

CATTEDRA DI EBRAICO

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



PAIDEIA

XIII, 3 1974

(Serie Orientale, 5)

INDICE

ARTICOLI

G. TAMANI,	<i>Il commento di Yeda'yab Bedersi al Canone di Avicenna</i>	1
V. STRIKA,	<i>Il califfato 'abbāsīde nel Dīwān di Ibn al-Mu'tazz</i>	19
A. CSILLAGHY,	<i>I prestiti iranici nelle lingue ugrofinniche e il problema dell'appartenenza uralo-altaica</i>	35
B. SCARCIA AMORETTI,	<i>L'Islam in Persia fra Timūr e Nādir</i>	63
G. VERCELLIN,	<i>Šindand. Le vicende di un toponimo afghano</i>	99
A. M. PIEMONTESE,	<i>Note morfologiche ed etimologiche su al-Būraq</i>	109
A. FORTE,	<i>Divākara (613-688), un monaco indiano nella Cina dei T'ang</i>	135

NOTE E DISCUSSIONI

G. E. CARRETTO,	<i>Di Ümit Yaşar o di « certa » poesia</i>	165
F. M. FALES,	<i>West Semitic Names from the Governor's Palace</i>	179
A. ARIOLI,	<i>La rivolta di Abu Sarāyā: appunti per una tipologia del leader islamico</i>	189
M. PISTOSO,	<i>Il Māzandarān e un passo di al-Hamadānī</i>	199
R. ZIPOLI,	<i>La Moşallā di Yazd: un equivoco sul termine ma'bad</i>	205
L. P. MISHRA,	<i>Il canto Samgharṣa della Kāmāyanī</i>	209
M. OFFREDI,	<i>Kulṭa (una peccatrice, 1958) o dell'incertezza ideologica</i>	219
D. DOLCINI,	<i>Il genitivo in hindī</i>	229

RECENSIONI

J. b. E. HADASSI,	<i>Eshkol ha-kofer (G. Tamani)</i>	231
P. FILIPPANI-RONCONI,	<i>Ismaeliti ed « Assassini » e</i>	
S. H. NASR,	<i>Ideali e realtà dell'Islam (B. Scarcia Amoretti)</i>	232
C. e M. BEURDELEY,	<i>La céramique chinoise (G. Curatola)</i>	234
Cronaca		237
F. CASTRO,	<i>Ricordo di Maria Nallino</i>	241

COMITATO DI REDAZIONE

Sezione Occidentale: Direttore Sergio Perosa
Mario Baratto, Eugenio Bernardi, 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

IL COMMENTO DI YEDA'YAH BEDERŠI AL CANONE DI AVICENNA

Chi intraprende lo studio della cultura ebraica sviluppatasi fra i secoli X–XVI nell'Europa medioevale e rinascimentale ¹⁾, specialmente in Spagna, Italia, Francia e Germania, incontra difficoltà non indifferenti per la mancanza di repertori bibliografici ²⁾, di introduzioni ³⁾ e di buone e moderne edizioni critiche delle opere sia degli autori più importanti che di quelli considerati minori. Basterà qui solo accennare che larga parte della produzione letteraria ebraica (esegesi biblica e talmudica, teologia, filosofia, etica, cabala, grammatica, medicina, matematica, geografia) è ancora inedita; inoltre molti autori e molte opere sono note solo attraverso gli indici dei cataloghi dei manoscritti. Sulla necessità della redazione di un catalogo o almeno di un elenco dei manoscritti ebraici conservati nelle biblioteche italiane ho già richiamato l'attenzione ⁴⁾. Poi si dovrebbe procedere alla pubblicazione di edizioni critiche dei testi inediti o pubblicati in cattive edizioni; però sarà necessario fare una scelta fra i testi meritevoli di essere stampati e quelli la cui edizione sarebbe esclusivamente una fatica erudita. Si dovrebbero illustrare anche le opere di secondaria importanza attraverso notizie ed estratti affinché esse non rimangano completamente sconosciute e siano di una qualche utilità per una migliore comprensione dell'ambiente in cui sono state scritte ⁵⁾. In questa prospettiva si inserisce la presente notizia che si propone lo scopo di illustrare un testo, finora totalmente inedito e mal conosciuto, che contiene uno dei primi commenti al *Canone di medicina* di Avicenna ⁶⁾.

L'attività letteraria di Yeda'yah ben Avraham di Béziers (da cui l'appellativo di Bederšì), vissuto in Provenza all'incirca fra il 1270 e il 1340, è stata molto feconda e varia ⁷⁾. Purtroppo poche sono le notizie attendibili sulla sua biografia. All'età di 15 anni, come lui stesso ricorda, frequentò la scuola talmudica di Mešullam ben Mošeh di Béziers (nato verso il 1190–95), contemporaneo di Mošeh ben Naḥman di Gerona ⁸⁾; è probabile che egli sia stato per qualche tempo anche a Montpellier, il più importante centro ebraico provenzale per lo studio delle scienze. A 17 anni Yeda'yah compose, lo ricorda lui stesso, un breve trattato etico dal titolo *Sefer pardes* (libro del paradiso) che doveva servire a orientare la condotta dei suoi colleghi ⁹⁾. Il trattato, che contiene numerose sentenze, è diviso in quattro sezioni di cui l'ultima è dedicata all'istruzione e all'esposizione delle scienze che l'uomo deve conoscere dopo essersi occupato della devozione e del culto divino; quest'ultima



sezione è divisa in sette parti; la seconda è dedicata alla scienza della medicina che sembra quindi occupare un posto non secondario nella scala dei valori del giovane Yeda'yah. A 18 anni compose, seguendo la moda del suo tempo, un trattato in difesa delle donne intitolato *Šilšal kenafayim* (ronzio di ali), in riferimento a Isaia 18, 1¹⁰). Prima del decreto di espulsione degli ebrei dalla Provenza (1306), quindi fra la fine del secolo XIII e l'inizio del secolo XIV, indirizzò al rabbino di Barcellona Šelomoh ben Aderet l'*Iggeret hitnašlut* (lettera apologetica) per difendere gli ebrei provenzali che affrontavano lo studio delle scienze profane¹¹). Probabilmente dopo l'editto del 1306 compose il poemetto didascalico *Behinat 'olam* (esame del mondo) che gli procurò larga fama e che gli valse l'appellativo di *ha-penini* (di perla) e di *ha-meliš* (l'eloquente)¹²). Enciclopedico come molti dei suoi contemporanei, Yeda'yah compose inni di carattere religioso¹³); commenti filosofici all'*haggadah* di vari *midrašim*, come il *Midraš rabbah*, il *Midraš Tanhumah*, il *Sifré*, i *Pirqé de-Rabbi Eli'ezer*, il *Midraš nehamot* e il *Midraš Tehillim*¹⁴); commenti al trattato *Avot* e all'*Haggadah* dell'ordine *Neziqin* del *Talmud bavli*¹⁵). Compose anche varie opere filosofiche¹⁶) di cui le più importanti sono: 1) *Ketav ha-da'at* (libro della conoscenza) che altro non è se non la parafrasi del *De intellectu et intellecto* di Al-Farabi, 2) *Ha-de'ot be-šekel ha-ħomri* (le teorie dell'intelletto materiale), 3) *Ha-ma'amar be-hafoke ha-mehallek* (trattato sugli opposti in movimento), 4) *Ketav ha-hit'asmut* (libro del consolidamento). Compose infine un commento al *Canone di medicina* di Avicenna che è rimasto finora quasi sconosciuto e di cui ci occuperemo ora.

La consultazione della bibliografia che riguarda questo commento mostra chiaramente come gli studiosi abbiano tramandato reciprocamente informazioni non esatte sulla sua forma e sul suo contenuto e come ciò sia dovuto alla mancanza di una lettura diretta dell'opera o alla mancanza di una adeguata illustrazione dei manoscritti. Nella introduzione premissa alla quarta edizione della *Behinat 'olam* il commentatore Mošeh Ĥaviv nell'elenco delle opere di Yeda'yah nomina per la prima volta le sue « osservazioni al Canone »¹⁷). Nel 1803 l'ebraista Giovanni Bernardo De Rossi nel catalogo dei manoscritti della sua collezione presenta un manoscritto del sec. XV che risulta sconosciuto ai bibliografi precedenti e che contiene un « Compendium et expositio Canonis Avicennae » di Yeda'yah Bederši¹⁸). Nel 1845 Leopold Zunz, nel suo classico studio sulla letteratura ebraica, ricorda, fra gli scritti di Yeda'yah, sia il compendio (Auszug) segnalato da De Rossi, sia le osservazioni (Bemerkungen) nominate da Mošeh Ĥaviv¹⁹). Nella collezione H. J. Michael di Amburgo, il cui catalogo fu compilato nel 1848 da M. Steinschneider alcuni anni prima che essa fosse acquistata dalla Bodleian Library, si trovavano due manoscritti che contengono un anonimo commento al quarto libro del *Canone* costituito da note di vari autori fra qui figura anche Yeda'yah²⁰). Nel 1852 Steinschneider, nel suo monumentale catalogo dei libri ebraici della Bodleiana, ricorda solo le « Annotationes » di Yeda'yah « in Avicennam » e rinvia ai due già ricordati manoscritti della collezione Michael²¹). Nel 1863 J. Fürst elenca nel suo repertorio

bibliografico le « osservazioni » al *Canone* rinviando genericamente a un manoscritto della collezione De Rossi e a uno della collezione Michael di Amburgo ²²). Nel 1886 A. Neubauer, nel catalogo dei manoscritti della Bodleiana, fornisce finalmente notizie più precise; descrive infatti con maggiori particolari i due manoscritti che erano già noti attraverso il catalogo della collezione Michael: essi contengono un commento anonimo al quarto libro del *Canone* formato da estratti derivati dai commenti di vari autori, fra cui in primo luogo Mošeh Narboni e Yeda'yah Bederši ²³; un terzo manoscritto contiene il primo libro del *Canone* nella versione di Yosef Lorqi e nei suoi margini si trovano numerose note alcune delle quali sono precedute dall'appellativo « Bederši » ²⁴). Nel 1893 E. Renan presenta notizie più ampie e più sicure ²⁵); egli scrive che Yeda'yah ha scritto delle note a una parte del *Canone* e che queste note si trovano nei margini di tre manoscritti della Bodleiana; egli conclude poi che l'opera completa è composta in forma di domanda e risposta e si trova nel manoscritto De Rossi 531, e nel manoscritto, segnalato per la prima volta, segnato G. III. 9. della biblioteca dell'Escoriale; di quest'ultimo manoscritto Renan trascrive e traduce in francese le prime linee. Renan ricorda poi un altro manoscritto, proveniente dallo Yemen e appartenente a un certo Maurocordato, in cui si trovano « des morceaux entiers formant une sorte de commentaire sur une partie du Canon (I, V, 2) »; finora non mi è stato possibile rintracciare questo manoscritto. Sempre nel 1893 Steinschneider, nel suo noto repertorio delle traduzioni ebraiche medioevali, ricorda che Yeda'yah compose, forse verso il 1300, un commento al *Canone* in forma di domanda e risposta e che il commento si trova solo nel manoscritto De Rossi 531 di cui trascrive le prime linee ²⁶); ignora quindi il manoscritto dell'Escoriale; Steinschneider aggiunge poi che il nome di Yeda'yah si trova spesso citato in un anonimo commento al *Canone* conservato in due manoscritti della Bodleiana ²⁷). Nel 1896 J. Chotzner, in un saggio su Yeda'yah poeta e filosofo, mostrando di ignorare completamente le pubblicazioni precedenti, scrive che Yeda'yah compose: « A treatise on medicine, based on a similar work composed by the Jewish Philosopher Ibn-Sina » (sic!) ²⁸). Qualche anno più tardi I. Broidé, alla voce *Bedersi* della *Jewish Encyclopedia*, mostra di conoscere solo le note al *Canone* conservate nei tre manoscritti della Bodleiana ²⁹). Notizie inesatte e incomplete si trovano pure nella famosa *Encyclopaedia Judaica* di Berlino: l'autore della voce *Bedersi* riferisce infatti che un manoscritto di Parma e tre di Oxford contengono un commento in forma di domanda e risposta al *Canone* e che questo commento era già noto a Mošeh Ḥaviv ³⁰). Nel 1944 H. Friedenwald, nella sua opera sulla medicina ebraica, presenta notizie vaghe ³¹). Notizie generiche fornisce anche G. Sarton nel 1947 ³²). Anche le biografie successive non sono per niente precise e quasi sempre non fanno che copiare acriticamente da quelle precedenti. In conclusione, secondo le testimonianze non sempre concordi finora esposte, Yeda'yah ha composto un commento in forma di domanda e risposta al *Canone*; questo commento si conserva inedito in un manoscritto della Biblioteca Palatina di Parma e in un manoscritto della Biblioteca di San Lorenzo dell'Escoriale a Madrid; estratti più o meno ampi si trovano in due

manoscritti della Bodleiana; infine in un altro manoscritto della medesima biblioteca si trovano solo delle brevissime note marginali.

Esaminiamo ora più direttamente le forme e il contenuto di quest'opera, limitando la nostra attenzione ai due manoscritti conservati a Parma ³³⁾ e a Madrid ³⁴⁾. Il commento, incompleto in entrambi, comprende solo il primo libro del *Canone*; in particolare, in P si estende fino al quinto capitolo della quinta dottrina del quarto *fen*, mentre in E si estende fino al primo capitolo della stessa dottrina ³⁵⁾. Purtroppo l'incompletezza di E e P non ci consente di sapere se il commento era originariamente più ampio e se comprendeva tutti i cinque libri di Avicenna. Il manoscritto dell'Escoriale, copiato nel sec. XV, è costituito da una miscellanea medica che comprende, secondo la descrizione di J. Llamas, due trattati di Bernardo di Gordon, il commento di Yeda'yah e l'*Introductorium in practicam* di Bernardo Alberti; il nostro testo si trova alle cc. 92-151. Il catalogatore però non ha segnalato che esso è diviso in due parti copiate da due mani diverse: la prima (cc. 92-134b) comprende il commento, già descritto, al primo libro del *Canone*; la seconda (cc. 135-151), che manca in P, contiene un commento al terzo libro del *Canone*, ma l'*incipit* non offre alcuna indicazione utile per identificare l'autore; infatti la linea o le linee che probabilmente avrebbero dovuto contenere il nome dell'autore, il titolo dell'opera o, più semplicemente, la consueta dicitura « Dice lo scrittore... » sono state lasciate in bianco; forse l'amanuense ha lasciato libero tale spazio per permettere a un miniatore o a un decoratore di illustrarlo ³⁶⁾. Anche questa seconda parte tuttavia sembra essere stata composta da Yeda'yah; lo stile infatti è identico a quello della prima; forse il primo amanuense ha copiato la prima parte da un esemplare incompleto e non si è poi preoccupato di trovare un esemplare completo e di trascriverlo; il secondo amanuense avrà copiato da un altro esemplare quella sezione del commento al terzo libro del *Canone* che gli interessava senza preoccuparsi di completare il lavoro del primo copista. Il testo conservato in E e in P è sostanzialmente lo stesso, tranne qualche trascurabile variante che si nota nell'introduzione; entrambi i manoscritti sono copie derivate, di seconda o terza mano, indirettamente dall'esemplare autografo, forse andato perduto molto presto; P sembra essere stato copiato con maggior cura da un amanuense più diligente che ha riletto il testo correggendo in margine i suoi errori di copiatura ³⁷⁾; si tratta probabilmente di un esemplare più vicino all'originale di quanto lo sia E.

Data la mancanza di notizie biografiche non è possibile stabilire con precisione la data di composizione del commento; Steinschneider sembrava propenso a collocare la redazione intorno al 1300, ma non fornisce alcuna giustificazione ³⁸⁾. Probabilmente Yeda'yah lo avrà scritto dopo i venticinque trent'anni, perché solo dopo tale età le autorità rabbiniche permettevano lo studio delle scienze profane. Questa è l'origine del commento come afferma l'autore stesso: leggendo il *Canone* egli fu colto da numerosi dubbi che si sforzò di chiarire ma non sempre vi riuscì; in seguito si decise a mettere per iscritto sia i punti oscuri di cui aveva trovato una spiegazione,

sia quelli che non era riuscito a chiarire perché sperava che qualche altro studioso, più bravo di lui, fosse in grado di illustrarli.

Prima di procedere nella esposizione del contenuto è necessario stabilire se Yeda'yah ha letto il *Canone* nell'originale arabo, nella traduzione latina di Gherardo da Cremona, oppure in una traduzione ebraica. Che Yeda'yah sapesse l'arabo e che quindi fosse in grado di leggere il *Canone* nella lingua originale, sembra abbastanza sicuro; infatti, insoddisfatto delle precedenti traduzioni ebraiche, egli tradusse di nuovo parafrasandolo il trattato filosofico *Ketav ha-da'at* (libro della conoscenza o trattato sull'intelletto) di Al-Farabi ³⁹). Inoltre Yeda'yah stesso afferma di aver fatto ricorso al testo arabo del *Canone* quando la traduzione ebraica gli sembrava imprecisa e sbagliata ⁴⁰). Verso la fine del secolo XIII esistevano già almeno due traduzioni ebraiche del *Canone*: quella di Zerahyah ben Yiṣṣaq Ḥen di Barcellona (1217-94) che tradusse, sembra a Roma, solo i primi due libri ⁴¹), e quella di Natan ben Eli'ezer ha-me'ati che visse a Roma fra il 1279 e il 1284 e che tradusse, anche lui a Roma, quasi tutto il *Canone* ⁴²). Quest'ultima traduzione, forse riveduta e corretta, solo per quanto riguarda il primo libro e una parte del secondo, verso il 1402 da Yosef ben Yehošua' Lorqi ⁴³), fu stampata per la prima volta a Napoli nel 1491 ⁴⁴). Proprio con la traduzione stampata in questa edizione concordano quasi sempre esattamente i numerosi e talora ampi passi del *Canone* che Yeda'yah riporta; si potrebbe quindi dedurre che il nostro autore ha utilizzato la traduzione di Natan eseguita appunto circa due decenni prima del suo commento; così si potrebbe spiegare la concordanza delle citazioni di Yeda'yah con l'edizione del 1491. Non è da escludere però che il nostro autore abbia utilizzato anche altre traduzioni, in primo luogo quella di Zerahyah eseguita anche questa uno o due decenni prima del suo commento; o che si sia servito di altre traduzioni anonime oggi difficilmente identificabili ⁴⁵). Bisogna tener presente che il problema delle traduzioni del *Canone* è estremamente complicato e ben lontano dall'essere risolto; infatti molto spesso revisioni e correzioni di una traduzione precedente venivano fatte passare per nuove traduzioni. Purtroppo le nostre attuali conoscenze sulle traduzioni del *Canone*, dall'arabo in ebraico e dal latino in ebraico, non permettono di sapere più di quanto è già stato appurato: le citazioni di Yeda'yah concordano con la traduzione pubblicata a Napoli, ma non si può stabilire se egli ha usato questa o quella traduzione e se ne ha consultato diverse; purtroppo anche l'autore non ci fornisce nessuna indicazione diretta e precisa. Forse Yeda'yah ha tenuto presente non solo le due traduzioni più note, ma ne ha consultato altre; lui stesso infatti riferisce che, quando qualche passo non gli risultava chiaro per l'imprecisione del testo o della traduzione, confrontava altre traduzioni e altri manoscritti ⁴⁶) e ricorrevva, come abbiamo già visto, anche al testo arabo.

La lettura del commento è tutt'altro che facile, come del resto anche la lettura delle sue altre opere; il suo stile è artificiale, faticoso e difficile da comprendere. Solamente nella famosa *Behinat 'olam* il suo stile diventa elegante tanto da procurargli, ripetiamo, l'appellativo di *ha-meliṣ*; sfortunatamente le traduzioni, tra l'al-



tro numerosissime, non sono in grado di rendere le qualità e i difetti di quest'opera. S. de Sacy, che ne ha fatto un'analisi dettagliata, sostiene che: « une traduction est impuissante à donner le caractère de ce style bizarre, plein de boursoufure et d'amphigouri systématique » 47). Anche Renan esprime un giudizio nettamente negativo su questo stile che i rabbini provenzali hanno malamente copiato e imitato dagli arabi: « La qualité exprimée par le mot *meliş*, « eloquent », au sens où l'entendirent les écrivains arabes et juifs du moyen âge, est pour nous le pire des défauts. La *melişah* consiste tout entière en ornements d'applique, en vaines recherches, en efforts pour être obscure, qui ne réussissent que trop bien. Elle exclut tout naturelle; elle fait de l'expression de la pensée une perpétuelle contorsion, et transforme la lecture en un stérile exercice de patience, comme celui qui consiste à deviner des énigmes » 48). Difficilmente può essere giustificata la fatica di chi si impegna a tradurre fedelmente questi testi per conservare le oscurità di tale stile che l'autore considerava autentici pezzi di bravura. Anche se questo stile è tipico, o forse meglio, raggiunge il culmine nelle composizioni poetiche di Yeda'yah, non si deve escludere tuttavia che esso abbia influenzato anche la prosa 49). Anche il commento al *Canone* infatti risente di queste forme involute e complicate, soprattutto nella introduzione dove Yeda'yah non ha saputo resistere alla tentazione di offrire un saggio delle sue capacità di esprimersi in modo complicato. Del resto una certa parte dei commenti ai trattati medici redatti dagli ebrei nel Medioevo non deriva certo dalla pratica diretta della medicina ma sono, per lo più, delle dissertazioni letterarie di carattere vagamente filosofico in cui gli autori fanno sfoggio della loro erudizione 50). La caratteristica degli scrittori ebrei provenzali è, come abbiamo già visto, quella di essere enciclopedici; ma è ovvio che tutte le scienze non potevano essere coltivate con uguale competenza 51). Non sarà quindi del tutto fuori luogo considerare il commento in questione come un'esercitazione di carattere letterario-filosofico su uno dei più famosi testi della medicina araba medioevale fatta, più che altro, per seguire una certa moda e, forse anche, per reagire alle imposizioni di quelle autorità rabbiniche che volevano limitare gli studi al solo campo giuridico. Pertanto una traduzione del commento è pressoché impossibile; se ne potrebbe forse tentare un'interpretazione; va tenuto ben presente che alle difficoltà stilistiche si aggiungono anche notevoli difficoltà di natura linguistica e lessicale: è difficile cogliere il significato di certi termini medici; forse il loro significato variava da autore ad autore o da scuola a scuola; questa imprecisione del vocabolario medico spiega forse il sorgere di varie traduzioni e dei numerosi commenti al *Canone*. In questo articolo ci limiteremo pertanto a presentare la traduzione dell'introduzione, l'indice dei capitoli in cui l'autore ha posto questioni 52), a pubblicare l'introduzione e la prima domanda con una parte della relativa risposta e la questione posta nel secondo capitolo della prima dottrina del secondo *fen* particolarmente interessante perché chiarisce bene la forma del commento.

GIULIANO TAMANI

1) Gli ebraisti italiani generalmente concentrano i loro interessi nello studio della letteratura ebraica biblica e trascurano la letteratura ebraica medioevale. Effettivamente tale disciplina, da un punto di vista metodologico, non dovrebbe rientrare nel campo orientalistico, ma di essa si dovrebbero occupare gli studiosi del pensiero europeo medioevale e rinascimentale. In pratica però tale materia finisce con il diventare una sperie di terra di nessuno, in quanto ai cosiddetti orientalisti manca molto spesso la conoscenza della cultura medioevale dell'occidente; i medievalisti invece non conoscono, nella maggior parte dei casi, la lingua ebraica e araba. Meritano tuttavia di essere segnalati, come lodevoli eccezioni, alcuni studi molto significativi che, purtroppo, sono rimasti isolati: U. Cassuto, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*. Firenze 1918; E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*. Firenze 1937; E. Bertola, *Vita pensiero e opere di Salomone ibn Gabirol*. Padova 1953. Per una rassegna degli studi sull'ebraismo medioevale si può consultare: S. J. Sierra, *Gli studi italiani di ebraico postbiblico, Gli studi sul Vicino Oriente in Italia dal 1921 al 1970*. Roma 1971 pp. 69-101.

2) Il più importante repertorio delle fonti ebraiche medioevali rimane ancora il *Catalogus librorum hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana* (Berlino 1852-60, 2 voll.) di M. Steinschneider.

3) In mancanza di introduzioni recenti si deve ricorrere a quelle sempre utili di Steinschneider, *Jewish Literature from the Eighth to the Eighteenth Century with an Introduction on Talmud and Mishnah*. London 1857 (Hildesheim 1966); Id., *Allgemeine Einleitung in die jüdische Literatur des Mittelalters*. Amsterdam 1966 (ristampa da «The Jewish Quarterly Review», 15 (1903)-17 (1905), *passim*). Per il pensiero ebraico medioevale cfr. G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du moyen âge*. Paris 1947; Id., *Les études de philosophie juive du moyen âge depuis la synthèse de J. Guttman*, HUCA, 43 (1972), pp. 125-47.

