che la *Scuola per bibliotecari e archivisti paleografi* esistente presso la R. Università di Firenze intendeva iniziare, come Cassuto poteva annunciare nel 1930 in occasione del primo Congresso mondiale dei bibliotecari e di bibliografia¹⁶⁾. Finalmente, dopo un intervallo di alcuni decenni, al quinto Congresso mondiale di studi ebraici tenutosi a Gerusalemme nel 1969, la relazione di M. Beit-Arié ha fatto il punto sulla attuale situazione della codicologia e della paleografia ebraica del medioevo¹⁷⁾. Nel settembre 1972 si è tenuto a Parigi il primo *Colloque* di paleografia ebraica organizzato dal *Comité de Paléographie Hébraïque* e promosso dall'*Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*.

Negli anni più recenti è cominciato anche lo studio organico della miniatura ebraica; bisogna riconoscere che questa disciplina ha già compiuto notevoli progressi; occorre tuttavia far notare che finora si è basata su un numero molto ristretto di manoscritti miniati. Per evitare che lo studio della miniatura si fossilizzi su quel centinaio di codici ormai abbastanza noti ed esplorati, e per allargare il campo di ri-

cerca, è indispensabile conoscere la consistenza dei manoscritti miniati e decorati delle varie collezioni ¹⁸⁾.

La meta ultima o ideale verso cui dovrebbe tendere la codicologia ebraica è la redazione, ripeto, di un *Inventario* o di un *Catalogo dei manoscritti ebraici delle biblioteche d'Italia*. Tale meta, che a prima vista può sembrare ambiziosa, non è impossibile a causa del numero ristretto dei codici, ma è difficile perché la codicologia ebraica non è in grado di fornire molti sussidi. Esistono, è vero, buoni cataloghi, ma si avverte soprattutto la mancanza di repertori bibliografici ¹⁹⁾, come raccolte di *incipit*, elenchi di *scriptoria*, ricerche sulla composizione delle più antiche biblioteche. In particolare non esistono, e questa è probabilmente la lacuna più grave, raccolte di facsimili di scritture datate che consentano di collocare il manoscritto entro limiti cronologici sufficientemente accettabili ²⁰⁾. Capita abbastanza di frequente di dover datare un manoscritto con l'approssimazione di un secolo e talora anche di due, almeno per i codici più antichi. Una simile approssimazione è intollerabile per la codicologia greca, ad esempio, che è in grado di datare i manoscritti con una approssimazione di 25-30 anni. Un'altra lacuna, superabile con un certo impegno, è costituita dalla assenza di un metodo o di una guida per la catalogazione dei codici ebraici; come ricordavo prima esistono buoni cataloghi ²¹⁾; ma ognuno è stato redatto senza che sia mai stata premessa una nota sul metodo seguito nella compilazione. La *Commissione per la pubblicazione degli INDICI E CATALOGHI delle biblioteche italiane* ha pubblicato nel 1941 *le Regole per la descrizione dei manoscritti* derivate dai migliori cataloghi e valide soprattutto per i codici greci e latini; ma ha ritenuto che tali regole possano valere per tutti i manoscritti, « qualunque sia la lingua del testo in essi contenuto » ²²⁾. Un ampliamento e un aggiornamento di queste istruzioni è stato pubblicato nel 1963 da E. Casamassima che nella sua chiara e dettagliata esposizione ha richiamato l'attenzione, sull'esempio delle *Leges* della Biblioteca Vaticana e della *Ordnung* per le biblioteche tedesche, all'esame codicologico-paleografico e alla storia del manoscritto ²³⁾. Nella prefazione l'autore chiarisce però che gli « appunti raccolti si riferiscono esclusivamente ai manoscritti della cultura occidentale, soprattutto latini, e ai manoscritti greci. I manoscritti di altre civiltà (si pensi specialmente a quelle dell'Oriente) sono difatti oggetto di scienze a sé stanti, dalla diversa tradizione di studi, malgrado le affinità, che si valgono di una propria metodologia ».

Secondo una denominazione accettata nel Settecento e canonizzata nei due secoli successivi, i manoscritti ebraici vengono comunemente classificati, per la lingua in cui sono scritti, come manoscritti *orientali* ²⁴⁾, anche se sarebbe più esatto definirli manoscritti *semitici*. I profani, e talora anche i non profani, li considerano molto diversi da quelli della civiltà occidentale, in particolare da quelli greci e latini. In realtà la differenza sostanziale fra i codici greci e latini e quelli ebraici consiste nella lingua in cui sono scritti i testi in essi conservati, e nelle forme scritte in cui la lingua ebraica si realizza graficamente. Il contenuto spesso è identico, si pensi ad esempio alla Bibbia o ai testi filosofici e scientifici del medioevo tradotti dal latino in ebraico e viceversa. Il materiale scrittorio ²⁵⁾, prima la pergamena poi la carta, è quasi sempre identico, come pure identica è la composizione dei fascicoli, la delineazione del campo scrittorio e la legatura. Basterà poi solo ricordare che nel periodo dell'Umanesimo molti manoscritti ebraici furono fatti scrivere da studiosi

o da mecenati non ebrei. Quindi per la descrizione dell'aspetto esterno la codicologia greca e latina, che vantano una solida tradizione secolare e che hanno ottenuto ottimi risultati, possono essere di grande aiuto. Quanto alla illustrazione del contenuto e riguardo alla bibliografia del codice, il metodo può essere benissimo lo stesso, variano, ovviamente, i repertori bibliografici. A dimostrazione della validità di questa tesi si può citare il catalogo dei manoscritti ebraici vaticani di Cassuto redatto proprio con quelle *Leges* che i « Procuratores » avevano stabilito per i manoscritti latini.

I risultati ottenuti attraverso l'esame del codice si possono poi presentare in due modi che non sono contrari ma complementari e che rappresentano due diversi momenti di esposizione. Il primo modo consiste nell'offrire in modo sintetico e breve i risultati dell'esame del manoscritto; esso viene realizzato nei cosiddetti « elenchi », « inventari », « sommari », « indici », « Census », « Short-title », « Summary Catalogue ». Questo tipo di illustrazione riscuote il favore degli studiosi perché si può realizzare in un periodo di tempo relativamente breve ²⁶⁾. Il secondo consiste nel presentare in modo quanto mai dettagliato i risultati dell'esame analitico del manoscritto in modo da poter soddisfare tutte le richieste, anche le più svariate, del ricercatore; questa illustrazione, che si realizza nel « Catalogo », rappresenta naturalmente la meta finale cui deve mirare il catalogatore ²⁷⁾. Ma questo tipo di catalogazione è molto difficilmente realizzabile in tempi brevi, specialmente per le grandi collezioni. Per maggiore chiarezza cercherò di illustrare con alcuni esempi in che cosa consista la differenza fra « Inventario » e « Catalogo ». Per quanto riguarda la descrizione esterna, nel « Catalogo » si possono offrire più notizie sul tipo di scrittura, sulla disposizione del campo scrittorio, sulla composizione dei fascicoli, sulla filigrana dei codici cartacei, e, eventualmente sul tipo di decorazione e miniatura. Quando i manoscritti recano il *colophon*, nell'« Inventario » basta indicare i dati fondamentali (amanuense, committente, luogo e data), mentre nel « Catalogo » il *colophon* deve essere riprodotto per intero. A proposito del contenuto, nell'« Inventario » basta indicare, ad esempio, per i *Mahzorim*, il rito e le feste di cui si riporta il servizio liturgico; nel « Catalogo » invece si devono descrivere per esteso le preghiere per le varie feste e elencare in modo particolare i *piyyuṭim* facendo riferimento ai repertori di Luzzatto, Zunz e Davidson. Nel « Catalogo », infine, si può segnalare se il testo conservato nel manoscritto è noto anche attraverso altri esemplari, se è *unicum*, e se è stato oggetto di edizioni parziali o complete. Nel programmare la descrizione dei manoscritti ebraici conservati nelle biblioteche italiane ²⁸⁾, tenendo conto della diversità che esiste fra « Inventario » e « Catalogo », si potrebbe procedere nel modo seguente: in una prima fase si potrebbero descrivere i manoscritti con il sistema dell'« Inventario »; nel primo volume per esempio si potrebbero raggruppare i manoscritti (circa 350-400) di tutte le collezioni minori ²⁹⁾, nel secondo i manoscritti (circa 350) delle biblioteche di Firenze, nel terzo i manoscritti (circa 320) delle biblioteche di Roma; in cinque volumi infine si potrebbero descrivere i 1612 della Palatina di Parma. Dall'« Inventario » si devono escludere l'Ambrosiana e l'Estense perché i loro fondi manoscritti sono già stati descritti in cataloghi moderni. Nel nono volume si possono comprendere gli indici per materia, degli autori, dei traduttori, dei commentatori, degli amanuensi, dei committenti, dei possessori, dei nomi geografici, dei censori ³⁰⁾;

e ancora gli indici dei manoscritti miniati e decorati, dei manoscritti con *colophon*, raccolte di *incipit* delle opere anonime non identificate, e infine raccolte di facsimili dei manoscritti più interessanti per la paleografia. La pubblicazione dell'« Inventario » in nove volumi potrebbe essere curata dal Ministero della Pubblica Istruzione in continuazione della serie *Cataloghi dei codici orientali* iniziata nel 1878 e interrotta nel 1904, ed essere ospitata nella collezione *Indici e Cataloghi*. Questa descrizione sarebbe veramente indispensabile soprattutto per le collezioni minori sprovviste di qualsiasi illustrazione utilizzabile o fornite di cataloghi dispersi in varie riviste italiane e straniere oggi difficilmente reperibili; la sua realizzazione potrebbe completarsi nel giro di qualche anno.

In un secondo momento, dopo che gli studiosi sono stati messi in grado di utilizzare attraverso l'« Inventario » questo materiale bibliografico altrimenti quasi sconosciuto, si potrà procedere con più tempo e con più esperienza alla catalogazione analitica. In questa seconda fase invece di descrivere i codici riuniti per biblioteche, sarebbe opportuno raggrupparli secondo il loro contenuto e pubblicare, ad esempio, un *Catalogo dei manoscritti ebraici biblici delle biblioteche d'Italia*, un *Catalogo dei manoscritti ebraici di argomento medico*, un *Catalogo dei manoscritti ebraici di argomento filosofico*, ecc.³¹⁾

Quanto alla distribuzione dei codici secondo il loro contenuto, si può benissimo adottare lo schema applicato dal British Museum³²⁾ o da D.S. Sassoon nel *Descriptive Catalogue* della sua famosa collezione³³⁾. Una simile divisione permette di ottenere ottimi risultati soprattutto nella descrizione interna del manoscritto, perché, consentendo di confrontare gli esemplari che contengono lo stesso testo, facilita lo studio dei rapporti che esistono fra le varie copie. Essa poi favorisce un esame più approfondito e più esatto, che può essere eseguito solo da chi abbia una buona esperienza della materia in questione. Il contenuto dei codici infatti è quanto mai vario, può andare dalla Bibbia a un trattato di geometria o di medicina, e difficilmente lo studioso è in grado di possedere contemporaneamente una buona conoscenza dell'esegesi biblica ebraica medievale, dell'*halakah*, della grammatica, o della medicina. Il problema si fa particolarmente difficile per i testi ebraici che contengono traduzioni, commenti, estratti della filosofia, astronomia, e medicina greca, latina e araba, per la cui identificazione una certa conoscenza di queste discipline mi sembra indispensabile. La necessità della raccolta e della catalogazione di tutti i codici che contengono la stessa materia è sentita in modo particolare per i testi ebraici cabalistici³⁴⁾, su cui oggi si concentra vivamente l'attenzione degli studiosi di Storia delle religioni.

La redazione dell'*Inventario dei manoscritti ebraici*, in quanto offre la possibilità di compiere ricerche su tutto il materiale manoscritto attualmente disponibile, consentirà finalmente di affrontare lo studio della civiltà ebraica medievale in modo meno frammentario e da un punto di vista nuovo e inedito, di cui solo ora si comincia a intravedere l'importanza: la identificazione storica e filologica degli *scriptoria*³⁵⁾, la ricostruzione delle antiche biblioteche ebraiche³⁶⁾ e non, e, in un secondo momento, la storia dei centri culturali e soprattutto la storia della trasmissione del testo nel medioevo. Si pensi, ad esempio, l'interesse che potrebbe suscitare la storia della trasmissione del testo ebraico della Bibbia attraverso il medioevo fino all'edizione veneziana di Ya'aqov ben Ḥayyim, o una ricerca intesa

a ricostruire le biblioteche degli umanisti cristiani che, volendo conoscere la cultura ebraica, si procuravano o si facevano copiare da amanuensi ebrei le fonti più importanti del sapere ebraico ³⁷⁾.

Infine, se l'edizione critica di tutti i documenti del giudaismo medievale (*Midraš*, esegesi biblica, *Halakab*, Filosofia, Teologia, Liturgia, Storia, Filologia, Medicina, Astronomia, e Matematica) può sembrare fatica inutile e l'approfondimento di questi testi « materia di studio per soli eruditi », non mi sembra che si debba liquidare *sic et simpliciter* un simile « Corpus ». Se la pubblicazione di testi inediti è probabilmente un lavoro non molto redditizio da un punto di vista culturale, tuttavia una loro migliore conoscenza potrà illuminare certi aspetti dell'ebraismo medievale ancora molto incerti. Le opere ancora inedite alle quali si assegna un certo valore, si possono benissimo illustrare con notizie ed estratti; un esempio classico in questo campo è rappresentato da *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque Nationale* (Paris, 1787-1923) e dalle descrizioni, che spesso costituiscono vere e proprie monografie, dei codici ebraici che sono pubblicate nella nuova serie della « Revue des études juives » (Paris, 118 (1959 —).

Con questa nota mi sono proposto di fare il punto sulla situazione dei manoscritti ebraici conservati nelle biblioteche italiane, di sottolineare la necessità e l'importanza della loro illustrazione, di tracciare a grandi linee un programma per la realizzazione di un « Inventario » o di un « Catalogo »; infine mi sono proposto di delineare una serie di possibili ricerche sui centri scrittori, sulla formazione delle biblioteche, sulle raccolte di facsimili di scritture datate, sui manoscritti miniati e decorati. Ho cercato insomma di indicare alcuni criteri per costruire la codicologia ebraica. Non ho inteso con questo esaurire tutta la problematica inerente a un simile lavoro, né mi nascondo le difficoltà che possono presentarsi, perché si tratta di una scienza quasi nuova, priva di una valida tradizione e soprattutto priva di una scuola, almeno in Italia. Non mi sembra inopportuno finire queste considerazioni richiamando l'attenzione su un ultimo argomento: chi intende occuparsi di questa disciplina deve possedere e saper armonizzare con una sintesi feconda la lingua e la letteratura (inteso nel senso più ampio del termine) del giudaismo medievale ³⁸⁾ con le lingue e le letterature della parallela civiltà europea occidentale.

GIULIANO TAMANI

¹⁾ Per informazioni generali sui mss. ebraici cfr. L. Blau, G. Margaliouth, J. Jacobs s.v. *Manuscripts* in *The Jewish Encyclopedia*, VIII (London-New York), pp. 303-315; dati più recenti, anche se imprecisi e incompleti, si possono trovare nel *Lexikon des Judentums* (ed. J. F. Oppenheimer, New York), Gütersloh, 1967, s.v. *Buch - u. Druckwesen*, coll. 121-35; per altre notizie generali sui ms. cfr. A. Z. Schwarz, s.v. *Handschriften. I. Hebräische*, in *Encyclopaedia Judaica*, VII (Berlin, 1931), coll. 936-44; J. Bloch, s.v. *Manuscripts* in *The Universal Jewish Encyclopedia*, VII (Philadelphia, 1942) pp. 336-42; D. S. Loewinger, E. Kupfer, s.v. *Manuscripts, Hebrew*, in *Encyclopaedia Judaica*, XI (Jerusalem, 1971) coll. 899-907. Di scarsa utilità, per la sua imprecisione e per la sua incompletezza, è la *Guide to the Jewish Libraries of the World* (ed. by J. Fraenkel), London, 1959.

²⁾ Il primo censimento è quello compilato da G. Gabrieli, *Manoscritti e carte orientali nelle Biblioteche e negli Archivi d'Italia*. Firenze, 1930; a p. 65 si deve correggere il numero

dei mss. di Parma da 1765 a 1612; Id., *Documenti orientali nelle Biblioteche e negli Archivi d'Italia*, in « Accademie e Biblioteche d'Italia », VII (1933-34), pp. 287-304.

³) C. Bernheimer (*Paleografia ebraica*. Firenze, 1924, p. 245) segnala l'esistenza, senza però indicarne la segnatura, nella Biblioteca Palatina di Parma di un solo manoscritto proveniente da una imprecisata regione orientale. Nell'Ambrosiana si trovano 4 mss. provenienti dallo Yemen, cfr. Luzzatto, L. Mortara Ottolenghi, *Hebraica Ambrosiana*. Milano, 1972, nn. 21, 22, 23, 26.

⁴) G. B. De Rossi riteneva che nella sua collezione, ora nella Palatina di Parma, alcuni codici biblici fossero databili fra i secoli XI-XII; considerava particolarmente antichi due mss.: ms. De Rossi 503 e 634.

⁵) Informazioni generali sulla storia delle collezioni: L. Zunz, *Zur Geschichte und Literatur*. Berlin, 1845, pp. 230-48; J. Fürst, *Bibliotheca Judaica*. III, Leipzig, 1863, pp. XXXI-XLI; M. Steinschneider, *Vorlesungen über die Kunde hebräischer Handschriften, deren Sammlungen und Verzeichnisse*, in « Zentralblatt für Bibliothekswesen », Beiheft XIX, Leipzig, 1897, pp. 57-90; Bernheimer, *Paleografia ebraica*, op. cit., pp. 372-80.

⁶) I 110 mss. di M. L. Canonici furono acquistati nel 1817 dalla Bodleian Library; i 60 mss. di I. S. Reggio furono acquistati dalla Bodleian Library nel 1853; i 69 mss. di L. V. Saraval furono acquistati nel 1854 dallo Jüdisches Theologisches Seminar di Breslavia; nel 1865 il British Museum acquistò 331 mss. di G. Almanzi; i mss. di S. D. Luzzatto e di M. S. Ghirondi sono dispersi in varie biblioteche. Infine si ignora dove ora siano conservati i 129 mss. asportati durante la seconda guerra mondiale dalla Biblioteca Talmud Torah di Livorno, il cui catalogo era stato compilato nel 1914 da C. Bernheimer.

⁷) L. Zunz, *Die Hebräischen Handschriften in Italien*. Berlin, 1864.

⁸) A. Berliner, *Gesammelte Schriften*. Bd. I: *Italien*. Frankfurt a.M., 1913.

⁹) Basterà qui ricordare in modo particolare l'attività della società *Meqise Nirdamim* (Coloro che svegliano i dormienti) fondata nel 1864 a Lyck (Germania) con lo scopo di contribuire alla pubblicazione di manoscritti e libri rari della antica letteratura ebraica; la società si trasferì a Berlino nel 1882 e ora continua la sua attività a Gerusalemme, dove si è stabilita dal 1934; nota è la raccolta *Minora Manuscripta hebraica* che nel 1968 è arrivata al tomo VII (XVII) e che si pubblica ora a Gerusalemme *Sumptibus Societatis Mekize Nirdamim*. Questa è l'unica raccolta di edizioni di testi inediti che possa competere, anche se di gran lunga meno vasta, con le collezioni di testi greci e latini quali la *Teubneriana*, la *Oxford Classical Text*, e *Les Belles Lettres*, per citare solo le più note.

¹⁰) U. Costa, *Codice delle biblioteche italiane*. Roma, 1949², p. 371 (*Mod. F. Art.* 26 del Regolamento); si può poi ricordare anche il *Mod. 5* (Art. 16, a del Regolamento) che dovrebbe contenere l'elenco dei lettori che hanno studiato il manoscritto. Per colmare questa grave lacuna è necessario fare lo spoglio sistematico di una quindicina di riviste, fra cui le più importanti sono: « Hebräische Bibliographie » (Redigirt von M. Steinschneider). Bd. 1-21, Berlin, 1858-65, 1869-82; « Zeitschrift für hebräische Bibliographie » (Hrg. von H. Brody). Jg. 1-23, Berlin, 1896-1911, 1913-21; « Kirjath Sepher » che si pubblica in ebraico dal 1924 a Gerusalemme. Altre riviste bibliografiche di minore importanza sono elencate da Sh. Shunami, *Bibliography of Jewish Bibliographies*. Jerusalem, 1969², cap. VII. *Bibliographical Periodicals*, pp. 86-83, nn. 482-514. Anche se non sono di argomento strettamente bibliografico contengono tuttavia numerose notizie sui manoscritti altre riviste come: « Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums » pubblicato in varie località della Germania dal 1852 al 1938, 72 voll.; « Revue des études juives » che si stampa a Parigi dal 1880; « The Jewish Quarterly Review », antica serie, Londra, 1898-1908, 20 voll.; la nuova serie si pubblica a Filadelfia dal 1910; « Sefarad » che si pubblica a Madrid dal 1941; « Tarbiz » stampata a Gerusalemme dal 1929.

¹¹) Il termine, che è recente e che deriva dalla scuola francese e belga, corrisponde al concetto ormai tradizionale di *Handschriftenkunde*; il primo volume delle *Vorlesungen und Abhandlungen* di L. Traube, pubblicate postume a cura di Fr. Boll. e P. Lehmann (München, 1909-1920), reca il titolo *Zur Paläographie und Handschriftenkunde*. Per la definizione della codicologia, in particolare greca e latina, e dei suoi rapporti con la paleografia cfr. Fr. Masai, *Paléographie et codicologie*, in « Scriptorium », IV (1950), pp. 279-293; *La paléographie gréco-latine ses taches, ses méthodes*, *ibid.*, X (1956), pp. 281-302.

¹²) G. B. De Rossi, *Apparatus hebraeo-biblicus*. Parmae, 1782, p. VIII; in questo stesso opuscolo l'autore accenna a un « Specimine Hebr. Palaeographiae ex meis Codicibus aliquando

edendo » che non fu mai stampato e di cui non si è conservato il manoscritto, ammesso che sia esistito; sullo stesso argomento cfr. ancora De Rossi, *Variae lectiones*. I, Parmae, 1784, pp. XIV-XXI. A titolo informativo si possono ancora consultare: O. G. Tychsen, *Tentamen de variorum Codicum hebr. V.T. mss. or. generibus*. Rostock, 1772; Ch. F. Schnurrer, *Dissertatio de Codicum hebr. V.T. mss. or. aetate difficulter determinanda*. Tubingae, 1772; J. Bruns, *Dissertatio in V.T. hebraicum*. Brunovici, 1783; J. J. Bellermann, *De usu palaeogr. hebr. ad explicandam Biblia Sacra*. Halae et Erfurt, 1804.

¹³⁾ M. Steinschneider, *Vorlesungen über die Kunde hebräischer Handschriften, deren Sammlungen und Verzeichnisse*. Leipzig, 1897; *Zentrablatt für Bibliothekswesen*, Beiheft XIX (Ristampa anastatica, Amsterdam, 1966); A. M. Habermann ne ha curato l'edizione ebraica apparsa a Gerusalemme nel 1965.

¹⁴⁾ A. Z. Schwarz, *Hebräische Handschriften* [Wien, 1920]; Programmbuch d. Museion; Veröffentlichungen aus der Nationalbibliothek in Wien; dello stesso autore si può anche utilmente consultare l'articolo *Handschriften*. I. *Hebräische* in *Encyclopaedia Judaica*, VII (Berlin, 1932), coll. 936-944; le coll. 943-44 contengono un elenco dei cataloghi pubblicati dal 1900 in poi.

¹⁵⁾ C. Bernheimer, *Paleografia ebraica*. Firenze, 1924: cfr. la recensione di E. S. Artom in « *Atene e Roma* », N.S., VI (1925), pp. 231-35; e la replica di Bernheimer in « *La Bibliofilia* », XXVII (1925-26), pp. 390-94.

¹⁶⁾ U. Cassuto, *Manoscritti e incunaboli ebraici nelle biblioteche italiana*, in *Atti del primo congresso dei bibliotecari e di bibliografia*. III, Roma, 1931, p. 73.

¹⁷⁾ M. Beit-Arié, *Codicologic Features as Paleographic Criteria in Medieval Hebrew Mss.* [in ebraico], in « *Kirjath Sepher* », XLV, (1970), pp. 435-36; un riassunto è stato poi pubblicato in francese, insieme a C. Sirat, con il titolo *La paléographie hébraïque*, in « *Revue d'histoire des textes* », I (1971), pp. 245-51. Molto utili per lo studio della scrittura ebraica medievale sono gli articoli seguenti: J. Ch. Viénot, *Traitement optique de l'information appliqué a l'étude des manuscrits hébraïques*, in « *Revue d'histoire des textes* », I (1971), pp. 239-44; C. Sirat, *L'écriture hébraïque médiévale et les méthodes optiques*, *ibid.*, pp. 235-37.

¹⁸⁾ La prima nota sui manoscritti ebraici miniati è stata pubblicata dall'ebraista cristiano Olaus Gerhard Tychsen con il titolo *Von den mit Künstlich Geschriebenen Randfiguren gezierten hebräischen Biblischen Handschriften nel Repertorium für Biblische und Morgenländische Litteratur* del 1778. Per un secolo intero, nel periodo della *Wissenschaft des Judentums*, l'esistenza della decorazione nei manoscritti ebraici fu fanaticamente negata o ignorata. Lo studio di D. Müller, J. Schlosser, D. Kaufmann, *Die Haggadah von Sarajevo* (Vienna, 1898) segna l'inizio della scoperta della decorazione e dell'arte ebraica da parte degli studiosi ebrei. Le ricerche sull'arte ebraica hanno notevolmente contribuito a risvegliare l'interesse sui manoscritti ebraici. Fra gli studi più importanti in questo campo mi limiti a segnalare: B. Narkiss, *Hebrew Illuminated Manuscripts*. Jerusalem-New York, 1969, con 60 tavv. a colori e con ampia bibliografia; G. Sed Rajna, *Manuscrits hébreux de Lisbonne. Un Atelier de copistes et d'enlumineurs au XV.e siècle*. Paris, 1970, con 73 tavv.; fra i cataloghi di mss. cfr. G. Villa, *Codici decorati e miniati dell'Ambrosiana: ebraici e greci*. Milano, [1959], pp. 11-62, 243-46, con 24 tavv.; V. Antonioli Martelli-L. Mortara Ottolenghi, *Manoscritti biblici ebraici decorati*. Milano, 1966, con 6 tavv. a colori e 34 in bianco e nero; G. Tamani, *Elenco dei manoscritti ebraici miniati e decorati dalla «Palatina» di Parma*, in « *La Bibliofilia* », LXX (1968), pp. 39-136 (222 mss.). Per informazioni più complete cfr. L. A. Mayer, *Bibliography of the Jewish Art*. Jerusalem, 1967 (ora in corso di aggiornamento a cura di W. I. Gross), s.v. *Manuscripts, illuminated*.

¹⁹⁾ Un elenco abbastanza ampio dei principali repertori bibliografici la cui consultazione è indispensabile per il catalogatore si trova alle pp. 412-16 del catalogo di H. Striedl - E. Róth, *Hebräische Handschriften*, Teil 2, Wiesbaden, 1965 (= Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Bd. VI, 2); e alle pp. XI-XIII del *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Library of the Jüdisch-theologisches Seminar in Breslau*. Wiesbaden, 1965; a cura di D. S. Loewinger e B. D. Weinryb. Per la cronologia si può ancora utilmente consultare E. Mahler, *Handbuch der jüdischen Chronologie*. Frankfurt a.M., 1916 (ristampa anastatica: Hildesheim 1967).

²⁰⁾ Per le raccolte di facsimili cfr. W. Wrighth (ed.), *Facsimiles of Manuscripts and Inscriptions*. *Oriental Series*. I, London, 1875-83, nn. 13-15, 30, 40, 41, 54-56, 68, 77-79, 90, 91, 97,

98; A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*. Oxford, 1886, 40 facsimili nel supplemento in-folio grande; Ch. D. Ginsburg, *Series of XVIII. Facsimiles of Mss. of the Hebrew Bible*. London, 1898; Bernheimer, *Facsimiles de manuscrits hébraïques du Talmud-Tora de Livourne*. Livourne, 1914, con 20 facsimili; Id., *Paleografia ebraica, op. cit.*, con 30 tavv. in prevalenza di mss. miniati e decorati; E. N. Adler, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Collections of E.N. Adler*. Cambridge, 1921, 26 tavv. con 104 facsimili; D. S. Sassoon, *Descriptive Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the Sassoon Library*. London, 1932, 2 voll. con 73 facsimili; S. A. Birnbaum, *The Hebrew Scripts*. I, Leiden, 1971; II (The Plates), London, 1954-57, con 339 facsimili e 188 carte alfabetiche; C. Sirat-M. Beit-Arie, *Manuscrits médiévaux en caractères hébraïques portant des indications de date (jusqu'à 1540)*. I: *Bibliothèque de France et d'Israël. Manuscrits de grand format*. Paris, 1972, 2 voll.

²¹⁾ Vedi, ad esempio, i cataloghi di M. Steinschneider, che sono tuttavia troppo brevi nella descrizione dei caratteri esterni del codice; A. Neubauer-A. E. Cowley, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*. Oxford, 1886-1906, 2 voll., + 1 vol. di 40 facsimili; [H. Zotenberg], *Catalogue des Manuscrits Hébreux et Samaritains de la Bibliothèque Impériale*. Paris, 1866; G. Margaliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in The British Museum*. London, 1899-1935, 4 voll.; E. N. Adler, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Collection of E.N. Adler*. Cambridge, 1921; D. S. Sassoon, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the Sassoon Library*. London, 1932, 2 voll. Un elenco dei cataloghi di manoscritti è stato compilato da B. Weinryb, s.v. *Kataloge* in *Encyclopaedia Judaica*, 9 (Berlino, 1932), coll. 1055-1062; cfr. anche R. Gottheil, s.v. *Libraries* in *The Jewish Encyclopedia*, 8 (New York-London, 1904), pp. 71-77; I. Sonne, a.v. *Bibliotheken*, in *Encyclopaedia Judaica*, 4 (Berlino, 1929), coll. 769-775. Un elenco abbastanza completo e recente è stato compilato da Sh. Shunami, *Bibliography of Jewish Bibliographies, op. cit.*, cap. XXVI. *Manuscripts: General*, nn. 2998-3009; *Public Collections*, nn. 3010-3114; *Private Collections*, nn. 3115-35; pp. 535-61. Sui cataloghi delle biblioteche francesi cfr. C. Sirat, *Bibliothèques Publiques et privées en France. Fonds Juifs*, in « *Revue des études juives* », 126 (1967), pp. 119-23.

²²⁾ U. Costa, *Codice delle biblioteche italiane, op. cit.*, pp. 254-263; l'unico riferimento preciso ai manoscritti orientali si trova nella sezione (Parte II, 2,b) dedicata al titolo: « Per le opere orientali il titolo si dà in latino, nella forma in cui furono note nel medio evo. Si aggiunge: " in ebraico ", " in arabo ", ecc. ». Queste regole non sono state tuttavia seguite da Bernheimer nella redazione del *Catalogo dei manoscritti orientali della Biblioteca Estense* (Roma, 1960), per quanto esso sia stato pubblicato nella nuova serie *Indici e Cataloghi* a cura del Ministero della Pubblica Istruzione; a p. VI della prefazione Bernheimer afferma di essersi ispirato agli stessi principi che lo guidarono nel preparare il catalogo dell'Ambrosiana; nella prefazione dei *Codices Hebraici Bybl. Ambrosianae* non si trovano però che vaghi accenni al metodo seguito.

²³⁾ E. Casamassima, *Note sul metodo della descrizione dei codici*, in « *Rassegna degli Archivi di Stato* », XXIII (1963), pp. 181-205, particolarmente utile per l'ampia bibliografia; sulla descrizione del codice cfr. in particolare le pp. 197-205.

²⁴⁾ Sui manoscritti arabi conservati nelle biblioteche italiane e sulla problematica inerente alla loro descrizione cfr. R. Traini, *I fondi di manoscritti arabi in Italia*, in *Gli studi sul Vicino*

²⁵⁾ Su questo aspetto del codice si può ancora utilmente consultare G. Battelli, *Lezioni di Oriente in Italia dal 1921 al 1970*. Vol. II (L'Oriente Islamico), Roma, 1971, pp. 221-76. *paleografia*. Città del Vaticano, 1949, pp. 25-44.

²⁶⁾ A questa prima categoria appartengono, ad esempio, gli *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia* di G. Mazzatinti; cfr. anche Tamani, *Elenco dei manoscritti ebraici miniati e decorati della «Palatina» di Parma*, in « *La Bibliofilia* », LXX (1968), pp. 39-136

²⁷⁾ A questa seconda categoria appartengono, ad esempio, i *Codices Manuscripti recensiti* della Biblioteca Vaticana; in particolare, per i codici ebraici, cfr. U. Cassuto, *Codices Vaticani Hebraici*. 1-115. C. Bernheimer, *Codices Hebraici Bybliothecae Ambrosianae*; A.Z. Schwarz, *Die hebräischen Handschriften der Nationalbibliothek in Wien*. Leipzig, 1925; A. Luzzato-L. Mortara Ottolenghi, *Hebraica Ambrosiana*. Milano, 1972.

²⁸⁾ Sulla problematica che un simile lavoro solleva cfr. A. M. Giorgetti Vichi, *Per una catalogazione generale dei manoscritti delle biblioteche italiane*, in « *Accademie e biblioteche*

d'Italia», XXX (1962), pp. 145-54. Riguardo al metodo con cui descrivere i manoscritti, fatti i dovuti cambiamenti che la diversa lingua comporta, proporrei di seguire il metodo applicato nella catalogazione dei manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane da E. Mioni nella serie « Indici e Cataloghi » pubblicata dal Ministero della Pubblica Istruzione.

²⁹⁾ Per la descrizione dei manoscritti greci esistenti in Italia si è seguito in parte questo metodo, sono stati infatti ristampati anastaticamente i cataloghi delle collezioni minori, con aggiunte e correzioni, cfr. *Catalogi codicum graecorum qui in minoribus Bibliothecis Italicis asservantur (In duo volumina collati et novissimis additamentis aucti)*. Lipsiae, 1965-68, 2 voll. Per i manoscritti ebraici, invece, si dovrebbero rifare le descrizioni già esistenti e presentarle in modo uniforme. Anche le biblioteche tedesche seguono questo sistema e hanno raggruppato i codici in tre volumi che fanno parte del VI Band del *Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland*. Nel primo vol. (Bd. VI, 1), che deve ancora essere pubblicato, sono catalogati i mss. delle principali collezioni: *Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt a.M., Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, Preussischen Staatsbibliothek (Berlin) in Marburg und Tübingen*. Nel secondo vol. (Bd. VI, 2), stampato nel 1965, sono descritti 656 mss. di 59 collezioni minori. Gli indici si troveranno nel terzo vol. (Bd. VI, 3).

³⁰⁾ Sui censori cfr. W. Popper, *The Censorship of Hebrew Books*. New York, 1899 (ristampa anastatica: New York 1969); pure utile è il paragrafo dedicato alla « Censura dei libri ebraici » di Bernheimer, *Paleografia ebraica*, op. cit., pp. 174-80 con 3 tavv. di facsimili.