4) G. Tamani, *Repertorio delle biblioteche e dei cataloghi dei manoscritti ebraici esistenti in Italia*, «Annali di Ca' Foscari», XII (1973), serie orientale 4, pp. 1-30.

5) Le notizie e gli estratti dovrebbero svolgere la stessa funzione degli *spicilegia, collectanea, anecdota* dell'erudizione storia e filologica dei secoli scorsi e potrebbero essere presentati nelle forme più varie che vanno da brevi descrizioni a vere e proprie prime elaborazioni di lavori filologici. Un esempio classico è rappresentato da *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, Parigi 1887-1923. Ora, per quanto riguarda i mss. ebraici, tale attività è continuata nella terza serie della «Revue des études juives» che si stampa a Parigi; cfr., ad es., G. Vajda, *Une copie peu connue du Nūr al-ẓulam de l'auteur yéménite Nathanael fils d'Isaïe*, REJ, 130 (1971), pp. 306-309.

6) Il Canone (in arabo: *al-qanūn fi't-tibb*), autentica *summa* della conoscenza medica del sec. XI, si divide in cinque libri: 1) della medicina teorica e pratica in generale compresa l'anatomia del corpo umano, 2) dei medicamenti semplici, 3) delle malattie particolari di una certa parte del corpo, 4) delle malattie non particolari di una certa parte, 5) della composizione e dell'applicazione dei medicamenti. Ogni libro si divide in *fen* (termine conservato nella traduzione latina mentre in quella ebraica è stato mutato in 'ofen), ogni *fen* in dottrina (ebraico: *limud*), ogni dottrina in somme (*kelal*), ogni somma in trattati (*ma'amar*), ogni trattato in capitoli (*pereq*). Il primo libro, su cui fermeremo la nostra attenzione, comprende 4 *fen* e 264 capitoli. Sui mss. arabi del Canone cfr. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 1, Weimar 1898, p. 597. Il testo arabo fu stampato per la prima volta a Roma nella tipografia medicea nel 1593. In una ventina di mss. si conserva il testo arabo scritto in caratteri ebraici, cfr. Steinschneider, *Die hebräische Übersetzungen des Mittelalters*. Berlino 1893, p. 678, Sul Canone in generale cfr. O. C. Gruner, *Treatise on the Canon of Medicine of Avicenna, incorporating a Translation of the First Book*. London 1930; una nuova traduzione inglese del primo libro è stata fatta da M. H. Shah, *The General Principles of Avicenna's Canon of Medicine*. Karachi 1966. Il Canone fu studiato per vari secoli nelle università europee nella versione latina di Gherardo da Cremona (1114-1187) poi riveduta e corretta da Andrea Alpago; l'edizione riveduta fu stampata per la prima volta a Venezia nel 1527 in 2 voll. in-fol.; della versione latina furono stampate circa 30 edizioni di cui 15 (11 complete e

4 parziali) prima del 1500, cfr. *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, 3, Lipsia 1928, n° 3114-24, 3125-28.

7) Mi limito a indicare la bibliografia essenziale: la più ampia e dettagliata illustrazione della vita e delle opere sia edite che inedite, con costante riferimento alle edizioni e ai mss. e con copiosi rinvii bibliografici, è stata fornita da E. Renan, *Les écrivains juifs français du XIVe siècle, Histoire littéraire de la France*, 31, Parigi 1893, pp. 359-402; per l'elenco delle opere edite e inedite, oltre ai principali cataloghi di mss., cfr. Steinscheider, *Catalogus...*, 1, Berlino 1852, n. 5670 coll. 1282-88; utilmente si può ancora consultare G. B. De Rossi, *Dizionario storico degli autori ebrei e delle loro opere*, 1, Parma 1802, pp. 167-68; Id., *Historisches Wörterbuch der jüdischen Schriftsteller und ihrer Werke*. Lipsia 1846, pp. 257-59. I. Broyde, s.v. *Bedersi* or *Bedaresi, Jedaiah ben Abraham, The Jewish Encyclopedia*, 2, London-New York 1902, pp. 625-27; G. Karpeles, *Geschichte der jüdischen Literatur*, 2, Berlin 1921, pp. 98-100; M. Zobel, s.v. *Bedersi, Jedaia, Encyclopaedia Judaica*, 3, Berlino 1929, coll. 1212-18; E. Wickersheimer, *Dictionnaire biographique des médecins en France au Moyen âge*. Parigi 1936, p. 310; I. Zinberg, *Toledot sifrut Yiśra'el*, 2, Tel Aviv 1960, pp. 84-90; H. Shirmann, *Ha-širah ha-'ivrit be-sefarad*, 2, Tel Aviv 1961, pp. 489-98 con bibliografia a p. 696; Y. Horowitz, s.v. *Yeda'yah ben Avraham Bedersī o ha-penini, Encyclopaedia Hebraica* [in ebraico], 19, Jerusalem-Tel Aviv 1968, coll. 157-59; A.S. Halkin, s.v. *Jedaiah ben Abraham Bedersi, Encyclopaedia Judaica*, 9, Jerusalem 1972, coll. 1308-10.

8) Questa notizia si trova nel ms. G. IV. 3 della Biblioteca di San Lorenzo dell'Escuriale ed è stata pubblicata da A. Neubauer, *Yedaya de Béziers*, REJ, 20 (1890), pp. 244-48.

9) Il trattato è stato stampato per la prima volta a Costantinopoli nel 1515; quest'antica edizione è stata ristampata a cura di Y. Luzzatto nel « *Magazin für hebräische Literatur und Wissenschaft, Poesia und Belletristik* (ed. E. Gräber) », 3 (1890), pp. 1-13. Una redazione più ampia, forse quella originaria, si conserva in un unico ms. della Bodleiana (Neubauer n. 1268) a cui ha brevemente accennato Renan, *Les écrivains...*, pp. 366-69, cfr. anche G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, II², Baltimora 1931, pp. 731-32; *ibid.*, III¹, Baltimora 1947, pp. 593-94; H. Friedenwald, *The Jews and Medicine*, 1, Baltimora 1944, pp. 16, 71-73, con traduzione inglese di 17 massime di medicina.

10) Il trattato è stato pubblicato per la prima volta nel 1884 con il titolo *Ohev našim* (amico delle donne), cfr. Neubauer, *Ohev nasim des Jedaja Bedraschi, Jubelschrift zum neunzigsten Geburtstag des Dr. L. Zunz*, Berlino 1884, pp. 1-19, note a pp. 138-40; il titolo *Ohev našim* è stato dato forse dall'amanuense dell'unico ms. conservato nella Bodleiana (Neubauer 2398); su questo genere di letteratura pro e contro il gentil sesso cfr. Renan, *Les écrivains...*, pp. 369-75.

11) A. S. Halkin, *Yedaiah Bedershi's Apology, Jewish Medieval and Renaissance Studies* (ed. A. Altmann), Cambridge (Massachusetts) 1967, pp. 165-84.

12) Una traduzione italiana è stata fatta da M. B. Levi ed è stata pubblicata in « *Mosè. Antologia Israelitica* », 4 (Corfù 1880), pp. 334-37, 374-76, 406-407; 5 (1882), pp. 5-7, 30-41, 81-82, 113-15, 145-46, 189-91, 368-69.

13) La sua prima opera, composta forse all'età di 15 anni, è probabilmente la *Baqqašat ha-memim* (preghiera dei *mem*), un inno di mille parole che incominciano tutte con la lettera *mem*; alcuni studiosi, fra cui H. Graetz e S.D. Luzzatto, gli attribuiscono anche la *Baqqašat ha-lamedim* (preghiera dei *lamed*) e il poemetto *Elef alfin* (1000 *alef*) che altri invece attribuiscono a suo padre Avraham.

14) Il commento al *midraš tehillim* è stato parzialmente stampato a Venezia nel 1599 con il titolo *lašon ha-zahav* (la lingua d'oro); gli altri si conservano in alcuni mss. della Bibliothèque Nationale, della Bodleian Library, della Palatina di Parma, dell'Escuriale e della Statale di Amburgo.

15) Si trovano nel ms. G. IV. 3 dell'Escuriale; un ampio estratto è stato pubblicato da Neubauer, *Yedaya de Béziers*, REJ, 20 (1890), pp. 244-48.

16) Si trovano nel ms. n. 984 del catalogo Zotenberg della Bibliothèque Nationale e sono state brevemente descritte da S. Munk, *Notice sur quelques ouvrages inédits de Jedaja Penini, fils d'Abraham de Béziers*, « *Archives israélites de France* », 8 (1847), pp. 67-72.

17) Yeda'yah Bederši, *Behinat 'olam* con il commento di Mošeh Ḥaviv e di Ya'aqov Frances [in ebraico]. Ferrara 1551, c. 3b linea 5.

18) G. B. De Rossi, *Manuscripti codices hebraici ejus bibliothecae ab eodem descripti et illustrati*, 2, Parma 1803, n. 531 pp. 72-73; ID., *Dizionario storico degli autori ebrei e delle loro opere*, 1, Parma 1802, p. 168; ID., *Historisches Wörterbuch...*, p. 259.

19) L. Zunz, *Zur Geschichte und Literatur*. Berlino 1845, p. 468.

20) *Catalog der Michael'schen Bibliothek nebst einem... Register zum Verzeichnis der Handschriften von M. Steinschneider und einer Vorworte von Dr. L. Zunz*. Amburgo 1848, ms. Michael 195 (olim 395), ms. Michael add. 14.

21) Steinschneider, *Catalogus...*, 1, Berlino 1852, col. 1284 n. 5670/4.

22) J. Fürst, *Bibliotheca Judaica*, 3, Lipsia 1863, p. 75.

23) A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*. Oxford 1886, ms. n. 2107 (già Michael add. 14), ms. n. 2121/6 (già Michael 135 (olim 395)).

24) Neubauer, *Catalogue...*, ms. n. 2100 (Michael 482 (olim 734)).

25) Renan, *Les écrivains...*, p. 392 n. IX.

26) Steinschneider, *Hebräischen...*, p. 686.

27) Steinschneider, *ibid.*, pp. 691-2.

28) J. Chotzner, *Yedaya Bedaresi, a Fourteenth Century Hebrew Poet and Philosopher*, JQR, 8 (1896), p. 423.

29) I. Broide, s.v. *Bedersi or Bedaresi, Jedaiah ben Abraham*, *The Jewish Encyclopedia*, 2, London-New York 1902, p. 627.

30) M. Zobel, s.v. *Bedersi, Jedaja ben Abraham*, *Encyclopaedia Judaica*, 2, Berlino 1929, col. 1218.

31) H. Friedenwald, *The Jews and medicine*, 1, Baltimora 1944, p. 680.

32) G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, III¹, Baltimora 1947, p. 594.

33) Con « P » indico il ms. conservato a Parma; dopo De Rossi esso è stato nuovamente catalogato da G. Tamani, *Inventario dei manoscritti ebraici di argomento medico della Biblioteca Palatina di Parma*, « La bibliofilia », 69 (1967), n. 21 p. 258; la scrittura corsiva orientale è abbastanza simile a quella indicata al n. 233 di S. A. Birnbaum, *The Hebrew Scripts*, London Leiden 1954-71, 2 voll.; a integrazione della datazione da me proposta nell'*Inventario...*, ritengo che il ms. possa essere stato copiato anche nella prima metà del sec. XV; il nome dell'autore e le parole *še'elah* e *tešuvah* sono scritte a caratteri più grandi di quelli del testo.

34) Con « E » indico il ms. conservato nella biblioteca dell'Escorial, che mi è stato possibile esaminare sul microfilm gentilmente inviatomi dalla medesima biblioteca; cfr. J. Llamas, *Los manuscritos hebreos de la real biblioteca de San Lorenzo de el Escorial*, « Sefarad », 3 (1943), ms. G-III-9, pp. 43-44; la scrittura rabbinica (« mashait ») sefardita è simile a quella indicata al n. 257 da Birnbaum, *The Hebrew Scripts...*, l'amanuense ha lasciato bianco lo spazio corrispondente alle parole *še'elah* e *tešuvah*, forse per la fretta o perché si riprometteva di scriverle in un secondo momento a caratteri più grandi di quelli del testo; infatti la prima linea di c. 92a, che contiene il nome e gli appellativi di Yeda'yah, è scritta a caratteri grandi.

35) Le ultime linee, come anche le ultime cinque carte, di P sono quasi illeggibili; la prima parte di E termina a c. 134b con il commento incompleto al capitolo « Discorso generale sulle cure » della quinta dottrina del quarto *fen*; ecco la trascrizione delle ultime due linee: ואם שם

הפק הצד בדרך סוג להם. ואחר כן שמם מינים ממנו באי זה דרך שירצה היה יותר נאות. וכן אמר בזה הענין שמירת תנלים.

Poiché la quinta dottrina comprende 31 capp., manca quindi il commento a 26 capp., ammeso che Yeda'yah li abbia commentati tutti quanti.

36) La scrittura è sempre rabbinica sefardita e non è molto diversa dalla precedente, ma è più elegante ed accurata; *incipit* (c. 135a): אחר אשר דבר בספר הג' בחליים המיוחדים לאיברים.

הכליים רצה לדבר בזה הספר בהליים אשר בנפילים לא ייחדו באבר כמ"ש ב"ס בהקדמת הקנון.

37) Dal confronto dei mss. risulta che talora un amanuense ha omesso qualche riga che invece è stata copiata dall'altro e viceversa; cfr. ad esempio; P c. 11b = E 106b, P c. 24b = E 123a-123b.

38) Steinschneider, *Hebräische...*, p. 686.

39) Questa traduzione si conserva solo nel ms. n. 984 del catalogo Zotenberg della Bibliothèque Nationale; cfr. Munk, *Notices...*, p. 69; Renan, *Les écrivains...*, pp. 361, 393-94; Steinschneider, *Hebräische...*, p. 295.

40) Cfr. P c. 8a = E c. 102b: והתרו אחר ספר הערבי ונמצא בו כן

41) Per l'elenco dei mss. cfr. ancora Steinschneider, *Hebräische...*, p. 681. L'*incipit* e l'*explicit* del ms. conservato nella Biblioteca Universitaria di Bologna, parzialmente trascritti da Modona, concordano con quelli dell'edizione, cfr. L. Modona, *Catalogo dei codici ebraici della Biblioteca della R. Università di Bologna, Cataloghi dei codici orientali di alcune biblioteche d'Italia*, Firenze 1889, p. 350; anche l'*incipit*, l'*explicit* e i titoli dei cinque libri e dei quattro *fen* del primo libro del ms. conservato nella Biblioteca Malatestiana di Cesena concordano con quelli dell'edizione; i capp. sono 263 contro i 264 dell'edizione, cfr. A. Luzzato, *I manoscritti ebraici della Biblioteca Malatestiana di Cesena*, «La bibliofilia», 70 (1968), pp. 200-202 n. 1.

42) Steinschneider, *Hebräische...*, pp. 678-81; I. Broide, s.v. *Me'ati*, *Ha-: Natan ben Eli'ezer ha-Me'ati*, *The Jewish Encyclopedia*, 8, London New York, 1904, p. 398.

43) Steinschneider, *Hebräische...*, pp. 762, 681-82; B. Suler, s.v. *Lorki*, *Josef ben Josua II. (ibn Vives)*, *Encyclopaedia Judaica*, 10 Berlino 1934, coll. 1116.

44) La traduzione ebraica è stata stampata una volta sola; su questa edizione cfr. Steinschneider, *Hebräische...*, pp. 683-84; *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, 3, Lipsia 1928, n. 3113; a ogni libro è stato premesso un indice molto dettagliato compilato da autore ignoto; alla fine dell'opera si trova un dizionario di termini medici. Sull'autore o sugli autori di questa traduzione c'è una notevole confusione, come non è ancora stato chiarito se questa versione è stata fatta direttamente dall'arabo o se è stata eseguita sulla versione latina di Gherardo. Tradizionalmente la si attribuisce al famoso traduttore Natan ha-Me'ati e a Yosef ben Yehošua' Lorqi vissuto in Spagna fra la fine del sec. XIV e l'inizio del sec. XV. Natan avrebbe tradotto, o dall'arabo o dal latino, la maggior parte del *Canone* e più precisamente i libri I, II, III, V; Yosef avrebbe invece tradotto solo il I libro e il primo trattato del II libro verso il 1402; in realtà Yosef non avrebbe fatto una nuova traduzione ma avrebbe preso come base quella di Natan e, forse confrontandola con l'originale arabo, ne avrebbe rettificato gli errori, traducendo di nuovo solo le frasi oscure o mal tradotte, secondo la nota che si trova in un ms. della Bibliothèque Nationale, cfr. [H. Zotenberg], *Catalogue des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Impériale*. Paris 1866, pp. 212-13 n. 1147. Già J. Chr. Wolf aveva notato che la traduzione stampata a Napoli nel 1491 concordava con quella latina di Gherardo, cfr. Wolf, *Bibliotheca hebraea*, 4, Amburgo Lipsia 1733, p. 749; anche Steinschneider, pur con qualche incertezza, sembrava credere che questa versione sia basata su quella latina, cfr. *Catalogus librorum Bibliothecae Bodleianae*, n. 4486/1 col. 767.

45) Per l'elenco dei mss. che la contengono cfr. Steinschneider, *Hebräische...*, pp. 682-83. Yeda'yah nomina due volte una traduzione che finora non mi è stato identificare; cfr. P c. 3a = E c. 95b: (E הכאנדר) וכן נמצא בהעתקת הבנדאד P c. 8b = E c. 103 a: ועם הפוש בהסרת זה הכלבול מצאתי בהעתקת הבנדאד

46) Così almeno mi sembra che si debba interpretare la frase che ricorre due volte: P c. 8a = E c. 102b: אבל כן מצאתיו בכל ספרים P c. 10a = E c. 105a: ועם הפוש בהסרת זה הכלבול מצאתי בהעתקת הבנדאד

47) S. de Sacy, «Magasin encyclopédique», 3. tomo del 1808, p. 321; segue poi un significativo giudizio sulle composizioni ebraiche medioevali: «Cette obscurité que l'on remarque dans le *Bechinat olam*, et que l'on observe dans la plupart des compositions élégantes des écrivains juifs, vient principalement de l'usage où ils sont d'employer une multitude d'expressions empruntées à la Bible, expressions dont la valeur, même dans les passages du texte sacré où elles se trouvent, est

incertaine. Pour entendre les auteurs modernes qui en font usage, et qui affectent souvent de mêler de préférence dans leur style celles qui sont les moins usitées et que leur fournissent le Cantique des cantiques, les Proverbes, l'Écclésiaste et le livre de Job, il faut se rappeler de quel endroit de l'Écriture sont empruntées ces locutions obscures, elliptiques, contraires à l'analogie grammaticale ou d'une signification incertaine. Mais ce n'est pas assez; il faut encore connaître les diverses interprétations que leur donnent, dans cet endroit des Livres saints, les lexicographes et les commentateurs juifs ».

⁴⁸⁾ Renan, *Les écrivains...*, p. 391.

⁴⁹⁾ Neubauer, *Yedaya de Béziers...*, pp. 244-45: « Il est impossible de donner une traduction fidèle de ce long passage, nous allons en reproduire ci-dessous le texte *in extenso* »; Renan, *Les écrivains...*, pp. 372: « Traité déjà difficile à lire à cause du style forcé de l'auteur »; Renan, *ibid.*, p. 378: « Après un préambule de plusieurs pages [nell'*Iggeret hitnašlut*], composé dans le style fleuri en usage chez les rabbins de Provence et intraduisible dans nôtre langue... »; secondo H. Grätz, *Geschichte der Juden*, 7, Lipsia s.a., p. 260, Yeda'yah possedeva una immaginazione fervida e una grande facilità di parola, ma era privo di misura; per questo le sue poesie sono un'insieme di parole accostate artificialmente e senza significato; cfr. anche Munk, *Melanges de philosophie arabe et juive*. Paris 1859, pp. 495-96.

⁵⁰⁾ Yeda'yah ricorda (P c. 7b = E c. 101b) il *Liber de febribus* di Yišḥaq ha-Yiśra'eli e (P cc. 10a-10b = E cc. 105a-105b) il commento medio di Avverroè al primo libro dei *Meteorologica* di Aristotele nella traduzione dell'arabo in ebraico di Mošeh ibn Tibbon (Steinschneider, *Hebräische...*, pp. 135-36).

⁵¹⁾ Sulla medicina ebraica in generale cfr. E. Carmoly, *Histoire des médecins juifs*. Bruxelles 1844; I. Munz, *Über die jüdischen Ärzte im Mittelalter*. Berlino 1887; H. Friedenwald, *The Jews and Medicine*, 2, Baltimora 1944, pp. 672-89 (Jewish Physicians in Southeastern France); S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 8, New York 1958, pp. 221-66.

⁵²⁾ Nell'edizione ho seguito come testo base quello di P, ma vi ho introdotto i moderni segni d'interpunzione e ho sciolto le pochissime abbreviazioni; ho posto in nota le varianti di E tralasciando quelle dovute a un diverso uso delle « matres lectionis ».

Introduzione

Disse Yeda'yah figlio di R. Avraham Bederši: mentre percorrevo il grande e famoso libro su tutta la medicina del sapiente filosofo Ben Sina, i miei occhi si illuminarono per quel poco che gustai del suo miele e la mia anima si rallegrò per la concezione, anche se misera, che mi sono procurato di tale scienza, a causa della quantità delle cose nobili e meravigliose in esso contenute. Mi sono sforzato di ricercarne la comprensione e di indagarne il senso, ma la ricerca è stata lunga per le mie scarse possibilità e per la debolezza della mia intelligenza. Non mi sono trattato dall'appesantire le stanze e le porte della mia anima con l'incertezza, con il dubbio e con le difficoltà di comprensione, affinché mi diventassero chiare le sue verità nella maggior parte di ciò che è svolto nelle loro trattazioni; tutte quante sono tali da destare l'ammirazione di ogni sapiente per la concisione (dello stile) e per la vastità (della concezione).

Tutte le volte che mi veniva un dubbio, lo scrivevo e dopo mi sforzavo di trovarne la soluzione; ma a volte i miei occhi si illuminavano per la soluzione, mentre altre volte rimaneva l'oscurità. Comunque non ho mancato di scrivere la spiegazione

di ogni dubbio che mi è stato possibile risolvere; infatti in questo c'è un grande vantaggio perché, quando si risolve un altro dubbio, non si ripete l'insuccesso come avverrebbe se si fosse dimenticata la soluzione del primo. Ma, d'altra parte, non ho tralasciato di scrivere uno solo dei dubbi che sono rimasti insoluti quando non riuscivo a trovar loro subito una risposta; conviene infatti conservare il ricordo sia per ritornarci sopra fino alla scoperta della verità, sia perché resti lì fino a quando piacerà a Dio, quando cioè verrà qualcuno capace di scoprirne il mistero e di chiarirlo o di comunicarne il suo significato.

Ma basta con questo. Dio sa che il vantaggio di questa mia iniziativa sta nell'aver preso nota di questi dubbi per la mia memoria, per avere un vantaggio delle cose ricordate, non per vantarmi, ma per chiarire il testo. Colui che esamina i cuori, gioiello del cielo, è testimone che molte volte, quando capitava un dubbio, subito dopo veniva facilmente la soluzione del suo enigma. Non ho fatto menzione per iscritto dell'ansia del meditare per non riempire il libro di riflessioni di cui non c'era necessità, altrimenti ho il sospetto che ciò sarebbe andato a detrimento del necessario. Il vantaggio della mancanza di tale ostacolo – mosca fetida trasudante il liquame da cui proviene il suo puzzo – è che alla fine non rimane altro se non ciò che serve allo scopo necessario secondo il mio parere. È tuttavia possibile che possa fare a meno anche di ciò (che a me sembra necessario) qualcuno che sia più di me in grado di risolvere facilmente questi argomenti. Dopo di che io chiedo l'aiuto di colui che solo può far del bene, che è clemente nel concedere ogni aiuto che sia possibile al miglioramento anche dell'intelletto che non ha possibilità di migliorare, in modo che, grazie agli stessi errori, si arrivi al successo che li rivela (per tali) al nostro intelletto e (si giunga) all'espressione e all'esposizione (della materia).

Comincerò con il ricordare i quesiti che mi sono rimasti nel primo dei cinque libri in cui è divisa la prima parte dell'intera opera che, nella lingua originale, si intitola *Il canone*; dopo ricorderò, in ordine, quelli che sono rimasti negli altri libri.

Elenco dei capitoli in cui Yeda'yah ha posto questioni.

Primo *fen*

Terza dottrina

- 1) Cap. 1: המזג Il temperamento.
- 2) Cap. 2: מזגי האיברים Il temperamento degli organi (tre questioni).
- 3) Cap. 3: מזגי השנים והסוגים Il temperamento delle età e dei sessi (tre questioni).

Quarta dottrina

- 4) Cap. 1: הליחות Gli umori.

Quinta dottrina

- 5) **מהות האברים וחלקיהם** Gli organi e le loro parti (tre questioni).
- 6) **Cap. 9: גתוח בחוליות החזה** Anatomia delle vertebre del petto.

Sesta dottrina

- 7) **Cap. 1: סוגי הכחות במאמר כללי** Descrizione delle varie facoltà secondo la concezione comune.
- 8) **Cap. 3: כחות הטבעיות** Facoltà naturali (due questioni).

Secondo fen

Prima dottrina

- 9) **Cap. 2: עניני גוף האדם וסוגי החליים** Stati del corpo umano e varie malattie.
- 10) **Cap. 3: חליי ההרכבה** Malattie della costituzione.
- 11) **Cap. 6: עניני ימנו מהחליים** Altre malattie anormali.

Seconda dottrina, prima *summa*.

- 12) **Cap. 3: טבעי הפרקים** Natura delle stagioni (cinque questioni).
- 13) **Cap. 4: משפטי הפרקים ושנוים** Leggi che governano i cambiamenti delle stagioni (due questioni).
- 14) **Cap. 6: פועולות איכיות האוירים ומשפטי הפרקים** Influenza qualitativa dell'aria ed effetti delle stagioni.
- 15) **Cap. 8: רשם השנויים האוירים המקרים אשר אינם מנגדים למנהג הטבעי מאד** Cambiamenti dell'aria che sono anormali ma non patogeni.
- 16) **Cap. 10: טבעי הרוחות** La natura dei venti (due questioni).
- 17) **Cap. 11: חיוכי המשכנות** Effetti dei luoghi abitati.
- 18) **Cap. 13: חיוכי השינה והיקיצה** Effetti del sonno e dell'insonnia (due questioni).
- 19) **Cap. 14: חיוכי התנועה הנפשית** Fattori psicologici.
- 20) **Cap. 16: עניני המימות** Descrizione dell'acqua (due questioni).
- 21) **Cap. 19: חיוכי הרחיצה וההדחה בשמש** Effetti del bagno e dei bagni di sole.

Seconda dottrina, seconda *summa*.

- 22) **Cap. 1: מחממים** Cause che producono il calore.
- 23) **Cap. 19: סבות הכאב המוחלט** Cause generali che producono la sofferenza.
- 24) **Cap. 29: סבות חולשת האברים** Cause della debolezza degli organi.

Terza dottrina

- 25) Cap. 1: מקים ומופתים Descrizione generale dei segni e dei sintomi.
- 26) Cap. 3: אותות המוג Segni dei temperamenti (tre questioni).
- 27) Cap. 4: הגעת אותות שוה המוג Segni di un temperamento equilibrato.
- 28) Cap. 6: אותות המורים על המלא Segni della plethora.

Terza dottrina, prima *summa*.

- 29) Cap. 1: מאמר כללי בדפק Descrizione generale del polso.
- 30) Cap. 2: הדפק השוה והמתחלף Descrizione del polso costante e di quello variabile.
- 31) Cap. 6: חיובי הסבות המחזיקות וגדרם Effetti sugli elementi intrinseci del polso (tre questioni).
- 32) Cap. 8: דפק המזגים Effetti del temperamento sul polso.
- 33) Cap. 11: דפק שוחייבוהו הדברים הלקוחים הנאכלים Effetti del cibo e del vino sul polso (due questioni).
- 34) Cap. 12: חיובי השינה והיקיצה בדפק Effetti del sonno e dell'insonnia sul polso.
- 35) Cap. 13: חיובי התנועה בדפק Effetti del movimento sul polso.

Terza dottrina, seconda *summa*.

- 36) Cap. 2: אותות מראות השתן Colori dell'urina (tre questioni).
- 37) Cap. 3: אותות עצם השתן Segni della densità dell'urina (due questioni).
- 38) Cap. 13: אותות היציאה Segni delle feci.

Terzo *fen*

Prima dottrina

- 39) Cap. 2: הנהגת היונק והגמול Allattamento e svezzamento.

Seconda dottrina

- 40) Cap. 2: מיני התנועה Varietà dei movimenti.
- 41) Cap. 12: יגיעה הנמשכת אחר התנועות Fatica provocata dal movimento.
- 42) Cap. (?): תנועת הישישים Il movimento degli anziani.

Quarta dottrina

- 43) Cap. 1: תקון מזג מנוסף חום Cura di un temperamento troppo caldo.
- 44) Cap. 2: תקון מזג הנוסף קור Cura di un temperamento troppo freddo.
- 45) Cap. 3: נהגת הגופים המהירים לקבל החליים Cura dei corpi che si ammalano velocemente.

- 46) Cap. 1: **איר** ותקון הפרקים **Cambiamenti di stagione e purificazione dell'atmosfera** (due questioni).

Quarto *fen*

- 47) Cap. 1: **מאמר כללי ברפואות תעלה** Discorso generale sulla cura (due questioni).
- 48) Cap. 2: **רפואות חליי רוע מזוג** Cura delle malattie provocate da un temperamento anormale.
- 49) Cap. 4: **דברים משותפים לקיא ולשלשול** Regole e modalità del vomito e della purga.
- 50) Cap. 5: **דבור בשלשול ועקריו ודרכיו** Modalità della purga.

Introduzione, prima questione e parte della relativa risposta nel 1° cap. (Il temperamento) della 3ª dottrina del 1° *fen*. P cc. 1a-1b = E cc. 92a-93a.

אמר ידעיה ב"ר אברהם בדרשי¹⁾: בעברי על הספר הגדול הכולל ברפואה הידוע לחכם הפילוסוף בן סינא ויאורו עיני במעט שטעמתי מדבשו ותשמח נפשי במזער המושג אליה מרבוי חמודותיו המופלאות. השתדלתי בחפוש הבנתו וחקירת עניניו השתדלות ארוך כפי קצר יכולתי וחלשת עיוני. ולא סרתי מהרבות לנפשי בחדריו ושעריו המבוכה והספק והשוד הבנתי כדי שיתבררו לי אמתותיו לרוב מה שנהג באמרותיו כלם מהקצור והכלליות מה שיפלא עליו כל חכם. ובכל פעם שהיה מזדמן לי ספק כתבתיו ואחר הייתי משתדל²⁾ התרתו ופעמים נפקחו עיני על ההתר ופעמים היתה תעלומתו נשארתי. ולא חדלתי מכתוב ההתר אצל כל ספק המותר למה שיש לו בזה מן התועלת הגדול בהסרת הספק שלא תכפל נפילתו בהשכח התרו. וכן לא עזבתי אחד מהספקות הנשארות בספוקים שלא הזדותי תכף יציאתו לכותבו כדי שיועיל זכרונו להתמיד ולשקוד על הוצאת האמת בו או שישאר עד שירצה האל³⁾ ויפול ביד מי שיגלה סתרו ויבארהו או שיודה על היותו ספק⁴⁾. ודי בזה תועלת זאת הכונה יודע האל⁵⁾ שכונתיה בזכרון אלו הספקות על צד המזכרת לעצמי לעצמי להנעת⁶⁾ התועלות הנזכרים לא להתפאר ולהראות פנים. בוחן הלבבות עדי בשמים עד שפעמים רבות כשהיה מזדמן⁷⁾ ספק שהיה אחר כן התרו נקל והייבתהו טרידות העיון הייתי נשמת מזכרונו וכתבו עם בלעדי שלא למלאות ספר ממה שאין צורך אליו בעיון פן אחשד בעבורו על זולתו הצריך. ויהיה לזולתו הטוב ממנו למכשול ולזכוב מבאיש ומביע שמן רקחו עד שלא נשארו בסוף אלא אותם שהיו בתכלית הצורך כפי מחשבתי. אף על פי שאיפשר שיהיו גם אותם אצל זולתיו ממי שהוא לבדו יכול להטיב וחונניו נעזרים ית

בכל מיני השבח אשר ביכלת השכל המשולל בהחומר להגיע בשבחיו ויתנשא משגיאות השבח אשר יחייבם לשכלנו המבטא והדבור. ואתחיל בזכרון השאלות אשר נשארו לי בספר הראשון מהמשת ספריו אשר להם נתחלק חלוקה ראשונה הספר הכולל ההוא חנקרא בלשונו הקנון ואחר בזכרון זולתם בשאר ספריו על סדרם ב"ה ואומר⁹: השאלה הראשונה בפרק המזוג. ביאר בן סינא: "שלא נרצה בסם השוה שיהיה שוה למזוג האדם אבל נרצה שהוא כשישתנה מגוף האדם והוא יעשה ג"כ בגוף שלא ישתנה הגוף ברשם יוציאהו משוויו"¹⁰. אחר ביאר שהסם כשיאמר בו גם כן חם או קר לא נרצה בו אחד משני דברים. אחד שיהיה בתכלית החום או הקור שלא נמצא נמזג או סם יותר חם או יותר קר. ושני שנרצה בחם יותר חם מהאדם ובקר יותר קר מהאדם כי אז היינו רוצים ג"כ בשוה מה שנרצה במ ויהיה מזוג כמזוג האדם. אבל אמר כשנרצה בחם ובקר אשר כשישתנה מהגוף ויעשה בגוף ישנה ברשם חום או קור. אמר אחר בזה הלשון: "ולכן יהיה הסם קר בהקש אל גוף האדם חם בהקש אל גוף העקרב או חם בהקש אל גוף האדם קר בהקש אל גוף הנחש"¹¹. הנה תובן מזה סתירה למה שזכרו כי המתחייב מזה המאמר שהסם האחד אשר יהיה קר בהקש אל גוף האדם הוא מפני שהאדם הוא יותר חם. ולכן יהיה גם כן חם בהיקש אל מין אשר הוא למטה מאד בהאדם בחום והוא העקרב. גם הסם אשר יהיה חם בערך לאדם הוא מפני שהאדם הוא יותר רב קור ממנו. ולכן יהיה אותו הסם בעצמו בהקש לגוף מין אחד יותר חם מהאדם והוא הנחש. ואין זה אלא כמו שיאמר שהסם החם בשנית חם בערך אל החם בראשונה קר בערך אל החם השלישית. והקר בשנית קר בערך אל הקר בראשונה קר בערך אל הקר בשלישית. אם כן יאמר לסם חם או קר¹² מפני היותו יותר חם או יותר קר מהאדם והוא כבר מאן זה הנה שני מאמריו סותרים. התשובה. נאמר שזאת הראיה אשר הביא היא ראייה על מאמר הראשון אשר אמר שלא נרצה בחם ובקור חם או קר בתכלית שאם היה כל מחמם האדם חם בתכלית לא היה עושה רושם קור בגוף העקרב.

Questione nel 2° cap. (Stati del corpo umano e malattie varie) della 1ª dottrina del 2° fen. P cc. 8a-8b = E cc. 102b-103a.

שאלה בפרק עניני גוף האדם וסוגי החליים. יש בראשיתו לשון משובש בתכלית. השבוש מציאתיו כן בכל הספרים. וחתרנו אחר ספר הערבי ונמצא בו כן. וזהו הלשון: "אמר עניני גוף האדם כדבר גלינוס ג': הבריאות והיא תכונה יהיה בה גוף האדם בריא בעת נמצא תמיד ברוב הענינים וכן בסיבות ובאותות וכן בעניני החליים גם כן ובענין מה שאינו בריאות ולא חולי במזוג והרכבתו בעת שיצאו ממנו הפעולות בלתי שלמות ובריאות וחולי היא תכונה בגוף האדם מתנגדת לזאת"¹³. זה תרף דבריו. ואין

להם ענין בשום פנים ומקום הספק בם בשני ענינים: האחד התערב בתוך הדברים המכונים לשון אפשר הקשר עמהם בשום צד ר"ל אמרו: "וכן בסיבות ובאותות" ושאר מה שנמשך אליו שהוא לשון זה מספיק בביאור תכונת הבריאות בין קצת דבריו לקצתם. והשני הראות בהם סתירה מבוארת כי אחר אמרו "שיצאו הפעולות בלתי שלימות" יאמר שהחולי היא תכונה מתנגדת לו. אבל הענין בהפך כי החולי היא התכונה ההיא בעצמה שיצא ממנה הפעולות בלתי שלימות. ועם חפוישי בהסרת זה הבלבול מצאתי בהעתקת הבגדאד: "הבריאות היא תכונה יהיה בה גוף האדם בכדי שיצאו ממנו המפעלים כלם בריאים ושלמים והחולי וכו'". וזה הלשון שלם ומתקן וידמה שנפל הטעות בספר הערבי שהועתקה ממנה זאת ההעתקה. והלשון האמתי והנכון בזאת ההעתקה הוא שיחוסר ממנו אותו הלשון המיותר ושיושם במקום בלתי מלת כלם או שיחוסר לגמרי ולא יושם דבר תחתיו ויגיע הלשון כן: "הבריאות והיא תכונה יהיה בה גוף האדם בריא בעת נמצא תמיד ברוב הענינים במזגו והרכבתו שיצאו ממנו הפעולות כלם שלמות ובריאות והחולי...".

1) E: אמר החכם ר' ידעיה הפניני הנקרא בדרשי.

2) E + על.

3) E: השם.

4) E —.

5) E: השם.

6) E —.

7) E: ונודמן.

8) E + שהוא למעלה ממני במדרגת אותם הראשונים קלי חתה. ואחר זה אני מבקש העזר ממי +

9) E —.

10) La citazione è tratta dal 1° cap. della 3ª dottrina del 1° *fen* del *Canone* e concorda con il testo dell'edizione di Napoli.

11) La citazione è tratta dal 1° cap. della 3ª dottrina del 1° *fen* del *Canone* e concorda con il testo dell'edizione di Napoli.

12) E + בערך אל החם בשלישית.

13) Solo le prime 14 parole della citazione, tratta dal 2° cap. della prima dottrina del 2° *fen* concordano con il testo dell'edizione di Napoli.

IL CALIFFATO 'ABBĀSIDE NEL *DĪWĀN* DI IBN AL-MU'TAZZ

L'importanza delle fonti archeologiche per la conoscenza della storia e delle istituzioni musulmane è comunemente trascurata. Mentre infatti tutti riconoscono la componente, talvolta, decisiva dell'archeologia per la storia classica, sia politica che economica, quando si passa all'islamistica, archeologia e fonti scritte diventano scienze separate con risultati parziali, discutibili e necessariamente limitati.

Come eccezioni possiamo ricordare il Sauvaget ¹⁾, il Monneret de Villard ²⁾, lo Tchalenko ³⁾ e specialmente O. Grabar ⁴⁾, J. Schacht ⁵⁾ e R. Ettinghausen ⁶⁾. Qui ci occuperemo dell'istituto del califfato attraverso le fonti artistiche e archeologiche, tralasciando alcuni aspetti trattati in altri lavori ⁷⁾ e con particolare riguardo al periodo che segue quello di Sāmarrā' che rappresenta l'estremo tentativo di restituire l'antica sovranità alla dinastia 'abbāsīde. Come *pendant* letterario abbiamo scelto i *madiḥ* califfali di Ibn al-Mu'tazz, il « califfo di un giorno » ⁸⁾, perché ci sembra che il suo periodo, sia uno dei più indicativi nell'evoluzione della maestà califfale. È infatti il momento in cui il califfato sviluppa più che in altri periodi, almeno sotto il profilo dogmatico, l'apologia istituzionale e se questo porterà qua e là all'astrazione ideologica è altresì vero che il riferimento concreto a singoli califfi rispecchia la realtà storica del tempo. Nessuno forse più di Ibn al-Mu'tazz era in grado di valutare la portata della crisi profonda in cui si trovava la dinastia, sia perché egli stesso apparteneva a essa, sia per l'indubbia cultura che lo faceva partecipe del movimento dogmatico che doveva concludersi qualche tempo dopo con la chiusura dell'*iğtihād*. D'altra parte il suo è quasi il periodo di Sāmarrā' nel quale, come è noto, l'arte 'abbāsīde raggiunse il suo massimo splendore, almeno per quanto è giunto fino ai nostri giorni.

Non c'è dubbio che il divieto delle rappresentazioni umane ha tolto molto al contributo che l'arte poteva dare alla glorificazione della maestà del sovrano ⁹⁾, come è avvenuto nell'arte bizantina e sāsānide. Infatti, soltanto il periodo omniade ci ha lasciato esempi importanti e diretti. Ma come abbiamo dimostrato in altro lavoro ¹⁰⁾, si tratta di rappresentazioni « straniere », poco compenstrate della sorgente civiltà. Malgrado tutto, però, il califfo di Khirbat al-Mafḡar è già l'Emiro dei Credenti con tutti i particolari iconografici necessari, come la spada, simbolo di comando nel *ġihād* e forse la corona, particolare quest'ultimo più accertato nella statua califfale di Qaṣr al-Ḥayr al-Gharbī. La sua posizione è altrettanto significativa. La statua si trova infatti sopra l'entrata monumentale del bagno, disposti-



zione comune in varie civiltà. Nell'arte islamica compare a Qaşr al-Ḥayr al-Gharbi¹¹) e probabilmente sopra la porta del Talismano di epoca selġükide a Baghdād, anche se, come osserva il Kühnel, essa potrebbe avere un significato apotropaico¹²). Tutto ciò è da mettere in relazione con il valore simbolico della porta presente, com'è noto, in molte civiltà antiche e anche in quella islamica¹³). A questo proposito non possiamo evitare alcune considerazioni sulla recente ipotesi dello Ettinghausen¹⁴), il quale ha visto nella sala delle terme di Khirbat al-Mafġar una *throne and banquet hall*. Non c'è dubbio che la statua del califfo sopra l'entrata può far pensare a qualcosa del genere, come del resto l'argomento principale avanzato a sostegno e cioè la catena pendente nell'abside, che si trova sull'asse dell'ingresso e che, stando ai modelli sāsānidi, doveva reggere la corona del sovrano che quivi si sedeva¹⁵). Ma il contesto nel quale sono situati questi elementi è molto diverso da quanto avveniva nell'arte glorificante persiana. Infatti, parlare di una sala del trono nel caso di Khirbat al-Mafġar, significherebbe trovarvi un dispositivo capace di contenere l'udienza, come appunto un *iwān* persiano. Il prof. Ettinghausen ha allargato il contesto di Khirbat al-Mafġar a una serie di paralleli comprendenti moschee persiane¹⁶) il che, però, se ha prodotto argomenti convincenti sul piano della storia dell'arte, non ha certo fugato i nostri dubbi sulla tesi di fondo. A Khirbat al-Mafġar manca l'*iwān* d'entrata, come pure la navata centrale e fatto importantissimo, non si vede come conciliare una sala d'udienza con la vasca, l'unico esempio di *frigidarium* che ci abbia lasciato l'arte ommiade¹⁷) e che occupava l'intero lato sinistro della sala. Più verosimile, invece, considerare la sala in questione un salone per festini, il che però non rafforza la tesi della sala d'udienza in senso strettamente aulico.

È evidente che nel periodo ommiade gli elementi glorificanti bizantini e sāsānidi vengono mutuati senza essere totalmente compresi, come talvolta avviene nei prestiti linguistici. Così nell'affresco dei « nemici sconfitti » di Quşayr 'Amrah, derivati probabilmente da qualche rappresentazione bizantina di significato diverso¹⁸). Altro esempio, sempre ommiade, è la rappresentazione del sovrano a caccia nel vano sotto le scale di Qaşr al-Ḥayr al-Gharbi¹⁹) che per l'importanza del contenuto avrebbe dovuto trovarsi in una situazione di ben maggiore evidenza.

Passando all'arte 'abbāsīde del periodo classico, quella formazione dell'iconografia del califfo che sembrava essersi formata nel tardo periodo ommiade, cessa ogni sviluppo. Come eccezioni possiamo ricordare la statua sulla cima della *Qubbat al-Khaḍrā'* a Baghdād e alcune emissioni monetarie²⁰). Le ragioni vanno ricercate nell'ormai affermato divieto delle rappresentazioni umane che la dinastia 'abbāsīde accetta considerandosi essa stessa partecipe e interprete dei precetti islamici e quindi nel dovere di farne norma di diritto positivo. Bisognerà attendere il periodo selġükide per ritornare a un'arte « glorificante » anche nelle arti figurative. Ma questo periodo, come quelli successivi esula dal nostro studio.

Prima di passare al *Dīwān* di Ibn al-Mu'tazz daremo uno sguardo alla situazione del califfato dalla seconda metà del IX agli inizi del X secolo, soffermandoci soprattutto sulla sistemazione politica e teologica di questo istituto.

Il periodo in questione vede fatti gravissimi, come gli anni di anarchia di Sāmarrā', durante i quali ben quattro califfi vengono deposti nel breve giro di nove anni ²¹⁾. Il califfato che nei secoli precedenti aveva talvolta faticosamente, ma anche con figure di rilievo, costruito le sue basi dogmatiche, entra in una delle sue crisi più gravi. Ciò non tanto per le guerre e scaramucce di successione, quanto per la stanchezza e l'usura dovute ai contropoteri che con la *shī'ah*, la *falsafah*, la nascente borghesia mercantile ²²⁾, mineranno le basi del potere. Sul piano teologico la posizione del califfo era abbastanza forte, ma sarà ugualmente compromessa dall'affermarsi di sette e correnti contrastanti. L'episodio della *miḥnah* sarà l'epilogo reazionario di una situazione che covava da almeno un secolo ²³⁾. Con al-Mutawakkil e i successori prese piede la reazione ortodossa diretta contro i tentativi di compromesso con gli 'alidi e Ibn Ḥanbal finirà col difendere Mu'āwiya a danno della memoria di 'Alī ²⁴⁾. Del resto quando al-Ma'mūn tentò la riconciliazione con la *shī'ah* fu una politica di sinistra che finì col venir stroncata dalla destra dinastica, facilitata dalla morte del pretendente. Su questi condizionamenti e contrasti si sviluppa la *grandeur* 'abbāsīde, ma anche evidentemente la ragione più intima della sua decadenza.

In questa situazione l'istituto del califfato sente evidentemente la necessità di difendere la propria legittimità, favorendo i mezzi di difesa non tanto dell'apologia dinastica, quanto dall'istituto stesso teorizzandone le fondamenta. Questa attività culmina nel celebre trattato di al-Māwardī ²⁵⁾, leggermente posteriore al periodo di cui ci occupiamo, ma che sicuramente ne riflette le idee. Il Gibb, analizzando i rapporti con la teoretica del tempo, ha proposto che al-Māwardī, ha scritto il suo trattato per compiacenza di qualche califfo o magari per sua istigazione, durante il periodo buwaihīde ²⁶⁾. L'estensione dell'attività califfale ai doveri amministrativi, sembra dovuta al fatto che la teoria del califfato elaborata all'ombra della *Dār al-Khilāfah*, non voleva un califfo simbolico, capo religioso, ma privo di ogni potere positivo, come stava ormai divenendo. Le teorie di al-Māwardī, sebbene fissate mezzo secolo dopo gli avvenimenti di Ibn al-Mu'tazz, rappresentano quindi il momento di maturazione di un'elaborazione iniziata nel secolo precedente. In contrapposizione a Ibn Khaldūn per il quale il califfato sarà una necessità « razionale » ²⁷⁾, quasi nel senso della destra hegeliana, al-Māwardī ricorre a un'origine divina chiamando in causa Dio stesso per la sua difesa e se entrambi vietano l'uso di *Khalīfat* Allāh ²⁸⁾ come appellativo califfale, la sua teoria rimane intrisa della necessità di giustificare l'origine divina di questa istituzione. Ibn Khaldūn nella prospettiva storica di alcuni secoli dopo, era sicuramente più adatto del teorico « impegnato » del IX secolo, ma quest'ultimo traeva dal vivo i suoi argomenti, cercando di salvare un istituto che sembrava ancora salvabile. Più realisticamente al-Birūnī poteva osservare come il potere amministrativo del califfo fosse ormai molto ridotto ²⁹⁾. Nel XII secolo Ibn Ḡubayr parlerà della persona del califfo in termini completamente trascuranti ³⁰⁾. Questo lo sfondo nel quale si colloca il *Dīwān* di Ibn al-Mu'tazz.

Vogliamo adesso passare in rassegna il *diwān* e segnalare i versi che maggiormente interessano la maestà del califfo. A tale scopo vedremo prima quelli riguardanti l'apologia legittimistica, così com'era vista dal poeta e all'interno di essi faremo una distinzione tra quanti sottolineano la maestà del califfo regnante e quanti invece riguardano la grandezza e legittimità della dinastia nei quali entra quindi anche il motivo del *fakhr* del « califfo di un giorno ». Cominciamo dal tema legittimistico avvertendo fin d'ora che è impossibile fare una netta distinzione tra i due settori.