³¹⁾ Questo tipo di catalogo è molto diffuso per cadicologia greca e latina, cfr. ad esempio: P. Mcgurk, *Catalogue of Astrological and Mythological Illuminated Manuscripts of the Latin Middle Ages. IV. Astrological Manuscripts in Italian Libraries (other than Rome)*. London, 1966; *Catalogues des Manuscrits Alchimiques grecs* che si pubblicano a Bruxelles dal 1924. Per i codici ebraici cfr. A. Marx, *The Polemical Manuscripts in the Library of the Jewish Theological Seminary of America*, in *Studies in Jewish Bibliography and Related Subjects in Memory of A.S. Freidus*. New York, 1929, pp. 247-78; G. Scholem-B. Joel, *Catalogus codicum cabbalisticorum hebraicorum quot conservantur in Bibliotheca Hierosolymitana quae est Judaeorum populi et Universitatis hebraicae* [in ebraico]. Hierosolymis, 1930; Tamani, *Inventario dei manoscritti ebraici di argomento medico della Biblioteca Palatina di Parma*, in « La Bibliotheca », LXIX (1967), pp. 245-76; Id., *Elenco dei manoscritti ebraici miniati e decorati*, op. cit.

³²⁾ Cfr. per la divisione delle materie il dettagliatissimo *Subjects-Index* di J. Leveen, *Introduction, Indexes, Brief Descriptions of Accessions and Addenda et Corrigenda* [al *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum* di G. Margaliouth], London, 1935, pp. 104-39.

³³⁾ D. S. Sassoon, *Obel Dawid. Descriptive Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the Sassoon Library*. London, 1932, I, p. XXI.

³⁴⁾ Cfr. il già nominato *Catalogus codd. cabbalisticorum* della Biblioteca Nazionale Universitaria di Gerusalemme.

³⁵⁾ Brevi note sugli amanuensi della famiglia Anaw di Roma si trovano alle pp. 262-268 della già ricordata *Paleografia ebraica* di Bernheimer. I manoscritti più pregevoli e numerosi conservati nelle nostre biblioteche sono quelli scritti nel periodo che va dal Duecento al Cinquecento. In questi quattro secoli furono eseguiti in Italia, come afferma A. Milano (*Storia degli Ebrei in Italia*. Torino, 1963, p. 637), migliaia e migliaia di codici, di cui ci sono pervenuti più di quattromila esemplari sparsi nelle biblioteche europee, degli Stati Uniti e d'Israele. Sulla parte considerevole che hanno avuto gli Ebrei fiorentini « in quella vasta e assidua opera di trascrizione di codici che fece dell'Italia la terra classica dei manoscritti ebraici dell'epoca del Rinascimento », cfr. U. Cassuto, *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*. Firenze, 1918, pp. 187-92. Una recente indagine, che presenta un notevole valore metodologico, ha illustrato uno *scriptorium* del secolo XV a Lisbona, cfr. G. Sed-Rajna, *Manuscrits Hébreux de Lisbonne. Un atelier de copistes et d'enlumineurs au XV siècle*. Paris, 1970. Elenchi di amanuensi sono stati compilati da S. Poznanski, *Beiträge zur karäischen Handschriften und Bucherkunde. Heft 1: Karäische Kopisten und Besitzer von Handschriften*, in « Zeitschrift für hebräische Bibliographie », XIX (1916), pp. 79-122; L. Zunz, *Abschreiber, Punktatoren, Korrektoren, Autographen*, *ibid.*, XVIII (1915), pp. 58-64, 101-19; A. Freimann, *Deutsche Abschreiber und Punktatoren des Mittelalters*, *ibid.*, XI, (1907), pp. 86-96; Id., *Kopisten hebräischer Handschriften in Spanien und Portugal*, *ibid.*, XIV (1910), pp. 105-112; Id., *Jewish Scribes in Medieval*

Italy, in *Alexander Marx Jubilee Volume. English Section*. New York, 1950, pp. 231-342 (sono elencati 491 amanuensi contro i 244 della Germania e i 149 della Spagna e del Portogallo).

³⁶⁾ Notizie sui più antichi raccoglitori di codici ebraici si possono trovare nella prossima sezione di questo articolo dedicata alla *Bibliografia generale* nelle opere di Zunz, Fürst, Steinschneider; cfr. ancora Bernheimer, *Paleografia ebraica*, op. cit., pp. 372-80. Cataloghi di antiche biblioteche scoperti in manoscritti sono stati pubblicati da L. Modona, *Deux inventaires d'anciens livres hébreux conservés dans un manuscrit de la Bibliothèque de l'Université royale de Bologne*, in « *Revue des études juives* », XX (1890), pp. 117-35; XXI (1890), p. 318; C. Bernheimer, *Una collezione privata (di Salomone e di Brunetta Finzi) di duecento manoscritti ebraici nel XV. secolo (1454)*, in « *La Bibliofilia* », XXVI (1925), pp. 300-25; U. Cassuto, *I libri di Isach ebreo in Empoli*, in « *La Bibliofilia* » XII (1910-11), pp. 247-49; J. N. Hillgarth-B. Narkiss, *A List of Hebrew Book (1330) and a Contract to Illuminate Manuscripts (1335) from Majorca*, in « *Revue des études juives* », 118-20 (1959-61), pp. 295-320; G. Vajda, *Une liste de livres de 1572*, *ibid.*, 123 (1964), pp. 131-39; N. Allony, *Old Book-Lists in the Vatican Library* [in ebraico], in « *Aresheth* », IV (1966), pp. 213-33; Vajda, *Un inventaire de Bibliothèque juive d'Italie*, in « *Revue des études juives* », 126 (1967), pp. 473-83; N. Paponcello, *Une liste de livres hébreux du XIV siècle*, *ibid.*, 128 (1969), pp. 79-88.

³⁷⁾ Un primo elenco di umanisti cristiani raccoglitori di codici ebraici si può trovare negli articoli di Tamani, *Codici ebraici Pico Grimani nella Biblioteca Arcivescovile di Udine*, in « *Annali di Ca' Foscari* », X, Serie Orientale 2, (1971), pp. 1-8; *Catalogo dei manoscritti ebraici della Biblioteca Marciana di Venezia*, in « *La Bibliofilia* », LXXIV (1972), pp. 254-63.

³⁸⁾ Manca tuttora una grammatica della lingua ebraica medievale, tuttavia brevi note sono state presentate da A. Sperber, *A Grammar of Masoretic Hebrew. A General Introduction to the Pre-Masoretic Bible*. Copenhagen, Ejnar Munksgaard, 1959 (*Corpus codicum hebraicorum Medii Aevi, Pars II*), pp. 21-33: « Hebrew Grammar Medieval in Conception ». Per i dizionari si possono utilmente consultare M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literatur*. New York, Pardes Publishing House, 1950, 2 voll. J. Klatzkin, *Thesaurus Philosophicus Linguae Hebraicae* [in ebraico]. 4 voll., ora in corso di ristampa.

BIBLIOGRAFIA GENERALE

- G. Bartolocci, *Bibliotheca Magna Rabbinica*. Romae, 1675-1693, 4 voll.; completata da C. G. Imbonati, *Bibliotheca Latino-hebraica*. Romae, 1694.
- B. Kennicott, *Dissertatio generalis in Vetus Testamentum Hebraicum* in B. Kennicott, *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus*. Vol. II, Oxonii, 1780; ristampata in seguito *separatim* a cura di J. Bruns, Brunovici [Braunschweig], 1783.
- G. B. De Rossi, *Variae lectiones Veteris Testamenti librorum*. Parmae, 1784-1788, 4 voll.; un volume di supplemento dal titolo *Scholia critica in Veteris Testamenti libros* è stato pubblicato a Parma nel 1798. Di quest'opera è stata fatta una ristampa anastatica in due volumi da Philo Press di Amsterdam nel 1969 (Bibliotheca Rossiana, voll. VII-VIII). Sono particolarmente interessanti le pp. CXXXVI-CXXXVIII (I vol.) che contengono: « Catalogus mss. codicum sacri textus per urbes et bibliothecas dispositus ».
- L. Zunz, *Zur Geschichte und Literatur*. Berlin, 1845, pp. 230-48: « Sammlungen und Verzeichnisse ».
- J. Fürst, *Zur Geschichte der jüdischen Bibliographie*, in J. Fürst, *Bibliotheca Judaica*. III, Leipzig, 1863, pp. XXXI-XLI; si trova una breve storia della formazione dei fondi ebraici nelle biblioteche italiane.
- L. Zunz, *Die hebräischen Handschriften in Italien, ein Mabruf des Rechts und der Wissenschaft*. Berlin, 1864, pp. 20; ristampato in seguito nei suoi *Gesammelte Schriften*, III, Berlin, 1876, pp. 5-13.
- A. Berliner, *Aus den Bibliotheken Italiens*, in « *Magazin für jüdische Geschichte und Li-*

- teratur», I-II (Berlino, 1874-75), *passim*; P. Perreau ne pubblicò una traduzione italiana con il titolo *Dalle Biblioteche italiane*, in «Buonarroti», S. II, IX (1874), pp. 228-39, 313-26; X (1875), pp. 13-20, 84-94; alcuni anni dopo pubblicò *Ein Gang durch die Bibliotheken Italiens. Vortrag*. Berlino, 1877; altre notizie sui codici della Estense di Modena, dell'Ambrosiana e della Nazionale di Napoli pubblicate in varie riprese in «Magazin für die Wissenschaft des Judenthums» sono state raccolte e pubblicate insieme in A. Berliner, *Gesammelte Schriften. I: Italien*. Frankfurt a.M. 1913.
- M. Steinschneider, *Manoscritti arabi in caratteri ebraici*, in «Bollettino italiano degli studi orientali», II (1877-1882), pp. 65-69, 82-87, 128-34, 333-38, 361-69.
- Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*. Opera fondata da G. Mazzatinti e diretta poi, dal 1909 al 1945, da A. Sorbelli, quindi da L. Ferrari. Forlì, 1890 (sono giunti al vol. LXXXVI nel 1966).
- Statistica delle biblioteche d'Italia* [a cura del Ministero di Agricoltura, Industria e Commercio]. Roma, 1893-1896; 2 voll. in 3 tomi.
- M. Steinschneider, *Vorlesungen über die Kunde Hebräischer Handschriften, deren Sammlungen und Verzeichnisse. Mit einer Schrifttafel*. In «Zentralblatt für Bibliothekswesen», Beiheft XIX, 1897.
- E. Morpurgo, *Inchiesta sui monumenti e documenti del Veneto interessanti la storia religiosa, civile e letteraria degli ebrei*. Udine, 1912 (estratto da «Il corriere israelitico», XLIX (Trieste, 1910-11), L (1911-12), LI (1912-13), *passim*), parte terza: «Manoscritti ebraici esistenti nel Veneto», pp. 23-25.
- U. Cassuto, *Gli studi giudaici in Italia negli ultimi cinquant'anni*, in «Rivista di studi orientali», V (1913), pp. 17-183.
- A. Berliner, *Gesammelte Schriften. I: Italien*. Frankfurt a.M., 1913; si trovano preziose note e correzioni ai cataloghi dell'Ambrosiana, Angelica, Barberini, Universitaria di Bologna, Casanatense, Palatina di Parma, Mediceo-Laurenziana, Estense, Nazionale di Napoli, Universitaria di Torino, Vaticana, Nazionale di Roma, cfr. l'indice dei manoscritti alle pp. [233-234].
- C. Bernheimer, *Paleografia ebraica*. Firenze, 1924; pp. 372-80: elenco di raccoglitori di mss. e nota sui cataloghi delle collezioni italiane; pp. 421-23 elenco dei manoscritti descritti e citati.
- G. Gabrieli, *Italia Judaica. Saggio d'una bibliografia storica e archeologica degli Ebrei d'Italia*. Roma, 1924.
- G. Gabrieli, *Manoscritti e carte orientali nelle biblioteche e negli archivi d'Italia. Dati statistici e bibliografici delle collezioni, loro storia e catalogazione*. Firenze, 1930 (*Biblioteca di Bibliografia Italiana* diretta da C. Frati, n. X), pp. 64-65: indice statistico dei manoscritti ebraici; cfr. la recensione di Cassuto in «La Bibliofilia», XXXIII (1931), pp. 227-29.
- U. Cassuto, *Manoscritti e incunabili ebraici nelle biblioteche italiane*, in *Atti del primo congresso mondiale dei bibliotecari e di bibliografia*. III, Roma, 1931, pp. 68-74.
- G. Gabrieli, *Documenti orientali nelle Biblioteche e negli Archivi d'Italia*, in «Accademie e biblioteche d'Italia», VII (1933), pp. 287-304; contiene numerose precisazioni e aggiunte al vol. *Manoscritti e carte orientali* già ricordato.
- I cataloghi delle biblioteche italiane*. Estratto dai volumi I-VI (1927-33) della rivista «Accademie e biblioteche d'Italia», Roma, [1934].
- G. Gabrieli, *Notizie statistiche storiche bibliografiche delle collezioni di manoscritti oggi conservati nelle biblioteche italiane*. Milano, 1936.
- E. Munkácsi, *Miniature artistiche nelle biblioteche italiane. Codici ebraici* [in ungherese]. Budapest, [1938].
- A. Milano, *Bibliotheca Historica Italo-Judaica*. Firenze, 1954, cfr. nell'indice per soggetti alla voce: *Biblioteche*, pp. 188-89.
- P. O. Kristeller, *Latin Manuscripts Book before 1600. A List of the Printed Catalogues and Unpublished Inventories of Extant Collections*. New York, 1960. Questo repertorio è particolarmente consigliabile e utile perchè contiene notizie precise sui repertori e sui cataloghi, a stampa e non, che contengono manoscritti latini; ma bisogna tener presente che molto spesso, soprattutto nelle collezioni minori, i manoscritti ebraici sono descritti insieme a quelli di altre lingue.

- Manoscritti biblici ebraici decorati*, a cura di V. Antonioli Martelli e L. Mortara Ottolenghi, Milano, 1966 (50 mss., 34 tavv. in bianco e nero, VI tavole a colori).
- L. Mortara Ottolenghi, *Manoscritti biblici decorati nelle biblioteche italiane*, in « La rassegna mensile di Israel », III S., XXXII (1966), pp. 200-6.
- Sh. Shunami, *Bibliography of Jewish Bibliographies*. Jerusalem, 1969², cap. XXVI. Manuscripts, nn. 2998-3135, pp. 535-61; Additions and Corrections pp. 821-22, nn. 4697-99.
- Annuario delle biblioteche italiane*. [a cura del] Ministero della Pubblica Istruzione. Direzione generale delle accademie e biblioteche. Parte I (A-F), Roma, 1969. In attesa del completamento di questo utilissimo repertorio si possono ancora consultare i tre volumi dell'edizione precedente: Parte I (A-M), Roma, *ibid.*, 1956; Parte II (N-Z), Roma, *ibid.*, 1958; Parte III (Roma-Vaticano-San Marino-Appendice), Roma, *ibid.*, 1959.

ELENCO DELLE BIBLIOTECHE

Nota. Nell'elenco sono comprese solo le biblioteche nelle quali la presenza dei manoscritti è documentata da cataloghi a stampa o da altre forme di informazione. Per avere un quadro esatto e completo di tutti i manoscritti ebraici conservati nelle biblioteche italiane è assolutamente necessario, e su questo fatto ritorno a richiamare l'attenzione, consultare personalmente i loro cataloghi o comunque le loro descrizioni non stampate. Quando infine manca qualsiasi forma di catalogo bisognerebbe poter entrare nella sala dei manoscritti e esaminare direttamente i codici non inventariati, non compresi nei cataloghi e generalmente messi in disparte perché scritti in una lingua sconosciuta, in attesa che qualcuno stabilisca in quale lingua orientale essi sono stati scritti e ne riconosca il contenuto.

Abbreviazioni: *Inventari dei manoscritti* = *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia* a cura di G. Mazzatinti. *Manoscritti decorati* = V. Antonioli Martelli-L. Mortara Ottolenghi, *Manoscritti biblici ebraici decorati*. Milano, 1966.

Ancona

BIBLIOTECA DELLA COMUNITÀ ISRAELITICA

Si conservano circa 20 mss. mai catalogati.

Bergamo

BIBLIOTECA CIVICA

Statistica delle biblioteche d'Italia. Parte I, vol. I, Roma, 1893, p. 46: « Grammatica ebraica e Dizionario ebraico del cappuccino Eliseo Pesenti, in 5 voll. in folio »; si trovano inoltre due rotoli membranacei con decorazioni secondo Gabrieli, *Manoscritti e carte orientali*, p. 9.

Bologna

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

- V. Rosen, *Remarques sur les manuscrits orientaux de la collection Marsigli à Bologne*, in « Atti e Memorie della R. Accademia dei Lincei », Cl. Scienze Morali, V.S., XIII (1885), pp. 163-395 (6 mss.).
- L. Modona, *Catalogo dei codici ebraici della Biblioteca della R. Università di*

- Bologna, in *Cataloghi dei codici orientali di alcune biblioteche d'Italia*. Firenze, 1889, pp. 321-372 (28 mss.).
- L. Modona, *Deux inventaires d'anciens livres hébreux conservés dans un manuscrit de la Bibliothèque de l'Université Royale de Bologne*, in « *Revue des études juives* », XX (1890), pp. 117-135; XXI (1890), p. 318.
- S. Sierra, *Hebrew Codices with Miniatures belonging to the University of Bologna*, in « *The Jewish Quarterly Review* », XLVIII (1953), pp. 229-47.
- B. Narkiss, *Hebrew Illuminated Manuscripts*. Jerusalem-New York, 1969, p. 148, plate 54.

BIBLIOTECA DELL'ARCHIVIO DI STATO

Si conservano 8 frammenti di mss. biblici che servivano di copertura a buste di archivi notarili.

BIBLIOTECA COMUNALE DELL'ARCHIGINNASIO

Inventari dei manoscritti, XXXII, Firenze, 1925, n. A. 1281.

Catania

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA E VENTIMILLIANA

Inventari dei manoscritti, XX, p. 149: « I tre manoscritti arabo, turco ed ebraico — scrive G. Tamburini nella prefazione dell'inventario — non furono da me potuti identificare e perciò non figurano in questo inventario ».

Cava dei Tirreni (Salerno)

BIBLIOTECA DEL MONUMENTO NAZIONALE
DELL'ABBAZIA DELLA SS. TRINITÀ

S. De Benedetti, *Un manoscritto cavense in caratteri rabbinici*, in « *Archivio per le provincie napoletane* », VIII (1883), pp. 766-774.

Cesena

BIBLIOTECA COMUNALE MALATESTIANA

- G.M. Muccioli, *Catalogus codicum manuscriptorum malatestianae caesenatis bibliothecae fratrum minorum conventualium*. Caesena, vol. II, 1784, pp. 181-194 (3 mss.).
- A. Luzzatto, *I manoscritti ebraici della Biblioteca Malatestiana di Cesena*, in « *La Bibliofilia* », LXX (1968), pp. 197-216 (7 mss.).

Fermo (Ascoli Piceno)

ARCHIVIO STORICO ARCIVESCOVILE

Un ms. mai catalogato.

Ferrara

BIBLIOTECA DELLA COMUNITÀ ISRAELITICA

Statistica delle biblioteche d'Italia. Parte II, Roma, 1896, pp. 71-72. *Le biblioteche dell'Emilia N.O.* a cura di S. SAMECK LUDOVICI. Modena, 1959, p. 43. *Annuario delle biblioteche d'Italia*. I, Roma, 1969, pp. 408-409: « 100 voll. mss. prima della seconda guerra mondiale. Fu gravemente danneggiata in tempo di guerra ed allo stato attuale, dopo le distruzioni e le dispersioni subite dalle raccolte, non è possibile dare un preciso ragguaglio sulle condizioni di esse... un numero imprecisato di voll. mss. ».

Firenze

BIBLIOTECA DELLA COMUNITÀ ISRAELITICA

Annuario delle biblioteche italiane. I, Roma, 1969, p. 433: « un numero imprecisato di voll. mss. ».

BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

K. Friedmann, *I manoscritti ebraici della R. Università di Firenze*, in « Giornale della Società asiatica italiana », N.S., II (1932), pp. 193-208 (8 mss.).

BIBLIOTECA MARUCELLIANA

Statistica delle biblioteche d'Italia. Parte I, vol. II, Roma, 1894, p. 32 (1 ms.).

BIBLIOTECA MEDICEO-LAURENZIANA

S. E. Assemani, *Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae codicum ms. Orientalium Catalogus*. Vol. I, Florentiae, 1742, pp. 484-486: « Codices hebraici mss. qui in Bibliotheca Palatina adservantur », nn. DXXVIII-DXXXVII (10 manoscritti). Questa descrizione è stata riprodotta con il titolo di *Codices hebraici mss. qui in bibliotheca Palatina adservantur ex recensione S. E. Asmani in Bibliothecae hebraicae graecae florentinae sive Bibliothecae Mediceo-Laurentianae Catalogus ab A. M. Biscioni digestus*. Vol. II, Florentiae, 1757, pp. 551-559.

A. M. Biscioni, *Bibliothecae Mediceae-Laurentianae catalogus. Tomus primus codices orientales complectens*. Florentiae, 1752; nel Pluteo I si trovano XXXIV mss.; nel Pluteo II si trovano XXXIV mss.; nel Pluteo III si trovano XI mss.; nel Pluteo XLIV si trovano XIII mss.; nel Pluteo LXXXVIII si trovano LVII libri di cui 14 a stampa, 33 manoscritti ebraici e una decina in altre lingue (sono descritti circa 110 mss. ebraici).

Relazione alla Camera dei deputati e disegno di legge per l'acquisto di codici appartenenti alla Biblioteca Ashburnham descritti nell'annesso catalogo. Roma 1884, nn. 1023, 1153, 1226.

F. Lasinio, *Notizie di Codici Laurenziani. II-III*. In « Bollettino italiano degli studi orientali », I (1876), pp. 85-86 (2 mss. ebraici).



- U. Cassuto, *Manoscritti ebraici della R. Biblioteca Laurenziana in Firenze*, in *Festschrift für A. Freimann zum 60. Geburtstag*. Berlin, 1935, pp. 17-23 (2 mss. ebraici).
Manoscritti decorati, n. 35, pp. 82-84 (tav. 27).

* * *

- A. M. Bandini, *Lettere sopra i principi e progressi della Biblioteca Laurenziana*. Firenze, 1773, pp. 7 e 10 si parla del nucleo più antico della Biblioteca in cui si trovavano anche codici ebraici.
Piccolomini, *Inventario della libreria medicea privata compilato nel 1495*, in « Archivio storico italiano », S. III, t. 20 (1874), pp. 51-94, codici ebraici sono segnalati ai nn. 141, 276, 986.

BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE

- D. Castelli, *Catalogo dei codici ebraici Magliabecchiani e Riccardiani di Firenze*, in « Giornale della Società asiatica italiana », XV (1902), pp. 169-174 (14 mss. magliabecchiani e 3 mss. riccardiani).
Inventari dei manoscritti, XII, Firenze, 1902-1903, sono indicati 21 mss. ebraici alle pp. 107-109, nn. 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46; p. 111, nn. 70, 71, 72; pp. 113-14, nn. 91, 96, 97, 98, 99, 100; p. 115, nn. 132, 134.
U. Cassuto, *Nuovi manoscritti ebraici della Biblioteca Nazionale di Firenze*, in « Giornale della Società asiatica Italiana », XXI (1908), pp. 101-109, 309-311; XXII (1909), pp. 273-283 (21 mss., nn. 15-35).

BIBLIOTECA OLSCHKI

- U. Cassuto, *Alcuni manoscritti ebraici della Libreria Olschki*, in « La Bibliofilia », XIV (1912-13), pp. 441-50 (5 manoscritti).

BIBLIOTECA MORENIANA E RICCARDIANA

- D. Castelli, *Catalogo dei codici ebraici Magliabecchiani e Riccardiani di Firenze*, in « Giornale della Società asiatica Italiana », XV (1902), pp. 174-75 (3 mss.).

* * *

- U. Cassuto, *Frammenti ebraici in Archivi notarili*, in « Giornale della Società asiatica Italiana », XXVII (1915-16), pp. 147-57, segnala 5 frammenti del trattato talmudico *Yevamot* nell'Archivio di Stato.

Genova

BIBLIOTECA CIVICA BERIO

- A. Luzzatto, *La Bibbia ebraica della Biblioteca « Berio » di Genova*, in « Miscelanea di storia ligure », IV (Genova 1966), pp. 39-65.

L. Mortara Ottolenghi, *La decorazione del codice biblico ebraico della Biblioteca Berio di Genova, ibid.*, pp. 67-84.

Manoscritti decorati, nn. 25-26-27-28-29-30-31, pp. 74-76, tavv. 19, 20, 21, 22, 23.

Mostra di Manoscritti e libri rari della Biblioteca Berio di Genova, Genova, 1969; vetrina XXXIII, n. 1 p. 182, 1 tav. in bianco e nero a p. 188 presentata capovolta.

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

Manoscritti decorati, n. 44 pp. 91-92, tav. 31.

S. De Sacy, *Manoscritti orientali della Biblioteca della R. Università di Genova*, in « Bollettino italiano degli studi orientali », I (1876-77), p. 410 (1 ms.).

Grosseto

BIBLIOTECA COMUNALE CHELLIANA

Inventari dei manoscritti, XVI, Forlì, 1910, p. 48 n. 38.

Statistica delle biblioteche d'Italia. Parte I, vol. II, p. 54: 3 mss. ebraici.

Grottaferrata (Roma)

BIBLIOTECA DEL MONASTERO GRECO DI S. MARIA

Statistica delle biblioteche. Ibid., p. 134: nessuna notizia di mss. ebraici.

Secondo Gabrieli, *Manoscritti e carte orientali*, p. 22, invece si trovano « tre striscie di pergamena o filatteri ».

Gubbio (Perugia)

BIBLIOTECA COMUNALE SPERELLIANA

Inventari dei manoscritti, I, Forlì, 1890, n. 14 b p. 122: « Lessico ebraico-latino (sec. XVI; in 17 volumi) ».

Imola (Bologna)

BIBLIOTECA COMUNALE

Statistica delle biblioteche d'Italia. Parte I, vol. I, p. 151 (3 mss.).

R. Galli, *I manoscritti e gli incunaboli della Biblioteca Comunale di Imola*. Imola, 1894, n. 14 p. XLIV, n. 17 p. XLV.

Manoscritti decorati, n. 42 pp. 89-90 (tav. 29, 29 b).

Mantova

BIBLIOTECA COMUNALE

M. Mortara, *Die Gemeinedbibliothek zu Mantua* (trad. dall'italiano in tedesco da M. Steinschneider), in « Hebräische Bibliographie », I (1858), pp. 68-69, 105 (mss. nn. 1-2); II (1859), pp. 19-20 (3), 93-94 (4); III (1860), pp. 32-34 (4), 57-58 (5-6); IV (1861), pp. 48-49 (6-7), 74-79 (8-9).

- Mortara, *Catalogo dei manoscritti ebraici della Biblioteca della Comunità Israelitica di Mantova*. Livorno, 1878 (84 mss.).
- C. Ferrarini, *Sistemazione della « Libreria Israelitica » presso la Biblioteca Comunale di Mantova*, in « Accademie e biblioteche d'Italia », V (1931-32), p. 324: 162 mss. e 1637 libri stampati.
- Id., *Manoscritti ed incunaboli in una nuova sala della Biblioteca Comunale di Mantova*, *ibid.*, VI (1932-33), pp. 432-39; *Importante fondo di opere ebraiche alla comunale di Mantova*, *ibid.*, p. 473.
- Gabrieli, *Documenti orientali nelle Biblioteche e negli Archivi d'Italia*, in « Accademie e biblioteche d'Italia », VII (1933-34), p. 292.

Milano

BIBLIOTECA AMBROSIANA

- A. Berliner, *Gesammelte Schriften*. Bd. I, Frankfurt a.M., 1913, pp. 110-120.
- C. Bernheimer, *Codices Hebraici Bybliothecae Ambrosianae*. Florentiae, 1933 (121 + 1 mss.); recensito in « Kirjath Sepher » XI (1934-35), pp. 184-190.
- M. L. Gengaro, F. Leoni, G. Villa, *Codici decorati e miniati della Ambrosiana: ebraici e greci*. Milano, 1959 (*Fontes Ambrosiani*. 33.A). G. Villa ha curato la prima parte che riguarda i codici ebraici (24), pp. 11-62, 243-246 (tavole). *Manoscritti decorati*, n. 16 bis pp. 61-62; n. 22 pp. 68-69 (tavv. nn. 16, 16 b); n. 23, pp. 69-70 (tav. 17); n. 24, pp. 71-73 (tav. 18); n. 34, pp. 80-81 (tav. V).
- Narkiss, *Hebrew Illuminated Manuscripts*. Jerusalem-New York, 1969, p. 90, plate 25.
- Hebraica Ambrosiana*. I. *Catalogue of Undescribed Hebrew Manuscripts in the Ambrosian Library* by A. Luzzatto. II. *Description of Decorated and Illuminated Hebrew Manuscripts in the Ambrosian Library* by L. Mortara Ottolenghi. Milano, 1972 (75 mss.; XXVII mss. decorati e miniati; 40 tavole in bianco e nero; XII tavv. a colori). Cfr. la recensione di Tamani in « Annali dell'Istituto Orientale di Napoli », 33, N.S., XXIII (1973), pp. 607-609; F. Luciani, « Aevum », 47 (1973), pp. 364-66.

BIBLIOTECA COMUNALE

Secondo Gabrieli, *Manoscritti e carte orientali*, p. 26, si trovano due mss.

BIBLIOTECA NAZIONALE BRAIDENSE

Secondo Gabrieli, *ibid.*, si trovano due manoscritti.

Modena

ARCHIVIO DI STATO

Si conservano 31 frammenti di mss. biblici e 11 frammenti di commenti biblici.

BIBLIOTECA ESTENSE

R. Vandini, *Appendice prima al Catalogo dei manoscritti posseduti dal marchese G. Campori*. Modena, 1866, nn. 82, 387, 687, 806, 980, 981.

- C. Bernheimer, *Catalogo dei manoscritti orientali della Biblioteca Estense*. Roma, 1960 (Indici e Cataloghi, N.S., IV); 40 mss. ebraici; cfr. la recensione di L. Veccia Vaglieri e G. Garbini in « Annali dell'Istituto Orientale di Napoli », N.S., X (1960), pp. 151-55.
- L. Mortara Ottolenghi, *Il manoscritto T.3.8 della Biblioteca Estense di Modena e la sua decorazione*, in *Scritti in memoria di A. Milano*. Città di Castello, 1970, pp. 261-66 (3 tavv.).

Montecassino

BIBLIOTECA DELL'ABBAZIA

- A. Caravita, *I codici e le arti a Monte Cassino*. I, Montecassino, 1869, pp. 132-42.
- M. Steinschneider, *Hebräischen Handschriften in Monte Cassino*, in « Hebräische Bibliographie », XII (1872), pp. 11-12 (3 mss.).

Montefiascone (Viterbo)

BIBLIOTECA DEL SEMINARIO VESCOVILE

- Th. Weikert, *Aus Montefiascone*, in « Zeitschrift für Hebräische Bibliographie », V (1901), pp. 23-8 (1 *mahzor* e 4 frammenti).

Monte Oliveto Maggiore (Siena)

BIBLIOTECA CAPITOLARE

Manoscritti decorati, n. 39 pp. 86-87.

Napoli

BIBLIOTECA NAZIONALE

- A. Monaco, *Les manuscrits orientaux de la Bibliothèque de Naples*, in « Le Musée », I (1882), pp. 99-113 (12 mss.).
- A. Berliner, *Hebräische Handschriften in Neapel*, in « Magazin für die Wissenschaft des Judentums », XVI (1889), pp. 46-51; questo articolo è stato in seguito ristampato nei suoi *Gesammelte Schriften. Bd. I: Italien*. Frankfurt a.M., 1913, pp. 120-24 (11 mss.).
- G. Moscati Steindler, *I manoscritti ebraici della Biblioteca Nazionale di Napoli*, in « Annali dell'Istituto Orientale di Napoli », N.S., XXI (1971), pp. 313-40 (16 mss.); cfr. la recensione di Tamani in « Annali di Ca' Foscari », XI, Serie Orientale 3, (1972), pp. 201-2.

BIBLIOTECA BRANCACCIANA

Possiede un ms. (David Qimḥi, *Commento ai Salmi*) di cui si trova notizia nel « Bollettino italiano degli studi orientali », I (1876-77), p. 455.

Nizza Monferrato (Asti)

- L. Modona, *Intorno al manoscritto ebraico di Nizza Monferrato*, in « Il Vessillo Israelitico », XXXIX (1891), pp. 44-45.

Padova

BIBLIOTECA ANTONIANA

Due frammenti membranacei costituiti da una carta ciascuno, dei secoli XIII-XIV; essi contengono frammenti del trattato *Šabbat* del Talmud babilonese; cfr. K. Habersaat, *Beiträge zur Bibliographie der Hebräischen Handschriften*, in « Le Muséon », LIII (1940), p. 108 n. 37.

BIBLIOTECA COMUNALE

Nel *Catalogo* [manoscritto] *topografico generale dei manoscritti e degli incunaboli* sono segnalati 4 manoscritti ai nn. 2, 23, 650/VII, 668. Il n. 2 contiene una *Megillat Ester* membranacea del secolo XVI (?); il n. 23 contiene un libro di preghiere in italiano con ampi estratti in lingua ebraica, cartaceo, del secolo XVIII; il n. 650/VII contiene: S. D. Luzzato, *Lezioni di storia giudaica* con la data: 1830-31; il n. 668 contiene S. D. Luzzato, *Discorsi storico-religiosi agli studenti israeliti* con la data: 1854-59.

BIBLIOTECA DELLA COMUNITÀ ISRAELITICA

M. Metzger, *La Megillat della Comunità Israelitica di Padova*, in « La rassegna mensile di Israel », XXXII (1966), pp. 88-89.

BIBLIOTECA DEL SEMINARIO VESCOVILE

G. Tamani, *Manoscritti ebraici nella Biblioteca del Seminario Vescovile di Padova*, in « Annali di Ca' Foscari », IX, Serie Orientale 1 (1970), pp. 1-12 (7 mss.).

Palermo

BIBLIOTECA NAZIONALE

- B. Lagumina, *Catalogo dei codici orientali della Biblioteca Nazionale di Palermo*, in *Cataloghi dei codici orientali di alcune biblioteche d'Italia*. Firenze, 1889, pp. 375-76 nn. 1-2.
- A. Daneau Lattanzi, *I manoscritti ed incunaboli miniati della Sicilia*. I, Biblioteca Nazionale di Palermo. Roma, 1965 (*Indici e Cataloghi*: I manoscritti miniati delle biblioteche italiane, II) n. 50 pp. 144-145.

Parma

BIBLIOTECA PALATINA

La collezione ebraica, costituita da 1612 manoscritti, conservata in questa biblioteca viene comunemente considerata dagli esperti, per qualità e per numero di codici, come la più importante delle raccolte italiane e una delle più importanti fra quelle straniere. Il fondo più cospicuo, formato da 1432 manoscritti, proviene dalla Biblioteca privata di Giovanni Bernardo De Rossi (1742-1831), professore di Lingue orientali dal 1769 al 1821 nella Facoltà Teologica dell'Università di Parma.