Esso compare in numerosi componimenti, come un *leit motiv*, che non è sempre possibile riportare al genere del *madīh*. Così nei versi che traduciamo ³¹⁾:

« O figli di nostro Zio, più vicini alla famiglia di Ṭālib, venite al più prossimo e tornate al Bene;

Non sono forse i discendenti di al-'Abbās d'un unico ceppo, nonché il luogo della loro essenza...

A voi consegnò al-Ma'mūn il contratto del califfato e noi a esso abbiamo diritto... » ³²⁾.

Compare in questi versi il tema di fondo dell'apologia 'abbāsīde, il richiamo cioè allo zio germano del Profeta, tema che ricorre in altri componimenti ³³⁾, il che se da un lato contribuisce alla legittimità del califfato di Baghdād, dall'altro è un sintomo di debolezza, poiché vi traspare evidente una necessità apologetica di una dinastia che non si sentiva più tanto sicura. È interessante anche come viene sfruttato il prestigio di al-Ma'mūn a difesa della stessa, tanto più curioso quando si pensa che questo califfo per giungere a una *pax* duratura con gli sciiti aveva tentato la *bai'ah* in favore di 'Alī Riḍā'.

Nello stesso ordine di idee è un secondo *madīh* ³⁴⁾:

« Noi siamo la Famiglia del Profeta, la Casa del Diritto e la Famiglia della parentela prossima. Che vuoi? »

Possediamo (tutto) ciò che il mattino ha illuminato. Sono state le rivelazioni notturne a portargli il potere;

E ci hanno fatto possedere in eredità il libro dell'imamato...

Il nostro padre è il difensore del Profeta... » ³⁵⁾.

Ben poco possiamo aggiungere a quanto abbiamo detto, se non il *fakhr* che traspare dal terzo verso nel quale l'ufficio dell'imamato concesso in eredità agli 'Abbāsīdi è concepito come servizio reso a Dio. È evidente il carattere di mandato che viene così a assumere il califfato, in armonia con i versetti coranici riguardanti il *mulk* che rimane un fatto trascendente ogni creatura ³⁶⁾. In un califfo divinizzato, un atteggiamento del genere sarebbe stato certamente fuori posto.

A significato analogo si possono riportare i versi seguenti ³⁷⁾:

« Invocarono la Famiglia di al-'Abbās e il diritto del loro progenitore...

Essi sono i Re, quando affrontano la guerra, l'impugnatura delle loro spade è tenace come un muschio e il rimanente è sangue »... 38).

L'ultimo verso ci introduce in quello che è un tema rimasto quasi totalmente estraneo al *madīh* ommiade che solo raramente, come in un componimento per Walid ibn 'Abd al-Malik ricorda fatti militari 39). Ciò è tanto più curioso, perché proprio in epoca ommiade la storia musulmana offriva spunti per una glorificazione epica del califfato anche se, quasi mai il califfo ne era il promotore diretto. Al contrario, questa glorificazione epica, diremmo quasi militare, compare soltanto nel periodo 'abbāsīde. Giusto quindi cercarvi una fonte ispiratrice la quale non può essere stata la piattaforma religiosa sulla quale cercava le proprie fondamenta la dinastia, poiché il Corano e la tradizione islamica non incoraggiano certo al metodo della violenza, né potremmo dire al coraggio personale; l'uno e l'altro sono concepiti come correttivi per riportare le popolazioni ostili sulla retta via 40).

Logico quindi cercare una fonte estranea che non può essere se non quella iranica. Qui i temi che esaltano il coraggio del monarca erano un luogo comune almeno dal periodo parto e come tali si fecero sentire nella cultura musulmana non appena questa si liberò della soggezione bizantina, favorendo l'afflusso di elementi iranici. Anche in questo caso l'arte ci offre la documentazione principale. L'esempio più cospicuo è probabilmente l'affresco raffigurante un sovrano a caccia che si trova, sia pure in posizione subordinata, a Qaṣr al-Ḥayr al-Gharbi in Siria 41), tema della *megalopsichia* ben noto all'iconografia del potere. Si tratta di un « prestito », come abbiamo detto non interamente capito, poiché altrimenti non si troverebbe sotto le scale. È interessante notare come questo patrimonio iranizzante abbia continuato una sua vita all'ombra dell'arte ufficiale per vari secoli, fino al rinascimento « iranico ». Com'è noto esso risale al periodo parto e da questo all'arte delle steppe, ma la fioritura maggiore appartiene all'epoca sāsānide con le famose opere di argenteria nelle quali generalmente compaiono scene esaltanti il coraggio e la gloria del sovrano 42. Questi temi e in particolare quello della caccia erano peraltro diffusi anche in altri paesi, come ci dimostrano alcuni mosaici di Antiochia nei quali è rappresentato il tema della *megalopsichia*. Sicuramente questo patrimonio artistico era noto alla corte 'abbāsīde, com'erano noti i parchi di caccia e gli ippodromi e in genere i divertimenti ippici, il tutto un'eredità prevalentemente persiana. La passione per i cavalli risale comunque al periodo ommiade, più precisamente al califfato di Hishām ibn 'Abd al-Malik che sembra sia stato un appassionato di questo sport 43, il che conferma l'ipotesi che esso sia stato introdotto dal mondo iranico, poiché è verso la fine del periodo ommiade e quindi nel periodo del califfo in questione che comincia a farsi sentire l'influenza iranica.

Un'altra corrente del *madīh* di Ibn al-Mu'tazz è meno dichiaratamente apologetica, ma non per questo meno efficace 44:

« È stato Dio a rifiutare anche se non lo vedete. Voi non avete da rimproverare i destini, o Famiglia di Ṭālib;



Noi vi abbiamo abbandonati un tempo... voi avete assunto l'eredità del Profeta con le lance e gli scettri... »⁴⁵).

Nell'ultimo verso c'è un accenno a quelli che sembrano essere stati i simboli del potere 'abbāside⁴⁶. Il califfo, infatti, nelle cerimonie era preceduto da un lancere e nell'udienza impugnava il *qaḍib*, forse un bastone, a ricordo del bastone del profeta. In ogni caso esso era in uso alla corte dei califfi sin dal periodo ommiade⁴⁷. Nel verso in questione, d'altra parte, potrebbe essere un'allusione alle qualità militari del califfo⁴⁸). Ecco altri esempi⁴⁹):

« Noi invochiamo il potere da Dio e domandiamo che il tempo si affretti a ciò che desideriamo »...

A noi è apparsa... la lieta novella del signore, a noi è stata fatta pervenire..., perchè l'ha chiamato alla *bai'ah* »...⁵⁰).

Il *madīḥ* finisce ricordando il prestigio del califfato e di coloro che ne gestiscono il potere.

« Hai ereditato il califfato da un genitore e hai custodito la sua eredità... »⁵¹).

Meno frequente è invece l'accenno all'origine hāshimita che ovviamente allargava i pretendenti al califfato⁵²):

Hāshimita, se mi si chiede l'origine... »⁵³).

Come si vede il poeta parla qui in prima persona e sembra quindi esaltare il *fakhr* personale.

Ma il componimento di gran lunga più importante che per ampiezza e contenuto supera lo stesso genere del *madīḥ*, è indubbiamente quello in lode di al-Mu'taḍid che, come è noto, è stato l'unico califfo con il quale Ibn al-Mu'tazz abbia in qualche maniera legato. Il *madīḥ* è stato già tradotto nel 1886 dal Lang⁵⁴ e per la sua originalità e importanza è stato notato anche dal Kračkowski⁵⁵). Perciò qui prenderemo in esame soltanto gli aspetti rilevanti per il nostro studio. L'impostazione è già un programma, poiché il componimento, caso piuttosto raro nella poesia araba, ha inizio con la *basmala*, sia pure invocata con alcune varianti⁵⁶). Iddio è il Re Misericordioso che detiene l'onore, il potere e la sovranità. I versi che seguono esaltano i più elevati personaggi nella gerarchia dei valori per passare poi al protagonista vero e proprio del *madīḥ* che poi continua:

« Questo è il libro dei fatti dell'*imām* puro, essenza del *kalām*, Abū 'l-'Abbās, il più adatto a regnare, il verbo del vero nel diritto;

Egli ha intrapreso a guidare il Regno, quand'era turbato e preda di bottino »⁵⁷).

L'aspetto più interessante è forse l'accenno al *kalām*, la « teologia speculativa » islamica e l'aver fatto ricorso a essa dimostra da un lato l'attualità nei tempi del poeta degli studi teologici e dall'altro la loro importanza nel momento cruciale del califfato⁵⁸). Il *madīḥ* continua:

Ogni « giorno c'era un re ucciso oppure timoroso, impaurito, sottomesso; o uno che ripudiava il patto...

Noi eravamo come Ardashir il cavaliere, quando prese a rinnovare un impero cancellato » 59).

Quest'ultimo è sicuramente il verso più interessante, poiché un riferimento così esplicito a un sovrano sāsānide nella cultura del tempo è piuttosto raro. Anche in questo caso però l'arte giustifica tale riferimento 60). Sono infatti molti gli oggetti delle arti minori giunti fino a noi nei quali i temi tradizionali dell'arte sāsānide sono sopravvissuti in piena epoca islamica. Si tratta dei temi rappresentanti il sovrano in trono, ricordo di quelli sāsānidi della *Nationale* 61) o di Leningrado 62). Ma anche quelli col sovrano a caccia e altri motivi. I temi della cultura persiana erano dunque quantomai popolari nel periodo d'oro della civiltà 'abbāsīde e a questo proposito si potrebbero ricordare numerosi episodi. Ecco quindi un altro elemento nel quale l'arte contribuisce alla comprensione di un motivo letterario.

Vediamo adesso i titoli, gli attributi e il relativo contesto. Anche in questo caso non è possibile distinguere bene una categoria dall'altra. È chiaro che nei versi che abbiamo tradotto compaiono motivi non sempre riconducibili al tema giuridico che ci siamo prefissi, ma piuttosto alla più larga tematica del *madīḥ* musulmano.

Come risaputo il titolo più comune è quello di *imām* 63), mentre meno diffuso è quello di *khalīfah*. Quasi dimenticato è *amīr al-mu'minīn* che riportava il califfo alla situazione originaria di un principe dei credenti, *primus inter pares*, come osservato dal Lammens, ma che in un periodo in cui il sovrano musulmano tendeva al potere assoluto, evidentemente era meno gradito 64).

Quanto ai temi elogiativi, essi sono il *ḡūd* e il *karam*, cioè la « generosità » e « nobiltà d'animo », ma anche la *siḡā'ah* e il *ḥazm*, « coraggio » e « fermezza ». Questi erano i temi principali del *madīḥ* 'abbāsīde in genere che talvolta ha esaltato anche la *faṣāḥah* e la *balāghah*, cioè l'eloquenza e l'oratoria, oltre naturalmente al *karam al-aṣl*, la « nobiltà d'origine » 65). Ecco un esempio 66):

« O *imām al-hudà*, o più saggio della gente, giusto nel perdono e nella punizione; O esperto nel *mulk*, o rifugio dei leoni... » 67).

Ecco che il califfo è colui che dirige i musulmani sulla retta via, è sottintesa quindi la sua infallibilità. Anche se questa non è apertamente dichiarata mi sembra evidente nel primo verso una contaminazione con la concezione sovrana sciita. Allo stesso significato si può riportare il senso degli altri appellativi. Ma il sovrano musulmano è anche un « esperto nel *mulk* » che qui possiamo tradurre con « governo » 68), e rifugio dei leoni, caratteri questi che ci riportano alla realtà terrena, sia pure, come voleva il genere letterario, nella sua sublimazione. Il califfo è definitivamente equanime nel perdonare e nel punire. Il carattere di questi versi è molto al di là dell'apologia delle decisioni califfali in fatto di successione e nello stesso tempo pone

in rilievo il potere positivo del califfo che in quel tempo sembrava sfuggire ⁶⁹).

Ancora più interessante il *madīh* nel quale il califfo è chiamato *qāḍī* ⁷⁰).

« Egli è il più saggio dei *qāḍī* nel provare e motivare la sentenza ⁷¹) e nella logica più giusta ed efficace » ⁷²).

Sembra quindi provato che il califfo era anche il supremo magistrato dell'impero. Questo è stato in effetti uno degli attributi del sovrano vicino-orientale sin tempi più antichi. Come tale esso è stato ripreso dal Profeta. Larga parte del Libro Sacro non è che un'emanazione di questa funzione. Ma col progredire delle conquiste il califfo non era più in grado di sopperire al complesso problema della giustizia in tutto il territorio, onde sorsero i *qāḍī* nei villaggi. Più tardi, però, causa principalmente gli eccessi dei governatori ommiadi, 'Omar ibn 'Abd al-'Azīz presiedette in persona le corti dei *mazālim* ⁷³) e così sembra anche i suoi successori.

L'accenno a questa funzione in epoca di Ibn al-Mu'tazz ci sembra sommamente importante, perché dimostra che ai tempi di Ibn al-Mu'tazz il potere giuridico del califfo non era del tutto scosso. Egli presiedeva ancora la « corte d'appello » dello stato islamico. Fino a quando la sua giustizia riguardava interessi di medio e basso livello, tutto andava bene. Le cose cambiavano quando si trattava di personaggi importanti. Trovare l'accenno alla funzione di *qāḍī* in un *madīh* del tempo del poeta è tanto più interessante, quando si pensa che durante l'epoca 'abbāsīde l'ufficio di presidente delle corti dei *mazālim* era prevalentemente tenuto dal vizir ⁷⁴). Tuttavia, si ha notizia che al-Mahdī e al-Muhtadī, intervenivano personalmente, talvolta con molto zelo ⁷⁵). Il diretto rivale di Ibn al-Mu'tazz, al-Muqtadir preferì agire con un suo rappresentante e fu infatti rappresentato nei quartieri di Baghdād da giuristi scelti dal capo della polizia ⁷⁶) che com'è noto, almeno in teoria, dipendeva dal califfo ⁷⁷). Quanto ai vizir, sembra che questi presiedessero di persona indebolendo ulteriormente il potere del califfo.

Uno dei califfi maggiormente cantati, sia pure in sottordine, da Ibn al-Mu'tazz, è stato al-Muktafī ⁷⁸). In un *madīh* per questo califfo, la dinastia 'abbāsīde è definita « benedetta », motivo molto frequente nella casistica del tempo ⁷⁹):

« Sotto la sua corona brilla una luna. Con Lui i tempi della felicità si sono compiuti; Egli è un califfo il cui lignaggio non è stato frustrato, con il quale si rallegrano la terra e i cieli;

Hāshim non ha generato uno che gli stia a pari. Donde, donde uno simile a Lui. Venite!... » ⁸⁰).

Notiamo in questo componimento l'accenno alla corona che era un elemento della maestà califfale incerto nel periodo ommiade che non ci ha lasciato alcuna testimonianza letteraria. Tuttavia, il califfo di Qaṣr al-Ḥayr al-Gharbī conserva un frammento del *tāğ* ⁸¹). Se nel tardo periodo ommiade questo era già stato introdotto, è evidente che nel periodo 'abbāsīde, quando l'influenza persiana divenne predominante, un elemento regale ⁸²), come la corona, si sia affermato definitivamente.

Non meno interessante un altro *madiḥ* ⁸³⁾:

« Ho alzato la mano chiedendo a Dio salute per il migliore degli *imām*, perseverante nel timore di Dio » ⁸⁴⁾.

È vero che in questo caso chi alza la mano orante non è il califfo, bensì il poeta, ma è altresì vero che Ibn al-Mu'tazz era un membro della corte. Certo non possiamo pensare all'iconografia del sovrano con la mano alzata, comune anche nell'arte religiosa di vari paesi, ma piuttosto a un'atmosfera comune nella quale il futuro califfo si è immedesimato. Com'è noto, il tema della mano alzata è diffuso nell'iconografia della *divina maiestas* in molte culture ⁸⁵⁾ e come tale è presente anche in quella islamica. Nell'arte omniade abbiamo il cospicuo esempio del califfo di Quṣayr 'Amrah ⁸⁶⁾ al quale fa eco la poesia con un *madiḥ* di al-Farazdaq in cui, però, la mano alzata è intesa come simbolo di vittoria in quanto posta nel califfo da Dio stesso ⁸⁷⁾.

Altrove si ritorna ai collaudati temi della generosità ⁸⁸⁾:

« Il diritto ci è stato raccolto in un *imām* che ha ucciso l'avarizia e fatto risorgere la generosità » ⁸⁹⁾.

I temi più ricorrenti sono però quelli che esaltano la rettitudine e le capacità di governo del califfo. Ecco alcuni esempi ⁹⁰⁾:

« Egli ha consolidato l'impero dei Banū Hāshim e dove era la corruzione ha introdotto l'ordine »...

« Egli è un *imām* che ha restituito la giustizia... » ⁹¹⁾.

« Come fosse una luna errante la notte e la sua luce ha respinto le tenebre... Egli marcia sulle decisioni (prese), fa vincere le sue opinioni. Il suo successo viene dal Signore (così) la capacità di governare....

Si sono rafforzate le tue mani, maneggiando le redini del califfato. Tu hai la sua eredità e la sua lunga durata... » ⁹²⁾.

Come si vede in questi versi, il califfo compare in tutta la sua maestà, elargitore di beneficenza e giustizia, ma anche sterminatore dei nemici, come ci dichiara un altro verso ⁹³⁾:

« In guerra egli è come un leone, il suo proposito gli è davanti, con i morti e le corazze;

Il suo castigo è giusto e la sua fermezza è come spada yemenita, mentre la sua promessa è un voto » ⁹⁴⁾.

Brilla in questi versi uno degli argomenti più cari alla virtù guerriera araba assieme a una specie d'infallibilità nel califfo nel quale, tuttavia, caso meno frequente, vengono esaltate anche le qualità umane.

Questo motivo è presente anche altrove ⁹⁵⁾:

« Hai messo paura con la spada, o più alto dei re... » ⁹⁶⁾.

In questo verso il califfo è designato « più alto dei re », quindi quasi un « re dei re » persiano. L'appellativo di *malik* per il califfo non è molto frequente nel periodo 'abbāsīde, come lo era stato in quello ommiade ⁹⁷⁾.

Un'altra sfumatura dello stesso tema ⁹⁸⁾:

« Ho migliore di chi ha successo ... e fa passare alla legittimità della *bai'ah* » ⁹⁹⁾.

Abbiamo tradotto un po' liberamente l'ultimo verso, poiché in realtà il poeta parla di « far passare lo *ḥabl al-'ahd*. *Ḥabl* significa « corda », ma anche « patto » ¹⁰⁰⁾, quindi « alleanza tra Dio e il suo popolo e il capo di quest'ultimo », come nell'Antico Testamento, soltanto che qui più che del « popolo prediletto » si tratta del favore divino per un casato. Ancora una volta dunque riscontriamo l'accenno alla legittimità della dinastia 'abbāsīde che nel caso specifico diventa legittimità dello 'ahd più recente e quindi del califfo regnante. Abbiamo quindi un riflesso delle circostanze politiche del periodo di Ibn al-Mu'tazz nel quale ogni argomento era buono per sostenere l'ascesa o la decadenza di un califfato ¹⁰¹⁾.

Il tema del contrasto e della giustificazione di un fatto politico, come l'elezione di un nuovo califfo è presente in altri *madiḥ*. Così ¹⁰²⁾:

« Errarono, mentre li aveva guidati l'*imām* dell'errore che aveva profondamente cambiato la loro religione » ¹⁰³⁾.

Qui il poeta si scaglia, quasi con versi di *hiğā'* contro un pretendente decaduto. Esiste quindi anche la denigrazione della corrente sconfitta, sia pure nei limiti concettuali della polemica sulla legittimità di questa o quell'altra corrente. Siamo comunque lontani dal vituperio della poesia antica, preislamica e ommiade. L'esaltazione di chi ha riportato il successo tema, ben noto, in qualsiasi momento di tensione politica, non è « politicamente » sorprendente.

Allo stesso motivo si può ricondurre il *madiḥ* ¹⁰⁴⁾ nel quale il califfo è definito colui che ha vinto il *mulk*, quasi in una gara competitiva tra le qualità dei concorrenti:

« O vincitore dell'impero, con le sue opinioni, dopo di te il *mulk* avrà solo lunghe notti » ¹⁰⁵⁾.

Altrove il califfo era stato cantato addirittura come « Nāṣir al-Islām » ¹⁰⁶⁾, massima esaltazione cui possa giungere un *madiḥ*, poiché il califfo vincitore della gara è visto come un restauratore dell'Islām. Si potrebbe parlare, naturalmente in via teorica, quasi di un'*iğmā'* ¹⁰⁷⁾ che ha prescelto il califfo regnante.

Da questa non certo lunga analisi del *diwān* di Ibn al-Mu'tazz, cercheremo di trarre alcune conclusioni. Innanzitutto è necessario sottolineare alcuni valori che ci sembrano particolarmente indicativi e si possono sintetizzare nella reiterata dichiarazione di legittimità dinastica in generale e del sovrano regnante in particolare. Questo elemento apologetico è naturale nel genere del *madiḥ* che da esso traeva i

suoi elementi principali e forse la sua stessa ragione di essere, ma è indubbio che la sua ripetizione riflette una precisa situazione politica. Un secondo aspetto, forse più interessante del primo, almeno a livello storico-culturale, è la trasfigurazione epica del califfo. Questo è l'elemento più importante rispetto agli analoghi componimenti ommiadi, tendenti prevalentemente alla difesa delle decisioni califfali nella *bai'ah*, tanto più quando si pensa che il califfo 'abbāsīde, ancor più di quello ommiade era una figura lontana dai campi di battaglia, viceversa non solo nel lungo *madih* per al-Mu'taḍid ma anche in altri componimenti, il sovrano musulmano è esaltato come un guerriero. A questo proposito non possiamo, però, nascondere che il califfo non è presentato come colui che combatte in testa agli eserciti nel *ḡihād*, ma piuttosto come uno che per far valere le sue decisioni impugna la spada. Questo aspetto è sconcertante soltanto a prima vista e trova la sua giustificazione nella difficile situazione in cui era precipitata la dinastia 'abbāsīde. D'altra parte il continuo richiamo alla discendenza di al-'Abbās indica l'estrema preoccupazione apologetica nell'evidente confronto con gli sciiti. La dinastia 'abbāsīde ha sempre avuto aperta o latente l'opposizione alide alla quale oppose il proprio legittimismo, anche quando con al-Ma'mūn tentò una composizione. La politica di al-Mutawakkil, dominato dal pensiero di Ibn Ḥanbal rappresenta il periodo della reazione ortodossa¹⁰⁸), diretta contro i mu'taziliti. Al-Mu'taḍid ci viene presentato come un benefattore degli sciiti, ma non mancano elementi contraddittori che il Sourdél spiega con il fatto che il califfo voleva essere al di sopra delle fazioni¹⁰⁹). Quanto a Ibn al-Mu'tazz, esso ci è presentato come un anti-alide convinto¹¹⁰). È risaputo infatti che nel momento della sua suprema sciagura cercò di sollevare la comunità ḥanbalita. Ma ciò dimostra anche quanto divisa era la comunità islamica che non era in grado di esprimere una « maggioranza stabile ». Questo groviglio di interessi contrastanti favorirà l'avvento della dinastia buwaihīde che in un certo qual modo rappresenta una soluzione di compromesso.

Passando alla figura del califfo nelle fonti archeologiche, diremo innanzitutto che malgrado il loro scarso numero, si tratta di rappresentazioni molto importanti, come testimonianza più autentica e direi quasi fotografica della maestà del sovrano musulmano. Sappiamo che nel periodo ommiade, il califfo era rappresentato nell'abside oppure sopra la porta, occupando cioè nell'uno e nell'altro caso il posto che spettava al sovrano in molte arti antiche. È proprio nel periodo ommiade che l'arte ci offre la realtà più oggettiva della maestà califfale, mentre la letteratura si limita invece, anche per la tradizione araba, a temi propagandistici. Potremmo pensare al califfato di Damasco, come a uno sviluppo dell'antica sovranità vicino-orientale, senonché l'architettura, salvo l'eccezione di al-Mushattā¹¹¹), introduce una componente democratica che, malgrado talune contraddizioni, rimarrà la caratteristica fondamentale della nuova civiltà, almeno rispetto ai regimi precedenti, perciò la sala d'udienza di al-Mshattā e le stesse rappresentazioni califfali diventano atteggiamenti megalomani di qualche sovrano che cercava un collegamento con i sovrani del tempo, come fanno pensare i versi di Yazīd II¹¹²).