A. La prima fonte per la ricostruzione della vita di De Rossi e della sua attività di bibliofilo e ebraista, sono le brevi e semplici note che egli ha lasciato all'età di circa settant'anni: *Memorie storiche sugli studi e sulle produzioni del dottor G. B. De Rossi professore di lingue orientali da lui distese*. Parma, 1809. Sulla falsariga di questa autobiografia altre notizie sono state fornite da C. Ugoni, *Della letteratura italiana nella seconda metà del sec. XVIII*. III, Milano, 1856, pp. 109-209. Molto utilmente si può ancora consultare l'articolo di A. Vaccari, *Una gemma del clero italiano: Gian Bernardo De Rossi*, in « La Civiltà cattolica », LXXXIII (1932), III, pp. 343-52, 458-69; questo articolo è stato poi ristampato, con il solo cambiamento del titolo, nel 1958: *Il più grande ebraista dell'Italia cristiana: Gian Bernardo De Rossi* in A. Vaccari, *Scritti di erudizione e di filologia*. II, Roma, 1958, pp. 449-69 (edizioni di *Storia e letteratura* n. 67). Su alcuni aspetti della sua attività cfr. anche Gabrieli, *G. B. De Rossi collezionista di manoscritti ebraici*, in « La rassegna mensile di Israel », VII (1932-33), pp. 157-75. Notizie sulla sua formazione giovanile, con ampia bibliografia anche sulla sua collezione si possono trovare nell'articolo di G. Tamani, *Nel secondo centenario dell'inizio dell'attività accademica di G. B. De Rossi*, in « Aurea Parma », LIII (1969), pp. 165-80.

B. Altre preziose informazioni per la storia di questa famosa collezione di manoscritti e incunabuli e per la storia degli studi ebraici in Italia fra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, si possono ricavare dalla lettura del carteggio De Rossi, costituito da più di tremila lettere inviate da circa trecento corrispondenti negli anni 1766-1827, e conservate nella Palatina. L'elenco dei corrispondenti, il numero delle lettere inviate a De Rossi e gli estremi delle loro date sono stati pubblicati da G. Gabrieli, *Manoscritti e carte orientali*. Firenze, 1930, pp. 77-87. Un gruppo di circa 150 lettere è stato edito da Tamani nei seguenti articoli: *Passione e attività di ebraisti nel carteggio De Rossi-Vitali (1781-82)*, in « La rassegna mensile di Israel », III S., XXXIII (1967), pp. 182-94; *Cinque lettere inedite di Benjamin Bassani a G. B. De Rossi, ibid.*, pp. 429-41; *Il carteggio De Rossi-Paciaudi (1769-78)*, in « Archivio storico per le province parmensi », IV S., XIX (1967), pp. 269-313; *Il carteggio De Rossi-Pezzana (1804-1829)*, in « Aurea Parma », LII (1968), pp. 1-15; *Il carteggio De Rossi-Bodoni (1770-91)*, in « Annali dell'Istituto Orientale di Napoli », N.S., XX (1970), pp. 21-57.

C. Per la storia della formazione del fondo ebraico parmense cfr. E. Loevinson, *L'acquisto dei manoscritti ebraici per la Biblioteca Palatina di Parma da parte di Maria Luigia d'Austria*, in « La rassegna mensile di Israel », VII (1932-33), pp. 477-91; Tamani, *Com'è andata formandosi la raccolta di manoscritti ebraici della « Palatina » di Parma, ibid.*, III S., XXXII (1966), pp. 208-70; Id., *I manoscritti ebraici della Biblioteca Palatina di Parma*, in *Studi sull'Oriente e la Bibbia*. Genova, 1967, pp. 201-7.

D. Per la storia dell'insegnamento dell'ebraico nella facoltà teologica di Parma cfr. Tamani, *Il carteggio De Rossi-Paciaudi, op. cit.*

I 1612 manoscritti della Biblioteca Palatina sono distribuiti nelle seguenti collezioni e descritti nei seguenti cataloghi:

I. Collezione G. B. De Rossi: 1432 mss.

G. B. De Rossi, *Manuscripti codices hebraici ejus bibliothecae accurate ab eodem descripti ed illustrati*. Parma, 1803, 3 voll. (mss. nn. 1-1377).

G. B. De Rossi, *Libri stampati di letteratura sacra ebraica ed orientale della Biblioteca del dottore G. B. De Rossi professore di lingue orientali divisi per classi e per materie*. Parma, 1812, pp. 79-84 (sommara descrizione dei mss. nn. 1378-1432).

Due di questi codici, e precisamente i nn. 1384 e 1390 furono dettagliatamente descritti da P. Perreau, *Hebräische Handschriften in Parma. Nach Mittheilungen des Herrn Bibliothecars Abbé P. Perreau, von M. Steinschneider*, in « Jeschurum », VI (Bamberg, 1868), pp. 49-62, 169-84.

Il catalogo completo di questi 55 codici fu pubblicato sempre da P. Perreau, *Hebräische Handschriften in Parma, nach Mittheilungen des Abbé P. Perreau, von M. Steinschneider*. III. Artikel. In « Hebräische Bibliographie », X (1870), pp. 96-104; XII (1872), pp. 31-37, 53-57, 104-120.

Questa descrizione fu in seguito tradotta in italiano e edita da P. Perreau, *Catalogo dei codici ebraici della Biblioteca di Parma. Serie I. Codici ebraici derossiani non descritti dal De Rossi*. In *Cataloghi dei codici orientali di alcune biblioteche d'Italia*. Firenze, 1880, pp. 111-52.

II. Il primo catalogo dei 111 manoscritti della raccolta S.G. Stern e M. Bislichis, provenienti in buona parte dalla libreria di Mošeh Binyamin Foà (1729-1822) di Reggio Emilia, acquistati nel 1846 per la Biblioteca Ducale da Maria Luigia d'Austria, fu compilato nel 1847: S.G. Stern, *Catalogo ragionato [in ebraico e in italiano] dei 111 codici ebraici manoscritti, che divisi in 119 volumi comprendono 206 opere acquistati nel 1846 dalla Ducale Biblioteca di Parma con approvazione della graziosissima Sovrana S.A.R. Maria Luigia felicemente regnante, nel quale si descrivono essi codici nella forma esteriore ed intrinseca per loro merito letterario ed antiquario, e con alcune notizie biografiche degli autori e degli amanuensi. Per cura di Salomo Gottlieb Stern da Rohonci in Ungaria*. Parma, 1847. Questo catalogo, che non fu mai stampato, si conserva manoscritto nella Palatina (collocazione: ms. parm. 3558).

Un secondo catalogo fu compilato nel 1864 da P. Perreau, *Hebräische Handschriften in Parma*. II. Artikel. *Neuere Erwerbung*. In « Hebräische Bibliographie », VII (1864), pp. 118-20, 134-35; VIII (1865), pp. 26-30, 62-69, 95-100, 122-25, 146-50.

Questo catalogo, infine, riveduto e tradotto in italiano, fu pubblicato da P. Perreau, *Catalogo dei codici ebraici della Biblioteca di Parma non descritti dal De Rossi. Serie seconda. Codici non derossiani*. In *Cataloghi dei codici orientali di alcune biblioteche d'Italia*. Firenze, 1880, pp. 153-94.

III. I 32 manoscritti della prima collezione parmense, acquistata negli ultimi decenni del Settecento, sono stati descritti da Perreau, *Hebräische Hand-*

schriften in Parma. I. Artikel. Die alte Sammlung. In « Hebräische Bibliographie », VII (1864), pp. 66-68, 114-18; una seconda descrizione è stata recentemente pubblicata da Tamani, *I manoscritti ebraici della Biblioteca Palatina di Parma*, in *Studi sull'Oriente e la Bibbia*. Genova, 1967, pp. 207-26.

IV. I 19 manoscritti della raccolta Pietro Vitali (1759-1839) di Busseto, professore di lingue orientali nell'Università di Parma dal 1821 al 1839, sono stati descritti da Tamani, *I manoscritti ebraici*, *op. cit.*

V. I rimanenti 18 manoscritti, di varia provenienza, sono stati descritti da Tamani, *I manoscritti ebraici*, *op. cit.*

* * *

Elenchi per soggetto

Tamani, *Inventario dei manoscritti ebraici di argomento medico della Biblioteca Palatina di Parma*, in « La Bibliofilia », LXIX (1967), pp. 245-76 (50 mss.).
Id., *Elenco dei manoscritti ebraici miniati e decorati della « Palatina » di Parma*, *ibid.*, LXX (1968), pp. 39-136 (222 mss.).

Correzioni ai cataloghi

Perreau, *Correzioni ed aggiunte al catalogo derossiano*, in « Bollettino italiano degli studi orientali », I S., (1876-77), pp. 147-48, 202-6, 229-32, 286-88, 311-15, 351-53, 412-16, 451-55; II S. (1877-82), pp. 24-29, 91-95, 344-48, 484-86.

Pavia

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

L. De Marchi - G. Bertolani, *Inventario dei manoscritti della R. Biblioteca Universitaria di Pavia*. I, Milano, 1894, n. 446, 582.

Pescocostanzo (L'Aquila)

BIBLIOTECA SABATINI DI SAN VENDITTO

G. Sabatini, *Frammenti di antichi codici ebraici in pergamena conservati nell'Archivio di Pescocostanzo*, in « Rassegna di Storia ed Arte d'Abruzzo e Molise », III (1927), pp. 94-113.

Piacenza

BIBLIOTECA COMUNALE PASSERINI LANDI

Tamani, *Manoscritti e incunaboli ebraici nella Biblioteca Comunale di Piacenza*, in « Archivio storico per le province parmensi », IV S., XXI (1969), pp. 131-141 (6 mss.).

Pitigliano (Grosseto)

BIBLIOTECA COMUNALE E CONSIGLIO

- [K. Friedmann], *Manoscritti e libri ebraici nella Biblioteca Comunale di Pitigliano*, in « Accademie e biblioteche d'Italia », VI (1932-33), pp. 97-98 (non si indica il numero dei manoscritti).
Manoscritti ebraici nella Biblioteca Comunale di Pitigliano. Nota su « La Biblioteca », XXXIV (1932), p. 434.

Reggio Emilia

BIBLIOTECA MUNICIPALE

- G. Tamani, *Manoscritti ebraici nella Biblioteca Comunale di Reggio Emilia*, in « Annali dell'Istituto Orientale di Napoli », N. S., XXI (1971), pp. 256-262 (8 mss.); in questa descrizione non è compreso il ms. segnato: Vari D 118.

Rieti

- U. Cassuto, *Frammenti ebraici in archivi notarili*, in « Giornale della Società asiatica italiana », XXVII (1915), p. 157: « due pergamene usate come coperta di un *Mahzor* di rito italiano ».

Roma

- A. Di Capua, *Codici ebraici della Biblioteca Angelica*, in *Cataloghi dei codici orientali di alcune biblioteche d'Italia*. Firenze, 1878, pp. 87-103 (54 mss.). *Manoscritti decorati*, n. 7, pp. 48-50, tavole 7, 7b.

BIBLIOTECA CASANATENSE

- G. Sacerdote, *Catalogo dei codici ebraici della Biblioteca Casanatense*, in *Cataloghi dei codici orientali di alcune biblioteche d'Italia*. Firenze, 1897, pp. 475-664 (231 mss.).
A. Berliner, *Gesammelte Schriften*. Bd. I: *Italien*. Frankfurt a.M., 1913, *passim*, cfr. l'indice dei mss. citati a p. 232.
Manoscritti decorati, n. 1 pp. 43-44, tav. 1; n. 11 pp. 56-58, tav. II; n. 17 pp. 62-63, tav. 12; n. 18 pp. 63-65, tavv. 13, 13b; n. 40 p. 88.

BIBLIOTECA DELL'ACCADEMIA DEI LINCEI E CORSINIANA

- G. Gabrieli, *La fondazione Caetani per gli studi musulmani. Notizia della sua istituzione e catalogo dei suoi manoscritti orientali*. Roma, 1926 (4 mss.).

BIBLIOTECA DELLA COMUNITÀ ISRAELITICA DI ROMA
E DEL COLLEGIO RABBINICO ITALIANO

- R. Gottheil, *Bible Manuscripts in the Roman Synagogues*, in « Zeitschrift für hebräische Bibliographie », IX (1905), pp. 177-182 (14 mss.).
E. Loevinson, *Roma Israelitica*. Frankfurt a. M., 1927, a p. 292 indica il numero dei mss. delle singole biblioteche di Roma.

Manoscritti decorati, n. 50 pp. 98-99.

BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE

- A. Di Capua, *Codici ebraici della Biblioteca Vittorio Emanuele di Roma*, in *Cataloghi dei codici orientali di alcune biblioteche d'Italia*. Firenze, 1878, pp. 39-53 (28 mss.).
- A. Berliner, *Habent sua fata Libelli*, in « Bollettino italiano degli studi orientali », I (1876-77), pp. 391-92; si tratta del ms. segnato C. 20, 21, 22 in cui si conservano tre volumi della traduzione e del commento alla *Mišnah* di Scipione Sgambato (1595-1652); gli altri tre volumi che completano l'opera si trovano nella Biblioteca Nazionale di Napoli.

PONTIFICIO ISTITUTO BIBLICO

Dodici mss.

Rovigo

BIBLIOTECA DELL'ACCADEMIA DEI CONCORDI

- Tamani, *Manoscritti e incunabuli ebraici nella Biblioteca dell'Accademia dei Concordi di Rovigo*, in « Annali dell'Istituto Orientale di Napoli », N.S., XXIII (1973), pp. 207-31 (8 mss.), tavv. VIII, figg. 10; in questa descrizione non sono compresi i mss. segnati: ms. Silvestriana 99, mss. Concordiana 11-14.

Savona

BIBLIOTECA CIVICA

- Statistica delle biblioteche d'Italia*. Parte I, vol. I, Roma, 1893, p. 37; secondo Gabrieli, *Manoscritti e carte orientali*, p. 49, si trova un *Maḥzor* di rito italiano.

Serra San Quirico (Ancona)

BIBLIOTECA COMUNALE

- Inventari dei manoscritti*, I, Forlì, 1890, n. 14 (176) p. 157: « Psalmi hebraici. — Exercitatio grammatica haebr. in psalmos; adesp. cart.; sec. XVI ».

Siena

BIBLIOTECA COMUNALE DEGLI INTRONATI

- Statistica delle Biblioteche d'Italia*. Parte I, vol. II, Roma, 1894, p. 73; si conservano 14 manoscritti orientali di cui due ebraici secondo Gabrieli, *Manoscritti e carte orientali*, p. 49.

Torino

BIBLIOTECA NAZIONALE UNIVERSITARIA

- B. Peyron, *Codices hebraici manu exarati Regiae Bibliothecae quae in Taurinensi Athenaeo asservatur*. Taurini, 1880 (274 mss.).

Questi manoscritti, all'infuori del ms. n. CXCVII (segnatura A.VI.34) pp. 208-211 del catalogo Peyron, sono stati distrutti o danneggiati dall'incendio del 1904. Per i codici o per i frammenti dei codici che si sono salvati dall'incendio cfr. *Inventari dei manoscritti*, XXVIII, Firenze, 1922, fra i nn. 1-78. A. Berliner, *Gesammelte Schriften*. Bd. I: *Italien*. Frankfurt a.M., 1913, *passim*, cfr. l'indice dei mss. citati alla p. 234; cfr. in particolare le pp. 127-132.

BIBLIOTECA REALE

Due mss. in corso di catalogazione.

Udine

BIBLIOTECA ARCIVESCOVILE

Inventari dei manoscritti, III, Forlì, 1893, pp. 233, nn. 1-12.
Tamani, *Codici ebraici Pico Grimani nella Biblioteca Arcivescovile di Udine*, in « *Annali di Ca' Foscari* », X, Serie Orientale 2 (1971), pp. 1-37 (8 mss.).

Urbania (Pesaro)

BIBLIOTECA PUBBLICA

Inventari dei manoscritti, XXXIV, Firenze, 1926, n. 104 p. 150; n. 90 (?) p. 147.

Venezia

BIBLIOTECA DELLA COMUNITÀ ISRAELITICA

M. Lattes, *Di un manoscritto del Zerakh Ja'aqov e degli altri codici ebraici della Libreria delle Scuole Israelitiche di Venezia*, in « *Mosè. Antologia Israelitica* », II (Corfù 1879), pp. 91-3, 177-80 (6 mss.).
E. Munkacsi, *Miniaturművészet Itália könyvtáiraiban: héber kódexek*. Budapest, [1938], tavv. XXXVII-XXXVIII, fig. 103-108.
Manoscritti decorati, n. 10 pp. 55-56, tav. 9.

BIBLIOTECA NAZIONALE MARCIANA

Tamani, *Catalogo dei manoscritti ebraici della Biblioteca Marciana*, in « *La Bibliofilia* », LXXIV (1972), pp. 239-301 (23 mss.).
Id., *Forme decorative in manoscritti ebraici di origine franco-aškenazita*, in « *Annali di Ca' Foscari* », X, Serie Orientale 3 (1972), pp. 1-11, tavv. XI, 10 figg.

BIBLIOTECA DEL SEMINARIO PATRIARCALE

Possiede una Bibbia in corso di catalogazione.

Vercelli

BIBLIOTECA DEL SEMINARIO VESCOVILE

L. Mortara Ottolenghi, *Il manoscritto ebraico nel Seminario Vescovile di Vercelli*, in *Miscellanea di studi in onore di D. Disegni*. Torino, 1969, pp. 153-165.

Narkiss, *Hebrew Illuminated Manuscripts*. Jerusalem-New York, 1969, p. 150, plate 55.

Veroli (Frosinone)

BIBLIOTECA COMUNALE GIOVARDIANA

Possiede un manoscritto ebraico, non catalogato, proveniente dal fondo del dott. Quattrococchi (1896-97).

Verona

BIBLIOTECA CAPITOLARE

Due mss. (una Bibbia e un libro di preghiere) mai catalogati.

BIBLIOTECA COMUNALE

- A. Berliner, *Hebräische Handschriften in Verona*, in « Zeitschrift für hebräische Bibliographie », XVII (1914), pp. 17-18 (12 mss.).
G. Tamani, *Manoscritti ebraici nella Biblioteca Comunale di Verona*, in « Rivista degli studi orientali », XLV (1970), pp. 217-243 (24 mss.).

BIBLIOTECA DEL SEMINARIO

Conserva 15 mss. che non sono mai stati catalogati.

Vicenza

BIBLIOTECA CIVICA BERTOLINIANA

Inventari dei manoscritti, II, Forlì, 1892, p. 12 n. 64: « P. Cartolari, *Interpretatio Proverbiorum ex lingua ebraica*. Testo ebr. e lat. con note gramm. ebraiche (Sec. XVIII) ».

APPENDICE

Città del Vaticano

BIBLIOTECA VATICANA

- S.E. Assemani, J.E. Assemani, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum manusccriptorum Catalogus*. I (Complectens Ebraicos et Samaritanos. 453 mss. Palatino-Vaticani; 59 Urbinates Vaticani), Romae, 1756.
A. Mai, *Appendix ad Catalogum codicum hebraicorum Bibliothecae Vaticanae*, in *Scriptorum veterum nova collectio*. V, Romae, 1831, p. 83-93, nn. 454-531 (77 mss.).
G. Sacerdote, *Manoscritti ebraici della Pia Casa dei Neofiti di Roma*, in « Il Vessillo Israelitico », XXXIX (1891), pp. 211-13.

- Id., *I codici ebraici della Pia Casa dei Neofiti di Roma*, in « Atti della R. Accademia dei Lincei », IV S., X (1892), parte I, pp. 158-94 (39 mss.).
- R. Gottheil, *Bible Manuscripts in the Roman Synagogues*, in « Zeitschrift für hebräische Bibliographie », IX (1905), pp. 182-84.
- Sch. Von Ochser, *Talmud-Handschriften der Vatikanischen Bibliothek mit besonderer Berücksichtigung der Mischna*, in « Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft », LXIII (1909), pp. 365-93 (20 mss.).
- F. Lebrecht, *Handschriften und erste Ausgaben des Babylonischen Talmud. I.* Berlin, 1862, pp. 73-75.
- R. Rabinowitz, *Diqduqe soferim*. XI, Monachii, 1881, pp. 13-20.
- A. Berliner, *Gesammelte Schriften*. I, *op. cit.*, a p. 234 dell'indice.
- U. Cassuto, *I manoscritti palatini ebraici della Biblioteca Apostolica Vaticana e la loro storia*. Città del Vaticano, 1935 (Studi e Testi, 66).
- E. Munkacsi, *I manoscritti palatini ebraici della Biblioteca Vaticana*, in « La Rassegna mensile di Israel », XI (1936-37), pp. 368-72.
- J.M. Millas Vallicrosa, *Manuscripts hebraïcs d'origin català a la Biblioteca Vaticana*, in « Estudis Universitaris Catalans », XXI (Barcellona 1936), pp. 97-109.
- E. Tisserant, *I cataloghi stampati dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana dal '700 ad oggi*, in « Orientalia », N.S., V (1936), pp. 102-8.
- Cassuto, *Codices Vaticani Hebraici*. 1-115. Città del Vaticano, 1956.
- N. Allony - D.S. Loewinger, *List of Photocopies in the Institute of Hebrew Manuscripts. Part III: Hebrew Manuscripts in the Vatican*. Jerusalem, 1968; le pp. VII-XI contengono una brevissima storia dei fondi confluiti nella Vaticana (801 mss.).

IL MACHĪNDRA GORAṢA BODH
COME COMPENDIO DELLA NĀTH SĀDHANĀ

Della vasta letteratura mistico-dottrinale attribuita a Gorakhnāth (X sec.), il prontuario *Machindra Goraṣa Bodh*, rappresenta certo il contributo più significativo e fruibile. In esso vengono infatti illustrate con scarna limpidezza e senza alcuna concessione all'eleganza stilistica quelle teorie fondamentali dell'Haṭhayoga che i mistici *nāth*¹⁾ fecero proprie, purificandole, come risposta al corrotto yoga tantrico (*kamala-kuliśa sādhanā*), ormai degenerato in vera e propria stregoneria.

Di Gorakh, o Goraṣa, se veramente esistè con questo nome, si sa ben poco. Una leggenda puranica lo vuole nato da sacro sterco di vacca (il suo nome significa letteralmente « protettore delle vacche ») cosperso della santa cenere che ricopriva il corpo del mistico Machindra (anche Matysendra, o Minendra), suo maestro e interlocutore nel *MGbodh*. Tutti i testi che gli si riferiscono²⁾ concordano nel ribadire la sua precoce vocazione, il suo rigido celibato, la sua ferma condanna al sistema castale e il suo devoto attaccamento al *Guru Machindra*, per onorare un desiderio del quale si narra che abbia addirittura venduto un occhio. Sembra che abbia viaggiato estensivamente, propagando la sua dottrina per tutta l'India settentrionale, dal Baluchistan all'Assam, almeno a giudicare dal gran numero di idoli a lui dedicati e luoghi connessi al suo nome che ricoprono quest'area (la sua effigie più nota è quella di Sialkot, che lo ritrae a capo coperto e provvisto d'una fluente barba). Il suo nome viene citato ripetutamente e con riverenza da Kabir (1398-1518), da Guru Nānak (1469-1539), da Rajjab (1570-1690) ed altri mistici d'epoche successive, tutti concordi nel definirlo « padrone della verità » e « conquistatore della *māyā* ». Si ignora il luogo della sua nascita – fu forse in Rajasthan, o più verosimilmente in Panjab – come quello della sua morte, né si conosce alcun dettaglio plausibile circa la sua esistenza. Questo ha portato ad innumerevoli illazioni, autorevolmente sostenute, secondo le quali Gorakh starebbe a sinonimo di Śiva, il Primo (*Ādi*) Nāth, o anche a rappresentazione d'un particolare stadio dell'ascesa spirituale³⁾.

A Gorakhnāth vengono attribuite circa 40 opere, dalle quali 14 sono universalmente stimate autentiche. Le più note tra queste sono la *Sabadī*, (raccolta di versi nei quali egli tenta di descrivere, peraltro assai rozzamente, l'Inconoscibile) e l'oggetto di questo studio.

Il *MGboth* è una breve epitome yogica (consta infatti di sole 127 strofe) redatta sotto forma di dialogo, nel quale poesia e prosa tendono a mescolarsi senza un preciso schema, pur mantenendosi ad un livello dialettico che, dati i tempi, si può definire eccezionalmente terso. L'idioma usato infatti (si tratta della *sadhukkarī*, antico dialetto dell'hindī, assai popolare tra i *sādhu* e nota soprattutto per la sua crudezza) è molto antico, addirittura arcaico nel contesto delle lingue neointiane. Le confuse formule metriche, i vocaboli sanscriti trascritti secondo i costumi fonetici vernacolari e l'uso frequente di termini dialettali *rājasthāni*, *panjābī*, finanche arabo-persiani stanno a testimoni d'un linguaggio (e d'una letteratura) ancora agli esordi.

Come abbiamo detto, la dottrina di Gorakh rappresenta un ritorno alla pristina purezza del dettato Haṭhayoga, distorto oltre ogni riconoscimento da una miriade di deviazioni vajrayaniche ed occultistiche⁵⁾. Una sua esegesi sarebbe pertanto in questa sede superflua. Essa viene infatti lucidamente esposta nel testo, ove i termini tecnici restano quelli tradizionali e le formule simbolistiche quelle consuete. Lo yoga di Gorakh consiste in breve nella pratica della triplice *sādhana*, ovvero: controllo degli organi sensoriali (*indriya nigraha*), controllo del respiro (*prāṇāyāma*) e quiescenza della mente (*mana sādhana*), il conseguimento di questi poteri conduce lo *yogi* ad una perfetta padronanza del proprio corpo (*pinḍa*), che diventa tempio dello spirito, docile strumento della mente, tesa a trascendere l'io inferiore traendolo sempre più in alto, fino a prender consapevolezza dell'anima (*jīva*). Raggiunto questo stadio, ogni ingannevole sensazione di dualismo tra anima ed Assoluto si dissolve, e a tale radiosa illuminazione lo *yogi* diventa divino e immortale – e su questo punto Gorakhnāth si fa enfatico – *qui*, in *questo* mondo. Fine postremo della vita umana è dunque quello di rendere eterna la realtà materiale del *pinḍa*, che iniziato da sé stesso ha come meta ultima sé stesso.

Dei quattro manoscritti⁶⁾ esistenti dell'opera, ho scelto quello edito in originale *sadhukkarī* (datato 1658) nel 1942 da P. D. Barathwāl, che mi sembra più attendibile, in quanto non si è cercato di « ingentilirne » il linguaggio correggendone le trascrizioni sanscrite corrotte, o sostituendone i vocaboli troppo rozzi con sinonimi più raffinati. Quei termini che nel testo potrebbero sembrare erroneamente trascritti (cf. *joti* per *vyoti*, *gyāna* per *jñāna*, *sunī* per *śūnya*, *hirdai* per *hrdaya*, ecc...) sono pertanto quelli *sadhukkarī* del manoscritto.

Maccīndra Goraṣa bodh.

Goraṣa: « O *svāmī* ⁷⁾, tu sei il vero Maestro e mio Padrone (*Sataguru Gosāin*), ed io non sono che il tuo discepolo (*śiṣa*). Posso io ricercare il tuo Verbo (*sabada*) ⁸⁾? Non adontarti alla mia intrusione, e magnanimamente rispondi ai miei quesiti. Per prima cosa, quale ideale dovrebbe perseguire il discepolo? Rispondimi, poiché tu sei il vero Maestro! »

Machindra: « O *Avadhūta* ⁹⁾ è d'uopo che il preselite viva entro il monastero e peregrini lungo la via, ristando all'ombra degli alberi; che egli si lasci dietro lussuria (*kāma*), ira (*krodha*), avidità (*trṣṇā*), e gli inganni dell'illusione (*māyā*) che governano l'universo; che conversi sulla natura dell'Infinito (*Agama*); che dorma poco e si nutra parcamente. Dice Machindra: tale è il comportamento del neofita ». (1-2)

G: « O *Svāmī*, cosa dovrebbe egli vedere, cosa contemplare e cosa considerare l'Essenza (*sāraṅ*)? Con quale arnese dovrebbe egli radersi il capo ¹⁰⁾ e con quale conoscenza affrontare la traversata (*pāraṅ*)? ».

M: « O *Avadhūta*, egli non dovrebbe vedere che sé stesso, contemplare l'*Agama* e soffermarsi sulla realtà (*tattva*) che è l'essenza di tutto lo scibile. Egli dovrebbe radersi il capo con la Parola del Maestro e compiere la traversata con l'ausilio della Divina Conoscenza (*brahmagyāna*) ». (3-4)

G: « O *Svāmī*, qual'è la natura della dottrina del Maestro? Dove risiede il Vuoto (*sunī*) ¹¹⁾? Chi è il padrone del Verbo? Questo chiede Goraṣaṅāth ».

M: « O *Avadhūta*, unica (*anupama*) è la dottrina del Maestro, il Vuoto risiede in tutti noi, e sappi che la vera Conoscenza (*parcā*) è il signore del Verbo. Questo afferma Machindra ». (5-6)

G: « O *Svāmī*, che forma (*rūpa*) ha la mente (*mana*)? Qual'è l'aspetto (*ākāra*) del *pavana* ¹²⁾? Qual'è la direzione dei dieci ¹³⁾? e varcando quale porta se ne può ottenere il controllo? ».

M: « O *A.*, il Vuoto è la forma della mente, l'aspetto del *pavana* il non aspetto (*nirālampha*). Incomunicabile è la direzione dei dieci e il loro controllo si ottiene attraverso la decima porta » ¹⁴⁾. (7-8)

G: « O *S.*, cos'è l'albero che non ha tronco e cos'è il parrocchetto che vola senz'ali? Qual'è la diga (*bandha*) ¹⁵⁾ che non trattiene acqua e chi muore senza morte? ».

M: « O *A.*, il *pavana* è l'albero senza rami, la mente il parrocchetto senza ali. La diga è quella della perseveranza, e il sonno è morir senza morte ». (9-10)

G: « O *S.*, qual'è il seme (*bīraja*, anche 'sperma') e quale il campo (*kṣetra*, anche 'grembo'). Cos'è l'udito (*saracaṇa*), cosa la vista (*netra*)? Qual'è lo yoga e quale il suo metodo (*jugati*)? in cosa consiste l'affrancamento (*moksa*)? ».

M: « O *A.*, la magica formula (*mantra*) è il seme, l'intelletto il campo. L'oceano (*ūrāma*) ¹⁶⁾ è il vero yoga e la terra (*dhūrana*) il suo metodo. L'attenzione (*su-*

rati) è l'udito, la discriminazione (*nirati*) la vista. La liberazione è la Luce (*Joti*) e il suo perenne rifulgere la salvezza (*mukati*) ». (11-12)

G: « O S., qual'è la radice (*mūla*) e quale la liana (*bela*)? Chi è Maestro e chi discepolo? Dove si trova il campo e dove il luogo dell'incontro (*melā*)? Quale Elemento è compagno a sé stesso? »

M: « O. A., la Parola è il Maestro e l'attenzione il discepolo. La *trikuṭi*¹⁷⁾ capovolta è il luogo dell'incontro e l'affrancamento (*nṛbāna*) soltanto, o Goraṣa, è compagno a sé stesso ». (13-14)

G: « O S., qual'è la residenza della luna (*ghari canda*) e quale quella del sole (*ghari sūra*)? ¹⁸⁾. In quale dimora il Tempo (*Kāla*) suona il *tūra*? e dove si equiparano i cinque elementi? Illuminami, o tu che sei il vero *Guru* ».

M: « O A., La luna risiede nella mente, il sole nel respiro. Il Tempo suona il *tūra* entro il vuoto e i cinque elementi si equiparano nella dimora della conoscenza (*nyānani ghari*). Così parla il vero Maestro ». (15-16)

G: « O S., che manifesta la notte illune (*amāvasa*)? Donde trarremo l'eccelso elisir (*mahārāsa*)¹⁹⁾ e dove lo porteremo? In che luogo la mente ottiene l'*unmani*? »²⁰⁾

M: « O A., considera il sole come la notte più buia e la luna si manifesterà. Il *mahārāsa* dovrebbe esser tratto dall'infimo (*aradha*) al sommo (*uradha*)²¹⁾. La mente trascende se stessa nel cielo (*gagana*) che è in noi. Così risponde Machindra. (17-18)

G: « O S., chi annienta l'offesa e dove ci si procura la lode? In quale lato risiede il *pavana* delle dodici dita²²⁾? »

M: « O A., sappi che la lode inghiotte l'ingiuria e che essa esiste perennemente. Il *pavana* delle dodici dita si ottiene sottomettendosi alla Parola del Maestro. Machindra lo proclama ». (19-20)

G: « O S., chi fu Maestro del Primo (*Ādi*)? Chi è lo sposo (*bhartāra*) della terra? Qual'è la residenza della conoscenza? E quale la porta del *Suni*? »

M: « O A., L'Eterno che non ha inizio (*Anādi*) fu Maestro al Primo e sposo della terra è il cielo (*ambarā*). La coscienza del risveglio (*cetani*) è la dimora della conoscenza, e la consapevolezza la soglia del *Suni* ». (21-22)

G: « O S., attraverso quale conoscenza si può spezzare l'incanto (*moha*) dell'illu-

sione? In che modo si può penetrare nella dimora della luna (*sasighara*)? Come si deve innalzare la diga e come può il corpo farsi immortale (*thira*)?»