Il divieto delle rappresentazioni umane stroncherà quasi completamente lo sviluppo dell'iconografia califfale. Ma il fatto che il sovrano musulmano non sia rappresentato dimostra la sudditanza alla legge divina e rappresenta quindi la prova più evidente della posizione subordinata del califfo rispetto alla divinità. Se l'evoluzione del califfato fosse stata nel senso indicato da taluni studiosi non sarebbe certamente mancata un'arte glorificante, malgrado il carattere teocratico dello stato islamico. Se passiamo infatti all'architettura religiosa 'abbāsīde fino agli inizi del X secolo, quando ha termine la vita di ibn al-Mu'tazz, in pratica quindi le scoperte di Sāmarrā' ¹¹³⁾, Wāsiṭ ¹¹⁴⁾, al-Kūfah ¹¹⁵⁾ e Uskāb Banī Ġunaid ¹¹⁶⁾, troviamo che in nessun caso l'arte è intesa a glorificare il califfo, come poteva essere l'arte aulica di uno stato in cui il sovrano governava in nome di Dio. Anzi è proprio la moschea nella sua forma di *masġid al-ġāmi'* che dimostra anche nel periodo 'abbāsīde una tendenza diametralmente opposta. Tutto ciò trova conferma, malgrado alcuni aspetti contraddittori nell'architettura civile nella quale i modelli bizantini e specialmente sāsānīdi si faranno certamente sentire, ma quasi sempre attenuati nel loro significato più intimo. Così, ad esempio, la *Bāb al-'Āmmah* di Sāmarrā' non può essere l'*iwān* del Tāq-i Kisrā, essendo a tre fornici, né si può pensare all'arco trionfale romano di tutt'altro significato. Gli aspetti aulici dei maggiori palazzi di Sāmarrā', se da un lato dimostrano la monumentalità dell'arte 'abbāsīde, come osserva Ibn Khaldūn ¹¹⁷⁾, riflesso della situazione economica e di potere della dinastia, mancano degli aspetti glorificanti dell'arte bizantina e sāsānīde. Si tratta di un'arte ricca e monumentale, ma non ancora tale da suscitare intorno al califfo un alone divinizzante, è un accostamento di temi più che una loro armonica composizione.

Il *Diwān* di Ibn al-Mu'tazz, pur nella direzione propria al genere, conferma questa interpretazione, e nei *madiḥ* non raggiunge mai l'esaltazione divinizzante. Ad esempio, il termine *Khalifat Allāh* ¹¹⁸⁾ è sistematicamente evitato, anche se era in uso ai tempi di 'Othmān ¹¹⁹⁾ e qua e là nel periodo ommiade ¹²⁰⁾, dimostrando così la piena consapevolezza dei limiti della dignità califfale. In definitiva dunque le nostre impressioni dal confronto delle fonti archeologiche e letterarie riguardanti la maestà califfale, non incoraggiano certo a vedere nella figura del califfo sunnita e nell'arte relativa il riflesso di una maestà semi-divinizzata, bensì una figura nuova rispetto ai sovrani precedenti e contemporanei. La sua linfa vitale, se qua e là nella forma raggiunge la « famiglia dei re » antichi, nella sostanza e sul piano ideazionale rimane sostanzialmente diversa.

VINCENZO STRIKA

- 1) Cfr. J. Sauvaget, *La mosquée omeyyade de Médine*, Paris 1947.
- 2) Cfr. U. Monneret de Villard, *Introduzione allo studio dell'archeologia islamica*, Venezia 1966.
- 3) Cfr. G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord*, 3 voll., Paris 1953-1958.
- 4) Cfr. O. Grabar, *The Umayyad Palace and the 'Abbāsīd « Revolution »*, in *Studia Islamica*, XVIII, 1963; Id., *The Umayyad Dome of the Rock*, in *Ars Orientalis*, III, 1959.
- 5) Cfr. J. Schacht, *An Unknown Type of Minbar*, in *Ars Orientalis*, II, 1957.
- 6) Cfr. R. Ettinghausen, *From Byzantium to Sasanian Iran and Islamic World*, Leyden 1972.
- 7) Cfr. *La formazione dell'iconografia del califfo nell'arte ommiade*, in *Annali Ist. Univ. Or.*, 1964, pp. 727-757; *Aspetti aulici dell'arte ommiade*, in *Rendiconti (Accademia dei Lincei)*, 1968; *Qaṣr at-Ṭubāh: considerazioni sull'abitazione ommiade*, in *Rendiconti (Accademia Lincei)*, 1968.
- 8) Sulla vita e l'opera di Ibn al-Mu'tazz si veda: O. Loth, *Über Leben und Werk des 'Abd Allāh ibn al-Mu'tazz*, Leipzig 1882; C. Lang, *Mu'taḍid als Prinz und Regent. Ein historisches Helldengedicht von Ibn al-Mu'tazz*, in *ZDMG*, XL, 1886, XLI, 1887; I. Ju. Kratčkowski, *Izbrannije Sočinenija*, Moskva-Leipzig 1960.
- 9) Cfr. O. Bol'shakov, *Islām i izobrazitel'noe iskusstvo*, in *Trudy gosudarstvennogo ermitazha*, 1969, pp. 142-156.
- 10) Cfr. *La formazione dell'iconografia del califfo ...*, pp. 730 sgg.
- 11) Cfr. D. Schlumberger, *Les fouilles de Qaṣr al-Ḥayr al-Gharbi*, in *Syria*, XX, 1939, pp. 352-353.
- 12) Cfr. E. Kühnel, *Arte islamica*, Milano 1967, p. 76.
- 13) Cfr. V. Strika, *Intorno a un mihrāb di Mossul*, in *Annali Ist. Univ. Or. di Napoli*, 1974 (in pubbl.).
- 14) Cfr. R. Ettinghausen, *The Throne and Banquet Hall of Khirbat al-Mafjar*, in *op. cit.*, Leyden 1972.
- 14) Cfr. R. Ettinghausen, *The Throne and Banquet Hall of Khirbat al-Mafjar*, in *op. cit.*, pp. 17-65.
- 15) *Ibid.*, p. 28.
- 16) *Ibid.*, pp. 47 sgg.
- 17) Sull'assenza del *frigidarium* nei bagni ommiadi si veda: U. Monneret de Villard, *Introduzione all'archeologia islamica*, Venezia 1966, p. 141.
- 18) Cfr. V. Strika, *Alcune questioni su Qaṣayr 'Amrah*, in *Annali Ist. Univ. Orient. di Napoli*, 1967, pp. 347-348.
- 19) Cfr. D. Schlumberger, *Deux frésques omeyyades*, XXV, 1946-48, pp. 86-102.
- 20) Si veda: Muḥammad Bāqir al-Ḥudaynī, *at-Taṣwīr 'alā 'l-'umlah*, in *Sūmer*, 1965, p. 257; U. Monneret de Villard, *op. cit.*, p. 256.
- 21) Si veda: D. Sourdel, *Le vizirat 'abbāsīde de 749 à 936*, Damas 1958.
- 22) Cfr. S. D. Goitein, *The Rise of the Near Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times*, in *Cahiers d'histoire mondiale*, 3, 1956, pp. 582-604.
- 23) Cfr. W. M. Patton, *Aḥmad ibn Ḥanbal and the Miḥna*, Leyden 1897; W. Montgomery Watt, *Islam and Integration of Society*, London 1961, p. 173; J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1968, pp. 23 sgg.
- 24) Cfr. D. Sourdel, *La politique religieuse des successeurs d'al-Mutawakkil*, in *Studia Islamica*, 1960, p. 6.
- 25) Si veda: al-Māwardī, *al-Aḥkām as-Sulṭāniyyah* (traduz. L. Ostrorog), Paris 1901; Id., *Les statuts gouvernementaux*, (traduz. E. Fagnan), Algeri 1915.
- 26) Cfr. H. A. R. Gibb, *al-Māwardī Theory of the Khilāfah*, in *Islamic Culture*, XI, 1937, pp. 291-303.
- 27) Cfr. Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, I, (ediz. F. Rosenthal), New York 1958, p. 385; T. W. Arnold, *The Caliphate*, London 1965, p. 75.

- 28) Cfr. al-Māwardī, (traduz. L. Ostrorog), pp. 97–8; Ibn Khaldūn, *op. cit.*, p. 389.
- 29) Cfr. T. W. Arnold, *op. cit.*, p. 73.
- 30) Cfr. Ibn Ġubayr (traduz. C. Schiaparelli), Roma 1906, p. 216.
- 31) Cfr. *Diwān*, p. 23.
- 32) *Banī ‘amminā al-adnayna min ‘Alī Ṭālib, ta’ālū ilā ‘l-adnā wa ‘udū ilā ‘l-ḥusnā/A laysa Banū ‘l-‘Abbās šinwa abikum wa mawqī’a nağwāhu .../wa a’tākum al-Ma’mūm ‘ahda ‘l-khilāfat, lanā ḥaqquhā ... Al-Ḥusnā* potrebbe essere, però, un palazzo califfale noto specialmente per la *bai‘ah* che vi si tenne in onore di al-Muqtadī nel 293/905 d.C. (cfr. E. Tyan, *op. cit.*, p. 333).
- 33) *Ibid.*, p. 287.
- 34) Cfr. *Diwān*, p. 155.
- 35) *Naḥnu Āl ar-rasūl wa‘l-‘itrah al-ḥaqq wa ahl al-qurbā, wa madhā turidu/lanā mā aqā’a subḥun ‘alayhi wa aṭathu āyyāt laylin sūdu/wa malakanā riqqa al-imāmāti mirāthan .../wa abūnā ḥāmī an-Nabī ...*
- 36) Cfr. p. 7.
- 37) Cfr. *Diwān*, p. 395.
- 38) *Da‘aw Āla ‘Abbāsīn wa ḥaqqā abihim ... fa-innahum hum mulūk, idhā khādū ‘l-waghā, fa-suyūfuhum maqābiḥuhā miskun wa sā’iruhā damu.*
- 39) Cfr. *Diwān Ġarīr* (ediz. Beirut 1964, pp. 302–304, vv. 22–25).
- 40) Cfr. D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, I, Roma 1925, p. 91.
- 41) Cfr. D. Schlumberger, *Deux fresques omeyyades, in Syria*, XXV, 1946–48, pp. 86–102.
- 42) Cfr. I. A. Orbeli–K. V. Trever, *Sasanidskii metall*, Mosca–Leningrado 1935.
- 43) Cfr. F. Gabrieli, *Il califfato di Hishām*, Alessandria 1935, p. 135, nota 2.
- 44) Cfr. *Diwān*, p. 50.
- 45) *Abā Allāhu, illā mā tarawna, fa-mā lakum ‘itāb ‘alā ‘l-aqdār, Iā Āl Ṭālib/taraknākum ḥinan ... akhadhtumu turātha an-Nabī bi ‘l-qanā wa ‘l-qawāḍib.*
- 46) Sui simboli del potere in epoca ‘abbāsīde si veda: E. Tyan, *op. cit.*, pp. 280 sgg.
- 47) Cfr. J. Sauvaget, *La mosquée omeyyade de Médine*, Paris 1947, p.
- 48) Cfr. p. 5.
- 49) Cfr. *Diwān*, p. 66.
- 50) *Wa nastazriqu Allāha tamlikahu wa nasta ‘gilu ad-dahra fimā tuḥibu wa yabdū lanā fi ‘l-manām al-khaylū bi-mā naštaḥihi .../bishāratu rabbin lanā bullighat wa kānat li-ta ‘gil shukrin sababu/ilā an da ‘athu ilā bai‘ah ... (Diwān, p. 66).*
- 51) *Warithā al-khilāfata ‘an wālidin wa-aḥrazta mirāthahu ...*
- 52) Cfr. *Diwān*, p. 196.
- 53) *Hāshimiyyun, idhā nusibtu ...*
- 54) Cfr. C. Lang, *Mu’taḍid als Prinz und Regent. Ein historisches Heldengedicht von Ibn al-Mu’tazz*, in *ZDMG*, XL, 1886, pp. 563 sgg.
- 55) Cfr. I. Ju. Kratčkovski, *op. cit.*, p. 10.
- 56) Cfr. *Diwān*, pp. 481 sgg.
- 57) *Hādḥā kitābu siyari al-imām muhadhdhaban min ḡawhari al-kalām/a’ni Abā ‘l-‘Abbās khayra al-khalāq lil-malik qawlu ‘ālim bi-‘l-ḥaqq/qāma bi-amri ‘l-mulḥ lamma dā‘ā wa kāna nahaban fi ‘l-warā mushā‘ā.*
- 58) Cfr. p. 3.
- 59) *Wa kulla yawmin malikun maqtūlun, aw khā’if maruwwa’an dhalilu/aw khāli’un lil-‘aqdi ...*
- 60) *Kāna lanā ka-Ardashīr fārisi, idh ḡadda fi taḡḍīdi al-mulki.*
- 61) Cfr. p. 5.
- 62) Cfr. nota 42.
- 63) Cfr. nota 64.

64) Sui titoli del califfo si veda: M. van Berchem, *Titres califiens*, in *Journal Asiatique*, 1907, pp. 258-9. Si veda anche: E. Tyan, *op. cit.*, p. 483; T. W. Arnold, *op. cit.*, p. 33.

65) Si veda: Muḥammad Aḥmad Barāniq, *al-Barāmīkah*, Il Cairo (s.d.), pp. 150 sgg.

66) Cfr. *Diwān*, p. 63.

67) *Yā imām al-hudā wa yā aḥkama an-nās bi-'adlin fi 'l-'afwi aw fi 'l-'iqāb/yā mu'idan lil-mulk, yā malḡā' al-usd.*

68) Si veda: H. Lammens, in *MFOB*, II, 1907, p. 83.

69) Cfr. pp. 10 sgg.

70) Cfr. *Diwān*, p. 67.

71) Il termine usato è *faṣl al-khiṭāb* che significa appunto esporre e motivare la sentenza (cfr. Lane, p. 762).

72) *Wa aqḏā al-quḏāt li-faṣl al-khiṭāb wa 'l-mantiq al-'adal al-aṣwab.*

73) Sulla problematica si veda: H. F. Amedroz, *The Office of Kadi in the Aḥkam al-sultāniyyah*, in *JRAS*, 1910, pp. 761-796; Id., *The maẓālim Jurisdiction in the aḥkām as-sultāniyyah of Māwardī*, in *JRAS*, 1911, pp. 561 sgg.

74) Cfr. H. F. Amedroz, *cit.*, 1911, p. 656.

75) Cfr. Ṭabari, III, 1736; al-Mas'ūdī, VIII, p. 31.

76) Cfr. H. F. Amedroz, *cit.*, 1911, p. 657.

77) Cfr. Ibn Khaldūn, *op. cit.*, p. 457.

78) Cfr. I. Ju. Kratčkovski, *op. cit.*, p. 15.

79) Cfr. *Diwān*, p. 119.

80) *Lil-Muktafī dawlah mubārakah, 'āsha bihā an-nās ba'damā mātū/yalūhu min taḥti tāḡihi wafā bihi li 's-su'ūd miqāt/khalifatun lā yakhību sā'iluhu, surrat bihi al-arḏ wa 's-samāwāt/mā waladat Hāshimun lahu shabahan, min ayna, min ayna mithluhu, hātū.*

81) Cfr. D. Schlumberger, *cit.*, pp. 329, 353.

82) Si veda: K. Erdmann, *Die sāsānidische Krone an der Fassade von Mshattā*, in *Forschungen und Fortschritte*, 28, 1954, pp. 242-245.

83) Cfr. *Diwān*, p. 131.

84) *Rafa'tu yadi astawhibu Allāha ṣiḡḡatan li-khayr imāmin sālikin fi 't-tuqā nahaḡā.*

85) Cfr. F. Cumont, *Fouilles de Doura-Europos*, Paris 1926, pp. 70 sgg.

86) Si veda: V. Strika, *La formazione ...*, pp. 730 sgg.

87) Cfr. *Diwān al-Farazdaq* (ediz. Boucher), p. 103.

88) Cfr. *Diwān*, p. 141.

89) *Ġumi'a al-ḡaqqu lanā fi imāmin, qatala al-bukhla wa aḡyā as-salāhā.*

90) Cfr. *Diwān*, pp. 143, 172.

91) *La-qad shadda mulka Banī Hāshim wa abdalahu bi-'l-fasād aṣ-ṣalāhā ... imāmun a'āda al-hudā ...*

92) *Fa-ka-annahu qamarun sarā fi laylatin, fa-ḡalāmuhā 'an nūrihi mardūd/māḡīn 'alā 'l-'azāmāt yunṣiru ra'yahu min rabbihi at-tawfiq wa 't-tasḡīd .../fa-shuddida yadakā 'alā 'ināni khi-lāfatīn laka irthuhā wa baqā'uhā al-mamdūd.*

93) Cfr. *Diwān*, p. 220.

94) *Musta'sidun fi'l-ḡarbi, himmātuhu quddāmahu wa 'l-ḡatlu wa 'l-asur/wa 'iqābuhu 'adalun wa 'azmatuhu ka-'l-mashrafī wa wa'duhu nadharu.*

95) Cfr. *Diwān*, p. 309.

96) *Farraḡta bi-'s-sayfi, yā a'lā al-mulūk yadan ...*

97) Cfr. E. Tyan, *op. cit.*, p. 383.

98) Cfr. *Diwān*, p. 336.

99) *Yā khayra man tuzḡā ... wa yumirru ḡabla al-'ahḡi.*

100) Cfr. Lane, p. 505.

101) Cfr. pp. 3, 10 sgg.

- 102) Cfr. *Diwān*, p. 374.
- 103) *Dallū wa qādahum imāmu ḍalālatin qad kāna baddala dīnahum tabdīlan.*
- 104) *Diwān*, p. 389.
- 105) *Yā Nāṣira al-mulki bi-arā'ihī, ba'daka lil-mulki layālin ṭiwāl.*
- 106) Cfr. *Diwān*, p. 280.
- 107) Cfr. G. F. Hourani, *The Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam*, in *Studia Islamica*, 1964 pp. 13-60.
- 108) Cfr. D. Sourdel, *La politique religieuse ...*, p. 6.
- 109) *Ibid.*, pp. 18-19.
- 110) *Ibid.*, p. 21; C. Lang, *cit.*, 1887, p. 271.
- 111) Su questa celebre opera ommiade si veda: K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, Oxford 1932, I, pp. 350-405.
- 112) Cfr. al-Mas'ūdī, *Murūğ adh-dhahab* (traduz. C. Barbier de Meynard e A. Pavet de Courteille, Parigi 1861-77, vol. 6, p. 32; F. Gabrieli, *al-Walid ibn Yazid, il califfo e il poeta*, in *Rivista degli Studi Orientali*, XV, 1934, p. 19; O. Grabar, *The Paintings of the six Kings at Quṣayr 'Amrah*, in *Ars Orientalis*, I, 1954, p. 185.
- 113) Bibliografia in: K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, II, Oxford 1940, pp. 243-245. Si aggiunga: Rabi' al-Qaysi, *Ġāmi' al-ḡum'ah fī Sāmarrā'*, in *Sūmer*, 1969, pp. 143-153; Id., *al-Malwiyah, manārat al-masgid al-ḡāmi' fī Sāmarrā'*, in *Sūmer*, 1970, pp. 277-282.
- 114) Si veda: Fu'ād Ṣafar, *Wāsiṭ*, Cairo 1945; O. Grabar, *al-Mshattā, Baghdād and Wāsiṭ*, in *The World of Islam*, London 1960; Ṣāliḥ Aḥmad 'Alī, *Minṭaqat Wāsiṭ*, in *Sūmer*, 1970, pp. 237-262.
- 115) Cfr. Muḥammad 'Alī Muṣṭafā, *Taqrīr awwalī 'an at-tanqīb lil-mawsim ath-thānī*, in *Sūmer*, X, 1954, pp. 73-85; Id., *Taqrīr awwalī 'an at-tanqīb fī 'l-Kūfah lil-mawsim ath-thālīth*, in *Sūmer*, XII, 1956, pp. 3-32.
- 116) Cfr. Aḥmad Fikrī, *Masāgid al-Qāhirah wa madārisuhā*, Alessandria 1971.
- 117) Cfr. Ibn Khaldūn, *Muqaddimah* (ediz. F. Rosenthal), pp. 313 sgg., 613 sgg.
- 118) Cfr. p. 7.
- 119) Cfr. E. Tyan, *op. cit.*, p. 202.
- 120) Cfr. p. 7.

I PRESTITI IRANICI NELLE LINGUE UGROFINNICHE E IL PROBLEMA DELL'APPARTENENZA URALO-ALTAICA

(Lo stato di una questione linguistica)

Ugrofinni e Ario-Irani: la discussione sui primi contatti fra Uralici e Indoeuropei.

L'indagine sulla natura e la consistenza dei rapporti fra le genti Arie e Indoeuropee e gli Ugrofinni¹⁾ rappresenta di nuovo uno dei temi più discussi nel territorio degli studi di filologia ugrofinnica ed estensivamente in quello degli studi uralo-altaici. Divide gli studiosi la caratterizzazione esatta di questi rapporti: sono essi una « parentela » linguistica da contatto? A quando risalgono, qual è la loro portata e quali le stirpi che ne furono protagoniste? O si tratta di genesi linguistica comune? Che peso hanno di contro alla parentela tradizionalmente accettata di Ugrofinni-Uralici e Altaici? (vedi in proposito: IUL)²⁾.

Il contributo degli studiosi ungheresi, dalla metà del secolo scorso ad oggi, registra abbastanza fedelmente il condizionamento reciproco che linguistica ed antropologia esercitano l'una nel territorio dell'altra, semplificando a volte, ma a volte complicando i termini del problema in esame. Ad aggrovigliare ulteriormente la discussione, in un primo momento, si aggiunge la disputa fra una metodologia tedesca e una « autonomista » in linguistica, e l'effetto politico che sortisce la volgarizzazione dei rispettivi risultati. Nella indagine storica, riconoscersi ascendenti Ugrofinni e parentele Uralo-altaiche nella seconda metà dell'800, non ha per nulla lo stesso peso che riconoscersi in qualche modo legati dalle origini alla cultura superiore Aria e Indogermanica. E questa componente affettiva per certi versi è tutt'altro che superata³⁾. Tuttavia proprio per il rigore metodologico estremo che la linguistica in particolare ha conseguito nel territorio degli studi Ugrofinnici⁴⁾, se è vero quanto afferma Björn Collinder e cioè che « The Uralists have surpassed their colleagues in the Indo-European field in the refinement and strictness of their ethymological method » (cfr. IUL, 36), il materiale di cui si dispone oggi consente di pervenire a conclusioni storiche che, mentre confermano la funzione non trascurabile dell'apporto di discipline parallele nel territorio della ricerca scientifica, offrono forse qualche lezione di principio per il linguista.

Éva Korenchy, in uno studio assai rigoroso sui prestiti iranici nelle lingue ugriche dell'OB⁵⁾, riassume a grandi linee i termini della discussione sul rapporto UF (URAL?) e IE. I prestiti iranici sono stati infatti da sempre un testo base per questa discussione (ILObUG, 25 sgg.).

Nella seconda metà dell'800 la disputa sui rapporti fra Ugrofinni ed Indoeuropei, esasperandosi in due teorie contrapposte, aveva preso una strada francamente pseudoscientifica. F. Mátyás partiva da una aprioristica sopravvalutazione del legame fra UF e IE ed aveva invaso il territorio della linguistica scientifica con ipotesi comparative arbitrarie e acritiche. Di contro e per reazione P. Hunfalvy, rifiutando la posizione di Mátyás, minimizzava i contatti fra Arii e UF al punto di fuorviare una corretta impostazione dei termini del problema. Hunfalvy, nel 1862 (NyK), giungeva alla conclusione che prestiti iranici – che rappresentano per quel che ne sappiamo il più antico apporto lessicale allogeno nel patrimonio linguistico degli UF, e che lo stesso Bárczi (MNYE, 1963, 42–43) anticipa sul ristretto gruppo dei prestiti turchi primitivi – siano giunti nell'Ungherese solo attraverso la mediazione turca, e cioè attraverso un mediatore altaico. (Cfr. Hunfalvy, NyK, II, 292–96).

Fu merito di W. Tomaschek, professore a Graz, di aver individuato nella sua *Kritik der ältesten Nachrichten ueber den skytischen Norden*, pubblicata nel 1888–89, il punto nodale dei rapporti fra le due stirpi, nella problematica dei prestiti arii nelle lingue UF. Egli infatti per primo identificò gli *Sciti* delle fonti bibliografiche con gli *Irani* che vivevano più vicini agli stanziamenti UF accertati dall'età del bronzo fino alla prima età del ferro, e sostenne che dalla lingua di costoro dovevano provenire i prestiti IE più antichi nelle lingue UF.

All'epoca degli studi di Tomaschek la ricerca sui rapporti ario-ugro-finnici prese una svolta radicale anche per il contributo che venne dalle scienze storico-antropologiche e archeologiche alla precisazione o discussione critica dei dati della linguistica. Rimaneva però in sospenso una questione – che a tutt'oggi è lontana dall'essere risolta –, malgrado gli apporti dell'antropologia e dell'archeologia, già allora in pieno sviluppo: quale fosse la lingua iranica che aveva fornito i prestiti in questione e, in sottordine, quale la probabile derivazione di essi. B. Munkácsi mise a fuoco le difficoltà circa la individuazione della fonte immediata dei prestiti, e non prese subito posizione circa il problema della lingua – o lingue eventuali – che li avevano forniti. Giunse comunque progressivamente, dalle sue prime opere⁶⁾ fino alla sua opera maggiore (AKE, 1901), alla conclusione che i prestiti ario-iranici *erano da ricondurre a differenti epoche*: alcuni di essi potevano essere capiti solo se ricondotti a una fase protoiranica, confrontando i corrispondenti termini iranici con le forme sanscrite, mentre altre forme rinviavano ad uno stadio successivo della lingua (cfr. AKE, 88).