M: « O A., quando la consapevolezza si manifesta alla mente l'attaccamento alla *māyā* recede. Saccheggata è la luna dal controllo del respiro (*pavana parce*). L'acquisizione della vera conoscenza eleva la diga e il discernimento del Maestro ci rende immortali (*ajarāvāra*) ». (23–24)

G: « O S., qual'è la dimora della mente? Dove albergano il respiro, la Parola, la luna? Dove risiede l'Elemento (*tat*), o mio vero Maestro? »

M: « O A., la mente risiede nel cuore (*hirdai*), il respiro nell'ombelico (*nābhi*), la Parola nella forma e la luna nel cielo. L'Elemento alberga nella regione superiore (*uradha sthāne*). Così dice Machindra dopo aver ben meditato ». (25–26)

G: « O S., se non vi fosse cuore dove dimorerebbe la mente? Se non vi fosse ombelico dove sosterebbe, immobile, il respiro? Dove albergherebbe la Parola se non esistesse la forma, e senza il cielo, quale sarebbe stata la sede della luna? »

M: « O A., senza il cuore la mente avrebbe dimorato nel Vuoto. Senza l'ombelico il respiro avrebbe avuto a residenza il Senza forma (*Nirākāra*). Senza forma la Parola avrebbe albergato nel non-manifesto (*akulāna*) e senza il cielo la luna avrebbe scelto a dimora l'Infinito (*antaraṣa*) ». (27–28)

G: « O S., non vi fosse stata notte, donde sarebbe sorto il giorno? e se giorno non esistesse come impallidirebbe la notte? Dove corre a rifugiarsi la luce quando la lucerna (*divā*) è stata spenta? E se il corpo (*pinḍa*) non esistesse, cosa sorreggerebbe il respiro vitale (*prāṇa*)? »

M: « O A., non vi fosse stata notte il giorno si sarebbe sublimato dal *sahaja*²³. Non vi fosse stato giorno la notte si sarebbe dissolta anch'essa nel *sahaja*. Quando la fiammella si estingue la sua luce si ritira entro l'Eterno (*Nirantara*). Privo di *pinḍa*, il respiro si sarebbe rifugiato nel *Suni* ». (29–30)

G: « O S., quanti *lākh*²⁴ di lune si accalcano nel *pinḍa*? Come fa il profumo a risiedere nel fiore? come si nasconde il burro (*ghiva*) nel latte? come può l'anima (*jīva*) celarsi nel corpo? »

M: « O A., vi sono due *lākh* di lune nel corpo; il profumo è la manifestazione del fiore; il burro è l'intima essenza del latte (*dūdha madhe*), l'anima intride il corpo ». (31–32)

- G: « O S., dove risiedono il sole e la luna? dove dimora la Musica (*nāda*) e dove il *binda*?²⁵⁾. Fin dove si libra il Cigno (*haṃsa*) per bere la sua acqua?²⁶⁾. Fin dove si può trarre il Potere rovesciato (*ulaṭī śakti*)²⁷⁾? ».
- M: « O A., la luna risiede al sommo e il sole alla base. La sorgente di entrambi *nāda* e *binda* è nel cuore. Il Cigno vola in cielo a dissetarsi con l'acqua, e la *śakti* è ricondotta al Sé (*Āpaḡhari*), sua origine». (33–34)
- G: « O S., donde si leva la Musica e dove requiesce? Come si può trattenerla e in cosa si merge alla fine? ».
- M: « O A., la Musica si sublima dall'Unico (*Omkāra*) e nel Vuoto trova la sua quiete. Attraverso il respiro la si può raffrenare e fluisce alla fine del *Niranjana*²⁸⁾ ». (35–36)
- G: « O S., se La Melodia non vibrasse; se non esistesse azione di *binda*; se il cielo non fosse percettibile là dove dovrebbe attrarre la nostra speranza (*āsā*); se non vi fossero insomma né *nāda* né *binda*, dove risiederebbe il *prāṇa*? ».
- M: « O A., la Musica si espande e *binda* si riscuote. Il cielo attrae la speranza. Ma se anche non vi fosse Melodia, se desiderio non esistesse allora il *prāṇa* albergherebbe entro l'Eterno ». (37–38)
- G: « O S., quando la forma si dissolverà e nulla esisterà oltre al Senza Forma; quando l'acqua diverrà aria; quando più non rifulgerà il sole, né lumeggerà la luna, dove potrà rifugiarsi il Cigno? ».
- M: « O A., il Cigno che non conosce artificio (*sahaja haṃsa*) risiede nel Vuoto, e quando la forma diventerà non-forma troverà asilo nella Suprema Luce (*parama joti*) ». (39–40)
- G: « O S., qual'è la radice del senza radice (*amūla*) e dove si può trovare quella radice? chi è padrone del segreto (*pada*)? Questo ti chiede Goraṣanath ».
- M: « O A., radice del senza radice è il *Suni*, e sua dimora è l'Eterno. La Gnosi (*nirbāna*) è Maestra del segreto. Questo afferma Machindra ». (41–42)
- G: « O S., donde si leva *prana* e da dove si sublima *mana*? Donde nasce la Parola (*bācā*) e da cosa viene assorbita? ».
- M: « O A., il *prana* si leva dall'Inconoscibile (*Abagati*) e dal *prāṇa* emana la mente. Da questa nasce la Parola che in essa stessa infine si dissolve ». (43–44)

G: « O S., qual'è il lago (*sarovara*) e qual'è il loto (*sanāla*)? Come si può allontanare la morte (*Kāla*)? Come si può vedere l'Invisibile (*agocara*)? In che modo può il *pavana* trovare il suo equilibrio? ».

M: « O A., la mente è il lago e il *pavana* il loto; stando a volto levato (*uradhamuṣa*)²⁹⁾ si può respingere la Morte; dominando *uradha* e *aradha* si può conoscere l'Inconoscibile, e ottenere l'equilibrio del *pavana* ». (45-46)

G: « O S., qual'è la semplice unione (*sandhi*) e quale la difficile (*biṣamī*)? attraverso quale *cakra*³⁰⁾ si può render stabile la luna? come può la mente conscia (*cetani mana*) ottenere l'*unmani*? illuminami, o tu che sei il vero Maestro! ».

M: « O A., la via difficile e pura (*bimali*) è quella del respiro³¹⁾. Levando la diga al disopra della *cākī*³²⁾ la mente sempre desta (*sadā cetani*) può raggiungere l'*Unmani*. Così parla Machindra dopo aver lungamente ponderato ». (47-48)

G: « O S., come accadde la nascita (*utapaniārṇ*)? Come si sublimò la Prima consapevolezza (*ādi - astuti*). O signore mio Maestro, dimmi, come avvenne che io nacqui? ».

M: « O A., come l'olio è nel seme, come il fuoco è nel legno o il profumo nel fiore, così lo spirito (*devatā*) risiede nel corpo (*dehī*) ». (49-50)

G: « O S., a che punto sibila (*kuhaka*) la *sāpaṇi*³³⁾? Dove si trova la *bankanāli*³⁴⁾? Quando colui che respira (*prāṇi*) s'addormenta, in quale parte del corpo si rifugia il *prāṇa*? ».

M: « O A., l'innato comportamento (*sahaja subhāi*) spinge la *sāpaṇi* a sibilare; la *bankanāli* risiede nell'ombelico, e quando il *prāṇi* cade nel sonno, il *prāṇa* è manifesto (*aparachana*) in ogni parte del corpo ». (51-52)

G: « O S., in quale *cakra* si definisce la luna? in quale *cakra* si innalza la diga? Quale *cakra* ha il controllo dell'aria (*nirodha*)? quale *cakra* impartisce conoscenza (*pramodha*) alla mente? In quale *cakra* s'accentra la meditazione (*dhyana*) e in quale la quiete (*Viśrāma*)? ».

M: « O A., la luna si fissa meditando sulla base (*aradha cakra*)³⁵⁾; la diga si eleva al sommo (*uradha cakra*); il *pachama*³⁶⁾ *cakra* ha il controllo dell'aria; il *cakra* del cuore³⁷⁾ impartisce alla mente la conoscenza; centro della meditazione è il *kanṭha cakra*³⁸⁾ e residenza della quiete è il *gyāna cakra*³⁹⁾ ». (53-54)

- G: « O S., come si ottiene la molteplicità del Vuoto (*māyāsūni*)? Come ci si può elevare al di sopra del bene (*pūni*) e del male (*pāpa*)? In quale dimora (*graha*) alberga l'*unamana* ⁴⁰⁾? Istruiscimi, o tu che sei il Vero Maestro! ».
- M: « O A., osservando il silenzio si raggiunge la *māyā sūni*; ci si libra al di sopra del bene e del male contemplando le nove porte (*navagraha*) ⁴¹⁾; l'*unanama* si ottiene quando Śiva e Śakti si accoppiano ⁴²⁾. Così afferma Machindra ». (55-56)
- G: « O S., qual'è la casa (*ghara*) e quale l'abitante (*bāsa*)? Quale grembo (*garabhi*) ci contiene per dieci mesi ⁴³⁾ attraverso quale bocca si beve l'acqua (*pāṇi*) e con quale il latte (*śīra*)? Per quale fine (*disā*) nacque il corpo (*sarīra*)? ».
- M: « O A., il respiro (*anila*) è la casa ⁴⁴⁾ nella quale l'Inconoscibile (*Abigata*) risiede. Si rimane (*rahiyā*) per dieci mesi nel grembo dell'Oltre (*atīta*). L'acqua si beve per la bocca della mente, e per la bocca del *pavana* il latte. Meta del corpo è l'*Oṃkāra* ». (57-58)
- G: « O S., attraverso lo stelo (*nāli*) di quale loto si aspira il divino elisir? E con quale bocca *jīva* lo beve? Ristando in quale grembo lo si può assaporare, e attraverso quale canale? »
- M: « O A., il divino succo viene aspirato attraverso la *saṅṣani nāli* ⁴⁵⁾; *jīva* dimora nella *suṣumnā nāli*, mentre protetti nel ventre materno della *bankanāli* si può godere di quello stesso elisir ». (59-60)
- G: « O S., donde nacque il *Suni*? O mio Vero Maestro, illumina! In cosa si disperderà poi il *Suni*? ».
- M: « O A., il vuoto nasce dal *sahaja*; è stato lo stesso Signore, il Vero Maestro, che mi rivelò il segreto. Il *Suni* verrà assorbito dall'Oltre: questa è l'essenza della Suprema Realtà (*parama tattva*) ». (61-62)
- G: « O S., come ci si procura la *samādhi*? Come ci si può spogliare di tutti gli inganni (*upādhi*)? Come si accede allo stato di *turīya* ⁴⁶⁾? Cosa, infine, rende il corpo (*kandha*) immutabile e immortale (*ajaravara*)? »:
- M: « O A., la *samādhi* si ottiene nettando la propria mente fino a renderla limpida come quella d'un fanciullo (*bālā*); il *pavana* è l'arma che disperde tutti gli inganni, e la *turīya* si ottiene attraverso la *surati*. Attraverso l'obbedienza assoluta alla Parola del *Guru* il corpo diverrà immutabile ed eterno ». (63-64)

G: « O S., chi dorme, chi si riscuote, e chi peregrina per le dieci direzioni (*dahadisi*)? Donde si leva l'aria? e in che modo fa risuonar le labbra (*hoṭha*), la gola (*kanṭha*) e il palato (*tālukā*)⁴⁷? ».

M: « O A., dorme colui che ha inerte la mente, e si desta colui che sa dominare il respiro. Non è che l'immaginazione (*kalapanān*) a disperdersi per le dieci direzioni. Il *pavana* si leva dall'ombelico ed il suo soffio produce suoni alle labbra, alla gola, al palato ».
(65-66)

G: « O S., come si possono intensificare le virtù (*guṇa*) della mente? Qual'è il punto di transito (*āvāgavanam*) del respiro? Come accade che la fontana (*nījhara*) zampilli dalla luna? e come si può indurre la Morte al sonno? ».

M: « O A., le virtù della mente si intensificano nel cuore; il punto di transito del *pavana* è l'ombelico. Colui che medita su sé stesso (*āpamuṣi*) fa sì che la fonte zampilli dalla luna e induce la Morte a dormire ».
(67-68)

G: « O S., in quale Luce (*teja*) si riversa (*palate*) la Luce (*joti*)? Da quale *Suni* si sublima la favella (*baça*)? Quale *suni* è l'essenza (*sāra*) del trimundio (*tribhuvana*) e grazie a quale *Suni* si può compiere la traversata? ».

M: « O A., la Luce si riversa nella Luminosità Terrifica (*ugra teja*), e la favella si sublima dal vuoto del non-timore (*abhaya*). Il Supremo Vuoto (*parama suni*), è il succo dei tre mondi, e il *suni* di *atīta* fa sì che si porti a compimento il viaggio ».
(69-70)

G: « O S., come fu la fame (*śudhyā*) e come il cibo (*āhāra*)? Come il sonno (*nindrā*) e come la Morte? ».

M: « O A., la fame nacque dal desiderio (*manasā*) e dalla fame il cibo; dal cibo derivò il sonno e dal sonno la Morte ».
(71-72)

G: « O S., e Maestro, qual'è la Verità (*sati*)? o *pandit*, qual'è la direzione del *mana pavana*? Qual'è la vista (*driṣṭi*) e quale la conoscenza (*gyānam*)? Come si può attraversare l'oceano liberi d'ogni impaccio (*nrganthā*)? ».

M: « O A., dalla vista ordinaria si sublima la divina veggenza (*dība driṣṭi*); dalla comune conoscenza (*gināna*) la percezione (*bināna*). Sappi che Maestro e discepolo (*sikh*) han lo stesso corpo (*kāyā*). Se uno si avvedesse di tutto ciò non vi sarebbero smarrimenti né ritorno (*bihari*) ».
(73-74)

G: « O S., come avvengono l'inspirazione (*sānsa*) e l'espiazione (*usānsā*)? Dove risiede il Sommo Cigno? In quale dimora la mente trova il suo equilibrio (*thira*)? Illuminami, o Vero Maestro! ».

- M: « O A., essi originano dalla regione inferiore del corpo, mentre il Cigno dimora in quella superiore. La mente raggiunge il suo equilibrio nel Vuoto innato (*sahaja sunni*). Questo afferma Machindra ». (75-76)
- G: « O S., come si viene e come ci si diparte? Come si può venir assorbiti da se stessi (*āpā rahe samāi*)? Come possono la mente e il corpo (*tana*) raggiungere l'equivalenza? Istruiscimi o *Sataguru!* ».
- M: « O A., dal Vuoto si viene e da esso si torna, e quello stesso Vuoto ci assorbe in sé stessi. L'equivalenza tra corpo ed anima si raggiunge nel *sahaja sunna*. Così dice Machindra dopo aver ben riflettuto ». (77-78)
- G: « O S., dove dimora Śakti, e dove Śiva? dove risiede il *pavana* e dove l'anima? Quando è dato di procurarsene la conoscenza? Dimmi, o Vero Guru ».
- M: « O A., Śakti è in basso e Śiva al sommo; il respiro è dentro di noi e l'anima più dentro (*antari*) ancora. Dice Machindra che penetrandosi ancor più profondamente se ne può ottenere la consapevolezza ». (79-80)
- G: « O S., come si dovrebbe star seduti? come camminare? Come parlare e come incontrarsi? O *svāmī*, come si può raggiungere lo stato di non-timore (*nṛbhai*) Rivelamelo o *Sataguru!* ».
- M: « O A., ci si dovrebbe assidere, camminare, parlare e incontrarsi in stato di profonda meditazione (*surati muṣi*). Attraverso *surati* e *nirati* si può diventare intermerati, dice Machindra ». (81-82)
- G: « O S., cos'è il *sabada* e cosa la *surati*? Cosa è la diga e cosa la *nirati*? Come si può mantenere il proprio equilibrio in stato di dualità (*dubadhya*)? Illustramelo, o *Sataguru!* ».
- M: « O A., muto (*anāhata*) è il Verbo e la giusta consapevolezza è la *surati*, mentre la non-dipendenza (*nirālamba*) è la discriminazione e la diga quella della coscienza. Machindra afferma che ogni dualismo si dissolve nello stato di *sahaja* ». (83-84)
- G: « O S., qual'è la vera positura (*āsana*), quale la vera conoscenza? Come deve il neofita (*bālā*) eseguire la corretta meditazione? Come si può goder la vista dell'Inconoscibile? Rispondimi, o tu che sei il Vero Maestro! ».
- M: « O A., l'appagamento (*santoṣa*) è il vero *asana*, i pensieri (*bicāra*) incontaminati la vera conoscenza. Ignorando il proprio corpo s'intraprende la retta via che conduce alla meditazione, e attraverso la bocca del *Guru* (*gurumuṣa*) si può scorgere l'Inconoscibile. Così parla Machindra ». (85-86)

G: « O S., cos'è l'appagamento? Quali sono i retti pensieri? Come può la meditazione ignorare il corpo? Dimmi, o *Sataguru*, come si può addivenire a tutto ciò ».

M: « O A., l'appagamento sgorga dal non-timore, e il retto pensare dall'esclusione d'ogni mondano attaccamento (*anabhai*). Meditando sul proprio corpo ci si leva al di sopra di esso. Volgiti verso la bocca del Maestro, e Machindra ti dice che addiverrai a tutto ciò ».
(87-88)

G: « O S., chi cammina lungo il sentiero (*māraga*) e non ha piedi (*pai binā*)? Chi vede senza occhi (*caṅṣi binā*)? Chi ascolta senza orecchie (*karāṇa binā*) e parla senza bocca (*muṣa binā*)? ».

M: « O A., la contemplazione cammina senza piedi; la discriminazione vede senza occhi: la *surati* ascolta senza orecchie; il *sabada* pronunzia sé stesso senza bocca ».
(89-90)

G: « O S., qual'è l'astersione (*dhovati*)⁴⁸ e quale la condotta (*ācāra*)? Con quale preghiera (*japa*) la mente si deterge di tutte le imperfezioni (*bikāra*)? Rivelami, o Vero Maestro, come si può ottenere il non-timore ».

M: « O A., la meditazione purifica e indica la via della giusta condotta (*brahmā-cāra*); la muta recitazione della preghiera (*ajapājapa*)⁴⁹ libera l'anima di ogni impurità, e diventando veramente distaccato (*ātamabhāva*), afferma Machindra, si diventa intimorati ».
(91-92)

G: « O S., chi è l'Om̐kara e chi il Sé (*Āpa*)? Chi è la madre e chi è il padre? Come può il fiume (*dariyāra*)⁵⁰ fluire nella mente? Rispondimi, o *Sataguru* ».

M: « O A., il *sabada* è l'Om̐kara, e la Luce il Sé. Il Vuoto è la madre e la consapevolezza il padre. Il fiume si riversa nella mente quand'essa ha raggiunto il quieto (*nihacala*) equilibrio. Questo afferma Machindra ».
(93-94)

G: « O S., qual'è la coscienza e quale l'essenza (*sāra*)? Qual'è il sonno e quale la Morte? In che luogo esistono (*samīrahe*) i cinque elementi (*pance tattva*)? Illustramelo o *Sataguru* ».

M: « O A., la Luce è coscienza, il non-timore l'essenza. Il risveglio (*jagibā*) è la nascita (*utapata*) e il sonno (*nindrā*) la Morte, e infine nella stessa *Joti*, proclama Machindra, i cinque elementi esistono insieme ».
(95-96)

G: « O S., chi parla e chi dorme? In che modo si può conoscere sé stessi? Spiegami, o Vero Maestro, in quale forma si può rimaner immutati attraverso le epoche (*jugi - jugi*) ».



M: « O A., il Verbo parla e il potere (*śakti*) dorme. Si dovrebbe conoscere sé stessi attraverso la via invisibile (*adeṣa rūpa*), ed è nella forma Senza Forma (*arūpa rūpa*) che si rimane immutabili attraverso le epoche. Machindra lo afferma ».
(97-98)

G: « O S., in che modo si può perseguire il retto vivere (*rahaṇin*) e qual'è la via della contemplazione? Dove viene custodita l'ambrosia (*amīn*) e in che modo se ne può godere? O *Sataguru*, rivelami come mantenere intatto il corpo per sempre (*badehi rahe*) »!

M: « O A., abbracciando il *sahaja* si persegue il giusto vivere, e la diretta via alla meditazione è in *Śakti*. Il nettare viene custodito nel cielo e lo si può bere con la bocca della coscienza (*cita muṣi*). Machindra esorta ad abbandonare i desideri (*āsā*) ottenendo così un corpo immortale ».
(99-100)

G: « O S., come si viene e come si va? come si può sopraffare (*śāi*) la morte? Come si può albergare nella Suprema Luce, o *Sataguru*? ».

M: « O A., si viene dal *Sahaja* e si procede volgendo il viso a Śakti (*śakti-muṣi*). Dispogliandosi delle ali (*nipaṣa*)⁵¹⁾ si sconfigge la morte, mentre si alberga nella Luce ottenendo lo stato di non-respiro (*nirasa*). Questo dice Machindra ».
(101-102)

G: « O S., cos'è il corpo e cosa il *prāṇa*? Su quale Persona (*Purisa*) è d'uopo meditare? Illustrami, o mio Vero Maestro, dove la mente trascende il Tempo ».

M: « O A., il *pavana* è il corpo e la mente il *prana*, mentre oggetto della contemplazione è la Suprema Persona (*Parama Purisa*). In stato di *sahaja* la mente trascende il Tempo. Così risponde Machindra dopo aver ben ponderato ».
(103-104)

G: « O S., qual'è la chiave (*kūncī*) e quale la serratura (*tālā*)? Chi è vecchio e chi è giovane? A quale punto la mente assurge alla coscienza di sé, o *Guru*? ».

M: « O A., il senza-parola (*nihasaḥada*) è la chiave e il Verbo la serratura; l'inconsapevole (*aceta*) è il vecchio e il cosciente (*cetani*) il giovane; la mente, afferma Machindra, raggiunge l'autoconsapevolezza quando le è dato di incontrare la Vera Conoscenza. Così parla Machindra ».
(105-106)

G: « O S., chi è il neofita (*sādhaka*)? che cosa è la *siddhi*? chi è l'inganno (*ridhi*)? come si possono volgere in fuga i dubbi (*bhrānti*) della mente? Tu che sei il mio padrone, generosamente rispondimi ».

M: « O *A.*, *surati* è il *sādhaka* e il *sabada* la *siddhi*. Inganno è l'io sono (*apa saun*) ed *Egli* è (*para saun*). Dice Machindra: dimorando entro sé stessi is distrugge ogni dubbio dualistico ». (107-108)

G: « O *S.*, qual'è la sagoma (*sāncā*) e qual'è il colore (*rānga*)? Con quale ornamento la si può aggraziare? O vero Maestro, insegnami come rimanere costantemente quieto (*nihacala*)! »

M: « O *A.*, la conoscenza è la sagoma e il *prāṇa* il colore, mentre la Luce è l'ornamento che la illeggiadrisce. Machindra sostiene che l'*unmani* arreca la costante quiescenza ». (109-110)

G: « O *S.*, qual'è il tempio (*mandir*) e quale il dio (*deva*)? Dove e quando si offre l'adorazione? O *Sataguru*, aiutami a vivere con i cinque empi ⁵³! ».

M: « O *A.*, il Vuoto è il tempio e la mente il dio; dimorando nell'imo di sé stessi (*nirantara*) si offre l'adorazione. Dice Machindra dopo aver ben riflettuto: è possibile vivere con i cinque soltanto entro l'*unmani* ». (111-112)

G: « O *S.*, qual'è il tempio e qual'è la porta? Qual'è l'idolo (*murati*) e qual'è l'Insondabile (*apāra*)? Come si giunge all'*unamana*, o *Sataguru*? ».

M: « O *A.*, il Vuoto è il tempio e il Verbo la porta; la Luce è l'idolo e la fiamma (*javālā*) l'Insondabile. Rivolgendosi alla Forma informe (*rūpa arūpa*) la mente assurge alla sublimazione di sé stessa. Così dice Machindra ». (113-114)

G: « O *S.*, qual'è la lucerna e quale la sua luce (*prakāsa*)? Quale lucignolo (*bati*) è pregno d'olio? Insegnami, o mio Vero Maestro a far sì che la lucerna brilli eterna (*abicala*)! ».

M: « O *A.*, la conoscenza è la lucerna e il Verbo la sua luce; l'olio impregna il lucignolo dell'appagamento (*santoṣa*). Dopo aver ben riflettuto, Machindra dichiara che la lucerna può splendere eterna distruggendo (*meṭi*) la dualità (*dubadhyā*) ». (115-116)

G: « O *S.*, chi siede e chi cammina? Chi se ne va errando (*phiryā*) e in cerca di che cosa? In quale dimora (*ghari*) ci si può riparare senza temere, o *Sataguru*? ».

M: « O *A.*, la perseveranza (*dhiraja*) siede e l'imperfezione cammina; è la *surati* che erra in cerca dell'essenza che infine trova (*milyā*). Dice Machindra: stando nella dimora dell'Oltre si sperimenta il non-timore ». (117-118)

G: « O S., chi è lo *yogi*, e qual'è la condotta della sua vita? Chi è il gaudente (*bhogī*) e come lo si può riconoscere ⁵⁴⁾? Come può il dolore (*pīra*) sublimarsi dalla letizia (*susā*)? E quando la pena entra l'esultanza da chi si può avere conforto? ».

M: « O A., vero *yogi* è colui che ha raggiunto l'*unmani*: egli soltanto gode il *mahā-rasa* e prova ogni felicità. Un quello stesso elisir è racchiuso il dolore indivisibile (*aṣandita*), cui la parola del Vero Maestro offre conforto ».

(119-120)

G: « O S., cos'è il Sé (*ātmā*) che viene e che va? e qual'è il Sé che dal Sé viene assorbito (*rahe samāi*)? Qual'è il Sé che permane immutato nel Trimundio? Rivolgendosi a chi si può diventare uno dei cinquantadue eroi (*bāvana bīra*)⁵⁵⁾? ».

M: « O A., il Sé del respiro (*pavana – so – ātmā*) viene e va, il Sé della mente (*mana – so – ātmā*) viene assorbito dal vuoto, il Sé della conoscenza (*gyāna – so – ātmā*) alberga immutabile nel Trimundio, e infine per la dottrina del Guru si può diventare uno dei cinquantadue eroi ».

(121-122)

G: « O S., qual'è la vita (*jīva*)⁵⁶⁾ della mente e quale il sostegno (*besāsā*) di quella vita? Qual'è la base (*ādhāra*) di quel sostegno e qual'è il suo aspetto? ».

M: « O A., *pavana* è la vita della mente, il vuoto il suo sostegno. Il Brahman è la base di quel sostegno, e inconoscibile (*acyanta*) è il suo aspetto ».

(123-124)

G: « O S., attraverso quale *cakra* si ottiene l'immortalità del corpo? In quale *cakra* si erige l'inconoscibile diga (*agocara bandha*)? In quale *cakra* il Cigno viene a liberarsi? In quale *cakra* la mente s'istruisce (*parmodhe*)? Quale *cakra* elargisce la somma letizia (*savāda*) e quale *cakra* conduce alla *samadhi*? ».

M: « O A., (meditando) sul *mula cakra* il corpo diventa imperituro; l'inconoscibile diga viene innalzata nel *guda cakra*; il Cigno si libra libero nel *maṇicakra*. S'istruisce la mente nel *anahada cakra*; la letizia si gode nel *viśudha cakra* e nel *candra cakra*⁵⁷⁾ ci si disperde in *samādhi* ».

(125-126)

G: « Questo è il segreto dei sei *cakra*. Colui che li sceglie ad oggetto di meditazione diventa come Dio stesso. Vero *yogi* è solo colui che domina *mana* e *pavana*. (Così) egli sbaraglia la vecchiaia (*jurā*) ottenendo un corpo sempre vigoroso e sano (*nīrogī*) ».

(127)

Possa io non essere indotto in errore, né smarrirmi nella virtù. Rendo omaggio a Śiva e mi prostro davanti ai sandali (*pādukā*) di Śrī Machindranāth.

LAXMAN PRASAD MISHRA

1) Lett. « Padrone », ovvero ‘ colui che assomma in sé il meglio del Trimundio ’ (cfr. *Gorakṣa siddhānta saṅgraha*, a cura di M. M. Gopināth Kavirāj, Vārāṇasī, 1925, p. 12). Potente setta yogica che godette grande fama nell’India nord-orientale dal IX al XIII secolo.

2) Menzioniamo qui soltanto i contributi più importanti: Mohan Singh, *Gorakhnath and medieval Hindu mysticism*, Lahore 1937; *Gorakṣa siddhānta saṅgraha* (op. cit.); *Siddha siddhānta paddhati*, a cura di D.Jha Shastri, Hardwar 1940; G. W. Briggs, *Gorakhnath and the kanfata yogis*, Calcutta 1938; P. D. Barathwal, *Gorakhbānī*, Allahabad, 3^a ed., 1950; A. K. Banerjee, *Philosophy of Gorakhnath*, Gorakhpur 1961; R. Raghav, *Gorakhnath aur unka yug*, Delhi 1963; H. P. Dwivedī, *Nath sampradaya*, Vārāṇasī, ed. riveduta, 1966; R. Varma, *Hindi sahitā ka alocanantāmaka Itihas*, Allahabad, 5^a ed., 1964.

3) Gorakṣanāth è anche detto chiunque riesca a dominare l’ira e la lussuria (cfr. Candranath Yogī, *Yogī sampradāyaviṣṭīh*, Ahmedabad 1924, p. 13 ff.).

4) Si tratta delle seguenti: *Sabādī*, *Pada*, *Sisyadarsana*, *Pranasancali*, *Narvebodh*, *Atmabodh*, *Abhaematra jog*, *Pandraha Tithi*, *Saptavāra*, *MG bodh*, *Romāvālī*, *Jnanatilak*, *Jnanacautisa*, e *Pan-camatra*. Cfr. *Nāth Sampradāya* (op. cit.), p. III; *Gorakhbānī* (op. cit.) p. 14.

5) Cfr. *Gorakhnath aur unka yug* (op. cit.) p. 191 ff.

6) Si tratta degli Mss. rinvenuti a Jaipur (1658), a Jodhpur (1686) e del testo non datato, custodito dalla setta Rajjabsampradāya.

7) Lett. ‘ padrone ’, precettore spirituale.

8) Lett. ‘ parola ’, intesa come verbo rivelatore del Maestro, viene descritta da Gorakh come ‘ il lucchetto che tiene chiuso il segreto della Suprema Realtà ’ (cfr. *Gorakhbānī*, op. cit., p. 8).

9) Termine *apabhraṁśa* che indica il neofita (*sādhaka*) che ha conseguito il distacco dal mondo.

10) La rasatura del capo era una delle cerimonie dell’iniziazione. Qui peraltro simboleggia la rinuncia alle cose terrene.

11) Corruzione dialettale di *śūnya*, il Vuoto, sinonimo dell’Assoluto.

12) Significa letteralmente ‘ vento ’ in senso atmosferico, ma qui viene usato come sinonimo di *prāṇa* (respiro vitale) o di *vāyu* (respiro).

13) Le dieci *vāyu* che risiedono nel corpo umano, ovvero: *prāṇa*, *apāna*, *samāna*, *udāna*, *vyāna*, *nayu*, *kūrmā*, *Krkara*, *Devadatta* e *Dhananjaya* (cfr. *Gheraṇḍa Samhitā*, V, 60; *Gorakhbānī* (op. cit.) pp. 62–63).

14) Il *Brahmarandra*, ovvero la ‘ Porta dell’Assoluto ’, che costituisce l’ultima tappa di *Kunḍalīnī-Śakti* verso la sua comunione con Dio.

15) Il *mūlabandha* (vincolo–radice) ottenuto invertendo il corso dell’*apāna vāyu*.

16) *Urama*, come *gagana* e *ākāśa* (cielo), *sarovara* (lago) e *dariyava* (fiume), sta ad indicare il *śūnya*.

17) L’*Ājnā cakra*, posta tra le sopracciglia, in cui confluiscono le tre *naṛī*, canali attraverso i quali si ottiene il controllo dei sensi.

18) Residenza della luna è il *Sahasrāra*, la sommità dell’ascesa spirituale, mentre quella del sole è il *Mūlādharma*, che ne rappresenta l’inizio.

19) Il nettare che si riversa dalla luna del *Sahasrāra*.

20) La 'cosciente incoscienza', sinonimo di *samādhi*, che rappresenta il culmine della meditazione yogica.

21) Riferimento all'*ulṭī sādhanā*, la 'disciplina rovesciata' dei Nāthyogi, con la quale essi fanno risalire il *bindu* (da essi identificato nello sperma) fino alla sublimazione estatica (cfr. *Gorakhbānī*, op. cit., p. 32).

22) La tradizionale distanza cui la *prāṇavāyu* può essere espulsa dal corpo dello *yogi*.

23) Ovvero 'il supremo stato di Unicità' (cfr. *Gorakhbānī*, op. cit., p. 49 ff.); *Bhārtiya Saṁskṛti aur Sādhanā*, vol. I, Patna 1963, p. 307.

24) Centomila.

25) Corruzione di *bindu* (cfr. *Gorakṣa-paddhati*, a cura di M. Śarmā, Bombay 1933, p. 48).

26) Ovvero, fin dove si leva l'anima per godere del *mahārāsa* (v. nota 19).

27) Vedi nota 21.

28) Lett. «Colui che non porta nerofumo (*anjana*)», dove il nerofumo è simbolo di *māyā*.

29) Riferimento agli *yogi* il cui *bindu* inverte il suo corso fino a sublimarsi in essenza di eterna giovinezza.

30) Le tappe ideali di Kuṇḍalinī entro la *suṣumnā nāṛī*. I *cakra* sono, dal basso in alto: *Mūlādhāra*, *Svādhiṣṭhāna*, *Maṇipūṛaka*, *Anāhata*, *Viśuddha* e *Ājnā*. Gorakh ne enumera peraltro tre in più; ovvero *Bhru*, *Nirvāṇa* e *Ākāśa*.

31) Il senso non mi è chiaro.

32) L'*Ājnā cakra*.

33) Kuṇḍalinī-Śakti.

34) La *Śankhinī nāṛī*.

35) *Mulādhāra cakra*.

36) *Maṇipūṛaka cakra*.

37) *Anāhata cakra*.

38) *Viśuddha cakra*.

39) *Ākāśa cakra*.

40) Corruzione dialettale di *unmani*.

41) Gli orifizi del corpo.

42) Cfr. *Gorakhbānī* (op. cit.), pp. 62-63; *Bhārtiya saṁskṛti aur Sādhanā* (op. cit.), pp. 316-322, specialmente p. 321.

43) Una credenza popolare vuole che i grandi uomini nascano dopo 10 mesi di gestazione.

44) Si veda nota n. 13.

45) La *Śankhinī nāṛī* entro il *Mūlāsthāna*.

46) Descritto come «al di fuori del controllo della Morte» (cf. Gbānī, pp. 19-20).

47) Riferimento al *Mukta āsana* nella *sāmbhavi mudrā*.

48) Lett. «lavare, detergere». Cfr. *Haṭhayoga Pradīpikā*, II.24.

49) Inspirando (*so*) ed espirando (*Haṁ*) si produce il *mantra* 'Sohaṁ', 'io sono Lui'.

50) Vedi nota 16.

51) Simbolo dell'attaccamento alle cose terrene.

52) I nove perseguitamenti del *siddha*, ovvero: *aṇimā*, *laghimā*, *mahimā*, *prāpti*, *prakāmya*, *viśīṭva*, *iśatva* e *kama-avasayita*.

53) I cinque sensi.

54) Questa domanda non riceve risposta nel testo.

55) Si tratta di un numero immaginario, inventato da Gorakh.

56) In questo contesto il termine è usato come 'vita'.

57) Il *Mūlādhāra cakra*.

COMPRENSIONE E INCOMPRENSIONE TRA ORIENTE
E OCCIDENTE NELL'AMBITO DELLA FILOSOFIA MEDIEVALE ¹⁾

Il rapporto tra Oriente e Occidente, per quanto ci compete, è limitato all'Oriente musulmano e al mondo cristiano medievale gravitante verso il bacino mediterraneo. Abbiamo peraltro scelto un titolo volutamente generico, perché non ci proponiamo in questa sede di analizzare *gli sviluppi* della filosofia medievale, europea ed islamica. Del resto, un'analisi del genere porterebbe a enucleare una serie anche interessante di proposizioni filosofiche più o meno simili, più o meno rifacentisi a una fonte o a un modello comune, ma non porterebbe di per sé, se non come materiale su cui esercitare in seconda istanza una lettura storica adeguata, a una visione del mondo medievale nella sua duplice componente islamica e cristiana, né permetterebbe di per sé di individuare la problematica storica, o meglio storico-politica, che si è espressa con il linguaggio filosofico e l'elaborazione di teorie e dottrine filosofiche. Questa problematica, invece, pare a noi il punto di partenza imprescindibile per ogni eventuale « definizione » del medioevo europeo e mediorientale visto nell'ovvia prospettiva di considerare ogni tappa storica come un elemento di comprensione per lo sviluppo successivo delle situazioni e dei modi di espressione di una data civiltà.

Delineiamo un primo elemento: non siamo fautori a spada tratta di una « specificità » delle culture o delle civiltà, nel senso che l'intreccio di elementi indotti e le matrici fondamentali di una cultura, rispetto a una cultura contigua, nello spazio e nel tempo, presentano naturalmente una serie di affinità o di prestiti o di evoluzioni parallele spiegabili, tra l'altro, attraverso la realtà storico-economica che in gran misura non può non influenzare e condizionare o motivare analogie, contatti, peculiarità. È però un fatto eurocentrico, (anche se l'inevitabile semplificazione dei termini può dare un aspetto polemico alle nostre affermazioni) affermare, con uno dei massimi studiosi della filosofia islamica vista in relazione al mondo greco, ellenistico e bizantino, che anche la filosofia islamica è un fenomeno occidentale ²⁾. Affermazione che potrebbe anche sembrar offrire una possibilità « internazionalista » di comprensione al fenomeno orientale, non concependolo come tale ma riportandolo, visto che usiamo un linguaggio occidentale, alle sue componenti essenziali quindi universali. Affermazione, però, anzitutto limitante tale fenomeno al medioriente considerato un « amalgama » di un atteggiamento diremmo mono-

teistico nella ricerca di una risposta ai problemi della vita e dell'universo, e di un atteggiamento greco precristiano sintetizzabile nel rifiuto della creazione ex nihilo; affermazione, poi, tale da aprire la via, anche se in forma indiretta, a implicazioni ad altro livello – livello che è poi quello interessante per la problematica di cui si parlava – sulla responsabilità nascente dalla causa, intrinseca all'Oriente, del non aver conosciuto quello sviluppo e quella rivoluzione industriale che hanno portato l'Occidente al suo ruolo coloniale e imperialista nel mondo.

Ecco quindi che, invece di un'analisi puntuale di fatti simili o dissimili, in tema di filosofia, tra Oriente e Occidente, preferiamo scegliere, come linea conduttrice del nostro discorso, un'ipotesi di lavoro diversa: la verifica, cioè, di un possibile riscontro, anche nella sovrastruttura culturale, quale è la filosofia nell'economia del Medioevo, di quegli elementi o quelle cause che hanno portato incomprendimento tra i due mondi. Intendiamo con questo il presupposto teorico e ideologico per una fissazione di ruoli storici ed economici in un equilibrio mediterraneo, equilibrio che si esprimerà in particolare con il Rinascimento europeo e che si concluderà, nonostante il fascino dell'impero ottomano più o meno coscientemente subito dall'Europa, in condizioni di svantaggio totale per la parte orientale. Il che, nella sovrastruttura filosofico-culturale, si è espresso in Oriente con un progressivo senso di alienazione di fronte ai propri mezzi speculativi così come storicamente si erano andati formulando o disgregando (la cosa non è di per sé fondamentale), e con un frustrante senso di inferiorità di fronte al miracolo europeo, pur rifugiandosi l'alienato e il frustrato in un non ben definito – quindi negativo – mito della superiorità spirituale orientale, una volta espressasi in altrettanto mitiche forme.

Ci si potrebbe obiettare che tale riscontro non è significativo, se non è visto nell'ambito delle strutture portanti del mondo medievale dell'epoca, cioè se non viene verificato nell'eventuale, non scontato, dualismo tra feudalesimo, in occidente, e civiltà urbana e mercantile, in oriente. In una visione non dogmatica dei metodi materialistico-dialettici di analisi storica ci sembra non solo interessante, ma utile, considerare il fatto sovrastrutturale come un'ulteriore verifica della realtà della struttura, perché il fatto sovrastrutturale, in particolare in una « situazione » medievale, fornisce elementi ideologici specificizzanti la struttura. Vogliamo cioè non tanto sostenere in astratto che non sempre la sovrastruttura è spiegazione e risultato di un dato di fatto strutturale, quanto che esso – ed è il caso dell'Islam in particolare, ma anche, ci sembra, della chiesa medievale – ne è a volte l'ispiratrice, meglio, ne è il *linguaggio*, attraverso cui il potere articola le sue posizioni, le modifica e le rende accessibili, in senso impositivo, alle masse.

Chiedo naturalmente scusa se, in una prospettiva come questa, calcherò tuttavia la mano nell'esemplificare e nel chiarire la posizione « orientale »: non solo per una limitazione di competenza, ma perché smentite o conferme costituirebbero un contributo estremamente valido, vista la premessa di voler lavorare a livello di ipotesi.

Risparmierò comunque tutti quei dati o quelle citazioni che, da un punto di vista nozionistico, potrebbero avvicinare al «tecnicismo» della società islamica medievale. Inutile anche dire della ricerca scientifica storicamente nata in termini moderni sulle sponde islamiche del Mediterraneo, in un sincretismo di cui il fatto islamico non è che uno degli elementi, anche se quello coagulante. Inutile anche esporre il problema, pur fondamentale, delle traduzioni che hanno visto arabi ed ebrei come mediatori attivi del mondo classico. Attivi in quanto integrati in una visione sintetica dell'antichità classica da loro armonicamente riletta, e serenamente utilizzata per una nuova visione alternativa (se vogliamo accettare quanto alcuni filosofi sostengono, e cioè il fatto del fallimento sostanziale dell'incontro del mondo greco con quello monoteistico orientale); visione comunque priva allora del complesso di trovarsi di fronte a un'armonia da cui si era esclusi, non ricostituibile con gli strumenti a disposizione. E visione che, attraverso le traduzioni di cui si parlava, è stata offerta (ma non recepita) nella sua integrazione al cristianesimo occidentale.

Inutile, infine, in questa sede, approfondire il tema degli strumenti elaborati dal mondo islamico come mezzi della ricerca scientifica, anche se lo studio del fatto sarebbe un indispensabile contributo alla comprensione delle strutture economiche dei rapporti di produzione venuti in essere nel bacino del Mediterraneo all'epoca che ci interessa.

Affrontiamo il problema dall'altro verso: vediamo l'ideologia e la teoria filosofica elaborata nel Medioevo e vediamo che tipo di società tale ideologia o tale teoria faccia supporre esistente o postulata.

Una sola precisazione cronologica: il Medioevo è il momento di massimo fulgore, per parlare in termini tradizionali, della civiltà arabo-islamica, e tutta una serie di accostamenti, validi a parer nostro, come quello tra Ġazzālī e Tommaso, entrambi autori, ognuno per la sua parte, di una *Summa* teologica, vede l'accentuata precocità dell'ambiente orientale. Iniziamo con una breve presentazione dei termini che useremo parlando di filosofia musulmana, anche perché, in questa sede, vedremo operarsi la prima seria incomprensione.

Facciamo inoltre notare che quando parliamo di mentalità cristiana consideriamo concluso quel periodo estremamente fertile di contatti e di comprensione che il cristianesimo d'Oriente aveva conosciuto nei riguardi della nuova religione monoteistica con cui si era venuti a confronto all'epoca della conquista araba del VII e dell'VIII secolo. Conquista vista come liberazione dall'autoritarismo bizantino, pur senza un'accettazione passiva della nuova situazione politica, e religione che si sentiva per esempio come plausibile eresia cristiana da controbattere (Giovanni Damasceno), non lontana dalla propria sperimentazione religiosa.

Nella sua rappresentazione della scienza, il mondo islamico ha sempre scisso quello che è filosofia dalla teologia (*kalām*); la teologia nel senso di «delucidazione del dato rivelato con una ragione che la fede illumina»³). Il tratto distintivo rispetto al cristianesimo non sta nella definizione, perché, in entrambi i casi, tro-

vandocisi nell'ambito di religione rivelate, il punto di partenza teologico è pur sempre il dato scritturale. Quello che non succede in Islam, e di cui l'Occidente, come vedremo, non prenderà coscienza, è che non si dà nessun caso simile a quello di Agostino, che, nel corso della sua peregrinazione spirituale, trova nel cristianesimo la « filosofia » per eccellenza ⁴⁾. Solo in ultima istanza la scoperta filosofica del cristianesimo da parte di Agostino significava scoperta del metodo di lettura dei dati scritturali. In prima istanza, essa era scoperta dell'ottica attraverso cui analizzare la propria posizione di creatura nel creato nei confronti del creatore, accettando la trascrizione dei risultati derivanti dall'applicazione di tale metodo a tutte le forme dello scibile, in riferimento a tutte le relazioni dei possibili tra loro.

Nell'Islam, invece, la filosofia assume sempre un significato restrittivo: è la sperimentazione, una volta stabilito il metodo da adottare, delle possibilità che ha la creatura di verificare le interrelazioni dei possibili, fermo restando il fatto che il rapporto creatura/creato/creatore rimane di competenza della teologia. Dal che non scaturirebbe ancora un elemento discriminante, ma solo differenziante: senonché, l'Islam ignora ogni distinzione tra sacro e profano, non elabora una teoria del Sacro Romano Impero, non conosce la doppia autorità temporale e religiosa, non ammette anzi, nelle sue espressioni ortodosse, un'autorità religiosa che non si identifichi in teoria con la comunità stessa nel suo adeguamento storico al principio religioso rivelato, e anch'esso storicamente fissato in un tempo e in un'epoca. Per cui la base ideologica della società non sarà fornita dalla filosofia *tout court*, ma da quella parte della filosofia che i musulmani distinguono e chiamano teologia.

La conoscenza del mondo islamico, in altre parole, si produce attraverso il *kalām*, non attraverso la sua pur brillante produzione filosofica. Al contrario, la comprensione dell'Europa medievale passa attraverso le espressioni filosofiche, di cui la teologia, nonostante la sua posizione di privilegio, è parte integrante. Sembrerebbe esserci una contraddizione: l'Islam, che non ammette il piano laico in contrapposizione al sacro, vedrebbe nella sua sovrastruttura culturale questa distinzione rappresentata in forme macroscopiche. La verità è altrove. Citiamo, per esemplificare, lo studio dedicato da un islamista italiano ad alcuni versi di un poeta persiano del XII secolo, versi che nell'accezione più plausibile suonano così:

« Perché tu non pensi, o accampatore di pretesti, che non ci sia che questo e quel mondo e nulla più, sappi che grande è la lunghezza e la larghezza dell'Essere e che ciò che vi è nel profondo di noi è come una caverna. Vi sono creature lontane da queste, ignare di tenebre e di luce, molti creati vi sono, indubbiamente, e vi è un Creatore, uno solo. Un solo calamo dal primo principio ha vergato lo scritto di queste sette tavole del destino umano; fossero anche non sette, ma quattrocento, esse starebbero sotto un unico controllo ed imperio » ⁵⁾. A parte la sottolineatura della modernità di una tale affermazione, il punto di partenza sta nella concezione monoteistica e monistica del mondo. Nella maggior parte dei casi, la prima si rifà teologicamente a un atomismo occasionalista ⁶⁾ che esclude la superiorità e la differenza qualitativa di un mondo sopralunare rispetto al mondo sublunare, consi-

derati nel rapporto con l'assoluta trascendenza divina (fatto questo che supera il complesso dell'universo tolemaico). E si noti che tale concezione agisce soprattutto nell'ambito del monoteismo coranico, della teologia ortodossa per eccellenza (*asciarita*) e del misticismo ortodosso ⁷⁾.

La seconda concezione, derivante dal mondo greco, soprattutto nelle sue forme tardo-antiche, approderà all'aristotelismo tomista.

Senza voler dare altro valore che quello di esempio al fatto menzionato, non possiamo non sottolineare le conseguenze sul piano ideologico di una distinzione così profonda nella concezione del mondo. Una volta ammessa l'unicità assoluta e trascendente del creatore, proprio nella logica di tale affermazione nasce la possibilità della dimensione umana e della sua qualificazione, senza elementi di subordinazione di sostanza, o di preclusioni di sperimentazione o di immaginazione di altri possibili nell'ambito del creato.

Questo è ancora teologia, sia nelle affermazioni di principio, sia, in particolar modo, nello stabilire la dinamica della prassi della creatura in confronto al suo simile e nella sua socialità. L'idea politica o economica dell'Islam nasce cioè da presupposti di questo genere. La concezione del sovrano, garante in terra di un ordine terreno che solo può, nella pluralità dei livelli, adempiere alla volontà divina, nell'accettazione della realtà terrena ed umana comunque positiva non essendovi altra realtà sperimentabile, ripropone in termini ben diversi da quelli della Chiesa triumphans la sovranità effettiva di Dio sul mondo, l'unicità dell'autorità e la possibilità della felicità anche nella vita terrena.

Ora, proprio la teologia resta ignota all'Europa medievale. Perché fosse altrimenti, il pensiero medievale avrebbe dovuto interessarsi direttamente al pensiero islamico come tale, dice un teologo cattolico islamista ⁸⁾. Ma anche De Ruggiero ⁹⁾: « quello che interessa non è il peculiare contenuto dell'islamismo, quanto la persistente cultura ellenistica ». Il De Ruggiero che commentando Giustino sostiene ¹⁰⁾: « La teologia cristiana è per lo storico la vera filosofia del cristianesimo; è la speculazione pura che assume i dati del pensiero ellenico, li svolge, e confluisce insieme con essi nella filosofia moderna. Se una distinzione ci si fa incontro quasi sulla soglia del mondo cristiano, quella tra filosofia e teologia, essa ... non è un criterio categorico assoluto, ma deve valere come distinzione storica ... ».

Il che ci riporta alla distinzione esistente invece in ambito islamico, e contemporaneamente a porci la domanda di dove si situi nel concreto, in Oriente o in Occidente, una possibile autonomia dell'uomo nella sua ricerca speculativa di fronte al dato della rivelazione.

Dal dato di fatto della distinzione ovvia, in Oriente, tra filosofia e *kalām*, e dall'ignoranza del secondo da parte dell'Occidente, nasce dunque una prima incomprendimento, che non è così tagliente sul versante islamico, non solo per la sfasatura cronologica cui si accennava, ma anche perché (e le crociate ne sono un esempio) essa non si è concretizzata in una sistematica volontà di attacco e di subordinazione da parte del mondo islamico nei confronti dell'Occidente. Le necessità di una

civiltà in espansione come la civiltà europea nel XIII e XIV secolo, una volta avvenuta la sistematizzazione ideologica delle strutture (San Tommaso in particolare) si limitano ad aspetti periferici della cultura che si visualizza come terra di conquista. La teoria, quindi, per cui l'Occidente avrebbe comunicato continuativamente con l'Oriente nella classicità, mentre tale comunicazione sarebbe poi venuta a ridimensionarsi in zone geografiche (Spagna e Sicilia) e settori culturali periferici (qualche forma architettonica per es.)¹¹⁾, risulta verificabile soltanto sulla base di fatti che si pongono successivamente al momento di comunicazione tra Oriente e Occidente. Se la filosofia islamica è stata fondamentale per lo sviluppo delle dottrine aristotelico-tomiste, e la ricerca islamica è stata il modello della scienza rinascimentale, il problema si porrebbe piuttosto in senso contrario. Cioè: quando l'Occidente, rivitalizzato (funzionali e non casuali quindi, per es., la traduzione del Corano voluta da Pietro di Cluny, XII secolo, e la proposta di Giovanni XXII al concilio di Vienna, 1311-12, per potenziare lo studio dell'arabo e dell'ebraico a Bologna, Parigi, Salamanca e Oxford) e sicuro della sua propria ideologia, si è volto a Oriente, si è esso posto in una condizione tale da permettere al suo interlocutore comunicazione e comprensione? A noi non pare: ci sembra che, quando l'Oriente poteva determinare un contatto, esso si sia avuto; nel momento invece in cui toccava all'Occidente darsi come terreno di sperimentazione, questo ha lucidamente rifiutato il contatto che non avrebbe determinato in maniera scontata un equilibrio politico ed economico a suo vantaggio.

Né d'altra parte ci sembra possibile sostenere mancanza di conoscenza a livello di élites, o meglio di classi dominanti, nella « non-periferica » Spagna o in Africa Settentrionale. In questo senso la storia della filosofia occidentale del Medioevo ci dà una rappresentazione abbastanza esatta di che cosa l'Occidente abbia inteso prendere dall'Oriente e di che cosa esso abbia recepito.

Visto che vogliamo esemplificare, ci si pone però preliminarmente un problema, e cioè: Qual'è la funzione della filosofia in campo islamico? Ancora, ci tocca risalire allo spirito integralista dell'Islam. La filosofia potrebbe essere il pretesto attraverso il quale l'Islam giunge alle scienze esatte, il metodo logico applicabile, una volta sperimentato, anche alla teologia. Allora, quanto al soggetto che fa filosofia, vale a dire il filosofo musulmano, salvo rare eccezioni di cosciente negazione del valore della rivelazione (Muḥammad b. Zakariyā al-Rāzī nato 863¹²⁾, per cui la pura ragione è sufficiente per comprendere Dio, senza che ci sia necessità di privilegiare un uomo su un altro come il Profeta), la sua posizione nel contesto sociale non sarebbe diversa da quella del filosofo cristiano medievale, (verità speculativa che non contraddice il dato scritturale, il quale deve ordinarsi logicamente a sua volta) se non fosse per il modo islamico di concepire la comunità e quindi lo stato, e di indicare al singolo la via della felicità. La comunità che si organizza per dare vita a una società che rappresenti l'ordine divino, e che come tale prevede il successo e la salvezza dei suoi aderenti, si regge su una legge che, determinando il comportamento del singolo nei confronti del suo simile, e più in generale codifi-

cando il rapporto della creatura con il creatore, rappresenta di per sé l'ottimo, ma anche l'assoluto necessario a che l'uomo abbia garanzia di salvezza. Siccome la legge e la sua applicazione e la sua funzione sono relate all'uomo, alla coscienza della creatura non si pone il problema della frattura lacerante tra piano divino e piano umano, avendosi per assurdo conoscenza effettiva del solo piano umano, come unico elemento di giudizio. Per esprimere altrimenti la cosa, il mondo islamico, privo della concezione del peccato originale, e del modello del Cristo, si trova in una forma di integrazione che, a rigor di logica, non crea alienazioni e non lascia spazio a utopie.

« Alla tavola della Sua munificenza l'ateo e il monoteista sono tutt'uno » dice Ġuvaynī (storico persiano del XIII secolo); il che farebbe rientrare nella comunità dei credenti per eccellenza, e di più conseguente ortodossia monoteistica, proprio il Rāzī di cui sopra.

Vogliamo specificare ancora che cosa esattamente significa per un musulmano l'ordine di idee che sta dietro la dizione « doppia verità »? Nient'altro che ammettere, in quanto tale, il relativo sperimentabile, necessario alla prassi e all'applicazione della legge della comunità, come verità necessaria (legge detta « secondaria » della creazione, che in pratica non può non identificarsi con la legge positiva), pur nella consapevolezza dell'infinita trascendenza della Verità vera (legge detta « primaria » della creazione stessa, in pratica una sorta di *ratio legis*, ma naturalmente non enucleabile né astraibile dal contesto divino, neppure ove la Rivelazione sia esplicita), che si pone a livello di Dio. Infatti, proprio la speculazione giuridica pienamente e stabilmente accoglie tale presupposto per farne un principio metodologico, tanto che la « seconda verità », quella che l'uomo in quanto tale può conoscere capire realizzare, acquista nella prassi cogenza uguale e non inferiore (se mai, paradossalmente, superiore), alla prima Verità, così come essa si trova *sottintesa*, per esempio, nel testo rivelato: non *enunciata* neppur là, perché la stessa parola divina prevede sempre un uditorio le cui capacità di comprensione sono storicamente e, appunto, umanamente delimitate. E dove le stesse punte più avanzate del sufismo (misticismo militante) si limitano a perseguire la mera presa di coscienza dell'esistenza di una « Verità primaria », senza mirare a una sua codificazione esplicita, non allusiva.

Evidentemente, in questa situazione, la posizione del filosofo, vista dall'interno, cioè senza paragoni con la posizione del filosofo greco o cristiano medievale, non è che quella di un credente il quale sceglie il suo campo di verifica di « verità secondarie », e sian pure tutte verità di ragione (i giuristi parlano, più puntualmente, di « verità di congettura »), nella ricerca speculativa, senza che vi siano elementi che qualificano tale scelta come superiore a quella, poniamo, del mercante o del mistico. La conoscenza a cui il filosofo può giungere è pur sempre legata allo strumento che usa e, se può concepire l'universale, egli poi non raggiunge, se non attraverso l'adeguamento a quell'altra « verità secondaria » parallela che è la legge dei comportamenti, cioè la legge della comunità nel senso più banale, quanto di Verità è concesso all'uomo.

Lo strumento usato è pur sempre la logica aristotelica, più o meno contestata, ma in definitiva accettata anche dalla teologia come strumento espressivo o di sistematizzazione. Formalmente potrebbe sembrare vero quanto dice un De Ruggiero¹³⁾ dell'identità della struttura, diciamo della « scolastica » occidentale o orientale, grazie a questa « affinità filosofica » che caratterizza i due sistemi. Ma la funzione, il valore e le motivazioni che sono a monte dell'accettazione dello strumento logico, cioè quanto si è detto a proposito della concezione politico-sociale dell'Islam, portano a sostanziali differenze, che, all'oscuro della problematica islamica, l'Occidente non ha mai registrato. Il punto fondamentale della teoria della conoscenza è il concetto (*taṣawwur*) che si esprime attraverso la definizione (*ḥadd*) e il giudizio (*taṣḍīq*) che trova la sua formulazione nel sillogismo (*qiyās*) (cfr. la confutazione di Aristotele fatta da Ibn Taymiyya, morto 1328)¹⁴⁾, la terminologia usata per tradurre tali concetti ha un suo relativo omologo nel linguaggio giuridico, tanto è vero che il sillogismo viene chiamato con la stessa parola usata ad esprimere il metodo analogico in diritto, utilizzabile in alcuni casi in cui si presenti un fatto non riportabile in maniera immediata alla tradizione o al Corano. Senonché, per es. proprio il detto del Profeta portato a esemplificare tale metodo, da un punto di vista logico fa saltare il rapporto sillogistico. Il detto in questione è il seguente: « ogni cosa intossicante è vino; ogni genere di vino è proibito », dove l'alternanza dei termini non viene seguita¹⁵⁾. Gli strumenti della conoscenza sono: gli organi sensoriali, concetto che in teologia viene sostituito dal dato della tradizione, cioè dalla norma comportamentale del Profeta e della prima generazione di musulmani; la ragione, che è la ragione prima in filosofia, a cui corrisponde in teologia la ragione/giudizio (*naẓar*), la quale porta alla conoscenza metafisica in un caso, alla conoscenza dei principi morali nel secondo; la prova in relazione a uno degli elementi indicati, a cui fa riscontro in *kalām* l'insieme delle scienze applicate, derivanti dalla rivelazione (prova che in ambiente eterodosso, in particolare ismailita, viene sostituita dall'iniziazione e dal riconoscimento dell'autorità); e qui la distinzione tra filosofia e *kalām* si farebbe più ardua, dovendo passare per la realtà manifestantesi nella sua storicità sempre riespressa ogni verifica dei dati ottenuti attraverso i primi due strumenti di conoscenza (cfr. Ibn Ḥazm, morto 1063; Matūridī, IX sec.; *Iḥwān al-ṣafā*, X sec.)¹⁶⁾. Per Ḡazzālī, il Tommaso dell'Islam, l'intervento divino è motivazione reale del rapporto che all'esperienza individuale sembra un rapporto non fenomenico, ma causale. Parlando di rapporti con l'Occidente, peraltro, l'attenzione, non può che venir posta in particolare su Avicenna e Averroé. E con l'analisi della dottrina averroista e avicenniana rivista nello spettro di S. Tommaso vogliamo concludere.

Per Avicenna, la conoscenza si acquista per emanazione divina e conoscenza dei primi principi: acquisizione sensibile, mediata attraverso il ragionamento discorsivo. In ultima analisi, la conoscenza è una specie di astrazione, da parte del soggetto cogitans, della forma nota dell'oggetto, fatto che si motiva ammettendo un intelletto potenziale indivisibile e personale¹⁷⁾.

Per Averroé, l'intelletto potenziale, cioè gli intelligibili nell'atto della acquisizione¹⁸⁾, è il luogo ideale della specie su cui agisce l'intelletto agente, astraendo la specie dalla materia, e dalle condizioni materiali individuanti, e permettendo il principio di oggettività del conoscere. Tommaso, pur accettando le linee generali del ragionamento averroista, pretende di ricondurre l'atto conoscitivo nell'ambito del soggetto e ricorre, per superare il dualismo tra soggettivismo e oggettivismo, alla concezione di un universale, mediata da Avicenna, che è principio della conoscenza della realtà in sé (*intellectus omnino separatus*) facendo una concessione neoplatonica all'intuizione conoscitiva, nel caso dell'universale, non condizionata dalla sensibilità.

Nella semplificazione brutale che abbiamo dovuto fare delle rispettive teorie, un punto discriminante è fondamentale per la comprensione della differenza di posizioni ideologiche delle due civiltà.

Tommaso ha bisogno di ammettere la soggettività del soggetto conoscente. Solo se la conoscenza viene resa possibile attraverso la specificità dei singoli, ha senso ricostruire una via individuale della salvezza attraverso l'attiva accettazione del principio della colpa da superare con un'azione/modello che però non può essere generalizzata né valere per la comunità-totalità in quanto tale. Per Averroé l'oggettività del conoscere, pur nella formulazione aristotelica del fatto, non conduce fuori dei confini dell'umano, superando anche il platonismo avicenniano che porta a una forma mistico-gnostica di conoscenza (tanto che non a caso proprio ad Avicenna si attribuisce un trattatello sul viaggio verso Oriente fatto dall'uccello/anima alla ricerca della verità assoluta, che non si raggiunge se non in quanto autocoscienza). Proprio nell'espressione di massima comunicazione come quella tra Averroé e Tommaso, la portata etica a cui alludeva la teoria averroista non è stata recepita, e ancora è difficile far accettare al mondo occidentale l'idea che nell'Islam il mondo è tutto umano, e che il bene e il male hanno un loro processo che non prevede *necessariamente* l'aldilà, così come ci ha detto, commentando Averroé, il già citato storico italiano della filosofia¹⁹⁾.

BIANCAMARIA SCARCIA AMORETTI

1) Conferenza tenuta il 9 maggio 1973 presso l'Istituto di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano.

2) R. Walzer, *L'éveil de la philosophie islamique*, in *REI*, 1971, p. 9.

3) L. Gardet-M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948, p. 208.

4) Gardet-Anawati, *op. cit.*, p. 226.

5) Cfr. A. Bausani, *Nizāmi di Gangia e la pluralità dei mondi*, in *RSO*, XLVI (1971), pp. 198-199.

6) Bausani, *op. cit.*, p. 204.

7) Bausani, *op. cit.*, p. 207.

8) Gardet-Anawati, *op. cit.*, p. 288.

9) G. De Ruggiero, *La filosofia del Cristianesimo*, II, Bari 1920, p. 6. Abbiamo volutamente scelto un manuale «classico». D'altra parte, nel nostro campo specifico non fanno eccezione neppure trattazioni di avanguardia; cfr., per esempio, L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. I, sez. II, cap. IV.

10) De Ruggiero, *op. cit.*, p. 196, I, Bari 1920.

11) Cfr. J. Favier, comunicazione su questo tema alla *Conference on history*, Baghdad 1973.

12) Cfr. *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. Sharif, Wiesbaden 1966, p. 445.

13) *Op. cit.*, II, pp. 151-152.

14) Cfr. *A History...*, cit., pp. 805-806.

15) Cfr. *A History...*, cit., p. 809.

16) Cfr. *A History...*, cit., rispettivamente pp. 281-282, 262, 292.

17) De Ruggiero, *op. cit.*, III, Bari 1920, p. 34; *A History...*, cit., p. 492 sgg.

18) Cfr. *A History...*, cit., p. 555.

19) De Ruggiero, *op. cit.*, III, p. 126 sgg., p. 165.

SULLA TRASMISSIONE DELL'INSEGNAMENTO PRESSO GLI IMAMITI NEI PRIMI SECOLI DELL'EGIRA

Note metodologiche *)

Ci siamo trovati a spogliare le catene di trasmissione di alcuni testi imamiti ¹⁾ di *'ilm al-riğāl* nella prospettiva di individuare le costanti secondo le quali le catene stesse sono caratterizzate, allo scopo di sistematizzarne gli elementi più significativi per trasferirli, in una prossima tappa del programma che si intitola « Onomasticon Arabicum » ²⁾, nella memoria di un calcolatore elettronico.

La letteratura scientifica riguardante la trasmissione dell'insegnamento ³⁾ essendo dedicata nella quasi totalità dei casi all'aspetto sunnita della questione, ci siamo trovati nella necessità di ammettere come fatti scontati alcuni punti comuni, senza peraltro poter pretendere di risolvere subito la problematica che ci si offriva e in cui l'analogia non sembrava d'aiuto. Questa comunicazione vuole essere solo un contributo per la fissazione di tale problematica, senza suggerire soluzioni premature. Affrontando la questione della trasmissione dell'insegnamento, e in termini più generali occupandoci di *'ilm al-riğāl*, possiamo individuare tre ordini di problemi:

a) Rapporto esistente tra sunna del Profeta e sunna degli *Imām*. Si tratta del punto discriminante di distinzione della *šī'a* rispetto al sunnismo. Nella nostra ricerca, questo fatto crea alcune diversificazioni di per sé evidenti ed altre di cui l'effetto non è così immediatamente percepibile. Primo punto evidente è che abbiamo nella successione dei trasmettitori una scelta operata a favore di chi è stato « compagno » di uno dei dodici *Imām*. E qui si pone come conseguenza diretta un nodo di cui le fonti non danno una soluzione esplicita, e che l'ammissione di una parte delle catene di trasmissione sunnite per quanto riguarda la sunna del Profeta non basta a chiarire. La sunna degli *Imām*, o meglio l'insegnamento che l'*Imām* offre ai suoi compagni, deve essere il filtro della sunna profetica e dell'insegnamento coranico o è ad esso parallelo? ⁴⁾ Nel caso di parallelismo ci troviamo di fronte a un arricchimento della fonte, materia di decisione giuridica e di elaborazione teologica. Ma nell'altro caso, essendo l'*Imām* l'unico garante della verità trasmessa, sia essa interpretazione della sunna profetica o suo individuale intervento, la catena dei trasmettitori si trova a funzionare in una posizione dissimile da quella in cui opera la trasmissione sunnita. Cioè il discepolo, che ha avuto l'insegnamento dal-

l'*Imām*, non è solo fedele trasmettitore di questi, ma è anche, contemporaneamente, garante della presenza reale dell'*Imām*, e viene, in qualche modo, investito a posteriori della qualità di testimone nei confronti dell'intera comunità circa la realtà storica e trascendente dell'*Imām*, in una posizione che nel sunnismo compete normalmente all'*iğmā'*. Tale parallelo, di tipo, beninteso, solo sostanziale (l'imamismo non ignora certo, è noto, un *iğmā'* formale), ci sembra del tutto plausibile: si tratterebbe, in altri termini, di un *iğmā'* come congelato in un momento storico dato, e avente quale unico oggetto la realtà dell'*Imām*, alla cui autorità viene invece demandato quell'insieme di fatti che sono oggetto dell'*iğmā'* sunnita. Si pensi del resto ai vari tipi « sunniti » di *iğmā'* ristretto ⁵⁾. Senonché, in questa nostra prospettiva, l'importanza dei compagni dell'*Imām* viene ad essere di gran lunga superiore a quella dei compagni del Profeta, in quanto il principio d'autorità riconosciuto a questi ultimi è dello stesso ordine di qualità di quello che è riconosciuto ai trasmettitori diretti dei fondatori delle scuole giuridiche o ai grandi raccoglitori di tradizioni, prescindendo naturalmente da quegli elementi di « pietas » che non invalidano quanto veniamo dicendo. In altri termini, sui compagni dell'*Imām*, per l'epoca storica in cui hanno vissuto i dodici *Ma'sūm*, poggerebbe la garanzia non solo della realtà della comunità šī'ita, ma la sua stessa motivazione. Un'indicazione in questo senso sta nel valore che viene dato alla ricerca dell'*Imām* come maestro, valore che troppo semplicisticamente viene risolto in un fatto di mero esoterismo ⁶⁾. O, ancora, nella sottolineatura sempre presente del « luogo » in cui l'insegnamento viene impartito, e del metodo adottato. La difficoltà di esprimere l'insegnamento liberamente nei luoghi tradizionali, e l'abitudine, da parte dei maestri, di insegnare nelle proprie abitazioni, contribuiscono a far sì che la casa dell'*Imām* e il suo uditorio acquistino una caratteristica di esclusivismo, non dimostrabile per le forme di insegnamento sunnite ⁷⁾. A questo vanno aggiunte, qualora l'insegnamento sia, per così dire, pubblico, le implicazioni della *taqīya* come metodo, il che ci riporta ulteriormente a una forma di insegnamento che si potrebbe chiamare elitaria ⁸⁾.

b) Si tratta di un problema testuale. Data la funzione degli *Imām* per la coscienza religiosa šī'ita, anche i catalogatori del loro insegnamento, nonostante la ben nota volontà di sistematizzazione dell'*Islām* nel suo complesso, non hanno dato un « corpus » omogeneo di dati la cui paternità venga fatta risalire a uno o all'altro dei dodici *Imām*. Solo il *fiqh* può fare eccezione a questa regola, e non solo per quanto riguarda l'*imām* Ġa'far ⁹⁾. D'altra parte uno spoglio sistematico della trasmissione dell'insegnamento dei singoli *Imām* potrebbe portarci a individuare, forse, alcuni filoni costantemente affidati a un *Imām* piuttosto che a un altro ¹⁰⁾. Comunque, ciò che si attribuisce individualmente ad alcuni *Imām* è di solito un insieme di regole comportamentali in senso religioso-culturale ¹¹⁾, o un insieme di detti che servono a delineare un'agiografia per altro non caratterizzante storicamente la figura dell'*Imām* che ne è protagonista ¹²⁾. Il che porta ad alcune limitazioni nella valutazione da attribuire alle tradizioni risalenti agli *Imām*, in un'ulteriore diversifica-

zione dall'insegnamento ortodosso. Una prima limitazione è data dalla difficoltà di considerare i depositi storici attraverso i quali il complesso di tradizioni e di insegnamenti imamiti si è venuto creando. Vogliamo dire che il problema della datazione di una tradizione šī'ita non si risolve automaticamente né con l'attribuzione della medesima a un dato *Imām*, posto che religiosamente non c'è motivazione alcuna a preferire come tramite un *Imām* piuttosto che un altro, né considerando un termine a partire dal quale l'eventuale « invenzione » della tradizione stessa acquista un significato funzionale agli interessi della comunità ¹³). Ci sembra che solo l'analisi delle tradizioni stesse potrebbe portare a identificare alcuni materiali più antichi su cui si sono via via andati stratificando materiali di risposta al sunnismo circostante.

Come si è detto, la polivalenza degli *Imām*, in quanto maestri per eccellenza, da un punto di vista metodologico non permette nessuna puntualizzazione: tuttavia, per rimanere nell'ambito della trasmissione dell'insegnamento, i testi da noi analizzati riportano, per quanto riguarda il significato stesso della trasmissione, notizie risalenti nella quasi totalità a Ġa'far e 'Alī al-Riḍā ¹⁴). Un'analisi come quella accennata darebbe sollecitazioni in più d'una direzione: precisazione delle figure storiche degli *Imām*; visione diacronica della problematica šī'ita, specie nei primi tempi dell'Islam, troppo spesso considerata sincronicamente e non come reazione progressiva al contesto esterno; fissazione di temi ricorrenti e privilegiati nella teologia e nel diritto imamita, e, non ultima, una possibilità di avvicinarsi a una soluzione per quanto abbiamo espresso problematicamente nel punto a); cioè: se e quando la coscienza religiosa šī'ita abbia operato l'equiparazione tra sunna profetica e sunna degli *Imām*, per ricondurre in ultima istanza la sunna profetica a livello di testo su cui operare la stessa esegesi operata sul Corano e giungere così alla sola sunna degli *Imām*.

c) Il terzo punto, molto più circoscritto, riguarda la terminologia. Le trattazioni moderne accettano, parlando di trasmissioni, le grandi categorie ammesse dai manuali sunniti ¹⁵). Alla base sta evidentemente la consapevolezza di trovarsi di fronte a un'espressione omogenea e unitaria del mondo islamico ¹⁶), cosa che le nostre osservazioni non vogliono contraddire pur ponendo l'accento su un'eventuale diversità che stà a monte del significato di insegnamento, piuttosto che su una diversificazione tecnica nei sistemi di trasmissione. Tuttavia, nonostante la nomenclatura usata nelle opere da noi spogliate sia tradizionale, ci è sembrato che non sempre fosse perfetta la corrispondenza tra il valore comunemente attribuito ai termini tecnici con cui si esprime la trasmissione e il significato quale è deducibile dal contesto. Ci riserviamo uno studio dettagliato sull'argomento. In questa sede segnaliamo soltanto alcune osservazioni marginali, a titolo esemplificativo e statistico. I nostri autori (Nağāšī, Tūsī e Ibn Šahrāšūb), nell'esprimere il rapporto maestro-allievo usano pressoché esclusivamente tre forme verbali: *ḥad-daṭanā*, *aḥbarnā* e *rawā*. Il loro valore non sembra differenziato, perché i verbi, in *silsila* uguali, vengono spesso intercambiati. La particella 'an ha una notevole

estensione, e sembra indicare il rapporto generico di dipendenza. I termini di giudizio sul valore della notizia o del trasmettitore non sono dati che occasionalmente. Per lo più viene segnalata la *tiqqa*, o la qualità di *ṣadūq* o, per quanto riguarda il *ḥadīṭ*, la definizione di *ḍa'if*. Notevole lo spazio dedicato alla trasmissione delle fonti scritte con catene autonome, ma il cui vocabolario ricalca fedelmente quello espresso nelle *silsila* della trasmissione orale¹⁷⁾.