Come è noto il grande lavoro di Munkácsi – avviato sulla linea di una

differenziazione cronologica dei prestiti – rimase incompiuto, per le critiche durissime di cui fu fatto segno (cfr. ILObUg, 26). Tuttavia, in lavori successivi quale ad esempio lo studio sulle lingue ossetiche, lo studioso formulò chiaramente l'ipotesi dell'esistenza nell'Europa dell'Est di *diverse tribù* parlanti lingue o dialetti iranici, e che i termini medio-iranici fossero giunti nell'Ungherese attraverso un dialetto alanico, dissociatosi dalla matrice dei dialetti ossetici (cfr. anche Harmatta: NyIOK, XVI; 395).

* * *

Sulla stessa via di Munkácsi si muoveva nel 1922 H. Jacobsohn (*Arier und Ugrofinnen*, Göttingen, 1922), pur opponendosi alla teoria di Munkácsi di un possibile rapporto ario-ugro-finnico in epoca protoiranica. Jacobsohn contesta anche la possibilità di contatti diretti fra Indi e UF.

Quest'idea di rapporti diretti Indo-UF risaliva ad alcune comparazioni di S. Körösi-Csoma, ed anche dopo la comparsa del libro di Jacobshon, Schmidt si occupò della questione in rapporto con i termini ungheresi «*gyul*» – si infiamma – e «*szekér*» – carro – entrambe etimologie di Körösi-Csoma.

Le ricerche di Schmidt hanno permesso a Z. Mády di affermare che esiste una seria deficienza nell'opera di Jacobsohn, secondo la quale nell'UF non esisterebbe alcun prestito di origine indiana.

Una delle tesi più importanti di Jacobsohn (ILObUg, 26–27) si riferisce ai rapporti fra UF e proto-iranici: egli esamina infatti i criteri linguistici in base ai quali si parla di una trasmissione aria più antica (*o*-vocale, desin. del nominativo in *-as* ecc.) e tenta di spiegarle altrimenti. La sua tesi si contrappone così alla teoria formulata da un altro studioso, il Setälä ⁷⁾, che utilizzava proprio le caratteristiche linguistiche come prova di un contatto proto-ugrico, o ancora più antico. Osserva la Korenchy (ILObUg, loc. cit.) che il tentativo di Jacobsohn di provare l'esistenza di un suono *-o* nel sistema vocalico protoiranico lo irretisce in un circolo vizioso: quello cioè di puntellare l'incerto con l'incerto. (La critica è già stata mossa da Z. Gombócz; NyK, XLVI, 143–145). Fin qui gli studiosi han dunque stabilito, circa i rapporti ario-ugro-finni e l'identità della lingua che veicolava il prestito, che i prestiti giunsero in diverse epoche e da lingue diverse nell'UF e che, come tali, secondo la teoria di Jacobsohn, essi furono recepiti non prima dell'epoca proto-iranica.

Come ricorda la Korenchy, se messa a confronto con queste conclusioni, la teoria di Sköld secondo cui i prestiti iranici dell'ungherese proverrebbero dall'ossetico ⁸⁾ rappresenta una retrocessione: lo stesso Munkácsi aveva infatti fatto discendere i prestiti dal medio-iranico e non da una lingua neo-iranica.

Abaev attribuisce i prestiti elencati da Sköld non all'Ossetico ma all'Alanico. Senonché egli riconosce nell'Alanico il predecessore in tutto e per



tutto dell'Ossetico. Ora l'ossetico non è che la prosecuzione di uno dei molti dialetti alani (cfr. Harmatta, NyIOK, XVI, 394).

* * *

Il problema della datazione dei prestiti e quindi dell'epoca di un contatto fra UF e IE – che tante ipotesi ha prodotto anche sulla scorta dei dati archeologici, e antropo- o paleoantropologici – resta uno dei capitoli più inquietanti della questione: Lehtisalo (MSFOu, LII, 156) sostiene che anche nelle lingue samojediche vi sono prestiti arii (o iranici). Di contro a questo E. Utkonen afferma che gli UF entrarono in contatto con gli Ario-Irani solo dopo la dissoluzione dell'unità uralica (e cioè stando alle datazioni correnti di Hajdú, Bárczi ecc., non prima del 4000 a.C.). Il contatto con gli Irani sarebbe seguito ad un primo contatto con stirpi proto-arie. La posizione di Itkonen cristallizza la concezione tradizionale di un rapporto Proto-Ario-URAL su cui si innesta poi un rapporto Iranico-UF. Harmatta, fra la fase aria e quella iranica, inserisce uno stadio di rapporti protoiranico-UF (Nytud Ért: 5, 29). Alla teoria di Jacobsohn ritorna Péter Hajdú⁹⁾ che considera il periodo protoiranico come la prima fase dei rapporti finno-ugro-ari. E su questa posizione si trova ormai oggi anche Harmatta.

La possibilità di un rapporto Osseti (Alani)-UF, in alternativa ad un rapporto Protoiranici-UF, resta aperta, e certamente va lumeggiata anche dal versante degli studi di iranistica. Come sostengono gli studiosi di parte UF (cfr. E. Korenchy, ILObUg, 28) fra epoche aria e protoiranica non è il caso di tracciare confini troppo rigidi: non è possibile infatti parlare di una fase linguistica protoiranica abbastanza omogenea, giacché nel Protoiranico esistono già differenziazioni dialettali. Molte forme che all'inizio del secolo si consideravano arie risultarono essere anche proto-iraniche.

* * *

Una difficoltà rimane, tuttavia. È fuori discussione infatti che il rapporto fra Ario-Irani o I-E e Ugro-Finni risale ad una civiltà eneolitica. Ma un apprezzamento dei suoi legami – e della sua consistenza – non può prescindere dalla delimitazione del territorio in cui si trovava a svilupparsi al momento dell'incontro con gli UF. Per rispondere a questo quesito occorre affrontare la discussione critica di un altro dei grandi temi dell'Ugrofinnica: la questione della collocazione dell'unità – e della cultura – Uralo-Altaica.

La teoria dell'origine Uralo-Altaica e la questione delle culture bronzee di Kama e dello Yenissej.

Sappiamo che il primo grande sostenitore di una appartenenza Uralo-Altaica dei popoli UF fu il linguista M. Castrén¹⁰⁾. L'unità Uralo-Altaica era

da far risalire alla cultura dell'età del bronzo, sviluppatasi alle pendici dell'altopiano altaico, nella depressione attraversata dal primo tratto dello Jenissej e dai suoi affluenti. L'apporto della paleontologia e dell'archeologia rimangono importanti per l'ipotesi di Castrén, che ancor oggi non ha trovato una definizione sicura, né nel senso della conferma, né in quello della smentita, nell'ambito della linguistica.

Fino all'opera dell'archeologo finlandese A. M. Tallgren ¹¹⁾, riguardante la cultura dell'età del bronzo sui territori delle foreste russe, gli studiosi concordavano sull'unitarietà della cultura UF nell'età del bronzo e sulla sua identificazione con la cultura bronzea Uralo-Altaica. Il più valido sostenitore di questa teoria – che tendeva a mettere le mani su reperti probanti l'ipotesi linguistica di Castrén – era stato J. R. Aspelin, nella sua opera del 1875 ¹²⁾.

Le tesi di Aspelin furono esposte anche ai Congressi di Bologna, di Budapest e di Stoccolma, e tendevano a dimostrare che fra le culture bronzee dell'Eurasia se ne distingueva una, che presentava un'estensione unitaria ed omogenea, secondo i reperti archeologici, dal rilievo dell'Altai-Sajan fino ai territori boschivi della Russia europea. I reperti di questa cultura la distinguevano secondo Aspelin nettamente dai caratteri della cultura bronzea dell'Europa occidentale, della Scandinavia e dei territori meridionali euro-asiatici. La culla di questa cultura di così enorme estensione va cercata nel territorio circostante le foci dello Jenissej, in quelle pendici dell'Altai-Sajan che sono notoriamente ricche di metalli. Come giustamente segnala Guyla László ¹³⁾, l'ipotesi di Aspelin, di un progressivo spostamento verso occidente di queste popolazioni, era fondata sul fatto che al tempo delle sue ricerche si ignorava ancora l'esistenza di resti di un'estesa cultura neolitica nella Siberia occidentale e sul versante europeo degli Urali, talché secondo l'archeologo finlandese la migrazione dei proto-Uralici avrebbe avuto come meta dei territori disabitati. Ciò che a noi interessa comunque dell'ipotesi di Aspelin è che questa popolazione ebbe contatti con gli *Sciti*, e da loro apprese l'uso del ferro ¹⁴⁾. A quest'epoca risalirebbe lo spostamento verso Ovest, e conformemente all'ipotesi di Castrén i migratori sarebbero appunto Ugro-Finni.

La direttrice dello spostamento sarebbe una via meridionale che va dal Bajkal alle steppe dei Kirghizi. Una strana coincidenza, che però non inquietò Aspelin, era che taluni reperti contemporanei a questa migrazione erano rintracciabili in Scandinavia, lungo il corso del Dnjepr e nella penisola di Crimea. La teoria di Castrén era provata ¹⁵⁾.

* * *

Una prima critica di Tallgren alle tesi di Aspelin consisté nel sottolineare che già il ceco J. E. Wocel ¹⁶⁾ aveva riconosciuto l'unitarietà della cultura Uralo-altaica, ma aveva affermato che portatrici di questa cultura erano state le tribù slave provenienti dall'Asia. E indipendentemente da ciò aveva riconosciuto che

questa cultura bronzea aveva taluni caratteri di forte influenza occidentale e che la forma di taluni oggetti era estesa fino all'Inghilterra.

Le tesi di Aspelin-Castrén venivano accettate e confermate da molti studiosi negli ultimi decenni del secolo scorso (tali il danese J. J. Worsae nel 1872, De Linas¹⁷ nel 1877) e, nel 1889, nella monumentale opera di Tolstoj-Kondakov.

Nella quale viene ribadita la unitarietà delle culture Siberiana e del Kama e delle loro relazioni Uralo-A.

* * *

Tuttavia proprio mentre venivano redatte queste grandi opere, si andava raccogliendo il materiale archeologico in Siberia e nella zona del Kama, ad opera rispettivamente di Radloff, Klemetz, Martin, Kuznetzov e O. Heikel, con gli scavi e i catasti di Lihacev, Spicin, Stukenberg, Tjeplukov, e Gorociov.

Fu però solo Stukenberg, nel 1901, a formulare l'ipotesi che l'età del bronzo in Russia non rappresentasse una semplice diramazione della civiltà asiatica del bronzo ma costituisse una fioritura autonoma che aveva con quella orientale rapporti non più significativi di quanti ne avesse con l'Occidente.

Da queste premesse partì dunque Tallgren nel 1911 (*op. cit.: Die Bronzen* ecc.) per studiare i materiali raccolti dall'epoca degli studi di Aspelin. Le sue osservazioni lo portarono a raccogliere prove indiscutibili sulla diversità delle culture bronzee dello Jenissej e del Kama, sviluppatesi indipendentemente l'una dall'altra e in tempi diversi. Analizzò e finì per scartare l'ipotesi che queste due culture potessero provenire dall'India o dall'Iran o dalla Cina. Anche al quesito se l'età asiatica del bronzo fosse antecedente a quella del Kama dovette rispondere negativamente. Stabili tuttavia con certezza l'origine commerciale di taluni reperti, che non deponavano dunque per una unica migrazione ma attestavano scambi di manufatti nelle due direzioni: dall'Asia verso ovest e dal territorio del Kama verso Est.

Dai ritrovamenti avvenuti nel frattempo nella Siberia occidentale e nel territorio uralico è emerso che anche queste zone hanno conosciuto una cultura neolitica, e quindi cadeva l'ipotesi Castrén-Aspelin di un richiamo esercitato sugli Ugro-Finni da territori ancora disabitati.

* * *

I reperti del territorio dello Jenissej e quelli della civiltà del bronzo lungo il Kama-Volga sono poi stati catalogati ed esaminati col metodo delle percentuali per stabilirne la provenienza commerciale o meno. Le conclusioni sono state anche qui impietose e rimangono a tutt'oggi quanto di più esatto possediamo in materia: *esse ci dicono che la cultura del bronzo nel territorio uralo-altaico dello Jenissej e quella del Kama-Volga sono profondamente differenti e si sono sviluppate secondo caratteri autonomi.*

Già nella sua prima opera Tallgren giunge comunque alla conclusione che

le popolazioni del territorio del Kama sono ugrofinniche. Le culture dette di Ananino e della prima età del ferro, legate a quel territorio e reperibili lungo le direttrici dello spostamento di questa cultura, sono da collegarsi a tribù *Ugrofinniche*. È dunque facilmente ipotizzabile (questo anche secondo Guyla László: ÖLSz, 79-80), che le culture immediatamente precedenti siano da attribuirsi a questa stirpe.

* * *

Gli studi successivi e recenti sulle culture dell'età del bronzo nella Siberia occidentale, negli Urali e nel territorio del Kama-Volga, confermano e approfondiscono la tesi di Tallgren; in questa linea vanno menzionate le opere di Merhart, Tjeplukov e Cernyecov sul territorio dell'Ob e di Okladnyjkov, nell'Asia interna. Una risultanza globale notevole è che le grandi unità etnico-culturali presentino una tendenziale autonomia di sviluppo non turbata sostanziosamente dagli apporti e dai contatti con altre popolazioni. Il fenomeno migratorio nell'età del bronzo è osservabile ma è *ridimensionato*. La nozione dell'unità Uralo-Altaica nell'età del bronzo e della provenienza centroasiatica degli Ugrofinni appare notevolmente declassata. Una testimonianza isolata ma scarsamente probante è quella dello storico ungherese Erik Molnár il quale¹⁹⁾ stabilisce dei collegamenti tra la cultura centro-asiatica di Afanisievo - dell'età del bronzo - e la cultura del bronzo ugrofinnica. Ma da un punto di vista archeologico la tesi è quanto mai discutibile per la totale assenza di tracce della cultura di Afanisievo nelle successive culture europee (ÖLSz), quantunque da un punto di vista etnologico le tesi di Molnár siano interessanti.

* * *

La tesi Uralo-Altaica, che ebbe in W. Schott²⁰⁾ il suo primo ipotizzatore dal punto di vista linguistico, fu poi proseguita da Castrén (*op. cit.*), da Steintal e da altri e parve avere una convalida decisiva nell'opera di Aspelin, ha subito un notevole ridimensionamento proprio a partire da quella scienza paleoantropologica dalla quale si attendeva una conferma. La retrocessione della tesi dell'origine centro-asiatica degli Ugrofinni ad una semplice ipotesi non ne significa tuttavia il superamento. Troppi materiali linguistici rimangono ancora ad ingombrare il campo, attendendo delle contro-spiegazioni. E non è legittimo liquidare sommariamente la questione, sulla base di posizioni che in presenza di dati ulteriori si presenterebbero pseudoscientifiche e affettive, non meno di quanto fossero affettive le posizioni di quanti proposero come ultime e perentorie le proprie conclusioni, un tempo.

La verità è che la linguistica storica non può fare a meno - come sembra voler suggerire con ingiustificato scetticismo in un suo lavoro, peraltro eccellente, Giuliano Pirotti²¹⁾ - né dell'etnologia né, quando la sua ricerca si spinga così indietro nel tempo, della paleoantropologia o dell'archeologia. Le analogie strut-

turali osservate da Castrén fra le lingue dei gruppi U-A sono un dato difficilmente controvertibile e non confutato nella storia della « questione » uralo-altaica. L'apporto di qualunque disciplina non può che fornire materiali per una « ridefinizione del problema ».

Sembra comunque destino che la realtà linguistica U-A rimanga uno dei territori scientifici più indicativi per la elaborazione di quelle distinzioni così importanti (ma deficitarie in linguistica generale) fra tipologia linguistica, strutture culturali e identità o appartenenza etnica.

* * *

Oggi assistiamo, nell'ambito degli studi, U-A, a un certo irrigidimento sia da parte linguistica che da parte antropologica. Mentre infatti gli studiosi sovietici tendono a negare ormai la parentela U-A, essa viene recuperata nell'ambito di ipotesi inguistiche comparative vastissime, e riproposta nel quadro di una ricerca - al di là e al di sopra di qualunque possibile verifica etnologica e antropologica - sulla parentela fra IE e UF. La tesi - o ipotesi - di questa parentela ha una lunga storia che incomincia con N. Anderson ²²).

Ma apparirà chiaro dal seguito che il ritorno di ipotesi così ambiziose - che non mancano di ricordare il nome di A. Trombetti - finiscono per ribadire ancora negli studi di linguistica comparativa - e con estensione a molte altre scienze umane - l'inutile candore della ricerca di una *Urverwandschaft*, o di una *Urheimat*. Senza la quale i risultati della comparazione linguistica risultano egualmente interessanti.

La teoria Collinder sulla parentela UF-IE.

Björn Collinder nell'ultimo suo lavoro (cfr. IUL, 30 sgg., ultimo fra quelli di cui dispongo) mi pare formuli in termini estremamente chiari la sua ipotesi di una parentela fra UF e IE, partendo da una lingua paleo-asiatica, lo Yukaghir, parlato ancora oggi da un centinaio di persone nel distretto di Anadyr, nella Siberia Nord-orientale. Lo studioso svedese osserva che due idiomi estinti, il Ciuvants e l'Omok, possono essere considerati dialetti della lingua Yukaghir. Anteriormente lo Yukaghir era parlato in una vasta area lungo il corso del Lena e anche verso N.-Ovest. I tratti comuni tra Yukaghir e Uralico (intendi URALC) sono così numerosi e così caratteristici che essi « fatalmente riconducono ad una primitiva unità ». Il sistema dei casi dello Yukaghir è quasi identico a quello del Samoiedo del Nord. L'imperativo dei verbi è formato con gli stessi suffissi del Samoiedo del Sud, e si ritrova nelle forme più conservative dei linguaggi Ugro-Finnici. Anche i due verbi ausiliari negativi delle lingue Uraliche si ritrovano nello Yukaghir. Tratti singolarmente comuni sono reperibili nella derivazione dei verbi. Molte delle radici pronominali sono più o meno identiche. Lo Yukaghir ha inoltre quasi un centinaio di parole in comune con l'Uralico, in aggiunta a quelle che possono essere sospettate legittimamente di non essere che prestiti.

Questo numero – osserva Collinder – non è inferiore di quel che ci si potrebbe aspettare dall'asserzione che lo Yukaghir è simile all'Uralico. Nei testi Yukaghir si possono trovare proposizioni che han fino ad una dozzina di parole e che consistono esclusivamente – o quasi esclusivamente – di parole che occorrono anche in Uralico.

Per quel che riguarda la struttura grammaticale niente, secondo l'analisi di Collinder, contraddice l'ipotesi di un'affinità nella struttura fonologica e morfologica dello Yukaghir, ed esso si accorda con l'Uralico molto bene anche per quanto concerne le strutture sintattiche. È pure importante osservare che tutte le lingue UF si discostano dal Samoiedo nella inflessione nominale (nei casi) molto di più di quanto non faccia lo Yukaghir.

Ora la famiglia Altaica – per contro – che comprende il gruppo delle lingue Turchi, quello delle lingue Mongole, il gruppo Tunguso (compreso il Manciu) e con ogni probabilità il Coreano, ha tanti tratti morfologici comuni con l'uralico che è ben difficile sposare la tesi di quanti non accettano l'affinità (IUL, loc. cit.).

Nell'Altaico si trovano infatti tracce inconfondibili di un genitivo in *-n*, di un locativo in *-na ~ -nä*, di un separativo (–locativo) in **-ta ~ *-tä* opp. *-tu*, di un prolativo (o lativo–dativo) in *-ka ~ -kä*, di un ottativo–imperativo in *-ka ~ -kä*, di un ausiliare negativo in *e-*: tutti questi tratti si ritrovano anche in Uralico comune. Molte delle radici pronominali sono le stesse nelle due famiglie.

* * *

Un'affinità Indo–Uralica – da cui discenderebbe una comune origine di UF e IE – è ben lontana dall'essere rigorosamente provata. Allo stato attuale delle conoscenze, prescindendo dal materiale per il quale è sicuramente attestato il prestito, non siamo in grado di trovare più di una ventina di termini comuni all'Uralico e all'IE, ed anche questi rischiano di poter essere catalogati, come vedremo, fra i prestiti IE nell'Uralico comune. Ma questo numero non comprende i pronomi, i quali mostrano una rassomiglianza che non potrebbe essere più evidente, secondo Collinder (IUL, loc. cit.).

Lo studioso svedese elenca poi le seguenti etimologie, che si ritroveranno elencate nel nostro quadro comune:

1) UNG. *húr* 'corda, stringa', *hurka* 'budello, salsiccia'; SAMyu *hurku* 'corda, corda fatta con tendini di renna'; SKR *hirā* 'vena'; ALB *zore* 'budello'; GR $\chi\omicron\rho\delta\eta$ 'intestino, stringa, salsiccia'; LAT *haruspex* 'osserv. degli intestini', *hernia* 'ernia, rottura'; NA *görn* 'budello'; NB secondo Collinder (IUL, 32) sono attestabili corrispondenti altaici, che però il MTESz, (II/169, 70) nega, asserendo un'origine ignota della voce.

2) FI *kuras* 'randello, sciabola, spada, coltello'; LAPs *korr* 'coltellino, coltello comune'; SAMyu *har*, *kar* 'coltello, pugnale'; Yenissey *kooru*; (*Motor*) *kuro* 'coltello'; GOT *hairus*; NA *hjorr*; IA *heoru* 'spada'; LIT *kirvis* 'accetta'.

Osservo qui che non vedo alcuna sostanziale difficoltà a riconoscere una parentela dichiarata con la famiglia Ugrica che mette capo a UNG *kard* (spada) (MTESz, II, 379), Ostj *kàrt*, OstjKaz *kàrti* (ferro) se si accetti come comune la voce-ponte OstjO *kò'rdi'*, in forza del significato che è lo stesso (ferro), e non condivido le perplessità di Eva Korenchy (ILObUg, che invece sono del tutto assenti in MTESz/2/379); la difficoltà della parentela della voce finnica con la ugrica si può sormontare con l'alternanza consonantica indicata da Tagliavini (cfr. LUF 619). Forse è inutile ipotizzare una voce uralica comune (stando all'ipotesi Korenchy) sia su base etimologica che su base antropo-culturale. Come dice la Korenchy (ILObUg, 59) gli UF ricevettero una parola che discendeva dalla radice IE *ker-* che significa tagliare, e dalla quale provengono i termini dell'area IE: OSS *kard* (coltello, spada), MPERS *kard* (coltello) < MIran: **kart* (coltello) < AVR *Karəta* e AIran *Krti* - (MTESz/2/379) (coltello, int. come arma) (AltirWb, 454); la voce indicava all'epoca del passaggio uno strumento probabilmente in ferro; per gli UF il materiale di cui era fatto lo strumento era una novità tale che i due significati dovettero per qualche tempo coesistere. Il fatto che la ritroviamo in RUM *coardă* (col signif. di spada) e in SC *kôrda* (gran coltello per la macellazione, spada) dice (sec. MTESz, loc. cit.) che all'area slava dovette giungere appunto attraverso gli UF.

La Korenchy contesta la parentela (asserita da Toivonen: JSFOu LVI, 1:16; Collinder FUV 131) con MORD *kšii*, *kšne* (**kart-ñi*) (ferro) e CER *kəroñi*, VOT *kort* (ferro) SYR *kert* (idem), perché nella forma arcaica ipotizzata in base a queste etimologie, UF **Kärtə*, la vocale della prima sillaba sarebbe una **ä* aperta. Nei prestiti iranici di epoca UF non si trova invece mai una *ä* aperta nella prima sillaba, poiché queste parole giungevano nella lingua comune UF dal proto-iranico, e in protoiranico al posto della forma aria in *a* non era ancora apparsa alcuna *ä*. (ILObUg, 58). La conclusione sarebbe che le lingue UF permiane e quelle del Volga avrebbero preso il termine da un tipo AV *karəta*.

Ora mi pare che l'ipotesi della Korenchy sia macchinosa: presupporrebbe un andirivieni dello stesso termine in varie epoche.

Tale ipotesi prevederebbe i seguenti ritorni: escluso l'Uralico comune da < ProtIran o A-IE; ammesso un UF comune, da < AV, ribadito successivamente in età del ferro da un MIran per gli Ugri (Magiari e Ugri dell'Ob) col significato nuovo ed estensivo di «ferro»; a questa fase, per la presenza parallela dello stesso significato, dovrebbe corrispondere un prestito Permiano-Volga (?).

L'ipotesi Toivonen-Collinder prevede una parentela comune Ario-IE ed UF se non Uralica, la cui radice più probabile è l'IE **ker* (tagliare).

Io non credo che l'una ipotesi possa radicalmente escludere l'altra: né su base etimologica né su base storico-antropologica. La presenza all'origine di un «nomen-verbum», su cui si innesterebbero come «calchi» (più che come prestiti) le voci successivamente attestate, mi pare anzi consigliata dalla necessità di spiegare come mai la voce si trovi in territori linguistici così lontani come l'IA o il GOT, e presso i Samoiedi (ma senza l'accezione di «ferro»), e solo col significato di «strumento che taglia», mentre in fase Ugrica e Permiana, o Finno-Ugrica comune, si trova di già anche con questo successivo significato.

3) FI *käly* 'cognata'; in CAR, VOT e EST significa la moglie del fratello del marito; in LAP *kälú-jaetne* (idem c.s.) SYR *kel*, Ostj *küli* 'sorella della moglie o figlia del fratello della moglie'; SAMy *seel* 'marito della sorella della moglie'

SAMtv *sealun*; SAMyen *seri* ‘cognato’; SKR *šäl*; YUK *kelil* ‘marito della sorella della moglie, ossia cugino per parte femminile; la moglie del fratello della moglie o cugina p.p. maschile; il marito della sorella del marito o cugino p.p. femminile; la moglie del fratello del marito o cugina di p. maschile’. NB.: anche per questa voce Collinder parla (IUL, loc. cit.) di corrispondenti altaici.

4) LAP *moanna* ~ *moana* ‘congetturare, risolvere mediante congetture’; LAPs *muonë*– ‘fissare, stabilire; ordine, prescrizione del fato’; FI *manata* ‘incita, maledice’; CER *mana* ‘il parlare, la parola, l’ordine’; MORDe: *muñams*, MORDm: *məñams* ‘compie magia, fa il malocchio, incanta’; UNG *mond*– ‘parlare’, *d*– è suffissale; SAMyu *mon*–; SKR *mana*– ‘menzione’; ARM *i-mana*– ‘capire’; GR *μυνήσκειν* ‘ricordare, esortare; menzione’; LAT *monerë* ‘esortare’; *mentio* ‘menzione’; GOT *munan* ‘al pres. *man*: credere, pensare’; IA *manian* ‘esortare’; LIT *minti* ‘I^a pers. sing. del pres.: *menu* ‘ricordo’ *mineti* ‘menzione’. (La parentela IE non è contraddetta da MTESE, II, 948).

5) EST *mõske*– ‘lavare’; MORD *muške*–; CER *muška*–; VOT, SYR *mysky*–; UNG *mos*–; SAMyu *maasa*–; SAMyen *masua*–; SAMsk *musa*–; SKR *majja*– ‘sommargere’; LAT *mergere* (*rg* < **zg*); LIT *mazgoti* ‘lavare ecc.’. [Anche per questa voce il MTES non accetta definitivamente la parentela IE].

6) FI *nimi* ‘nome’; LAP *namma* ~ *nama*–; MORD *lem*; CER *lüm*; VOT, SYR *ñim*; VOG *näm*, OSTJ *nem*; UNG *név*; SAMyu *nim*; tv *ñim*; sk *nim*, *nem* YUK *niu*; SKR *nāman*–; GR *ὄνομα*; ARM *anun*; ALB *emen*; AIRAN *ainm n*–; ABULG *ime*; GOT *namo*. (La parentela con lo YUK e con l’IE, richiedono ulteriori verifiche, secondo MTESz/II/1015).

7) FI *paljo* ‘molto’; CER *piilä* ‘parecchio, ammontare consistente’; SAMyu *pal*, *paju* ‘denso, stretto, spesso’; SAMyen *fod’eme* ‘ispessire, acquistare spessore’; YUK *pojooj* ‘parecchio molto ecc.’, *pojon* ‘molto’; SKR *puru*– ‘molto’; AV *pouru*–; GR *πολύς*; LAT *plus* ‘di più’; AIR *il* ‘molto’; GOT *filu*. Esistono corrispondenti altaici (Collinder, ILU, 32).

8) FI *pelkää* (rad. fond. *pel[e]*–) ‘essere spaventato’; LAP *pala* ~ *palla*; MORD *pele*–; VOT *pul*–; SYR *pol*–; VOG *pil*; OSTJ *pəl*–; UNG *fél*–; SAMyu *piil’u*–; tv *filiti*–; yen *fie*–; CAM *pim*– (la forma SAMtv e CAM sono derivate); GOT *us-filma* ‘terrificato’; NA *faela* ‘terrificare’; *felmta* ‘essere spaventato’; *falma* ‘brancolare, muoversi brancolando, tremare’; GR *πελεμίζειν* ‘scuotere, dondolare –trans.–’; *πέλλειν* (*παλ*) ‘muovere, dondolare’ (voce media: muovere in modo veloce o violento). (Il MTESz asserisce parentele altaiche, oltre a quelle IE, bisognose però di accertamento; I/870).

9) FI *perä* ‘retro, fondo, base’; VOT *ber* ‘la parte posteriore di qcosa, ultimo’; SYR *bōr* ‘fondo, parte posteriore, retro, «rursum»’ *bōryn* ‘dietro dopo’; VOG *päri* ‘dietro, fondo’; SKR *para*– ‘prima, situato più lontano’; *par-ut* ‘l’anno scorso’; AV *parō* ‘prima’; ARM *heri* ‘distante’; *heru* ‘l’anno scorso’; GR *πέρα(ν)* ‘oltre’; *πέρας* ‘fine, limite’; *πέρυσι* ‘l’anno scorso, prima, tanto tempo fa’; AIR *ire* (< **perios*) ‘ulteriore’; *on hurid* («ab anno

priori») NA *fjarran* 'lontano'; *i fjord* 'l'anno scorso'. NB: esistono corrispondenti altaici, mentre mancano attestazioni nella famiglia Uralica.

10) FI *puno-* 'attorcigliare, girare, filare'; LAP *patne- ~ bane-, potne- ~ pone-* 'filare, attorcigliare'; MORD *pona-* 'legare, girare'; CER *pune-* 'girare, filare, attorcigliare ecc.' VOT *pun-* (id.) SYR *pyn-*; UNG *fon-*; SAMyu *paŋgal-* 'attorcigliare, legare -f. deriv.' all'infinito: *panorè*; SAMtv *fonu-* 'il legare'; Cam *püñho-* 'l'attorcigliare'; GOT *spinnan* 'fila' NA *spinna* (id.) *spuni* 'ha filato la lana'; ARM *hanum* 'tessere'; LIT *pinti*, I^a pers. sing. *pinu* 'legare, intrecciare'. In MTESz la corrispondenza uralica è discussa ma non negata. Mi pare sia invece affrontata frettolosamente la questione della parentela IE, con un accenno divertente all'omologia di ted. *spinnen*: filare e far le fusa, per essere una(?) origine onomatopeica (I/946).

11) FI *salava* («*Salix fragilis*»); MORD *seleñ* 'olmo'; CER *šol*; UNG *szil*; LAT *salix* 'salice'; MIR *sail*; IA *sealh*. La voce ha corrispondenze nella famiglia altaica. Va notato che mancano invece attestazioni di fase Uralica (= solo UF?).

12) FI *suoni* 'tendine, vena'; LAP *suotna ~ suona-*; MORD *san* 'tendine, vena'; CER *šün, šiin*; VOG *taan*; OSTJ *jan, lan*, UNG *in*; SAMyu *tōñ-* 'tendine, vena' SAMtv *tana-*; SAMyen *tin-*; SAMsk e CAM *ten*; IA *sinu*; SA *senewa* 'tendine'; SKR *snāvan-* 'tendine, striscia'; AV *snāvar-* 'tendine'; ARM *neard* 'tendine, fibra'; GR *νεῦρον* 'tendine, laccio, stringa'. Il MTSEz, II, 208, dà per errate sia le corrispondenze UF che la derivazione iranica o gli imparentamenti più estesi.

13) FI *tuo-* 'portare'; LAPs: *duokë-* 'vendere'; MORde *tuje-, tuva-* 'portare'; VOG *tuuli-*; OSTJ *tu-*, pass. *təwə-*; SAMyu *taa-* 'dare, portare'; SAMtv *taa-* 'portare'; SKR *dadāti*, inf. *dāvane*; GR *δίδομι* 'io do', inf. *δοῦναι, δοῦναι*; *douitu* («porricito»); LIT *duoti* 'dare' *dovana* 'dato'; ABULG *dati* 'dare'. MTESz non accetta la parentela con UNGhoz-.

14) FI *vesi* (rad. *vete-*) 'acqua'; MORD *ved'*; CER *vüt*; VOT *vu*; VOG *wit*; UNG *víz*; SAMyu *wit*; SAMtv *beda-*; SAMyen *bido-*; SAMsk *üt*; CAM *büü* 'acqua, fiume, lago'; SKR *udaka-*, genit.: *udnas* 'acqua'; ARM *get* (< **wedō*?), 'fiume'; GR *ὕδωρ* genit. *ὕδατος* 'acqua' *ὕδος* (idem); ALB *uje*; LAT. *unda* 'onda'; UMB *utur* (ma ablat. *une*) 'acqua'; GOT *wato* (genit. *watins*); IA *wāēt*; AN *vātr* 'umido' LIT *vanduo* 'acqua'; ABULG *voda*; ITT *vadar* (genit. *vedenas*); Frigio *βεδν*.

15) FI *vetä-* 'tirare, attirare, strappare, cogliere'; MORD *ved'a-* 'prendere, guidare' CER *wide-* 'guidare, condurre'; UNG *vezet-* 'guidare: f. deriv.' *vezér* 'capo, guida'. AV *vadeyeiti* 'guidi ecc.' AIR *fedid* (id.); LIT *vesti* 'guidare'; ABULG *vesti* (id.). Si tratta di voce UF, non Uralica. Manca una verifica in MTESz, perché l'opera è pubblicata fino alla lettera O. Vedi invece Bárczi MSzofSz, 337.

Accanto ai dati etimologici vi sono notevoli coincidenze morfologiche.

« Most of the nominal suffixes of Common Uralic and Common Fenno-Ugric have plausible counterparts in Indo-European » (IUL/32).

Le desinenze verbali hanno *-m* o *-mi* nella I pers. sing.
-me- nella I pers. plur.
-te- nella II pers. plur.

La III sing., duale e plur. sono forme nominali. Inoltre le desinenze della I e II pers. sono pronomi enclitici, sia in Ural-UF che in IE: « one might count the agreement with Indo-European in this detail as a *structural analogy* rather as a *material identity* »²³⁾.

Analogie strutturali presenta la declinazione. In URAL essa disponeva di un genitivo (desin. *-n*) (scomparso solo nelle PERM e UGR: IUL/122) e di un accusativo sing. (desin. *-m* valida per tutte le UF eccetto UNG *-t* di origine oscura).

Un locativo (con desin. *-na* ~ *nä* in UNG cfr. *vizen, télen: MORD tel'ne-*; v. anche la terminazione in *-n* del suffisso loc. *ben* < *bél*). Esiste inoltre un separativo con desin. *-ta* ~ *-tä* o forse piuttosto *-tu* (~ *-tü*). Probabilmente esistevano anche due casi lativi che designavano movimento *in* e *verso*.

In IE il separativo (o ab-lativo) è autonomo solo nell'Indo-Iranico, Anatolico e Italic. In Slavo funziona come un genitivo; v. la costruz. con *of* in Inglese e con *de* in Francese; essa si ritrova in espressioni greche: delf. *Φοίω* (da casa) e *τῶ-δε* (da qui); GOT *hwa-þro* (da dove) e *ufaro* (da sopra). Per gli altri casi si tenga presente che la desinenza dell'accus. è *-m* sia in URAL che in IE.

La caratterizzazione del plurale è data in entrambe le famiglie da elementi che sembrano richiamarsi: tale la presenza di una *i* che si aggiunge al tema (fra tema e desin.). In UNG si ritrova in combinazione col suffisso possessivo, e appare nel nominat. plurale. Il Lappone ha una *i* inerente alla radice nei plur. dei pron. pers.: *mii* (noi) *tii* (voi), *sii* (essi: *atya-i-k, gépe-i-k*). L'IE comune ha un *i* nel plur. dei pronomi: cfr. per es. lat. *istī, quī*. In GR, LAT e SLAV hanno il plur. in *i* i temi nominali in *ō* e *ā*. Il GERM. ha *i* nel plur. degli aggettivi. È nota la teoria di Meillet secondo cui « C'est ... par les *adjectifs* que la flexion des *démonstratifs* a été transportée dans celle des *substantifs* ». Collinder si chiede tuttavia se non sia possibile che i *dimostrativi* (ecc.) abbiano conservato tratti arcaici che i nomi han perso. E cita il caso del Moderno Islandese che ha conservato ancora la distinzione fra i pron. pers. e possess. *noi, voi* e *nostro* e *vostro* al duale e al plurale: questo è l'ultimo residuo di duale nel Germanico!

Nell'URAL Com. FI, LAP, MORD e SAM N conservavano davanti al suffisso possessivo una *n* sia che il nome fosse al plurale sia che fosse in un caso obliquo del singolare. Questa netta opposizione fra il *casus rectus* e i *casus obliqui*

(incluso il *casus rectus* del plur.) si ritrova in IE nella flessione degli eteroclitici neutri: in SKR *yaktr* dà gen. *yaknas*, in GR ἦπαρ ~ ἦπατος, LAT *jecur* ~ *jecinoris* e *femur* ~ *feminis*; ITT *vadar* ~ *vedenas*.

Hannes Sköld e K. F. Johansson hanno suggerito che l'eteroclisi sia il resto di un più semplice e generalizzato sistema (preistorico) di flessione nominale, fondato verosimilmente sull'opposizione *casus rectus* ~ *casus obliqui*; in questa prospettiva non è priva di interesse la proposta di Sköld che l'*n* obliquo IE si identifichi con la desinenza del genitivo Uralico.

L'opposizione fra nominat. sing. e tutti gli altri casi esiste nei pronomi: in LAP il nom. sing. dei dimostrativi ha una desin. *-t* o *-t-* + vocale. Nelle altre lingue URAL il nomin. non ha desinenza, di contro agli altri casi. Ciò rimanda all'IE *-d* in *quod*, *quid*, *id*, *istud*, *illud* che De Saussure e Streitberg hanno identificato con la finale in *-d* o in *-t* che appare in taluni eteroclitici neutri IE.

Discussione della tesi di Collinder.

Sulla tesi di Collinder non conosco letteratura critica in Italia, eccetto un richiamo, connotato di perplessità, in Giuliano Pirotti²⁴. L'argomentazione di Collinder, che ha il merito di proporsi con cautela, ha talune debolezze intrinseche, le quali si possono riassumere in sede di discussione critica, in alcune obiezioni fondamentali:

a) le analogie fra elementi tipologici concreti (radicali), ancorché limitate, non sono ricondotte né esclusivamente ad una fase URAL né a una fase UF (il che ingenera ambiguità, infatti non contesta né tuttavia convalida la comune dottrina di un incontro-parentela di lingue IE successivo alla divisione « 4000/2000 a.C. » degli Uralici in SAM e UF);

b) la parentela o derivazione comune degli etimi di Collinder è talvolta autorevolmente discussa dalla letteratura più recente, come abbiamo messo in evidenza in calce alle voci interessate;

c) i casi di possibili prestiti non ci lasciano agevolmente risalire a una forma Aria o Proto-IE, o sul versante opposto, ad una fase proto-uralica o URAL > UF;

d) il « patrimonio lessicale minimo », comune a questo ipotetico raggruppamento, ricostruito, ci fornisce, in termini di strutture linguistico-culturali, dei dati contraddittori.

Si trattava di una società di cacciatori-pescatori rivieraschi (etimol.: 1, 2 (3), 5, (10), 11, 12, 14) di cui però lo stadio di evoluzione è dubbio, (conoscevano o no dei metalli, e quali prima del ferro?); 2) e/o pastori con un certo grado di nomadismo? Erano organizzati in tribù a regime matriarcale (3) o patriarcale: (15)? Praticavano economia di scambio (7, 13)? Avevano credenze religiose animiste o post-animiste (4, 5, 8)?

* * *

La contraddittorietà evidentemente è intrinseca (e necessaria) a questo tipo di congetture. Ne dobbiamo trarre, per sottrarci a induzioni fantastiche, ma tenendo conto di due tendenze culturali, matriarcale in linea UF²⁵⁾, e patriarcale in linea IE, che le parentele linguistiche lessicali, asserite da Collinder, aspettano non solo notevoli ridefinizioni scientifiche quanto al tempo, al luogo, alle condizioni culturali e alla portata che ebbero, ma anche una disamina critica delle coincidenze lessicali su cui si fondano.

* * *

D'altro lato però sarà bene dire, alla luce anche del prospetto riassuntivo degli etimi comuni di Collinder²⁶⁾, che le sue tesi non possono essere facilmente liquidate se osserviamo che di quindici etimologie se ne incontrano almeno nove in SKR, cinque in AIRA e Avestico, undici in Samoiedo, tredici in Finnico, undici in Ungherese. Dieci etimologie si considerano generalmente sufficienti per parlare di rapporti importanti fra due lingue.

Per quanto riguarda la tipologia grammaticale ci sono coincidenze notevoli. Per seguire uno schema tipologico tutt'ora utile come quello di ESAPIR²⁷⁾, la tipologia dei casi (relazioni astratte) indica un'analogia fondamentale fra lo Yukaghir (paleoasiatico) e il SAM del Nord.

Alle analogie dello stesso tipo appartiene secondo me l'imperativo e la presenza comune in territorio asiatico e uralico dei due ausiliari negativi.

Modesta mi pare invece l'analogia nella derivazione dei verbi, stando al materiale di Collinder, ma in realtà essa è spiegabile con il limitato sviluppo evolutivo culturale dello Yukaghir.

Le coincidenze dei radicali – limitatamente allo Yukaghir – sono importanti e numerose, quanto alla quantità e alla qualità²⁸⁾.

Tuttavia molte di esse non sono normalmente accettate (credo per la scarsa documentazione lessicale, fonetica e fonologica che abbiamo di questa lingua).

* * *

Una prova pericolosa è invece quella relativa alla flessione nominale²⁹⁾: il fatto che ci sia più differenza fra il Samoiedo e le lingue cugine UF che fra il Samoiedo e lo Yukaghir, quanto alla conservazione della flessione nominale – mancando una testimonianza così egualmente massiccia in direzione asiatico-altaica –, non può costituire un precedente importante per asserire un'influenza più profonda (fino alla non-autonomia genetica) subita dallo Yukaghir rispetto al Samoiedo, in un settore tipologico così delicato com'è quello della flessione nominale?

* * *

Le tracce del genitivo in *-n*, del locativo in *-na ~ -nā*, del separativo (–locativo) in *-ta ~ tã* opp. *-tu* (più di quelle del prolativo, dell’ottativo–imperativo e dell’imperativo negativo che forse sono più discutibili) rimangono per l’analogia tipologica nell’ambito delle « relazioni astratte » un dato fondamentale.

La tesi generale di Collinder (di una parentela UF–IE) si potrebbe difendere con l’asserzione, non del tutto peregrina in campo di ipotesi scientifiche, che le analogie nella tipologia astratta sono, nel caso di parentele così lontane (quella di cui parliamo andrebbe spinta oltre il 4° millennio a.C.), più resistenti alle frizioni storiche dei cosiddetti « concetti concreti »³⁰⁾ e delle analogie di tipo « derivazionale ».

Pure, asserire una parentela solo sulle basi della relazionalità astratta senza il conforto della relazionalità concreta (genere, numero ecc.) e una quantità sufficiente di « concetti concreti comuni » – fondati sulla presenza di radici comuni³¹⁾, quando poi i dati della paleo–etnologia e antropologia culturale siano così fragili, secondo quanto ha dimostrato Gyula László – mi pare pericoloso: il pericolo consisterebbe nell’ipotizzare in ultima analisi una idealistica « Weltanschauung » comune, le cui controprove sono estremamente vaghe, e numericamente limitate, se messe a confronto con gli apporti culturali sicuramente attribuibili – almeno per le lingue UF – dei prestiti p. es. dell’epoca Kama–Volga: da lingue sia di ceppo IE come l’iranico, sia ALT come il turco³²⁾.

* * *

Quanto all’affinità Indo–Uralica, le analogie fra concetti « relazionali–concreti » (ad esempio il *genere*) sono estremamente discutibili e riconducono ad una analogia fragilissima: quella fra il neutro IE e il *genus inanimatum* presente (*) in proto–uralico comune. Cito alla lettera Collinder (IUL, 57): « In Selkup (leggi SAMSk), some of the noun cases have two different case endings: one for designations of living beings, the other for the rest.

This constitutes, then, two genders: *genus animatum* and *genus inanimatum*.

The two sets of endings are *partly synonymous*. In the other Uralic languages there is no grammatical gender distinction. But a lexical distinction between *genus humanum* and *genus non humanum* exists insofar as there are different « personal » and nonpersonal pronouns, including interrogative (and relative) pronouns », come ad esempio nell’Ungherese *ki* « chi » e *mi* « che cosa ».

Ora l’esigenza di una simile distinzione è risentita universalmente, mi pare, col risultato che in qualche modo essa è sempre « contrastata » nella gran parte delle cosiddette lingue « di cultura ». Di contro, in quest’ambito, sta invece l’assenza di generi nella famiglia Uralica > UF e la sua presenza nella Ario > IE.

In tema di concetti «relazionali concreti», accanto al plurale (il cui dato morfologico è notevole) non manca traccia del duale nelle lingue URAL-UF che possiamo rinvenire ancor oggi in area IE³³).

Molte ma anche qui frammentarie e non tali da darci la sensazione di un « sistema unitario », ma anche di un « sistema di relazioni », le analogie tipologiche nell'ambito dei « concetti relazionali astratti » – e talvolta impressionanti i dati morfologici corrispondenti – (opposiz. *casus rectus* e *casus obliqui*, nei nomi e pronomi; genitivo, accusativo, locativo, lativo e ablativo/separativo). Ma, per la loro natura « astratta » appunto, esse ci fanno ricadere in quella petizione discussa sopra.

I prestiti iranici: al confine fra storia e preistoria dei rapporti UF-IE.

Se non si può affermare che nel campo delle indagini storiche il prestito sia un elemento decisivo, esso è tuttavia, allo stato attuale degli studi UF (e Uralo-Altaici), uno degli elementi più sicuri sia per la cronologia delle fasi di sviluppo e per i fenomeni di separazione dei ceppi linguistici interni a quest'area linguistica, sia per la misurazione dei reali e accertabili rapporti degli Uralo-UF con la famiglia A-IE. Esso consente inoltre di approdare in vista di qualche conclusione circa il territorio geografico delle reciproche relazioni.

Come abbiamo già avuto occasione di dire, il contingente più notevole e meglio accertato di prestiti – e che consente meglio di risalire da fasi Ugriche a fasi antecedenti UF e URAL – è quello dei prestiti iranici.

Il materiale di cui disponiamo non indica interventi di tipo strutturale della o delle lingue iraniche nel tessuto Ugrico o UF. Osserva la Korenchy che la fonte accertata dei prestiti iranici di epoca UF è una forma-base protoiranica. « Niente impedisce che per una parte notevole dei prestiti si possa parlare di una provenienza proto-iranica » (ILObUG, 103). Del resto gran parte dei prestiti di epoca UF hanno la stessa forma dei prestiti Proto-iranici di epoca ugrica. Da ciò si può dedurre che una popolazione proto-iranica abbia avuto rapporti non solo con le popolazioni ugriche dal 2000 a.C. in poi, ma anche con quelle UF, già dal 4°, 3° millennio a.C. « All'epoca dell'unità aria incominciò dunque certamente la separazione fra gli antenati degli Irani e degli Indi » (ILObUg, ibid.).

Alcuni prestiti tuttavia mostrano una fase tale dello sviluppo della lingua di partenza (*-uryj, sailä, tul*), che si può con sicurezza parlare di rapporti – anche se modesti, o forse meglio, modestamente attestati fin qui – pre-proto-iranici-UF, e cioè di relazioni fra Aarii (o Proto-Aarii) e Ugro-F o Uralici. Data la relativa buona conservazione dei termini in territorio ario, una loro presenza equivalente in territorio Altaico potrebbe fornirci qualche indicazione su un rapporto parallelo fra Aarii e Uralo-Altaici. Ma la ricerca in questo senso, da parte UF, non va



per ora oltre le indicazioni di Collinder. Questo significa anche che le analogie strutturali indicate da Collinder vanno spostate all'indietro rispetto a questa fase di rapporti, e probabilmente che fra rapporti Arii (o Proto-ariii) e UF (o Ural), e paleogenesi comune (o parentela) Ural-IE, ipotizzata da Collinder, vi è soluzione di continuità. Quest'ultima, spostandosi ad una fase anteriore al 4° millennio, crea qualche problema nell'accettazione delle teorie di Collinder, suggerisce l'opportunità di una loro convalida in sede paleo-antropologica e/o archeologica, ma in complesso non pare contraddetta dai dati che possediamo.