D'altra parte vogliamo segnalare che un problema di terminologia si presenta analogamente nell'*iğāza* imamita. Anche per tale problema, lo spoglio di testi antichi si pone come fondamentale, visto che sia le trattazioni moderne sia quelle più famose risalenti all'epoca safavide¹⁸⁾ si rifanno, per questo problema, per lo più allo *Šahīd al-īāni* [† 1558–59], quindi a un'epoca in cui ogni riferimento al comportamento degli *Imām* e dei loro compagni sembra ormai puro fatto di tradizione, in un'accettata codificazione che pare escludere differenziazioni di sostanza con l'equivalente sunnita.

BIANCAMARIA SCARCIA AMORETTI

*¹⁾ Comunicazione tenuta al XXIX Congresso Internazionale degli Orientalisti, Parigi, 17 luglio 1973.

¹⁾ I testi scelti prioritariamente per tale indagine sono: *Kitāb al-Riğāl* di Aḥmad b. 'Alī al-Nağāšī, Tehran, s.d.; *Kitāb Ma'ālim al-'Ulamā'* di Rašīd al-dīn Abū Ġa'far Muḥammad b. 'Alī b. Šahrāšūb, Tehran 1353/1934; *Fihrist* di Abū Ġa'far Muḥammad b. Ḥasan al-Ṭūsī, Nağaf, 1356/1937.

²⁾ Cfr. *Nouveaux documents sur la mise en ordinateur des données biographiques*, a cura dell'équipe francese-italiana-belga, Paris 1973.

³⁾ Vedi *Bibliografia* alla voce *Iğāza* in *E.I.2*; e ancora Muḥammad Nāšir al-dīn al-Albanī, *Silsilat al-ahādīṭ al-ḍa'ifa wa'l-mawḍū'a wa atrūhā al-sayy fi 'l-Umma*, Dimašq 1384/1964–65; Muḥammad Zubayr Šiddīqī, *Ḥaḍīth Literature, its origin, special factors and criticism*, Calcutta 1961. Ciò per citare qualche opera recente, ma senza pretendere di esaurire la bibliografia in proposito.

⁴⁾ Per il primo punto qualsiasi trattato imamita può servire di riferimento. Segnaliamo però un'opera moderna perché ci sembra importante che, nonostante la data di pubblicazione del libro, il problema non sia posto in termini sostanzialmente diversi da quelli presenti nella tradizione. Si tratta di *ta'riḥ al-tarbiyya 'inda'l-Imāmiyya wa aslāfihim min aš-Ši'a bayna 'ahday al-Šādiq wa 'l-Ṭūsī*, Baghdad 1362/1972, in particolare cap. I. Per il problema derivato, anche se in ambito diverso, cfr. G. Scarcia, *Intorno alle controversie tra Aḥbārī e Uṣūlī presso gli imamiti di Persia*, in *R.S.O.* XXXIII, 1958, pp. 211–250, in cui l'aspetto teorico del problema viene visto al di là dei limiti cronologici dell'articolo.

⁵⁾ Cfr. G. Scarcia, *art. cit.*, pp. 232–233.

⁶⁾ Naturalmente, tale atteggiamento raggiunge il suo culmine nell'ismā'ilismo. Basta pensare al *Safar-nāma* di Nāšir-i Ḥusraw; ma, anche se diversamente espresso, l'atteggiamento è presente presso gli imamiti. Prendiamo un esempio a caso, Kaššī, *Riğāl*, Nağaf s.d., p. 111, sulla ricerca da parte di Abū Ḥālid del vero *Imām*. Però a noi sembra che ammettere nella ricerca dell'*Imām* questa sola accezione sia un fatto riduttivo, mentre altri elementi si possono ipotizzare nella ricerca del maestro-*Imām*: non ultimo una vera e propria scelta professionale.

7) Sui luoghi di insegnamento e sulla necessità di *kitmān* si insiste nel già citato *Ta'riḥ al-tarbiyya* ..., in particolare p. 67 e sgg., ma v. in generale l'intero cap. II, dove la ricerca della scienza dell'*Imām* viene legata al luogo dove essa verrà impartita.

8) Da notare nei testi di *Riḡāl* imamiti l'insistenza su termini quali *ṣāhib*, *rafiq* ecc., o ancora le precisazioni anche se succinte delle situazioni in cui l'*Imām* riceve il futuro discepolo o semplicemente il fedele. L'importanza di tali elementi viene suffragata dalle regole di etichetta tra inferiori e superiori che cominciano a essere codificate nella prima epoca 'abbāsīde. Sulla familiarità tra discepoli e *Imām* v., a titolo semplicemente esemplificativo, Kaššī (*op. cit.*, pp. 209 o 220-221).

9) Basti pensare alla raccolta giuridica attribuita a 'Alī al-Riḡā, *Kitāb al-mustaṭāb*, [Tehran] 1298/1880-81.

10) Intendiamo dire che, a giudicare dalle raccolte canoniche, ogni *Imām* in linea di principio ha trasmesso tutto, cioè su ogni argomento viene portata, a conferma della veridicità del fatto, la testimonianza di più di un *Imām*.

11) V. un qualsiasi manuale di preghiera per il pellegrinaggio alle tombe dei vari *Imām*, p. es. *Kulliyāt-i mafāriḥ al-ḡinān* dello *ṣayḥ* 'Abbās Qummī, Tehran 1316/1937-38, in cui riti e preghiere particolari dedicati a un *Imām* vengono suffragati da *ḥadiṯ* riguardanti il merito attribuito a quel tale pellegrinaggio: *ḥadiṯ* fatti risalire a un particolare *Imām*, in genere al figlio o al padre dell'*Imām* cui è dedicato il pellegrinaggio.

12) Esempio tipico nel genere gli '*Uyūn aḥbār al-Riḡā* di Ibn Babūyya al-Qummī, Tehran 1275/1858-59.

13) Il banco di prova rimane pur sempre il materiale giuridico. L'attribuzione a Ġa'far al-Šādiq delle tradizioni cui far risalire il *madḥab* ġa'farita potrebbe, in una prima istanza, portare a una precisazione storico-cronologica del materiale stesso. Ma, a parer nostro, tale precisazione poggia su fattori estrinseci senza entrare nel merito del testo. In altri termini, si tratta di verificare se il metodo critico proposto dallo Schacht a proposito della letteratura giuridica dei primi secoli abbia bisogno o meno di un adeguamento nell'affrontare le fonti šī'ite.

14) V. 'Abdullāh Fayyāḍ, *al-Iḡāza al-'ilmiyya 'inda 'l-muslimin*, Baghdad 1967, in particolare il capitolo dedicato ai *Kutub al-ḥadiṯ 'inda 'l-šī'ah al-imāmiyya*, in cui si fa puntuale riferimento ai *Riḡāl* di Kaššī e di Naḡāšī.

15) V. M. Marçais, *Le Taqrīb de en-Nawāwi*, in *J.A.*, 1900, pp. 315-346 e 478-531; 1901, pp. 101-149 e 193-232; 1902, pp. 61-146; ma cfr. anche G. Vajda, *Un opuscole inedite d'as-Silafi*, in « Bulletin n. 14 », I.H.R.T., Paris 1966, pp. 85-92.

16) V. p. es. come vengono suddivisi i *ḥadiṯ* del *Kāfi* in *al-Iḡāza*... p. 98: *ṣaḥiḥ*, *ḥasan*, *mu'attiq*, *qawī*, *qa'if*.

17) Nei tre testi citati sono state spogliate in particolare le *silsila* di titolari di notizie aventi come *ism* i nomi di 'Abdullāh, Ġa'far e Ibrāhīm, cui si rimanda come referenza esemplificativa.

18) Cfr. Maḡlisī, *Biḥār al-Anwār*, vv. 25-26 [Tehran] 1315/1897-98, in particolare il testo dell'*iḡāza* dello *ṣayḥ* Ḥasan figlio dello *Šahid al-ṭāni* (inizio vol. 26, p. 91 e sgg.) e per indicazioni generiche il paragrafo sull'*iḡāza* del *Ta'riḥ al-tarbiyya*..., pp. 233-239.

PASHTU *kəlai, kanda, nyan*: CASA, TOMBA, PANE

In una delle note «In margine al Dizionario Persiano-Italiano» apparse su questa rivista, G. D'Erme ha avuto occasione di esaminare criticamente alcune mie osservazioni etimologiche a proposito del termine *kang*, la 'rocca' di Afrāsiyāb in Ferdousi¹⁾. La puntualizzazione fatta dal D'Erme ha piena ragion d'essere, in quanto, da come scrivevo²⁾, si poteva facilmente dedurre un accostamento diretto un po' singolare tra *kang* e *hang* (la 'dimora sotterranea' di Afrāsiyāb) piuttosto che, come doveva più propriamente essere, la segnalazione di una a mio parere molto significativa parentela tra i composti della radice *xan* (cose scavate irrigue) e i composti della radice *kan* (cose scavate) tra cui appunto *kang* e *hang* (< *han-kana*): parentela di cui l'ucraino *χata* sarebbe lontano riflesso.

Tuttavia la puntualizzazione va oltre, e si parla anche di «apparente impossibilità di ricondurre a *kan*-«scavare» l'av. *kata*»³⁾, rifacendocisi a un'idea del Bartholomae⁴⁾, ancora di recente criticata però dall'Abaev. Lo studioso sovietico nota infatti come «questa categoricità [di Bartholomae] è basata unicamente sul fatto che Bartholomae non ammetteva la parallela esistenza della forma [participiale] *kata* accanto a *kanta* ... Ora noi sappiamo che la forma *kata* esisteva, altrettanto concretamente che l'altra. È sufficiente indicare l'ossetto *ny-gæd* e *æv-gæd* e il munğani *kan:-kæd*; e si dà anche in a. ind. la forma *khāta*. Non esiste quindi su questo punto alcun fondamento per separare l'av. *kata* e le corrispondenti parole antico e neo-iraniche derivate dalla radice *kan-*»⁵⁾. Il parallelo da me proposto riposa quindi su solide basi etimologiche, oltre che «sulla forza della tradizione epico-religiosa»⁶⁾.

Non basta. Solo recentemente è stata in modo definitivo dimostrata l'ipotesi di un'identità tra le radici *kan* (scavare) e *kan* (ammucchiare), identità a lungo e autorevolmente negata⁷⁾; il lavoro in questione non è però utilizzato dal D'Erme nella sua nota, anche se la tesi ivi dimostrata è alla base della sua teoria. Se infatti si accettasse la possibilità di far risalire i due significati di 'scavare' e 'ammucchiare' a due diverse radici *kan*, quanto afferma lo studioso veneziano a proposito di certe «singolarità» - e di definizione e di sostanza - dell'«isola» esistente nell'«esperienza persiana» (*ābxūst* e forme alternative registrate dai lessici), che è un'«isola fluviale, formata e incisa [= scavata] dal turbinare delle acque caoticamente scorrenti; ... sommersa dalle acque e pur in grado di far emergere da esse i propri alberi [= ammucchiati]»⁸⁾, perderebbe un po' di mordente, soprattutto in



connessione con l'interpretazione del sinonimo *kang*. Se invece si accetta il ragionamento dell'Abaev, *kang*, « collegato a 'scavi' ... [e che anche] vale ... rocca e altura »⁹⁾ è certamente un luogo 'scavato' e 'ammucchiato' [*bar-āmadegi*] nello stesso momento: semplicemente la più plastica rappresentazione che si possa immaginare del ragionamento stesso. Ed è strano – dobbiamo a questo punto osservare –, che lo studioso sovietico, pur esaminando moltissime forme derivate dall'unica radice *kan*, e tra l'altro il « sak. *khan-kañ* »¹⁰⁾, trascuri proprio quella che avrebbe potuto fornirgli l'elemento forse decisivo a favore della sua teoria. È merito del D'Erme aver analizzato, indipendentemente dalla discussione di Abaev, questo termine iranico così significativo.

Vi è tuttavia ancora un particolare che è interessante sottolineare. Notavo nel mio articolo che « il *kang* di Afrāsiyāb rivela ... quel che c'era in esso prima del transfert: appunto il principio vitale, rappresentato così dall'acqua (e latte e miele e yoghurt e vino), come dal frumento–pane »¹¹⁾; escludevo peraltro quest'ultimo elemento dal mio ragionamento mitologico–etimologico. Invece, a completare la mia « associazione riposa[n]te sulla tradizione epico–religiosa »¹²⁾, vanno ricondotte alla radice *kan* anche molte parole iraniche per « pane », tra cui psh. *nyən*: « bread, not Rav[erty] »¹³⁾, Bell[ew] »¹⁴⁾; ma registrato in Aslanov »¹⁵⁾ s.v. نغن vocalizzata *nyən* o *naγən* 'pane bianco', 'pane, cotto nella padella' e nel *Pašto qāmūs* »¹⁶⁾, vocalizzato *nyən*, 'pane che cuociono su una graticola' »¹⁷⁾; Waz. *nyan* 'bread', B., M. *naγán* 'bread', Khl. *náγan* 'barley, bread', Kab. Prs. *nān-i-naγán* = *nān-i-γanám* 'wheaten breat'. Cfr. Orm. K. *txan*, Par. *naγōn*, Bal. *nayan*, Minj. *naγ(a)n*, Soghd. *nyñ* ecc. (cfr. Gauthiot, MSL XIX, 129). –< **ni-kan* (cfr. AO I, 278 ff. [278–279]). But Prs *nān* cannot be explained in this way [cfr. però AO, I, 279–280, « NP. *nān* (from **nāyna* PSt., p. 249), and Minj. *naγn* (Gauthiot) *nayan* (Tomaschek) cannot be explained in this way. But it might be possible to consider *naγn* as a metathesis of *nyan*. This could scarcely be a strictly Persian form, but NP. must have borrowed the word from a dialect which eliminated a short *i* in unaccented, initial syllables »]. Cfr. Prs. *nayan* 'anisum quod pani inspergitur' ? »¹⁸⁾. E v. ora Abaev: « Infine vi è ancora un importante termine culturale, che nella maggioranza delle lingue iraniche presenta una derivazione da *kan* 'scavare'; ci riferiamo al termine pane:

xworezm. <i>kand, pkand</i>	munğ. <i>nayan</i>
sogd.–crist. <i>nyñ</i>	idga <i>naγen</i>
afg. psh <i>nayan, nyan</i>	bal. <i>nayan, nagan</i>
paraci <i>naγōn</i>	pers. <i>nān</i>
ormuri, <i>txan</i>	

Il collegamento etimologico e semantico con *kan* è ben chiarito dall'armeno *nk'an*, 'pane, cotto nella cenere'. L'arm. *nk'an* risale all'ir. *ni-kan-* 'sotterrare, nascondere'. Lo scrivente ricorda il tempo in cui la cottura del pane attraverso la sepoltura nelle ceneri ardenti era largamente diffusa presso i popoli del Caucaso. Vale

a dire che in questo modo i metodi di cottura del pane rendono ragione delle parole iraniche summenzionate. Non esistono quindi dubbi che l'arm. *nk'an*, così come il *xworezm. kand, pkand*, significhi ' (pane) sepolto nella (cenere) ' » 19).

Dalla radice unica *kan* = ' scavare, ammucciare, seppellire ', derivano dunque molti termini che valgono ' pane ' in quanto ' cosa sepolta ', oltre che ' pozzo, tomba ' (' cosa scavata ') e ' casa, villaggio ' (' cosa elevata ', ' messa su ' ?).

Non è però inutile aprire a questo punto un breve inciso a proposito di un'annotazione di Abaev. Dice lo studioso sovietico: « Perché le parole ' casa ' e ' città ' derivano da *kan*? Forse che gli antichi iranici vivevano sottoterra? Se *kan* significasse solo ' scavare, vangare ', allora andrebbe bene rispondere affermativamente a questa domanda. Ma ora noi sappiamo che non è così [perché *kan* vuol dire anche ' ammucciare, far sporgere ' dal terreno una casa] » 20). Forse; tuttavia, se è vero che gli antichi iranici non vivevano necessariamente sottoterra, è vero anche che la cosa scavata per eccellenza e al tempo stesso Casa per eccellenza degli iranici è il *var* di Ġamšid, di cui il *kang* di Afrāsiyāb è una replica. Non solo: queste ' case ' sono anche contemporaneamente ' tombe ', luoghi cioè in cui si conserva la vita nel suo aspetto simbolico negativo: « nel *var* c'è il Principio Vitale, cioè il suo transfert che è la Morte, quindi la semenza [il pane!] reinterpretata come garanzia di resurrezione » 21). È l'ovvia triade vita-morte-fertilità. La conclusione (pur ineccepibile) di Abaev - « La storia del verbo *kan* e dei suoi derivati è istruttiva in quanto mostra per quali vie multiformi e talvolta sorprendenti vada la storia delle parole » 22) - non è quindi sufficiente. Il mito e l'evoluzione semantica si corrispondono e si rispecchiano reciprocamente nella radice *kan* e nei suoi derivati. Illuminante è a questo proposito quanto ci viene fornito dalla lingua *pashto*: di *nyən* s'è già detto; abbiamo *kəlai* ' village ', Darm[esteter] < Av. *kata-* ' house ', but acc[ording] to G[eiger] bor[r]owed from Ar. *qal'ah* ' fort, castle '. BSL. XXV, 65 I [Morgenstierne] have defended Darm.'s derivation. The Ar. word has a rather divergent meaning, and has later been bor[r]owed in the form *qalā, kalā* ecc. ' castle '. The Afghan villages are often built so as to form more or less one house, with a common wall » 23); e anche *kanda* « a cavity, a chasm, a cleft, a channel made by a torrent, an abyss, a ravine; a large pit or ditch in which a number of dead bodies are buried after a battle... See کند [kand per cui s.v. si dice:] a ravine, a chasm, a cleft, a gorge, a channel made by a mountain torrent » 24), parole collegate al verbo *kandəl, kanəm* « to dig. Acc[ording] to G[eiger] < Av. *kan-*, or poss[ibly] bor[r]owed from Prs. *kandan* » 25).

GIORGIO VERCELLIN

1) G. D'Erme, *In margine al Dizionario Persiano-Italiano*, 1: *Il « paese dell'Ischia di mezzo »*, in « Annali di Ca' Foscari », XI, 3 (S.O. 3) 1972, pp. 173-184, e in particolare p. 177.

2) G. Vercellin, *Zur e Arzur*, in « Annali di Ca' Foscari », IX, 3 (S.O. 1) 1970, pp. 52-53.

3) D'Erme, *art. cit.*, loc. cit.

- 4) C. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg, 1904, col. 432.
- 5) V. I. Abaev, *Etimologičeskie zametki*, 1. *Iranskoe kan*, «kopat', nasypat'», in «Trudy Inst.ta Jazykoznanija AN SSSR», tom VI, 1956, p. 447.
- 6) D'Erme, *art. cit.*, loc. cit.
- 7) Abaev, *art. cit.*, pp. 442-449. Lo studioso sovietico esamina inizialmente le argomentazioni degli studiosi che si sono occupati di questa radice, citando Horn, Morgenstierne, Meillet, Benveniste. Sulla stessa linea interpretativa di questi autori si pone anche R. G. Kent, *Old Persian. Grammar, Texts, Lexicon*, 2ª ed., New Haven 1953, p. 178. Ma v. Bartholomae, coll. 437-438.
- 8) D'Erme, *art. cit.*, p. 176.
- 9) *Ibid.*, p. 179.
- 10) Abaev, *art. cit.*, p. 446.
- 11) Vercellin, *art. cit.*, p. 52.
- 12) D'Erme, *art. cit.*, p. 177.
- 13) H. G. Raverty, *A dictionary of the puk'hto, pus'hto ...*, London 1860.
- 14) H. W. Bellew, *A dictionary of the Pukkhto or Puksho language*, Lahore 1891.
- 15) M. G. Aslanov, *Afgansko-russkij slovar' (puštu)*, Mosca 1966, s.v. نغن.
- 16) Šadiq Allāh Rištīn, *Pašto Qāmūs*, III, Kābol, 1954, s.v. نغن.
- 17) Cfr. il rito del *Pir-e gandom*, su cui G. Scarcia in «OM», LIII (1973), p. 762, ma già in «AIUON», NS, XVIII, 1968, p. 400.
- 18) G. Morgenstierne, *An etymological vocabulary of pashto*, Oslo 1927, p. 51, s.v. *naγan*.
- 19) Abaev, *art. cit.*, p. 449.
- 20) *Ibid.*, p. 447.
- 21) Vercellin, *art. cit.*, p. 53.
- 22) Abaev, *art. cit.*, p. 449.
- 23) Morgenstierne, *op. cit.*, p. 32, s.v. *kəlai*.
- 24) Raverty, *op. cit.*, s.v. كد و كده. Cfr. anche Aslanov, *op. cit.*, s.v. كده و كد.
- 25) Morgenstierne, *op. cit.*, p. 32 s.v. *kandəl*.

CINQUE ANNI
DI POLITICA CULTURALE RADIOFONICA HINDĪ¹⁾
(1953-1957)

La politica culturale *hindī* della Radio dell'India²⁾ presenta il tentativo di riabilitare l'uomo secondo una direttiva eclettica che tuttavia esclude in maniera categorica l'elemento cosiddetto marxista³⁾. Le frequenti trasmissioni sul Buddhismo⁴⁾ e sullo *yog* di Gāndhijī⁵⁾ e i 'pensieri' di uomini illustri (Washington, Vinobā, Milton, Steinbeck⁶⁾ e, più d'ogni altro, Gautam Buddh)⁷⁾ sottolineano la grandezza dell'uomo come spirito o mente; le trasmissioni sulla caccia alla tigre⁸⁾ e sull'organizzazione dell'esercito Mugal⁹⁾ e la tradizione militare indiana¹⁰⁾ vogliono infondere virilità individuale; le trasmissioni sul materialismo indiano¹¹⁾ hanno per fine di legare equilibratamente alle gioie della vita l'uomo preparato dallo *yog* della rinuncia. Ma quando la radio *hindī* affronta l'argomento della società senza classi, lo fa con il preambolo « società senza classi non significa che ci sia eguaglianza completa »¹²⁾; o, peggio, limita la « nuova onda di eguaglianza che scorre per il paese » agli *hindū* di casta superiore o ai loro corrispondenti musulmani: « oggi per avere onore nella società né il brahmano ha bisogno di essere *kṣhatriy* né il *sayyad* di essere *paṭhān* »¹³⁾.

Dall'esame di questa monca riabilitazione dell'uomo risultano due linee che, appunto perché la riabilitazione è monca, si cerca invano di far convergere: 1) l'illustrazione del passato¹⁴⁾, nel senso (certo attraente per chi conosca l'India antica – e dalle trasmissioni risulta attraente, soprattutto quando si ascolti la lingua terzissima di un Hazārī Prasād Dvivedī) di portare in primo piano nella mente del fruitore un periodo di supremazia culturale ariana; 2) l'accento sulle capacità di sincretismo¹⁵⁾ in nome dell'uomo, sia a livello di parità naturale di partenza sia a livello di parità raggiunta fra tutti gli intellettuali.

Vorremmo qui fare qualche osservazione sul tentativo di sincretismo fra le due culture politicamente rilevanti, cioè la *hindū* e la musulmana. Il mezzo seguito dalla radio *hindī* è di duplice natura: linguistica¹⁶⁾ e genericamente letterario-culturale¹⁷⁾. Il modo più importante è per noi il primo, anche se apparentemente meno 'serio'. Si tratta di trasmissioni brillanti affidate ad autori musulmani (ma solo nei primi due anni presi in esame). Per questo genere è senza dubbio di maggiore riuscita la *urdū* ('lingua di frasi' contro la *hindī* 'lingua di parole')¹⁸⁾, la cui caratteristica più apprezzata, almeno dai letterati indiani, è la *sarastā* (saporosità).

Si può obiettare che questa sia una concezione reazionaria della cultura: il mantenimento di certi contenuti apprezzati in ambienti feudali esclude volutamente il popolo, al quale è semmai dedicata la riabilitazione della cultura folcloristica ¹⁹⁾, che in India è quasi esclusivamente *hindū*. Ma allora entra a questo proposito il discorso di 'Ajñey' della letteratura *urdū* limitata a una cerchia elevata ²⁰⁾. Pur essendo tali trasmissioni rivolte alla borghesia (la radio non è comune in India), sono almeno un tentativo di non rigettare la 'cultura' indo-musulmana. Premesso che l'impostazione politica è inesatta (da ambo le parti), concludiamo che il tentativo, pur monco, è [è stato] apprezzabile. Al punto che dal 1955 questo genere non è quasi più affidato ad autori musulmani, muta la lingua (nonostante molti autori *hindū* scrivano in *urdū*, mentre l'opposto è un'eccezione) e muta il genere di ironia ²¹⁾.

MARIOLA OFFREDI

* Si ringrazia il prof. Odolen Smékal, della cattedra di scienze afro-asiatiche dell'Università Carolina di Praga, che ci ha cortesemente messo a disposizione il materiale necessario.

1) Il materiale per questi appunti è stato preso dalla rivista trimestrale *hindī* della Radio dell'India. Testata e mutamenti: *Reḍiyo Saṅgrah* (Antologia radiofonica) nei primi tre numeri (1953), *Prasārikā* (Trasmissioni - lett. « Colei che trasmette ») nei successivi cinque numeri, di cui due doppi (1954-genn.-mar. 1956), *Ākāshvāṇī Prasārikā* (Trasmissioni radiofoniche) negli altri numeri esaminati (apr.-giu. 1956-ott.-dic. 1957). Formato 24,2 × 15,8, 96 pp. (due numeri doppi 120 pp., uno 100 pp.). Prezzo 8 āne per numero, dal genn.-mar. 1957, con l'introduzione del sistema decimale, diventa 20 naye paise. Nei numeri del 1953 è dato il nome del dir. resp., Shaṅkar Gaur. Nei successivi al suo posto « Director, Publications Division, Min. of Information and Broadcasting, Old Secretariat, Dillī-8 ». La datazione è quella dell'era cristiana fino al genn.-mar. 1957, ma nel 1954 inizia l'anno da ottobre. Dall'apr.-giu. 1957 è messa in maggior evidenza la data secondo l'era Shak (11 *chaitr-9 āshāṛh* 1879) e manca la numerazione. La grafica di copertina varia cinque volte in quindici numeri, per ogni numero variano inoltre i colori. Dall'inizio al genn.-mar. 1957 incluso la grafica, pur mutando, mantiene un carattere 'internazionale': antenna di trasmissione, onde sonore, marchio della Radio dell'India. Nei rimanenti tre numeri del 1957, insieme al mutamento della datazione, anche la copertina assume un aspetto 'indiano' con il classico disegno stilizzato *kashmīrī*. Impaginatura: articoli su due colonne, finestre su una o due colonne. Fotografie nelle quattro facciate centrali nei numeri del 1954 e 1955. Inserzioni su II, III e IV, oppure II e III, di copertina: pubblicazioni del Min. of Inform. and Broadcasting, Compagnia privata conf. biscotti Maṅghārām (1 volta), acciaierie Tātā (2 volte), The Pañjāb National Bank (2 volte). Abbreviazioni qui usate per le quattordici riviste esaminate: *Reḍiyo Saṅgrah* 1-1° (lug.-sett. '53) = I; 2-1° (ott.-dic. '53) = II; *Prasārikā* 3-1° (genn.-giu. '54) = III; (quarto numero non reperibile); 1-2° (ott.-dic. '54) = V; 2/3-2° (genn.-giu. '55) = VI; 4/5-2° (lug.-dic. '55) = VII; 1-3° (genn.-mar. '56) = VIII; *Ākāshvāṇī Prasārikā* 2-3° (apr.-giu. '56) = IX; 3-3° (lug.-sett. '56) = X; 4-3° (ott.-dic. '56) = XI; genn.-mar. '57 = XII; apr.-giu. '57 = XIII; lug.-sett. '57 = XIV; ott.-dic. '57 = XV.

2) I centri di diffusione (parziale) in *hindī* risultanti dalla rivista, in ordine di ore di trasmissioni culturali, sono: Dillī, Ilāhābād, Lakhnaū, Paṭnā, Nāgpur, Jālandhar, Jaypur, Bambaī, Madrās, Indaur, Haidrābād, Kalkattā, Bhopāl, Jammū. Dalla dislocazione dei centri e dalla loro importanza risulta ovvia la differenza delle ore dedicate ai programmi in *hindī*. Interessante notare la posizione di Madrās nella scala, anche rispetto a quella di Haidrābād. Il numero maggiore di ore appartiene a Dillī, ma i programmi migliori sono diffusi da Ilāhābād. C'è anche un servizio di

programmi culturali per gli indiani all'estero, spesso affidato a nomi famosi ('Dinkar', Jainendr, Prabhākar Māchve, Nagendr, Banārsidās Chaturvedī).

3) Yashpāl è presente con la novella *Karvā kā vrat* (Il digiuno di *karvā*), VI; *Aṃṭrāy con Dā. Kamunshī ki ek shām* (Una sera della dott.ssa Kamunshī), XI, e *Merā bāp* (Mio padre Premchand), II. Notiamo: *Rūs ke prabhāv* (Le influenze della Russia), VII, di Indirā Gāndhī (1955, visita di Bulganin e Kruscev); ma anche *Merī Chin yātrā* (Il mio viaggio in Cina), III, trasmissione più che reazionaria del *seṭh* (basti questo) Govind Dās, allora membro del Parlamento. Terminiamo con la 'chiusa' di una trasmissione sul Keral, *Shobhā bhūmi Keral* (Keral, terra di bellezza), XV, di Yashpāl Jain, che farebbe impallidire Yashpāl: « Da alcuni anni a questa parte il Keral ha visto molti rivolgimenti politici. Nuovi sistemi di governo son venuti e mutati, amministratori son venuti e andati, ma questa non è una novità. Succede così quasi dappertutto. In realtà questo non è il suo elemento duraturo. Il suo elemento duraturo è quella sua potenza, il suo mare, i suoi monti, le sue foreste, la sua terra, i campi di riso verdeggianti sul suolo, gli uomini e le donne che lavorano nei campi, che da sempre sono stati suoi, anche oggi lo sono e anche in futuro lo saranno ».

4) Undici trasmissioni importanti. Notiamo, per inciso e come esempio di impostazione moderna, la trasmissione da Ilāhābād *Jātakoṅ ki ārthik vyavasthā* (Il sistema economico nei *Jātak*), XI.

5) *Gāndhijī kā anāsakti yog* (Lo *yog* del non attaccamento di Gāndhijī), VI. Le trasmissioni su Gāndhijī, gandhismo, Vinobā, *dharm* (« regola dal camminare sulla quale tutti vivono felicemente », I), concetto di *sevā* (servizio), esaltazione della rinuncia, sono circa trenta.

6) « La mente indagatrice dell'uomo è la cosa più preziosa del mondo », VIII.

7) Esempio: « Dire il vero, non adirarsi e dare al mendicante quanto si può ... proprio con queste tre cose l'uomo trova posto presso gli dèi », VII.

8) *Sher kā shikār* (La caccia alla tigre), I, autore il famoso *shikāri* Manohardās Chaturvedī; *Shikār kā shauk* (La passione della caccia), III.

9) *Mugalōṅ kā sainik saṅghan* (L'organizzazione dell'esercito Mugal), VII.

10) *Hamāri sainik paramparā* (La nostra tradizione militare), II.

11) *Bhārtiy nāstikvād* (Il materialismo indiano), II; *Hamāri saṅskṛti kā laukik pakṣh* (Il lato secolare della nostra cultura), III.

12) *Varg-hin samāj* (Società senza classi), XIII, autrice Shyāmā Bhāṭiyā.

13) *Samtā kā siddhānt* (Il principio dell'eguaglianza), VIII.

14) Le trasmissioni di questo tipo sono circa quarantatre.

15) Le trasmissioni di questo tipo sono circa quarantuno. All'interno di queste, trenta sono di sincretismo fra la cultura *hindū* e quella musulmana.

16) Quattordici trasmissioni.

17) Sedici trasmissioni.

18) « Gli *urdūvāle* sono *vākyvādī* (...) gli *hindūvāle* sono *shabdvādī* », cfr. Bholānāth Tivārī, introduzione alla I ed. di *Hindī Muhāvṛā Koṣh* (Dizionario idiomatico hindī), Ilāhābād 1964 (II ed.), p. 3.

19) Dodici trasmissioni.

20) Cfr. Sachchidānand Hirānand Vātsyāyan 'Ajñey', *Hindī sāhity: ek ādhunik paridṣhy* (La letteratura hindī: un panorama moderno), Dillī 1967, pp. 48-51.

21) Le altre trasmissioni possono essere così divise: lingua e letteratura *hindī* - oltre novanta trasmissioni comprendenti sedici novelle *hindī*; a queste si aggiungono poesie di Mahādevī Varmā, Pant, Jayshaṅkar Prasād, Maithilīsharaṅ Gupt, 'Bachchan', 'Ajñey', 'Dinkar', Sarveshvar, 'Navīn', Girijākumār Māthur, Rāmikumār Varmā, Kedārñāth Agrvāl, Shamsheer, Jagdish Gupt, Dharmvīr Bhārtī, Bhavānī Prasād Mishr, e altri. Le altre letterature dell'India - circa dieci trasmissioni, oltre a tre novelle tradotte da *urīyā, gujrātī* e *asamiyā*. Letterature straniere: circa dieci comprendenti una trasmissione di Dharmvīr Bhārtī da Ilāhābād sulla poesia giapponese con traduzioni. Trasmissioni scientifiche: dodici.

NOTERELLE SINOLOGICHE

La sinologia è vecchia e giovane, al tempo stesso, in Italia. Il fondatore della sinologia occidentale fu un italiano, il maceratese P. Matteo Ricci S. I.; lo scorso secolo, fra gli altri, emersero il Callery, autore di « the first serious western work on the phonetic series in the Chinese script »¹, e l'Andreozzi, autore di « an excellent piece of work »². Non è nostra intenzione fare in questa sede una storia della sinologia italiana; tutti conoscono ciò che è stato fatto ed i nomi sopracitati sono soltanto indicativi.