* * *

Stando al materiale che possediamo si può affermare che i rapporti fra UF e Iran furono troppo mobili e l'influenza delle lingue Iran. troppo debole per introdurre variazioni nel sistema fonetico e generalmente nell'organizzazione interna delle lingue interessate (ILOBUg, 100).

La ricerca linguistica e archeologica ha chiarito che i rapporti UF-Iran furono esclusivamente di natura commerciale, e non si trattò di una « Voelkervermischung » (ILOBUg, 102). Essi si collocano in una zona originaria Sud-Uralica, e si svolgono fra il 3° e il 2° millennio a.C. Questo dato è convalidato dalla presenza di molti termini designanti attrezzi, strumenti, probabilmente inerenti a un vivace scambio di mercanzie. Secondo Elemér Moór anche la presenza di numerali va interpretata in questa direzione ³⁴.

Una parte dei prestiti va indubbiamente attribuita ad una lingua proto-iranica, un'altra può essere di epoca proto- o antico-iranica indifferentemente. Una terza è di fase indiscutibilmente antico-iranica. Noi ci limiteremo qui a citare i prestiti che interessano comunque tutta la fascia UF e quella Ugrica.

Sono i seguenti ³⁵:

1) BOG (AKE, 493) *ānter* 'parte interiore-dell'uomo; grembo materno' OSTJ *u'nt* 'interiore, ventre' ~ UNG *odu* (dial.) *odor* 'cava, caverna' VOT *udur* 'apertura del bugno', MORDm *unda* MORDe *undo* 'cavità in un tronco', FI *onsi* 'apertura, cavità', EST *oos* 'apertura, cavità, tomba', LAP *vuow'dá* 'cavità in un corpo animale-del torace o dell'addome; cavità addominale umana'; < UF**omte(rə)*. < AIran (ProtIran?) *antara-* 'interno': AV (AltirWb, 131) R e Ga: *antarə* (avv.: dentro, in mezzo; prep. in, inter, fra) ~ Mpers: *andar* 'in' Npers *andar* (id.). AInd *ántarah* 'l'interno', *antrám* 'viscere' VED *āntrám*, *antáh(r)* 'in, dentro, in mezzo'; IE **enter*, **nter* 'tra, dentro'. (Per la discuss. cfr. ILOBUg, 46, 7; è data per improbabile o malsicura almeno la provenienza ProtIran > UF, per più probabile AIran > UOb).

2) VOG *âr*, *oâr* 'parente per parte della madre o della moglie'; OSTJ *o'rdi* 'fratello più giovane della madre; in molti dialetti, sotto varie forme designa parente per parte di madre, o comunque per parte di donna'; UNG *ara* 'fidanzata; in AnticoUng: fratello della madre o della sorella; e ancora: nuora' (MSzFE, 92-93). U**arə*; < MIran **wra*, **awra-* 'fratello'; AV R e Ga (AltirWb,

971) *brātar-* ‘fratello’, IE **bhrāter* – (Angehoeriger der Grossfamilie, Bruder, Blutsverwandter) (Pok. 163).

3) OSTJ *u’rui*; *jəŋku’rui* ‘orfano, vedova’; UNG *árva* ‘orfano, solo’; MRDe *urus, uros* MORDm *urās* ‘orfano’, FI *orpo* ‘orfano, reso orfano’ LAP *oarbes* ‘privo di padre o di madre; solo e abbandonato’ (MSzFE, 97), da un UFc **orpa(s)* ~ **orwa* (MSzFE, 97). < ProtAr **orbho-s* ‘orfano’; AInd: *arbhah* ‘piccolo, giovane, debole’ IE (Pok, 781) **orbho-* ‘reso orfano, orfano, da ciò bene dell’orfano, eredità, da cui ted. *der Erbe*, l’erede, il successore’. La vocale *o* nella prima sillaba – presente nella forma derivata Finnica (e Lappone?) – e la finale *-as* consigliano (secondo alcuni, cfr. ILObUg, 55) una datazione molto precoce del prestito, e deporrebbero a favore di una forma pre- o proto-aria anziché proto-iranica: vale a dire gli UF sarebbero entrati in contatto con gli Arii (Proto-Arii) prima che con i Proto-Irani.

4) VOG *ātār* ‘padrone di casa, capo, eroe; «Hausherr, Furst, Herr, Idol» (ILObUg, 55); SYR *ozir, uzir* ‘ricco’; VOT *uzir* (id.) MORDe *azoro* MORDm *azər* ‘Signore’ (cfr. Toivonen, JSFOu, LVI, 1/24); ProtIran **asura* ‘principe, Signore, potente’; AV (AltirWv, 293) *ahura-* ‘Signore, potente, principe’; AInd *ásurah* ‘potente, signore; più tardi: spirito maligno, demonio’; IE **ansu-** *ṛsu-* ‘spirito, demone’; (discutibile la provenienza UF di UNG *úr* ‘signore’);

5) VOG *aštār, oštār*, UNG *ostor* ‘frusta’ < U **oštər₃*; < ProtIran (AIran) **aštra* ‘frusta’ AVR *aštrā-* ‘sferza, frusta, staffile’ (AltirWb, 263): AInd *áṣtrā* ‘pungolo per spingere il bestiame’ – cfr. *ajati*: spinge < IE **aǵ-* ‘spingere, guidare’ (Pok, 4); Paasonen (JSFOu, XXXIV, 3/6; ma cfr. anche Collinder, FUV 133) ritiene che il prestito risalga a un ProtIran *oštra* e poiché collega il termine col FI *ohra* ‘orzo’ sposta il prestito alla fase UF da quella U. Ma la derivazione segue un’altra strada (cfr. ILObUg, discuss. dell’etimo, 57);

6) VOG *χūn-* ~ *khūn-* ‘attingere, prendere o tirar fuori il cibo da piatto o paiuolo’; OSTJ *χènoa* ‘scavare, rodere – che fa l’acqua sulla sponda; altre voci: estrarre’; UNG *hány* ‘getta’; SYR *kundinis* ‘sotterrare’ < UF **kan₃-* < AIran **kan-* ‘scavare’, AVR *kan-* (id., anche in senso traslato: far sparire dalla memoria ecc.); NPers *kandan* ‘scavare’ (AltirWb, 437/438). Osserva la Korenchy (ILObUgr, 58) che il verbo indicava probabilmente l’azione di estrarre, spalare in un qualche modo nuovo o speciale, con uno strumento nuovo; gli UF non han conservato il nome dello strumento ma il verbo che designava l’azione eseguita con esso. Cfr. anche la discussione in questi *Annali*, S.O., 3, pp. 173–84 e 4, pp. 63–6.

7) OSTJ *ka’rt* ~ *ka’rti* ‘ferro’ da Antico Ostiaco **kārt₃* ‘ferro’ < MIran *kart* (? *kārt*) ‘coltello’ AVR *karəta-* ‘coltello’. Di questa etimologia e del suo annovero fra i prestiti MIran in UgricoOb oppure di un suo passaggio più antico in UF abbiamo già discusso nell’etimologia 2 di Collinder (qui p. 20/21). Segnaliamo che secondo la Korenchy (ILObUg, 58/59) non è affatto da escludere un fenomeno di reimprestito – su prestito antico – da contatto più

recente. Ma la letteratura più attuale sulla questione propende per l'ipotesi Col-
linder, vicina a Toivonen (JSFOu LVI, 1/16).

8) VOG *meñ,óšù* ~ *māñši* 'vogolo, bambino non battezzato' ~ UNG
magyar (di cui solo *magy*, naturalmente: ungherese); ProtIran **manuš-* 'uomo'
AVR *manuš-* (AltirWb, 1135), ant. eroe MPers *Manuščihr* (« von Manuš abstam-
mend »); AInd *mānuḥ* (*manu-* *manuš-*: 'essere umano, uomo, umanità'. < IE
**manu-s* opp. **monu-s* (Pok, 700).

9) OSTJ *pənt* 'strada di uomini o animali'; SYR *pad*; AOstj **pəntə* UF
**pəntə*; < MIran **pand-* 'strada, sentiero' AVR *pantay-* AVG *pað* 'strada,
sentiero'; IE **pent-* 'andare, camminare' (Pok, 808).

10) VOG *puuñ* 'ricchezza, bestiame' ~ MORD *paz, pas* (incerto sec. ILO
bUg, 63) 'Dio'; < MIran **bay-* AIran (?) **baya-s* 'signore, dio' AVG *baga-*
AVR *baya* 'sorte, buona sorte, fortuna' (AltirWb, 921).

11) VOG *pāñχ* ~ *pōñk*; *pāñk* 'ubriachezza' ~ SYR *pagalni* 'perdere il
senno'; l'estensione UF anche per le voci che seguono, nota che è data come
inc. da ILObUg, 64; MORDe *pango* 'fungo, tigna', CER *pongá* 'fungo'; SAMtv
fanká'am 'essere brillo' < AIran (ProtIran ?) **banga-* 'una pianta ed il narco-
tico che ne è estratto' AV *bañha-* 'una pianta ed il suo succo' (AltirWb, 925).

12) VOG *rōy* ~ *raŷ* 'sporcizia, rifiuti, marciume -nell'acqua' ~ MORD
rav, ravo 'il fiume Volga'; AOstj **rawə* (UF ? **ranə*) ? < ProtIran **raha-*;
Iran **ranga-* 'fiume' AVR *ranhā-* 'nome di una famoso fiume' MPers *arang*
(id.) 'Pā' 'in alanic nome del Volga' IE **ere-s* e *-res-ros* 'scorrere' (si veda
la discussione dell'etimologia, che ha bisogno di ulteriori accertamenti, in ILObUg,
66).

13) VOG *sāila-jiy* ~ *sailā* 'bastoncino sottile' ~ UNG *szál* 'filo, fibra,
pezzo, di qualcosa cresciuto allungandosi'; AUNG 'stelo, tronco d'albero' MORDe
šalgo, šalga, MORDe *šalgā* 'punta, pungiglione d'insetto, ago', FI *salko* 'asse
lungo', LAP *čuolgo* 'leva', « bar used for pushing a fishing-net under the ice »
(ILObUg, 67) UF **šalkə* < ?A *šakala-* AInd *šakala* 'frammento' < IE **kāk-*
'asta' (Pok, 523). La provenienza dall'iraniano è attestata solo da Munkacsi,
in AKE 555-556; ma la fonte AInd *šakala-* da lui indicata non risulta avere
corrispondenti in alcuna lingua iranica. Perciò in ILObUg 67 si propone la se-
guente etim.: A **šakala-* > UF **šakla* > UF **šalkə*.

14) VOG *sañkw* ~ *sāñkw* 'cuneo, piuolo, chiodo ligneo' UNG *szeg, szög*
'chiodo' U **šenkə* < AIran **šank-* 'piuolo'; AInd *šānkú* 'piuolo, chiodo'
da IE **kak-*, **kank-* 'ramo, piuolo'.

15) VOG *šōr'p* ~ *sōrp*; OSTJ *t'əreš* 'alce maschio' ~ UNG *szarv* 'corno'
SYR/VOT *šur*, CER *šur*, MORDe *šuro*, MORDm *šura*, FI *sarvi* LAP *čoar've* <
UF **šorwa* < ProtIran **šruvā-* 'corno' AVR *srū-*, *srvā-* 'unghia del dito e
corno di animale, o sim. Pezzo di corno' IE **kər-***kerə* 'la parte più alta del
corpo, testa; corno'.

16) VOG *sāt* OSTJ *tāšat* ‘settimana’ UNG *hét* ‘sette, settimana’; U **sāptə*; AIran **sapta* ‘sette’, AVR e Ga *hapta* ‘sette’; IE **septm̥* (id.).

17) *šaʔt* ‘cento’ OSTJ *soʔt* ~ *sāt* UNG *száz* SYR *šo* VOT *šu* CER *šüðə* ~ *šüðö* MORDe *šatá* ‘cento’ FI *sata* < ProtIran **sata-* (AltirWb, 1555) AVR *sata-* NPers *sad* < IE *kmtóm* ‘cento’.

18) VOG *sáter*, SYR *šurs*, VOT *šurs*, *šuris* ‘mille’; UNG *ezer* ‘mille’; UF **šasərə* < ProtIran **žhasra* ‘mille’: AVR *hazaŋra-* (AltirWb, 1796), NPers *hazār*; IE *ghéslo-* ‘mille’. (Secondo MTESz, I, 819 la trasmissione del prestito avvenne probabilmente attraverso un alanic **oezəroə* ~ **oeziroə*).

19) VOG *tūjt-* ~ *tojt-* ~ *tunt-* ‘nascondere, occultare’; UNG *titok* ‘segreto’ U **tajə* < ProtIran (AIran) **taya-* ‘furtivo, furto, ladro’ AVR: *taya-* ‘furto’ (AltirWb, 647); AInd *tāyúh* ‘ladro’ < IE *(s)*tāi-* ‘di nascosto, per portar via qualcosa’ **tāiu-s*, **tā-ti-s* ‘ladro’.

20) OSTJ *likʔər* ‘slitta’ ~ ?? UNG *szekér* ‘carro’ UOb **sākəɾə* ~ **sikəɾə* < MIran **sakar* ‘carro’ AInd *śakaṭa* ‘a cart, waggon, car, carriage’.

21) VOG *tul* ‘dispensa retta su quattro gambe, piccionaia di legno scorzato; gamba della dispensa’; ~ *tilis* (capanna «for temporary use», Collinder, FUV, 138) FI *talas*, *tala* («shed for a boat, nets, etc.; bearhunter’s platform, built high up between two trees; a kind of scaffold, staging», Collinder, ibid.); UF **tala(sə)*; < A **tala-* ‘superficie, piano, pianura’, AInd *talam* ‘superficie, pianura, palmo della mano’; IE **tel-* **telə-* **telu-* ‘piano, suolo, tavola’.

22) *tūl* VOG ‘specie di contenitore di cibo quadrangolare a forma di madia usato a caccia e a pesca’ ~ UNG *tál* ‘vassoio’ < U **talə* < MIran **tāl-*: NPers *tāl* (Vullers, Lexicon persico-latinum etymologicum, Bonnae ad Rhenum, I, 1855, II, 1864); «discus s. paropsis ex aere, auro, argento, simil.; duo cymbala parva aerea, quae musici Indici canentes et saltantes inter se concutere solent; genus palmae e quo liquor inebrians profluit – borassus flabelliformis –. Bramani foliis illius palmae in libris scribendis utuntur litteras ope calami e chalybe facti exarantes illorumque feminae in auriculas incisas folia palmae convoluta immittunt»).

23) VOG *qariñ*, *tareñ*; OSTJ *lòrñə* ‘rame –Samowar–; materiale di cui son fatti i samovar’; UNG *arany* ‘oro, gioiello, cosa preziosa’ < U **saraña* (MSzFE, 93–94) < AIran **zaranya-* ‘oro’ AVR *zaranya-* ‘oro’ APers *daraniya-* ‘oro’ (Pok, 429); AInd *hiraṇya* ‘oro’; IE **ghel-* *ghele-* ecc. (brillare, scintillare, da cui aggettivi di colore come giallo, verde, grigio o blu; Pok loc. cit.). Il termine non è di epoca UF, come ancora in Collinder FUV 129, Itkonen, Toivonen ecc. Come è stato dimostrato (MSzFE 94) il MORDe *siřne*, MORDm *siřnə* ‘oro’, CER *šöroni*, VOT *zarñi*, SYR *zarñi* vanno ricondotti egualmente a prestito iranico pervenuto in altre circostanze.

* * *

Abbiamo detto che vorremmo ignorare il più possibile nozioni come quella di *Urheimat* dei popoli di cui ci stiamo occupando. Non sarà tuttavia inutile richiamare qui alcune teorie sulla dislocazione originaria degli Arii, per precisare alla luce dei prestiti le zone probabili del loro contatto con gli UF.

Le teorie di Hirts, Arntz, che collocavano l'origine degli IE in Germania apparvero superate quando Brøndsteds nel 1952 puntualizzò le ragioni che facevano propendere per una collocazione originaria degli Ario-IE nei territori della Russia del Sud (cfr. Toivonen, JSFOu, LVI, 20). Schrader, che aveva identificato la cultura pastorale centro-asiatica con la cultura originaria IE, fu documentatamente smentito da W. Koppers (*Ethnographia*, Budapest, LIV, 134) che riconosceva nelle zone agricole dell'Asia Sud-occidentale una società agricola-matriarcale (con presenza di divinità femminili) da identificare con gli IE. La teoria di Loppers, le cui conclusioni sono accettate da Harmatta ³⁶⁾, è discutibile perché manca un lessico agricolo comune fra gli IE dell'Est e dell'Ovest! Harmatta sostiene che dall'Asia anteriore i popoli IE emigrarono verso il Centro-Europa attraverso i Balcani. Essi persero innanzitutto gli Ittiti, che verso il 2000 a.C. mostrano ormai un grado notevolissimo di autonomia. Successivamente dal Centro-Europa si diressero parte verso N-O, parte verso Est. L'ingresso in Europa degli IE dovrebbe coincidere con lo sviluppo della cultura detta di Aurignac (incontratasi con la preesistente cultura di Moustier: 5000 a.C.?). Tra 5 e 4000 a.C. seguì la migrazione verso Oriente, verso cioè il lago d'Aral, la Russia del Sud. Circa questa lunghissima migrazione verso Est le due grandi tesi sono:

a) che essa conducesse le stirpi abbastanza unite verso l'Asia centrale, dove poi avvenne (non dopo il 2000 a.C.) la separazione fra Indi e Irani ³⁷⁾;

b) che vi fossero per così dire degli « sfilacciamenti » lungo l'asse della migrazione; uno di questi fosse costituito da un notevole contingente di Ario-IE che (forse anteriormente alle glosse Indo-Arie di Mitanni, riferibili alla lingua del popolo della casa reale Currita di Mitanni: redatte in una lingua ario-indica sec. Mayrhofer, *op. cit.*, che attesta ancora l'unità Indo-Aria) si fermarono nelle zone della Russia del Sud e di là scesero poi nell'Iran: costoro sarebbero gli Ario-Irani che avrebbero avuto rapporti con gli UF ³⁸⁾.

La presenza parallela nei prestiti UF di voci ProtIran e AInd non è sufficiente per indicare che le due stirpi erano ancora unite all'epoca e nel luogo del loro incontro con gli UF, ma certo non contraddice questa ipotesi.

Comunque nell'uno e nell'altro caso il territorio d'incontro fra UF e AIE, (fossero questi o meno ProtIrani) – in coincidenza con quanto abbiamo visto a proposito del territorio d'origine degli UF – doveva trovarsi in quella depressione a N del Caspio e ad O-S-O degli Urali, che costituisce il bacino di confluenza del Kama-Volga. Non è affatto improbabile che la spinta migratoria da Ovest facilitasse le risalite a Nord, verso il Baltico, donde probabilmente (almeno secondo l'ipotesi di Hajdu, Itkonen e altri: cfr. *op. cit.*, *passim*) gli UF erano scesi, dopo la divisione Uralica. I contatti furono molti, gli spostamenti

egualmente numerosi e dislocati lungo un arco di tempo che – accettando le ipotesi più audaci di Collinder – può risalire addirittura al 5000 a.C., e stendersi fino al 2000 a.C. In questa fascia non vanno collocati però i prestiti di cui abbiamo parlato prima. E non è affatto detto che i rapporti fra le stirpi, lungo questo arco di tempo, fossero necessariamente pacifici. È infatti probabile che gli UF presentassero un più spiccato grado di sedentarietà e, meno mobili o « cosmopoliti », fossero detentori di culture più rozze. Quanto le loro culture rivierasche di cacciatori–pescatori–raccoglitori fossero di tipo matriarcale è ancora oggetto di indagine. Certo è meno probabile che matriarcali fossero i loro interlocutori (Koppers). Per questo le etimologie quali la n. 2 e 3 van rettamente interpretate, come apporto « lessicale » e non culturale.

Il distacco fra Uralici (Samoiedi e UF) risale al 6° millennio a.C., quello degli Ugri e dei Finni avvenne non prima del 4000 a.C., ma durò molto a lungo e per certi versi può essere prolungato fino al 3° millennio a.C. Nei rapporti reciproci con gli Ario–IE la parte più arretrata e cioè più conservatrice era probabilmente la più sedentaria e quella che – paradossalmente – dai dati della cronologia linguistica e antropologica appare senz'altro come la stirpe più antica.

Agli inizi del 2000 a.C. il territorio del Volga–Kama appare investito da una notevole cultura unitaria proveniente dal Sud. Al Sud di questo territorio si trovava, diffusa su un amplissimo spazio, tra il Kazahstan, il Sud degli Urali e il Mar Caspio, la stupenda e straordinariamente unitaria cultura che dal villaggio di Andronovo presso Kransnojarsk prende il nome di Andronovo. Evidentemente sono questi Andronoviani quella parte di popolazioni Arie rimaste secondo Oranskij nella migrazione verso Est, che poi, dopo il 2000, scenderanno ad occupare il vasto altopiano dell'Iran. I Proto–Irani che cerchiamo sono forse appunto le stirpi della cultura di Andronovo. La loro cultura presenta molte analogie con quella dell'Asia centrale, ma è autonoma anzi tende ulteriormente a svolgersi con ritmi diversi. Questo forse può spiegare la successiva divisione dei ceppi Antico–Iranici. Al tendenziale autonomismo e alla mobilità delle tribù Iraniche fra 3000 e 2000 e 1000 e alle travagliate vicende che in questo arco di tempo videro la successiva divisione di UF e Ugri van ricondotte le fasi diverse dei prestiti iranici.

* * *

Riepilogando quanto siamo venuti dicendo fin qui concluderemo che:

1) l'indagine linguistica ha accertato un determinato numero di prestiti iranici, dislocati lungo un asse diacronico i cui termini estremi sono l'UF comune e il ProtIran, e che giunge fino all'AIran e MIran da un lato e all'Ugrico e UgricoOb da un altro lato;

2) sotto il profilo tipologico i prestiti non sono tali da costituire un sottosistema nel sistema UF, né hanno forza di disturbo sufficiente (sotto il profilo fonetico o sotto altro profilo) per incidere sulla struttura linguistica UF;

3) non abbiamo attestazioni di prestiti riconducibili a una tipologia astratta, concettuale o derivazionale, ma solo a una tipologia concreta. Segno che quanto non appartiene a prestiti aventi questo carattere va ricondotto ad una fase anteriore;

4) il prestito è dunque – per quanto riguarda l'eventuale incidenza o coincidenza di elementi di tipologia astratta, concettuale o derivazionale – un eccellente terminus ante quem;

5) la vera natura dei « rapporti primigeni » tra UF, Arii (o forse Uralici-Arii e Altaici) sul terreno linguistico, va indagata in un'epoca « pre-proto-iranica ». Ma l'indagine di Collinder non può che essere proseguita in accordo con la paleo-antropologia e l'archeologia, che sole possono – in una distinzione di metodi ma tendendo alla convergenza degli obiettivi – convalidare o smentire l'ipotesi dello studioso svedese. Esse debbono cioè fornire le coordinate della dislocazione degli Uralici (e Altaici) all'epoca in cui le loro strutture linguistiche erano ancora tanto morbide ed elastiche da accettare gli interventi tipologici disturbanti ch'egli ha accertato;

6) in assenza di questo (abbiamo visto quanto ingombro di ipotesi sia il campo antro-po-archeologico dal tempo in cui entrò in crisi la limpida tesi di Castrén-Aspelin) l'unico strumento nuovo dal quale il linguista storico può aspettarsi indicazioni per valutare il materiale di cui dispone nell'area uralica è forse – in accordo con una rigorosa indagine semantica – la psicologia linguistica, a patto che essa abbia per la paleo-glottologia leggi tanto generali e tanto sicure da poter essere applicate anche nel territorio U-A. L'auspicio non è nuovo ³⁹). Ma anche allora sarà difficile approdare a una conclusione definitiva sull'affascinante problema dei veri rapporti fra UF e IE e sulla loro appartenenza e le loro parentele asiatiche.

ANDREA CSILLAGHY

Desidero ringraziare qui il prof. Miklos Fogarasi che ha letto attentamente il lavoro e anche in quest'occasione non mi ha fatto mancare ottimi suggerimenti.

1) Sigle e abbreviazioni nel testo:

A: Ario, da Arii o Ariani
ABULG: Bulgarico antico
AInd: Antico