Il secolo attuale vide, all'inizio, un certo declino dell'interesse per gli studi sinologici. L'Italia, a differenza di altre nazioni, aveva scarsi interessi e relazioni limitate, anche in campo economico, con la Cina. I governi e la burocrazia ministeriale, sino a pochi decenni orsono, non favorivano tali studi che erano lasciati all'iniziativa individuale di singoli studiosi. La sinologia in Italia era una disciplina di lusso che solo pochi potevano permettersi di continuare a coltivare. Non esistevano ricche biblioteche specializzate come in altri paesi occidentali. I Cinesi che giungevano in Italia non erano quasi mai veri e propri sinologi e, pertanto, non potevano collaborare con gli studiosi italiani. Gli studi sinologici continuavano a rilento, grazie all'iniziativa personale di ricercatori isolati animati da buona volontà. Giovanni Vacca, ad es., poteva all'inizio del secolo recarsi in Cina grazie all'aiuto della R. Società Geografica Italiana; Pasquale d'Elia aveva potuto apprendere magistralmente il cinese, che avrebbe poi insegnato come incaricato nel dopoguerra all'Università di Roma, solo per la sua qualità di missionario gesuita, che gli aveva permesso di soggiornare lungamente in Cina. Alberto Castellani poteva, a sue spese, formarsi una grossa biblioteca di lavoro personale e seguire, autofinanziandosi, corsi di perfezionamento presso Università tedesche.

Soltanto nell'ultimo dopoguerra, per l'iniziativa di illuminati studiosi come ad esempio, Giuseppe Tucci, si costituivano le raccolte di fondi cinesi presso la biblioteca dell'IsMEO a Roma. Analogamente a Venezia presso la Fondazione Giorgio Cini si formava una solida biblioteca sinologica. Alcuni sinologi potevano formarsi, perfezionare i loro studi in Università straniere, creare (come nel caso dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli e dell'Università di Venezia) biblioteche specializzate.

A questo fervore di nuovi studi sinologici, iniziato nel dopoguerra, apprez-

zato e riconosciuto pubblicamente anche in occasione di quattro congressi internazionali di sinologia svoltisi rispettivamente a Roma (1953), Padova-Venezia (1958), Torino (1963) e Senigallia (1969), non faceva, però, riscontro che un modesto interesse da parte delle Università italiane. Solo Venezia, grazie ad una convenzione con la locale Provincia, istituiva una cattedra di ruolo di lingua e letteratura cinese, seguita dall'Università di Padova che chiamava il compianto prof. Martin Benedikter a ricoprire la cattedra di ruolo di sinologia. Corsi di lingua e letteratura cinese venivano affidati per incarico dall'Istituto Universitario Orientale di Napoli, dall'Università di Roma, dall'Università di Bologna. Talvolta, in mancanza di autentici specialisti di lingua e letteratura cinese, si affidava l'incarico della suddetta disciplina a studiosi di altre materie. Prevaleva il principio dell'affinità della materia ovverosia, ammettiamolo francamente, il principio del « male minore »; nessuno, oggi, darebbe un incarico di lingua e letteratura italiana ad uno specialista di storia romana o ad un medievalista. Si trattava di risolvere situazioni locali, di continuare a tener viva una fiaccola d'insegnamento, affidando ad ottimi specialisti di altra disciplina la didattica della lingua e della letteratura cinese. Erano soluzioni di ripiego che potevano essere accettate in tempi difficili per le Università italiane; ma da evitare con la massima cura per il futuro se non si vorranno squalificare i nostri studi a livello nazionale ed internazionale.

Oggi la sinologia italiana ha alcuni validi studiosi internazionalmente noti; alcuni specializzati in lingua e letteratura cinese, altri in ricerche storiche, altri ancora in studi storico-religiosi e storico-artistici. Nel momento in cui le Università, grazie alle nuove norme universitarie, procedono alla riorganizzazione dei quadri docenti, occorrerà stare molto attenti affinché prevalga sempre ed unicamente il principio di *the right man in the right place*. Non invociamo precedenti per avvalorare e continuare errori, ma pensiamo seriamente al futuro. Ognuno è libero di arare e coltivare il suo campicello di studi o, se ne è in grado, anche più di uno; ma ognuno dovrà essere giudicato obiettivamente per quanto avrà prodotto nel singolo campo. L'autocritica e la critica, che i Cinesi hanno scoperto molto prima degli ultimi decenni con la confessione pubblica dei peccati, sono enormemente utili in campo accademico. Altrettanto utili della produzione scientifica e della attività didattica.

Continuiamo tutti a lavorare e a pubblicare per la formazione di una scuola sinologica italiana aldilà dei gruppi delle singole Università. Nelle nostre critiche cerchiamo di valutare attentamente i contributi dei vari ricercatori, senza giudicare precipitosamente « divulgative » o « giornalistiche » opere che, talvolta, sono più valide e costruttive di altre che, pur inserendo nel testo una miriade di ideogrammi cinesi (spesso autentico specchietto per le allodole), non fanno fare un solo passo in avanti alle nostre discipline. Noi tutti conosciamo opere sinologiche straniere, a cui tutti ci siamo abbeverati, che non recavano un solo ideogramma; così come conosciamo lavori che sappiamo con certezza prescindere dall'uso diretto delle fonti, lavori a cui sono aggiunti « decorativamente » ideogrammi cinesi.

Queste noterelle non vogliono essere una *j'accuse*; il loro autore non ha la veste di un pubblico ministero e, come ogni ricercatore, è stato forse più volte sul banco degli accusati che su quello dei giudici. Queste noterelle vogliono essere un amorevole invito a chi opera nel campo dei nostri studi a procedere con serietà di intenti; vogliono essere un augurio ai giovani e ai giovanissimi a lavorare con impegno, non affrettatamente, non tentando scorciatoie che finirebbero col rivelarsi pericolose a chi le percorre e, soprattutto, deleterie per gli studi. E gli studi, forse per congenito difetto costituzionale, ci stanno più a cuore di qualsiasi altra cosa.

LIONELLO LANCIOTTI

¹⁾ Cfr. Bernhard Karlgren, *Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese*, Paris, 1923, p. 4.

²⁾ Cfr. A.F.P. Hulsevé, *Remnants of Han Law*, vol. I, Leiden, 1955, p. 316.

Recensioni

L. POMERANCE, *The Final Collapse of Santorini (Thera)*, (Studies in Mediterranean Archaeology, vol. XXVI), 33 pp., Göteborg (Paul Åströms Förlag), 1970.

Scopo del lavoro è quello di proporre una nuova datazione per il disastro sismico di Santorini (Thera), che, al contrario di quanto generalmente ritenuto, non sarebbe occorso intorno al 1450, ma intorno al 1200 a.Cr.

Il ragionamento dell'A. è semplice: un fenomeno come quello dell'esplosione del vulcano greco dovette produrre conseguenze così disastrose, così durature e così a largo raggio che non si concilia con il quadro storico dell'ambiente egeo e vicino-orientale dei secoli XV-XIV, ma può ragionevolmente collocarsi solo alla fine del Tardo Bronzo.

Occorre subito avvertire che l'ipotesi di Pomerance è archeologicamente priva di fondamento, poiché la fine dell'insediamento di Santorini, collegata con l'attività eruttiva del vulcano, si pone alla fine del Tardo Minoico Ia, e non già al 1200 c. a.Cr. (cf. S. Marinatos, *Excavations at Thera*, I-IV, Athens 1968-1971). Il giudizio sulla validità scientifica del lavoro è a questo punto sufficientemente chiaro. E tuttavia vale forse la pena fare due ordini di considerazioni, per meglio porre in luce la « singolarità » di un'opera che meraviglia vedere inclusa nella pregevole collana diretta dal Prof. P. Åström.

La prima riguarda l'approccio di Pomerance al problema del disastro di Santorini: l'A. basa la sua ipotesi su un assunto che in realtà è tutto da dimostrare, e cioè che l'esplosione finale di Santorini sia effettivamente avvenuta con modalità identiche a quelle del Krakatoa. Da ciò il calcolo dei presunti effetti (10 volte più grandi di quelli del Krakatoa) nell'ambito del bacino del Mediterraneo orientale, la ricerca di un periodo storico in cui poter collocare un evento del genere e la conclusione che un tale disastro non può trovare posto alla metà del II millennio, dove — nonostante cesure e disturbi negli insediamenti urbani — la vita degli stessi è tranquillamente continuata o ripresa. Ma il problema di Santorini è precisamente quello di determinare i

modi e i tempi della sua attività, e della relazione di questa con la fine degli insediamenti di Thera e di Creta, intorno al 1450 a.Cr. (cf. D. L. Page, *The Santorini Volcano and the Destruction of Minoan Crete*, London 1970). È ormai archeologicamente assodato che la fine del sito di Santorini precedette di almeno 10-20 anni la distruzione dei palazzi cretesi: si discute ancora sulle modalità dei disturbi provocati dal vulcano (collegamento con precedenti fenomeni sismici, tipo di attività eruttiva, durata della medesima prima dell'esplosione finale, ecc.), ma è certo che non si è trattato di un unico evento improvviso e definitivo e che, in ogni caso, non sono state le ondate provocate dall'esplosione a causare la distruzione dei siti.

La seconda considerazione riguarda l'aspetto più strettamente storico del lavoro di Pomerance, che francamente lascia sconcertati. Pomerance offre un'interpretazione degli avvenimenti occorsi intorno al 1200 a.Cr. e in generale dei fatti vicino-orientali, in chiave largamente fantascientifica.

Qualche citazione può giovare a meglio comprendere le vedute storiche e lo stile dell'A.: « if the Exodus group proceeded in a north-easterly direction to the Egyptian border, "the pillar of cloud by day and the pillar of fire by night" would bear testimony that the great geological drama of Santorini had started » (p. 19); « ... Exodus 15 offers the intriguing possibility that ... we are reading the sole surviving eye-witnesses' report of the assault of the Santorini tsunamis » (p. 20); (a proposito delle sepolture a cremazione): « the demographic decline, accompanied at this time by a widespread practice of cremation, may suggest that the only practical method of disposal for thousands of human and animal dead was the cremation process » (p. 18); (a proposito dei Popoli del Mare): « they were not homogeneous and are not to be compared with the invasion of the Hyksos in Egypt or the Kassites in Mesopotamia » (p. 14); (durante il Nuovo Regno) « Egypt was increasingly moving toward a slave-oriented society, and every military incursion into the Near East or Lybia brought back thousands of inhabi-

tants of the conquered areas to work on the vast building projects of the megalomaniac pharaohs » (p. 19; [EA 151] « makes no mention of an earthquake or tsunamis, only destruction by fire » (p. 28).

Si veda anche la spiegazione offerta per la fine della documentazione in Lineare B (pp. 16-17), la ricostruzione del background socio-economico dell'alleanza tra Salomone e Hiram di Tiro (« a desperate need for food » di quest'ultimo: p. 21), l'idea che Esodo 15:14 menzioni il terrore filisteo di fronte al maremoto proveniente da Santorini (p. 20) — gli esempi potrebbero continuare, ma quelli riportati sono sufficienti a delineare la carenza scientifica dell'impostazione dell'A.

In questo clima decisamente immaginoso in cui sono immersi gli avvenimenti storici si inseriscono spesso confronti con fatti e situazioni d'oggi, che sembrano assolutamente improponibili o quanto meno superflui, e contribuiscono viceversa a rendere maggiormente inaccettabile la ricostruzione storica dell'A.: « To equate the rehabilitation in 1950 of a Krupp industrial complex and fifty bombed-out German cities, restored in a generation with the survival and capabilities of a bronze-age community is unacceptable... » (pp. 10-12; si noti per inciso che il paragone criticato è dello stesso Pomerance); « ... a 15th Century disaster and a rapid recovery, implies that a mud brick palace agricultural economy, was able to employ 20th Century technology with vast capital resources and a skilled population that has survived with billions of Marshall Plan aid » (p. 10); a proposito delle capacità belliche dei popoli del Mare: « In the language of a former American Secretary of Defense, this would be the optimum in « cost effective » killing. Equipped only with bow and arrows, spears, swords and javelins this would make a mockery of present day « kill-rations » in which the most ingenious electronic weaponry, millions of tons of bombs and defoliants would appear to be astonishingly less effective » (p. 16); « To appraise the amount of Egyptian wheat production in the period of Ramses III, the U.S. Dept. of Agriculture has kindly expressed the 1,400,000 bushels of temple wheat in modern units of transportations: they would fill approximately 1,700 U.S. freight cars » (p. 19). Non è chiaro a che tipo di lettori Pomerance abbia inteso rivolgersi, ma è comunque da dubitare che ne esistano tali da potersi giovare del suo lavoro.

Carlo Zaccagnini

WEIL, GÉRARD E., *La massorah*, « Revue des études juives », 131 (1972), pp. 5-104, 7 tavv.

Con questo lungo articolo G. E. Weil direttore della Section biblique et massorétique dell'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, che ha sede presso la facoltà di Lettere dell'Università di Nancy II, fa il punto sulle ricerche masoretiche svolte dalla sua sezione nel decennio che va dal 1961 al 1972; inoltre delinea brevemente quale sarà il probabile futuro di tali ricerche. I documenti raccolti nel corso delle indagini hanno anche promosso la costituzione di un Centre de documentation de la Bible hébraïque che raccoglie notizie bibliografiche su mss. e edizioni con relativa collezione di microfilms e fotocopie e che si propone, dal 1968, di catalogare tutti i mss. biblici, scritti in ebraico e in aramaico, prima del 1500 circa, esistenti nelle collezioni pubbliche e private. Finora purtroppo, nonostante che Weil e i suoi collaboratori abbiano esaminato numerosi mss. della Casanatense, dell'Estense e della Biblioteca Universitaria di Bologna, non è stato pubblicato nessun catalogo.

Con la raccolta di questo immenso materiale documentario l'A. si propone di approfondire i seguenti argomenti: 1) la storia della trasmissione del testo ebraico della Bibbia, 2) la storia della formazione e della trasmissione del testo dei *targumin*, 3) i metodi di lavoro dei masoreti, 4) la storia delle origini della grammatica ebraica, 5) la storia dei centri scrittori, 6) lo studio paleografico e codicologico dei mss. biblici, 7) amanuensi, « vocalizzatori », committenti e circolazione dei mss. Per facilitare la pubblicazione dei testi relativi a questi argomenti l'A. ha costituito una collezione chiamata « Massorah » che si stamperà presso l'editore Dr. H. A. Gerstenberg di Hildesheim; nella nota n. 1 alle pp. 8-9 si trova l'elenco dei libri in corso di stampa, di quelli in preparazione e delle ristampe anastatiche.

Lo studio scientifico della *massorah*, iniziato dall'umanista Elia Levita (1469-1549), ha ricevuto un nuovo impulso nella seconda metà del secolo scorso in seguito a due scoperte la cui portata non è ancora stata adeguatamente valutata: la prima è dovuta alle ricerche dell'ebreo caraita Abraham Firkovič (1786-1874) che, esplorando dal 1839 le *genizot* caraita e rabbanite della Crimea, soprattutto quella caraita di Cufut Kalé, scoprì

mss. biblici molto antichi, alcuni dei quali con vocalizzazione sopralineare babilonese allora sconosciuta in occidente. La seconda è dovuta al ritrovamento della *genizab* di Fustat (Vecchio Cairo), avvenuta intorno al 1864. Firkovič raccolse nelle *genizot* della Crimea e di Fustat 1582 mss. o frammenti di mss. biblici membranacei e 725 cartacei che vendette in due riprese (1859 e 1874) all'attuale Biblioteca Pubblica Saltykòv-Šcedrìn di Leningrado. Altri mss. della *genizab* di Fustat furono poi raccolti da altri studiosi e ora si trovano dispersi in varie biblioteche d'Europa, degli Stati Uniti e d'Israele. Sui mss. biblici della *genizab* del Cairo cfr. l'opera fondamentale dello studioso anglo-tedesco Paul Kahle, *The Cairo Geniza*, Londra 1959² che a tale argomento dedicò tutta la sua vita. Recentemente nei sotterranei della Biblioteca Universitaria di Cambridge sono state ritrovate dieci casse piene di mss. provenienti dalla *genizab*, dimenticate da oltre un secolo; anche i depositi della John Rylands Library di Manchester e della Biblioteca di Francoforte sono ancora sconosciuti agli studiosi. Tutti questi documenti, che interessano non solo la critica testuale biblica, ma anche la storia sociale, economica, politica e letteraria sia del giudaismo che del mondo mediterraneo medievale, non potranno essere completamente studiati, secondo quanto scrive Weil (p. 79), prima della fine del XX secolo; sulle ricerche finora compiute cfr. P. Shaked, *A Tentative Bibliography of Geniza Documents*, Paris-The Hague 1964.

I mss. e i frammenti provenienti dalle *genizot* hanno consentito agli studiosi di scoprire altri tipi di vocalizzazione oltre a quello tiberiense tramandato dal *textus receptus* e un sistema masoretico detto babilonese che viene ampiamente presentato e discusso da Weil alle pp. 10-40. L'A. propone, come ipotesi di lavoro, che il *targum* canonico del Pentateuco, quello che va sotto il nome di Onqelos, sia all'origine della masora babilonese e che sia servito come anello di congiunzione fra questa masora e quella tiberiense (p. 41). A proposito dei mss. che contengono la masora del *targum* di Onqelos (p. 50) è necessario precisare che nella Biblioteca Palatina di Parma si trova un altro ms. con questa masora, limitata però solo a Genesi e Esodo; si tratta del ms. palatino n.2, della seconda metà del secolo XV, sul quale cfr. G. Tamani, *I mss. ebraici della Biblioteca Palatina di Parma in Studi sull'Oriente e la Bibbia*, Genova 1966, pp. 207-

208 n. 1; la masora è stata pubblicata da S.D. Luzzatto, *Massoret ha-targum*, « Ozar Nechmad », 4 (1863), pp. 156-72.

Nella seconda parte dell'articolo l'A. illustra il metodo da lui seguito nella pubblicazione della masora grande e piccola del ms. B 19a della Biblioteca Pubblica di Leningrado per la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. A p. 103, quest'ultima linea, al posto di « Talmud » si deve leggere « Targum ».

Questo contributo, che si può giustamente ritenere una monografia sulla masora definita dell'A. (p. 5) « commentaire conservatoire, philologique, syntaxique et exégétique qui figure en haut, en bas, entre les colonnes, dans les marges de chacun des folios des *codices* de la Bible hébraïque, dans les folios réservés entre les livres et souvent dans les longues listes copiées en tête et en fin des manuscrits », è di estremo interesse per la critica testuale biblica. Nelle introduzioni all'antico Testamento infatti questo argomento veniva spesso trattato in modo approssimativo e poco chiaro.

Giuliano Tamani

M. G. SANDRI - P. ALAZRAKI, *Arte e vita ebraica a Venezia. 1516-1797*. Firenze, G.C. Sansoni, 1971, pp. XIII+219, 48 tavv. con 73 ill.

La storia dell'ebraismo veneziano costituisce uno dei capitoli più interessanti dell'ebraismo italiano; a questo affascinante argomento tuttavia sono state dedicate poche ricerche, forse per la vastità del campo o forse per l'enorme mole di materiale documentario, che si trova ancora manoscritto negli archivi e nelle biblioteche, da esaminare; per una visione generale infatti bisogna ancora ricorrere a C. Roth, *History of the Jews in Venice*, Filadelfia 1930 (traduzione italiana di D. Lattes, Roma 1933), di impostazione più giornalistica che scientifica, ma sempre indispensabile e utile. Il libro che ora esaminiamo si propone di spiegare che cosa erano i ghetti e le sinagoghe antiche e soprattutto che cosa era il ghetto di Venezia come si legge a p. XI dell'introduzione, anche se il titolo, in verità molto impegnativo, lascia pensare che la pubblicazione sia dedicata a illustrare l'« arte e la vita ebraica » di Venezia nel periodo compreso fra l'istituzione del ghetto (1516) e la sua soppressione (1797). La formazione di questo libro è stata promossa dalle dissertazioni di laurea discusse presso la

facoltà di architettura del Politecnico di Milano fra il 1964 e il 1969: M.G. Sandri, *Le scuole veneziane* dell'a.a. 1964-65 (p. 127 nota n. 28); P. Alazraki, *Origini e sviluppo della sinagoga fino al millequattrocento* di un imprecisato a.a. (1965 a p. 47, 1966 a p. 9, 1967 a p. 17, 1968 a p. XII). Alazraki è l'A. dei capp. I-II, IV-VI sullo sviluppo delle professioni, sull'arte ebraica, sull'architettura della sinagoga, sulle sinagoghe veneziane, sulla vita sociale della sinagoga; mentre Sandri è l'A. dei capp. III e VII dedicati agli ebrei a Venezia e a Venezia e il ghetto. Il primo capitolo, oltre che ad essere dedicato a una sommaria esposizione delle professioni dalla preistoria biblica fino al Settecento europeo, tratta anche della formazione degli antichi santuari israeliti; tale esposizione, spesso tutt'altro che lineare, provoca un certo disagio nel lettore. I nomi esatti degli antichi santuari israeliti non sono « Schechem » e « Shiloth » (p. 10 n. 16) ma Sichem e Silo. A p. 11 l'A. avanza l'ipotesi, senza però fornire alcuna documentazione, che la nascita della sinagoga sia « in qualche modo direttamente connessa » con le *bamot*, « divenute con il tempo anche luoghi di raduno e di assemblea, di visite periodiche, di pellegrinaggi », che rappresentavano la resistenza delle masse popolari alla centralizzazione del culto. A p. 35 le notizie su Elia del Medigo (Candia circa 1463-1494) vanno corrette nel modo seguente: egli concluse i suoi studi di filosofia e medicina all'Università di Padova, dove insegnò poi filosofia averoistica e dove conobbe Pico della Mirandola che lo portò con sé prima a Firenze e poi in altre località; infine Elia si ritirò a Candia dove ultimò nel dicembre 1491 il trattato filosofico-religioso *L'esame del mondo*. Il cap. II (arte ebraica) è dedicato prevalentemente all'architettura sinagogale più che alle cosiddette arti minori; a questa trattazione bisognerebbe fare molte aggiunte, precisazioni e correzioni, ma mi limiterò solo a quelle più significative; a p. 42: attualmente gli studiosi sono quasi concordi nel fissare l'inizio della costruzione del tempio nell'anno 959 a.C., cfr. A. Parrot, *Il tempio di Gerusalemme*, Roma 1973, p. 12; alle pp. 42-43: il secondo tempio fu ricostruito fra il 520 e il 515 a.C. sotto la guida di Giosuè e Zorobabel in seguito all'editto di Ciro del 538 a.C.; questo secondo tempio non fu distrutto dai Persiani; Ezra, di ritorno da Babilonia, non costruì mai un terzo tempio; il cosiddetto tempio di Ezechiele (Ez. 40-44) fu solo oggetto di visione da parte del profeta, ma non è mai stato costruito. Il secondo tempio

fu profanato e saccheggiato il 15 dicembre 167 a.C. da Antioco Epifane e fu ingrandito e abellito da Erode fra il 20-19 a.C. e il 9 a.C. A p. 47: le più antiche testimonianze informano che si trovavano luoghi di preghiera (forse sinagoghe) in Egitto a partire dalla metà del III secolo a.C. e ad Antiochia sotto i successori di Antioco Epifane.

Anche se, secondo l'opinione prevalente, la sinagoga è sorta a Babilonia durante l'esilio, questa istituzione ci appare ben definita solo a partire dal I secolo d.C., cfr. R. De Vaux, *Le istituzioni dell'antico Testamento*, Torino 1964, pp. 340-41. A p. 48 bisogna precisare, tra l'altro, che Geremia (nato verso il 650 a.C.) e Ezra (venuto a Gerusalemme all'inizio del IV secolo a.C. secondo alcuni studiosi) vissero in tempi molto distanti e diversi. Altre precisazioni e correzioni sarebbero indispensabili, ma credo che queste siano sufficienti a dimostrare con quanta approssimazione è stato redatto questo capitolo.

I capp. III, V-VII che trattano degli ebrei, delle sinagoghe, della vita sociale nelle sinagoghe e dei rapporti fra il ghetto e Venezia e che dovrebbero costituire la parte centrale del libro, almeno a giudicare dal titolo, sono trattati con minor ampiezza dei precedenti, ma rappresentano la parte più apprezzabile del libro. Per concludere, alcune osservazioni, di carattere ancora una volta esemplificativo, sulla bibliografia che viene quasi sempre presentata con incredibile pressapochismo e in modo errato sia a piè di pagina che alla fine; per brevità mi limiterò a correggere qualche voce della bibliografia finale.

A p. 212, « Filkestein » = Finkelstein; « Freiman A., *Jewish Scribes...* » = A. Freimann, *Jewish Scribes in Medieval Italy, Alexander Marx Jubilee Volume*, English Section, New York 1950, pp. 231-342; « Ghersom S.G., *Major Trends...* » = Scholem, Gershon. A p. 214, « Landsberger F., *Jewish Artist...* » = la sigla HUCA, che ricorre spesso anche altrove senza essere spiegata, si deve sciogliere in « Hebrew Union College Annual »; « Mann J., *The Responsa of the Babilonian Geonim...* » è stato pubblicato nell'antica serie di « The Jewish Quarterly Review », 7 (1917) - 11 (1921), *passim*; « Milano A., *Biblioteca...* » = A. Milano, *Bibliotheca historica italo-judaica*, Firenze 1954. A p. 215, « Morgherster J., *The Chanuccab...* » = Morgenstern J., ..., HUCA, 20 (1947), pp. 1-136; 21 (1948), pp. 365-496; « Mortara L., *Manoscritti...* » = V. Antonioli Martelli - L. Mortara Ottolenghi, *Manoscritti*

biblici ebraici decorati, Milano 1966. A p. 217, « Salo Wittmayer, B. » = Baron, Salo Wittmayer.

Giuliano Tamani

Jewish Art Treasures in Venice. Tesori d'arte ebraica a Venezia. Redazione del testo e materiale fotografico a cura di G. Reinisch Sullam. International Fund for Monuments Inc. New York. Venezia [1972], 100 pp. fra cui 13 tavv. a colori e 25 tavv. in bianco e nero.

Questa pubblicazione si propone di essere una « guida » per chi intende visitare le cinque sinagoghe, il museo e l'antico cimitero che fanno del ghetto di Venezia un complesso unico e originale dal punto di vista monumentale, storico e artistico. Per trovare qualcosa che assomigli al museo bisogna andare fino alla mostra permanente della comunità israelitica di Roma. Il libro, redatto in inglese e in italiano, molto curato anche dal punto di vista tipografico, ricco di ottime fotografie a colori e in bianco e nero, comprende una breve introduzione sull'origine e sullo sviluppo del ghetto e un'accurata descrizione delle sinagoghe, delle vetrine e dei tavoli delle due sale del museo, costruito nella metà del secolo scorso, e infine un breve cenno sul cimitero antico. Le sinagoghe mantengono le strutture e i caratteri originari benché abbiano subito rimaneggiamenti nel secolo scorso; la sinagoga più antica è la « schola grande tedesca » costruita nel 1528-29, la più recente è la « schola italiana » edificata nel 1575. Nelle vetrine del museo sono esposti vari oggetti rituali finemente lavorati, come manti, ornamenti, corone e coperture per rivestire i rotoli della Legge, tende da porsi davanti all'arca sacra, candelabri, lampade, portaprofumi, ecc.; sul *paroket* (n. 22, tav. a p. 93) ricamato nel secolo XVII da Stella moglie di Isacco Perugia cfr. A. Piattelli, *Un arazzo veneziano del XVII secolo, Scritti in memoria di A. Milano*, Città di Castello (« La rassegna mensile di Israel », 36 (1970), nn. 7-9), 1970, pp. 315-23.

Nel tavolo centrale della seconda sala sono esposti 4 manoscritti (nn. 80, 83, 85, 87) e tre eleganti legature di libri (nn. 81, 84, 86). Alla descrizione dei manoscritti (pp. 42-43) occorre fare qualche aggiunta e correzione, mentre per una più ampia illustrazione rinvio a M. Lattes, *Di un manoscritto del Zerakh Ja'aqov*

e degli altri codici ebraici della libreria delle scuole israelitiche di Venezia, « Mosè. Antologia israelitica », 2 (Corfù 1879), pp. 91-93, 177-80; il contenuto del ms. n. 83 p. 42 è molto più ampio e l'amanuense Ḥayya ben Yehudah di Candia ha copiato il codice per Avraham ben Yehudah il 4 Adar II del 5163, cfr. Lattes, *Di un manoscritto...*, n. IV pp. 178-79; Il Pentateuco miniato (n. 85 p. 43 e tav. a p. 91), iniziato a Pisa nel 1398 e terminato di copiare a Perugia nel 1405, è senz'altro il codice più importante dal punto di vista artistico di tutta la libreria; le prime 30 carte sono miniate con ornamenti floreali, scene mitologiche e animali fantastici di scuola toscana o più probabilmente umbra, cfr. V. Antonoli Martelli, L. Mortara Ottolenghi, *Manoscritti biblici ebraici decorati*, Milano 1966, n. 10 pp. 55-56 e tav. 9; altre cc. di questo ms. sono state riprodotte da E. Munkacsy, *Miniature artistiche delle biblioteche italiane. Codici ebraici* [in ungherese], Budapest 1938, tavv. 37-38 figg. 103-108. Il codice rituale di Maimonide (n. 87 p. 43) è stato scritto nel 1402 e non nel 1852 come si legge nella descrizione per evidente errore tipografico.

Giuliano Tamani

NIKKI R. KEDDIE, *Sayyid Jamāl ad-dīn « al-Afghānī ».* A political biography, Berkeley-Los Angeles-London, 1972, pp. VII-XVII+479.

L'opera si presenta come una sintesi accurata e puntuale dei materiali adunati e delle ricerche condotte dall'autrice sul personaggio negli ultimi anni, con particolare riferimento al libro *An Islamic Response to Imperialism: Political and religious writings of Sayyid Jamāl ad-dīn « al-Afghānī »*, Berkeley-Los Angeles, 1968.

L'impianto del lavoro non è originale. La cronologia fa da falsariga a tutta la ricerca. Se questo rende facile la lettura e permette di utilizzare il libro scolasticamente, come repertorio degli studi sull'argomento e come punto di riferimento per ogni eventuale inchiesta biografica su al-Afghānī, delude d'altra parte l'attesa che il titolo del volume faceva legittimamente sorgere.

Inutile insistere sulla profonda conoscenza che l'autrice ha del soggetto trattato e sulla meticolosità usata nella raccolta e nello spoglio del materiale al riguardo: materiale che non

si limita ai testi o agli studi connessi con il fenomeno al-Afghānī, ma abbraccia colloqui e discussioni che l'autrice ha avuto, nel corso delle sue ricerche sul *sayyid*, in Persia e in Europa.

Il libro si articola in 13 capitoli, che rappresentano i punti salienti della vita di al-Afghānī, cioè le sue tappe più significative. Afghanistan (1866-68); Costantinopoli (1869-71); Egitto (1871-79); India (fine 1879-1882); Parigi (1883-84); Russia via Persia (1886-89); ritorno in Iran (1889-91); Costantinopoli ancora (1892-97), tanto per citare i capitoli più importanti. Seguono quattro appendici: la prima riguarda la nascita persiana del *sayyid* e le altre tre sono lettere di al-Afghānī a Riyād Pasha al Cairo (novembre-dicembre 1882), ad Amīn al-Sulṭān primo ministro persiano (gennaio 1889), e al sultano turco 'Abdu'l-Ḥamīd (1895-96).

Concludono il libro una cronologia sommaria, una bibliografia piuttosto estesa e indici abbastanza particolareggiati.

Pur tuttavia, nonostante la precisione dei dati, la dovizia del materiale e una certa coerenza interna, il libro come s'è detto delude. Motivo principale, secondo noi, l'aver mancato di interpretare i dati in quella chiave politica che l'autrice si era prefissa e che non può ridursi a una definizione, anche se puntuale, della posizione politica di al-Afghānī nei vari momenti biografici in cui è analizzata la sua figura e la sua opera. In altri termini, l'inserimento di al-Afghānī nella storia del pensiero politico islamico del secolo scorso sfugge e, nel caso si volesse insistere, come i documenti sembrano suggerire, sull'importanza postuma del *sayyid* nell'evoluzione politico-religiosa dell'Islam, specie in Egitto, il suo contributo alla formulazione del modernismo non viene espresso in termini globali, e tanto meno vengono enucleati i temi tipici di questa corrente così come vennero teorizzati o postulati nell'opera di al-Afghānī. D'altra parte, la necessità di organizzare tematicamente materiale e analisi critica sul medesimo è imprescindibile qualora si voglia tentare di dare una risposta ai molti quesiti che la figura di al-Afghānī pone, foss'anche in un contesto strettamente biografico.

L'esempio più lampante è quello di un più o meno presunto « ateismo » del *sayyid* (p. 30 sgg., 193, 197 sgg., ecc.): sostenerlo prendendo a pretesto la sua nascita persiana e la sua educazione « eretica », o negarlo in base all'insistenza sul fatto religioso che pervade tutta la sua opera, non porta se non a individuare

elementi che potrebbero convalidare una tesi o l'altra, qualora il problema fosse posto in termini più plausibili. Non basta cioè un'argomentazione pura e semplice a risolvere un problema che, se è particolarmente evidente in Afghānī, è d'altra parte comune a tutta una corrente del movimento che a lui si ispira.

Quando il modernismo affronta in termini aggiornati, e intende con questo l'applicazione di una metodologia europea, il problema religioso e in particolare la validità o meno dell'Islam come strumento per una rinascita dei popoli musulmani, la posizione dei singoli esponenti da un punto di vista religioso diventa quanto mai ambigua: dove l'interesse di sapere se la sicurezza nella fede continua a esistere in loro non è primario.

Solo se accertare una forma di ateismo nei modernisti — nel nostro caso in al-Afghānī — rientra nella tematica più vasta di un'acculturazione ancora incompleta su di loro operata dal pensiero europeo, in una forma più ambigua e mediata ma non meno reale di colonialismo culturale, tale problema acquista una consistenza che va al di là del dato biografico, anche più precisamente storico, per acquistare una dimensione « politica »: che è poi quanto una biografia correttamente intesa deve dare. Attraverso un problema specifico, come quello accennato, si profila un primo approccio con la figura di al-Afghānī, e quindi con il modernismo, che è nel contempo giudizio e contributo destinati l'uno e l'altro ad approfondire la relazione tra il modernismo, il colonialismo e la conseguente acculturazione (in gran parte puramente mimetica) compiuta dalle intelligenze locali musulmane, e il ritardo politico dei paesi arabi e musulmani in genere, che permane fino ad oggi, nonostante le pur apprezzabili eccezioni.

Una lettura della tradizione che propugna un ritorno a un passato più o meno idealizzato, e che, pur nella denuncia degli ostacoli ideologici che hanno impedito uno sviluppo tecnico-industriale all'Islam, si volge allo spirito informatore del Corano, non può che costituire un ennesimo scoglio da superare, anche se diverso e diversamente recepito dalle masse, nel tentativo di operare una scelta socio-politica che permetta un rinnovamento della società islamica. Là dove si insiste sul fattore sociale dell'Islam e non si lega una tale « scoperta » a un movimento di massa che faccia proprie le rivendicazioni che lo spirito islamico avrebbe, per sua natura, sostenuto, e per cui l'Islam avrebbe anche offerto soluzioni operative, traducen-

do il tutto in una visione del mondo e della giustizia sociale che nasca dal proprio passato ma ad esso non si volga per prendere astoricamente lumi e indicazioni, la scelta socio-politica rimane pur sempre chiusa in una discussione teologica islamico-tradizionale, che cioè non prescinde dal dato di fatto storico, o dalla contingenza delle situazioni concrete. Nessun salto qualitativo, così, che possa collocare il modernismo in una posizione privilegiata rispetto a tutti i movimenti teorico-riformisti che la storia dell'Islam ha conosciuto.

La figura stessa di al-Afghānī viene ad acquistare significatività in un contesto che i documenti ripetutamente sottolineano, ma che il libro in questione lascia nell'ombra, nonostante che la tipicità di al-Afghānī e la probabile scelta del personaggio a simboleggiare a posteriori il riformismo islamico ne siano, in qualche modo, logico risultato.

Si tratta della sintesi, che al-Afghānī opera in sè e nella sua produzione, di una serie di topoi, propri dell'Islam tradizionale e contemporaneamente vissuti in una dimensione moderna, cioè assimilabili alla cultura europea e nello stesso tempo orgogliosamente portati ad esempio di una superiorità spirituale di cui l'orientale si è persuaso, senza accorgersi della funzionalità di una tale sicurezza all'ideologia tecnicistica ed efficientistica europea (p. 152-54).

Propensione a un ripristino del califfato, e quindi una concezione del potere tutt'altro che democratica come attestano le simpatie zariste (p. 47), sentimenti ostili al Mahdī del Sudan (p. 206 sgg.), pur nella pretesa di esserne stato il maestro (p. 231), considerazione del monoteismo come spinta civilizzatrice (p. 191) pur nella diversa collocazione dell'Islam e del Cristianesimo, sono temi che, tradotti politicamente, sono ancora tipici e attuali del mondo islamico, compreso certo anticomunismo (p. 177), motivato da una presa di posizione assoluta contro ogni forma di materialismo, occidentale od orientale che sia (p. 176).

Attuali, magari in una più articolata visione panislamica o panaraba, in una politica che lascia spazio al leader quasi novello *muğaddid*, o in una pretesa colorazione islamica a giustificare una qualche opzione socialista.

D'altra parte, sia l'anglofobia che è poi uno dei leit-motiv dell'attività del *sayyid*, sia alcune sue equivoche posizioni risoltesi nell'accusa di aizzare le masse contadine (p. 143), sia il sospetto che egli fosse organizzatore di torbidi, fatto che accompagnò tutta la sua vita (p. 336) non possono non sollecitare un paragone con

i « Fratelli Musulmani ». Anche qui, una ricognizione della dipendenza eventuale del movimento, magari sul piano teorico e dell'ideologia religiosa, dalle concezioni di al-Afghānī, sarebbe stata una tappa di enorme importanza, e per chiarire le radici ideali del movimento stesso, e per dimensionare la portata innovatrice ma spesso ambigua delle idee di al-Afghānī e, per estensione, del modernismo in generale.

Altri indizi in questo senso: l'esplicita dichiarazione del *sayyid* (p. 344), per quanto riguarda — e la cosa è esemplificativa — la situazione persiana, di essere contrario a una limitazione del potere degli 'ulama', le cui sfere dirigenti erano ancora impegnate, è vero, nella « guerra del tabacco », ma ben lungi da un'istanza « rivoluzionaria », o, ancora per esempio, l'antipatia per certe *bid'a* attribuite a influenze occidentali e accettate dal modernismo indiano (p. 399). Fatto ancora più significativo, dato che è esperimento parzialmente in corso in alcuni paesi islamici, una propensione del *sayyid* stesso a « riaprire il *bāb al-ig̃tibād* » (p. 86), come metodo di aggiornamento valido a tutti i livelli.

Concludiamo con un'ultima osservazione circa un elemento che rimane ai margini della trattazione della Keddie, e che è insieme ulteriore conferma di una « iranicità » di al-Afghānī e di una sua tipicità a rappresentare l'uomo musulmano moderno: un suo linguaggio fatto di accenni eterodossi e di misticismo diffuso (pp. 38-39) di cui l'appello panislamico al Sultano è ottimo esempio (pp. 133-35) ma che la confutazione di Renan nella sua equidistanza da tutte le religioni (p. 190 sgg.), conferma, il quale si pone al musulmano di oggi, persiano soprattutto, come il modo di essere religioso per eccellenza, in un sincretismo di matrice europea, e in una rivalutazione totalmente costruita a posteriori dell'influenza mistico-eretica nella storia delle rivendicazioni sociali dell'Islam.

Biancamaria Scarcia Amoretti

MOHAMMED ALI, *A short history of Afghanistan*, Kabul, 1970, pp. 40.

Malgrado nell'introduzione l'A. affermi: « In this *A short history of Afghanistan*, I have tried to throw same (*sic*) light on the Ancient and Medieval periods of the country as well, but emphasis is still laid on modern times », la parte antica (dalle origini fino all'invasione



araba) è esaurita in sole quattro pagine, e otto sono dedicate al periodo che va dalla conquista araba alla fine del dominio safavide in Afghanistan. Gli avvenimenti sono presentati in chiave nazionalistica: Zoroastro era nato in Afghanistan; gli Arabi dovettero imparare che « the Afghans (?)... wanted to preserve their individuality and the right to shape their own destiny », e questi trovarono in Abū Muslim il primo combattente per la causa nazionale. È ovvio da tali esempi che, arrivando all'ultimo periodo storico esaminato, l'A. plauda incondizionatamente alla politica condotta dalla famiglia reale allora regnante. Praticamente nullo è perciò il valore del libro per chi sia studioso di storia dell'Afghanistan, e di poco conto segnalare sia gli errori in cui incorre l'A., sia le pur sgradevoli trascuratezze: Ilakkhani, Alap-tagin (p. 8); Bayaqla (p. 12); Damaghan (p. 14), ecc.

È tuttavia interessante segnalare, anche alla luce dei recenti avvenimenti afgiani, due particolari: nelle pagine dedicate al Re Zāher Šāh, l'A. (la cui introduzione, ricordiamo, è datata 4 settembre 1970) scrive che i piani quinquennali sono iniziati « under the guidance of His Majesty the King and leadership of Sardar Mohammed Daoud, the Prime Minister » (p. 37). Sarebbe gratuito vedere in questa citazione un'atmosfera di vigilia degli avvenimenti del luglio 1973; tuttavia, secondo noi, essa indica, se ce ne fosse bisogno, che il mito del governo di Dā'ūd era sempre presente nella vita afgana, anche in un momento in cui la situazione interna sembrava evolversi positivamente e tranquillamente, cancellando ricordi non troppo graditi di autarchia e austerità. L'altro punto che vogliamo sottolineare è però un lapsus opposto: molto singolarmente, in questo libro viene del tutto ignorato il cosiddetto problema del Pashtunistan, quasi sentito qui come puro elemento propagandistico a uso interno, inadatto a essere inserito in un volume concepito principalmente per i turisti interessati alla storia del paese visitato.

Giorgio Vercellin

FREYA STARK, *The minaret of Djam*, London 1970.

Questo libro sembra a prima vista collocarsi nella nobile tradizione delle opere dei viaggiatori inglesi; tuttavia non troviamo in esso alcun segno atto a farlo inserire davvero accanto ai

grandi resoconti del secolo scorso. Freya Stark, autrice di numerosi altri libri su vari paesi d'Oriente dalla penisola araba alla Turchia, si limita a descrivere la sua « spedizione » attraverso la zona centrale dell'Afghanistan, comprendente un'escursione al Minareto di Jām, spunto occasionale per il titolo del libro (il sottotitolo, più attinente al contenuto, è *An excursion in Afghanistan*). I particolari interessanti per chi si occupa di Afghanistan da un punto di vista non solo turistico sono pochi; pochi, di conseguenza, anche gli appunti da farsi. Ne segnaliamo alcuni: quando, a p. 32, l'A. dice che « the Afghani is so like the Persian », intende certamente il *dari*, pur se la confusione possibile con il *pashto* non viene certo eliminata successivamente (pp. 46-47) quando, parlando dei « nomadi Kuci », ella prima scrive: « their language was Pashtu, and therefore unintelligible to us », e poi, subito dopo, a proposito del capo della tribù, dice che « he continued to talk Afghani politely ». Divertenti sono due lapsus causati forse dalla scarsa conoscenza della lingua persiana e, ancor più, delle tradizioni dominanti nei paesi visitati e descritti: a p. 57, parlando del Comandante del posto di polizia di Šahrak, l'A. dice: « he was a *sayyid* of the Quraish, the Prophet's tribe », e poco dopo aggiunge: « the Commandant's three sons were also *sayyids* »! E a p. 66, forse perché l'educazione nelle zone più remote dell'Afghanistan è ancora su basi quasi esclusivamente religiose, identifica un *mollāb* con uno « schoolmaster ». I nomi vengono sempre dati senza trascrizione, salvo a p. 60 quando troviamo Sultan Ghiyāth al-Dunya wa'l-Din Abu'l Fath Muhammad b. Šām.

Ma se del genere di queste sono tutte le annotazioni che si possono fare sull'aspetto « afghanistico » del libro, anche e soprattutto a causa del poco di « afghanistico » che vi si trova, ben diverse appaiono le osservazioni dell'A. durante il viaggio, riportate quasi fedelmente, a mo' di nutrimento spirituale del lettore. Ne offriamo una scelta: « A shambling lorry trundled off down an unlikely track, and half a dozen people sitting at leisure to watch it gave a city touch, since agricultural leisure never begins in the morning » (p. 29); « The changes in tradition must come, but they should be carefully guarded — from worse to better, but never from better to worse » (p. 36); « These poor undeveloped countries may console themselves with the reflection that no great religion was ever born in a landscape whose foreground are completely occupied by

man » (p. 46); « And who has ever seen an 'inferiority complex' or heard of a 'guilty complex' in a nomad? From these symptoms of captivity, traditions that have got mixed and entangled and lost their scale of values, the nomads are immune » (p. 82); « Women, it may be observed, if they managed the world as well as ruling it, would perhaps be better at avoiding wars, merely because they have hitherto been brought up to be less easily bored than men » (p. 86). A questa miscellanea ideo-sociologica degna di miglior causa vogliamo solo aggiungere un'altra citazione atta a indicare con quale spirito, troppo spesso, i viaggiatori, e anche purtroppo gli scrittori di libri di viaggio, compiono le loro peregrinazioni: in mezzo all'Afghanistan, in una delle zone più povere di un paese con scarse risorse, l'A. incontra una « gipsy girl, a *Kuchi*, eighteen years old perhaps... Pretty and gay and pagan, with not a Puritan touch about her except possibly the puny Nemesis child, and dressed in the statuesque draperies that the Hellenistic carvings first recorded ». Alla domanda dei viaggiatori: « Is there anything you need that you would like us to give? » « Yes,- said she: a lipstick- red for lips » (pp. 30-31). Stranamente, questa volta, l'episodio viene lasciato senza alcun commento; nessuna riflessione sulla « gipsy girl » è ritenuta degna del taccuino, altre volte così fitto di appunti, dell'A. L'incontro con l'« indigena allo stato naturale » è un avvenimento come un altro, inserito in questo mondo afgano variopinto, in cui si rimane alcuni giorni di passaggio, senza cercare di conoscere la realtà del luogo, ma portandosi dietro i pregiudizi di uomo occidentale da riversare poi nel resoconto. L'A. scrive nella premessa che « this book makes no other claim to be anything but a travel diary », e ha certamente ragione; tuttavia non è questo un motivo sufficiente per limitarsi alla superficie del paese descritto, specialmente poi se si vuole anche, con pieno diritto certamente, interpretare un paesaggio esotico in base a uno stato d'animo determinato anche da fatti più « seri », come per es. l'invasione sovietica della Cecoslovacchia (p. 28).

Giorgio Vercellin

PARKER B. - JAVID A., *A collection of Afghan Legends*. Kabul, 1970, pp. 120.

Diceva Henry Massé, nella sua introduzione all'opera, analoga a quella in oggetto, di Ria

Hackin e Ahmad Ali Kohzad: « En faveur du folklore comparatif, on ne saurait trop insister sur l'importance d'une enquête méthodique qui devrait être entreprise en Afghanistan — ce pays si traditionaliste — au sujet des lieux de pèlerinage et, plus généralement, sur les coutumes et les croyances populaires »⁽¹⁾. Questa indubbia esigenza non viene certo soddisfatta dal recente libro di B. Parker e A. Javid, mancante di quella sistematicità, metodicità, accuratezza richieste dal Massé, che invece apparivano, anche se in grado non ancora sufficiente, nel volume della studiosa francese.

Parker e Javid raccolgono 24 leggende che « are derived from verbal sources. These sources invariably lead to a variety of versions of the same legend... Consequently, the editors had to make the decision on which version should be included. In the final analysis they selected the versions which were the simplest » (p. 11). Con quale criterio venga scelta la « simplest version », gli autori non dicono — forse sono pubblicate le varianti « most readily recognized and repeated » (ib.) —; e se talvolta essi inseriscono note (pp. 117-120), indicano solo il luogo in cui è stata pubblicata la leggenda accolta, o forniscono cenni storici, oppure riprendono le varianti della collezione Hackin-Kohzad.

Malgrado questi difetti di impostazione, il libro può dimostrarsi utile, non solo perché presenta in una lingua europea⁽²⁾ leggende provenienti da regioni ignorate da Ria Hackin (la studiosa francese raccolse leggende raccontate nei luoghi in cui ella andava conducendo scavi archeologici) ma perché, anche dalle versioni presentate, sono immediatamente estraibili numerosi motivi interessanti il folklorista, l'etnologo, lo studioso di storia delle religioni. Si vedano per es. il tema dei bambini messi in una fornace da cui escono vivi (« The legend of the two little boys or the legend of the tomb of Achouqan and Arefan », pp. 29-31, che compare tuttavia quasi con le stesse parole nella collezione francese, pp. 51-53); quello dell'orco che tiene prigioniero un giovane eroe, e che muore quando due fanciulle uccidono

⁽¹⁾ R. Hackin e A. A. Kohzad, *Légendes et coutumes afghanes*, Paris, 1953, p. XXIV.

⁽²⁾ Esistono raccolte, edite a Kabul, in *dari* e in *pashto*: i volumi della *Melli Hendarè* da cui sono tratte alcune delle leggende di Parker e Javid, e *Adabiyāt-e Mardom*, di Moḥammad Šafiq Vejdān, s.d. e s.l.

un « great white bird with yellow eyes, a red beak and claws like those of an eagle » (« The legend of Baba Khar Kash the old grass seller », pp. 49-51); o tutti i prodigi compiuti da santi uomini: rendere gravide le donne (« The legend of Adam Khan and Durkhanai », pp. 9-11; « The legend of Fateh Khan Barbisa », pp. 77-78; « The legend of the three night's moon », pp. 85-86); risuscitare bambini (legenda già citata di Achouqan e Arefan, p. 31); procurare acqua e cibo (« The legend of Koh-e Degtchè », pp. 55-56, riportata anche nella collezione francese alle pp. 43-45).

Molto del materiale presentato in questo volume, abbiamo notato, proviene da regioni diverse da quelle che forniscono quanto trascritto da Ria Hackin; tuttavia, anche nel caso di leggende della stessa area, si hanno varianti non gratuite. Si vedano le storie sul *Rig-e Ravān*. Qui Parker e Javid riportano la versione della fanciulla che entra nella caverna, motivo che compare anche nella leggenda su « Sultan Said Ahmad », con la variante che la fanciulla, non avendo saputo mantenere il segreto sulla visione avuta, « was seen no more and no one never knew what become of her » (p. 19), mentre la ragazza delle « Running sands » viene trasformata in pietra (pp. 67-69). Questo motivo è frequentissimo: compare nella leggenda su « The holy grave of the bride and the groom », in cui una coppia di sposi, venuti a conoscenza dell'avvicinarsi di un esercito ostile, pregano Allah di evitar loro di cadere nelle mani dei nemici, e « they were suddenly changed to stone » (p. 45); nella leggenda su « The forty maidens », in cui le giovani pregano Dio di salvarle da un cacciatore che si sta avvicinando e « at that moment there was a big crash of thunder and the hunter with his dog and his weapon were turned into stone » (pp. 59-60); nella leggenda sul « Saberi Lake », in cui la vedova che sparge il veleno nella fonte « was suddenly turned into stone » (pp. 81-82). Nella collezione francese, invece, *Rig-e ravān* era solo collegato a un combattimento dello « Shāh-zādè Hanifa » (sic per Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya), restando espunto proprio l'elemento simbolicamente determinante delle vicende in terra iranica dell'*Imām* dei Kaisāniyya.

Nella raccolta di Parker e Javid non esistono personaggi che siano chiaramente — cioè originariamente — islamici: quasi sempre essi si sovrappongono a « eroi » già esistenti, o non identificati, o eliminati dalla nuova religione. Non c'è neanche, come nella raccolta della stu-

diosa francese, un personaggio ('Ali nel caso⁽³⁾) che sia il protagonista di una serie di leggende. È però di particolare interesse notare, sotto questo profilo, la versione della leggenda dello « Stone dragon » riportata da Parker e Javid. Nella redazione francese, l'eroe che uccide il drago della vallata di Bāmiyān è il quarto califfo (pp. 5-11), mentre nella collezione inglese è un « young holy man » che combatte il mostro abitante le montagne intorno a Kabul (pp. 15-16). Ma « Hazrat-e 'Alī n'est ici [a Bāmiyān] que l'héritier du Bodhisattva »⁽⁴⁾: l'opera inglese ci allontana cioè dal problema dell'origine unica di queste leggende, che poi non è solo islamica nel senso indicato da Foucher, ma forse è anche prebuddhista. Tuttavia solo l'« enquête méthodique » che si diceva, ancora e vieppiù auspicabile, potrebbe permettere di enucleare distintamente l'archetipo di quell'afghano « eroe addormentato », al di là dell'influsso indiano, nel « sonno di Garšāsp », ovvero dell'« Immortale » della tradizione iranica autoctona.

Giorgio Vercellin

Japan and Korea. An Annotated Bibliography of Doctoral Dissertations in Western Languages, 1877-1969, a cura di Frank J. Shulman, (The Center for Japanese Studies, The University of Michigan), Chigago, American Library Association, 1970, pp. XIX-340.

Al primo momento ci si può chiedere dove risieda l'interesse per una simile bibliografia o se non si tratti, al limite, di un pedante elenco, di una specie di fiore all'occhiello dei vari Istituti a dimostrazione che gli studi su Giappone e Corea godono ottima salute. In Italia, inoltre, sarebbe impensabile (e non credo solo in campo orientalistico) una bibliografia ragionata di tesi universitarie. Eppure, scorrendo le voci raccolte da Frank Shulman si ha netta la sensazione di trovarsi davanti a un libro affascinante: e non sembri un paradosso. Vi compaiono infatti quasi tutti i nomi di autori già familiari non solo allo studioso, ma anche allo studente di cose giapponesi e coreane. Sembra di essere in compagnia di

⁽³⁾ Cf. il capitolo « Légendes relatives à Ali » alle pp. 3-21 dell'op. cit. alla nota 1.

⁽⁴⁾ A. Foucher, *La vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila*, v. I, Paris, 1942, p. 132.

vecchi amici di cui si riscoprono gli interessi con stupore e meraviglia. Così che la consultazione diventa lettura, si dimentica ben presto lo scopo per cui si è preso in mano il libro, e si va alla ricerca di altri nomi conosciuti per una verifica di quanto scoperto. La lista potrebbe essere lunghissima (rare, come si è detto, le eccezioni che si possono riassumere nei due «grandi» nomi di George Sansom e Charles Boxer), ma mi limiterò a qualche nome in campo giapponese. Ad esempio, le due opere di André Beaujard su Sei Shōnagon che anche gli studenti di primo anno conoscono, sono il frutto di una tesi del 1935; Donald Keene ha «esordito» con *The Battles of Coxinga*, primo di una mirabile serie di lavori; il Pierson si dedicava già nel 1929 al *Man'yōshū*, Howard Hibbett e Richard Lane hanno il loro cavallo di battaglia rispettivamente in Ejima Kiseki e Ihara Saikaku; scopriamo che Benito Ortolani si è sempre interessato di *kabuki* e Valdo Viglielmo di letteratura moderna. Passando agli storici, J.W. Hall ha iniziato i suoi studi sul Giappone pre-moderno con una tesi su Tanuma Okitsugu, Albert Craig ha analizzato la funzione del clan Chōshū nella Restaurazione Meiji, Hugh Borton ha studiato i movimenti contadini nel periodo Tokugawa e, infine, scopriamo che fu K. Asakawa nel lontano 1902 ad impostare gli studi sul feudalesimo giapponese: tutte opere che ci accompagnano giornalmente nelle nostre ricerche. E mi fermo qui per una considerazione: il libro dello Shulman ci rivela che quello che si credeva essere un punto d'arrivo per molti autori affermati, è stato invece un punto di partenza. E tale considerazione porta a un'altra, un po' amara per noi. Quante nostre tesi sono state portate avanti e quante hanno trovato spazio per una pubblicazione? Non parlo in questo momento di quanto appare nella bibliografia stessa sotto la voce Italia perché c'è stata chiaramente una mancanza di informazione da parte nostra. Sarebbe anzi stato preferibile che la suddetta voce non comparisse affatto, dato che il compilatore si è potuto servire unicamente delle poche informazioni personali che gli sono giunte, dopo che il suo ripetuto bussare ai vari Istituti è risultato vano. Se l'Università di Venezia vi compare infatti solo con il nome di chi scrive ciò è dovuto a un fatto tecnico: si era appena concluso il primo ciclo di studi; ma mancano del tutto indicazioni relative a tesi presentate a Napoli, Roma, Milano. Perché? Semplice di-

sinteresse oppure coscienza che gli elaborati degli studenti italiani sono qualitativamente al di sotto delle ricerche effettuate all'estero per il dottorato di ricerca? Ambedue sono ragioni valide, ma credo che nel secondo caso prevalga la mancanza dell'incentivo di una possibile pubblicazione. La scarsità di mezzi offerti alla ricerca scientifica, l'assenza di collane universitarie di facile accesso, gli sbarramenti al proseguo della carriera universitaria, tutto ciò fa sì che la tesi venga considerata, nella maggior parte dei casi, solo un «passaporto» finale al completamento degli studi. A queste e altre considerazioni porta l'esame di *Japan and Korea* che ora vorrei esaminare più in particolare per sottolineare i meriti del suo compilatore. Raccogliere informazioni da tutto il mondo sulle tesi presentate dal 1877 al 1969 non deve essere stata impresa da poco, ma Shulman può ben essere fiero del suo lavoro. All'interno di una prima grande divisione tra il Giappone e Corea, delle voci principali (a loro volta raggruppate in sottodivisioni) coprono una vastissima area di interessi: dalle usuali Antropologia e Sociologia, Archeologia, Arte e Architettura, Economia, Educazione, Geografia, Storia, Letteratura, Linguistica, Musica, Religioni, Teatro, ecc. a Demografia, Relazioni Internazionali, Comunità Giapponesi all'Estero. Ogni voce ha un suo numero, con facili rimandi se la sfera della ricerca rientra in più campi. Di ogni lavoro è dato il titolo in lingua originale, la traduzione in inglese, il numero delle pagine, il nome dell'Università, l'anno, e un breve riassunto del tema trattato. Seguono le indicazioni relative alle pubblicazioni, sia su riviste che in testi. Le voci riguardanti il Giappone sono 2056 più 47 di addenda, quelle sulla Corea 506 più 7. Tre indici facilitano la ricerca: per autori, per Istituzioni, per soggetto (questo limitato a persone). C'è anche una bibliografia delle bibliografie a stampa sullo stesso soggetto: inutile dire che l'Italia non compare. E non credo per colpa del compilatore. Un suggerimento agli studenti che sono sempre piuttosto restii alla consultazione di bibliografie: questo *Japan and Korea* può dare utilissimi spunti alle ricerche in corso, oltre a tenere al corrente di cosa si fa all'estero. C'è sempre, inoltre, la possibilità di mettersi in contatto con studenti che, magari all'altro capo del mondo, sono impegnati nella stessa ricerca per un fruttuoso scambio di vedute e di informazioni.

Adriana Boscaro

CRONACA

* L'incarico d'insegnamento di Filologia Semitica per il 1973-74 è stato affidato al dott. Carlo Zaccagnini.

Presso il Seminario di Ebraico si è costituita la sede del « Bulletin d'études karaïtes » il cui comitato di redazione è formato da Paolo Sacchi della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino, da Simon Szyszman di Parigi e da Giuliano Tamani. Con la pubblicazione del « Bulletin », il cui primo numero uscirà nel 1974, il comitato si propone di creare un centro per la conoscenza del Caraismo. Le pagine del « Bulletin » saranno aperte a tutti gli studiosi, quali che siano le loro opinioni, e gli articoli potranno essere scritti nelle principali lingue adottate dalle riviste scientifiche. Nel « Bulletin » potranno essere pubblicati articoli di carattere storico, letterario, filologico, linguistico, filosofico, giuridico, sociologico, etnografico, ecc. Particolare attenzione sarà dedicata ai problemi bibliografici e alla ricerca delle fonti manoscritte per lo studio del Caraismo. Il comitato di redazione si propone infine di promuovere la traduzione in lingue moderne delle più importanti opere caraite. Presso il Seminario di ebraico è inoltre in corso di formazione una « Biblioteca caraita » per la raccolta di tutta la documentazione riguardante il Caraismo.

Giuliano Tamani ha partecipato al XXIX *Congrès des orientalistes* (Parigi 16-22 luglio 1973) e, nella sezione « Études hébraïques », ha tenuto una comunicazione su *La bibliothèque hébraïque du cardinal Domenico Grimani*.

La dott. Emanuela Trevisan Semi si è recata nel periodo luglio-agosto in Israele, ove ha approfondito i temi delle proprie ricerche sulle 'edot *ha-mizrah* e sul sionismo. Ella ha inoltre partecipato, nell'ambito del VI Congresso Mondiale di Studi Ebraici, svoltosi a Gerusalemme dal 12 al 19 agosto, ai lavori della sezione dedicata al giudaismo nei paesi islamici.

* L'incarico d'insegnamento di Dialetti Arabi per il 1973-74 è stato affidato al dott. Giovanni Montaina. Gli incarichi di insegnamento di Storia politica e delle istituzioni del Vicino Oriente e di Diritto Musulmano per il 1973-74 sono stati affidati al dott. Francesco Castro.

Prosegue la missione scientifica irachena del prof. Vincenzo Strika (cfr. *Annali ...*, Serie Orientale 3, pp. 163-165).

Sono nuovi assistenti del seminario di Lingua e Letteratura Araba i dottori Eros Baldissera, Giovanni Canova, Rossella Dorigo in Ceccato.

* Hanno avuto inizio nel mese di agosto le ricerche di topografia storica condotte dal Seminario di Lingua e Letteratura Iranica, di concerto con altri enti culturali, nella regione di Sulṭāniya (Azerbaijan meridionale). Le prime rilevazioni hanno permesso di formulare un'ipotesi di lavoro relativa all'identificazione, sinora molto problematica (cfr. D.N. Wilber, *The Architecture of Islamic Iran. The Il Khānīd Period*, Princeton 1955, p. 118 e 190) del *Kūb-i Sujās* tradizionalmente ospitante il *Kurūgh* sepolcrale dell'ilkhanide Arghūn (1284-1291), e, parallelamente, nel cosiddetto *Uṭāq-i Farhād* dell'attuale villaggio di Viar (< Vi'ar < *Vibāra?*), del contiguo monastero (*khānqāh-i darvīshān*), probabilmente buddista, fondato dalla principessa Ōljāy Khātūn. È in preparazione un rapporto preliminare con *survey* fotografico.

L'incarico d'insegnamento di Filologia Iranica per il 1973-74 è stato affidato al prof. Angelo M. Pimontese.

Gli incarichi d'insegnamento di Dialetti Iranici e di Storia religiosa dell'Iran e dell'Asia Centrale per il 1973-74 sono stati affidati al dott. Giuliano Boccali.

* L. P. Mishra ha tenuto il 2 aprile, presso la Società Italiana per l'organizzazione Internazionale, sezione di Torino, una conferenza dal titolo « Prospettive politiche dell'India moderna ».

Presso l'Istituto di Indologia dell'Università di Torino, L. P. Mishra ha tenuto il 25 aprile 1973 un seminario sul soggetto « Di alcune divinità minori della bhakti jaina ».

Al XXIX Congresso internazionale degli Orientalisti di Parigi, L. P. Mishra, direttore del Seminario di Hindi, ha dato il 18 luglio lettura di una sua relazione, su « The Rama of Tulsidas: enquiry into the nature of Saguna Bhakti ». La Saguna Bhakti rappresenta il fulcro della filosofia devozionale di Tulsidas e una delle forze coesive più cospicue del misticismo induista, laddove identifica l'uno nell'altro il Nirguna e il Saguna Brahman. Infatti, per l'interpretazione di Tulsidas, l'Assoluto della metafisica diventa Puruṣottama, il Dio della fede, e viceversa, arrivando così ad essere accetto tanto al filosofo quanto al pio.

Alla relazione è seguito, con la partecipazione di numerosi illustri indologi, un interessante dibattito concluso dal Prof. A. P. Chelišev, vice-presidente della Società per le relazioni culturali indo-russe, che ha sottolineato come l'intervento del prof. Mishra sia stato il solo che abbia commemorato l'opera di Tulsidas nel quarto centenario della compilazione del Ramacaritamanasa.

M. Offredi ha usufruito nel mese di settembre di una borsa di studio presso l'Università Carolina di Praga, dove ha portato a termine la raccolta di materiale per uno studio sul romanzo hindī contemporaneo. Tale lavoro è stato pubblicato per i tipi del Ce.S.Viet. con il titolo *Il romanzo hindī contemporaneo*, parte I. A Praga, su invito del poeta di lingua hindī Shyāmnandan Kishor, ella ha inoltre effettuato la traduzione italiana di alcune poesie dello stesso, poi pubblicata in India.

* Lionello Lanciotti ha tenuto il 15 febbraio una conferenza su « La condizione della donna in Cina » presso la sede della FIDAPA di Venezia; il 23 marzo ha parlato all'IsMEO di Roma su « Un recente viaggio in Cina »; il 3 aprile, su invito della SIOI di Torino, ha parlato sulle sue esperienze di una missione culturale in Cina; il 15 maggio, presso l'Università Popolare di Venezia, ha trattato del problema della riforma della scrittura in Cina.

Mario Sabattini ha tenuto il 24 maggio una conferenza presso l'Università Popolare di Venezia dal titolo « È la lingua cinese difficile? ».

Dall'11 al 13 aprile, su invito del Seminario di lingua e letteratura cinese, il prof. Janusz Chmielewski, ordinario di Sinologia presso l'Università di Varsavia e direttore del locale Istituto Orientale, ha tenuto tre seminari sulla logica cinese antica.

Nel mese di gennaio è stato proiettato in una sala del Comune di Venezia un documentario cinematografico, gentilmente concesso dall'Ambasciata della Repubblica Popolare Cinese, dal titolo « Recenti scoperte archeologiche durante la Grande Rivoluzione Proletaria Culturale ».

Nel mese di luglio hanno partecipato al XXIX Congresso Internazionale degli Orientalisti a Parigi il prof. Lionello Lanciotti e la dr.ssa Cristina Pisciotta.

La dott. Maria Antonietta Da Ros ha usufruito di una borsa di studio in Cecoslovacchia; nuove borse per lo stesso paese sono state assegnate alla dott. Da Ros, alla dott. Claudia Pozzana, alla dott. Magda Abbiati.

Fra i vincitori delle prime borse di studio concesse per l'anno accademico 1973-74 dal governo della Repubblica Popolare Cinese figurano la dr.ssa Cristina Pisciotta, la dott. Magda Abbiati, la dott. Maria Antonietta Da Ros.

Dal 28 al 30 settembre si è svolto presso la Fondazione Giorgio Cini, con la collaborazione scientifica dell'Università di Venezia e dell'IsMEO, un convegno internazionale di studi sinologici in occasione del settimo centenario del viaggio in Cina di Marco Polo. Consulente scientifico del convegno è stato Lionello Lanciotti, che ha presentato una relazione su « Le società segrete in Cina ».

Nel mese di ottobre sono iniziati per il secondo anno, d'intesa con la Direzione Generale per gli Scambi Culturali del Ministero della P.I. e con il Provveditorato agli Studi di

Venezia, i corsi sperimentali di lingua cinese in istituti secondari di Mestre; i corsi sono affidati al prof. Mario Sabattini.

Nei mesi di ottobre-novembre il Terzo Programma della RAI ha trasmesso un ciclo di conversazioni sul tema « Il pensiero occidentale e la Cina moderna », a cui hanno collaborato Lionello Lanciotti, Mario Sabattini, Sandra Marina Carletti ed il prof. Piero Corradini dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli.

Al prof. Mario Sabattini, incaricato di Storia politica e delle istituzioni del Medio e dell'Estremo Oriente, è stato affidato per il 1973-74 anche l'incarico d'insegnamento di Lingua cinese moderna. Il prof. Lionello Lanciotti, ordinario di Lingua e letteratura cinese, svolgerà nel prossimo anno accademico anche un corso di Sinologia.

* Alla tavola rotonda che si è tenuta il 19 febbraio all'ISPI di Milano sui lavori del Congresso del PEN Club a Kyôto (novembre 1972) hanno partecipato P. Beonio-Brocchieri e G. C. Calza.

Paolo Beonio-Brocchieri, Adriana Boscaro e Paola Cagnoni hanno preso parte al XXIX Congresso Internazionale degli Orientalisti (Parigi, 16-22 luglio).

Dal 27 al 29 settembre si è svolto a Venezia, presso la Fondazione Giorgio Cini, un Convegno Internazionale di Studi Cinesi nel corso del quale Paolo Beonio-Brocchieri ha letto una relazione sul tema « I buddhisti cinesi e lo Stato ».

Dal 2 al 6 ottobre ha avuto luogo a Kyôto il I Congresso Italo-Giapponese di Cultura a cui sono stati invitati: Paolo Beonio-Brocchieri, che ha parlato su alcune analogie e contrasti tra Italia e Giappone nel XVIII secolo; Paola Cagnoni che ha parlato sul tema « La posizione del *nô* nell'estetica del teatro giapponese », e Adriana Boscaro.

Fra i vincitori delle borse di studio biennali concesse dal Governo Giapponese per l'anno accademico 1973-74 figurano la dott. Rosangela Piva, il dott. Carlo De Bei e la dott. Sandra Dalla Libera.

La Kokusai Kôryû Kikin (*Japan Foundation*) ha inviato a Venezia come lettore di lingua giapponese per un biennio, a partire dal 1 novembre 1973, il prof. Kobayashi Satoshi dell'Università di Lingue Straniere (Gaigo) di Tôkyô.

Paolo Beonio-Brocchieri ha in preparazione per la Casa editrice Sansoni un volume su « Il ruolo della ragione nel pensiero dell'Asia orientale ».

Paola Cagnoni ha in preparazione per la Casa editrice Sansoni un volume dal titolo « Gli Orientali a teatro ».

L'incarico di Lingua e Letteratura Giapponese (raddoppio) per il 1973-74 è stato affidato alla dott. Paola Cagnoni.

L'incarico di Storia delle Esplorazioni dell'Asia per il 1973-74 è stato affidato alla dott. Adriana Boscaro.

Dopo la pubblicazione per i tipi di Brill (Leiden) di *Sixteenth Century European Printed Works on the First Japanese Mission to Europe*, bibliografia ragionata sulle opere a stampa pubblicate in occasione della visita in Europa nel 1585 di giovani ambasciatori giapponesi, Adriana Boscaro ha ora in preparazione un'altra bibliografia di opere a stampa sul Giappone pubblicate nel XVI secolo.

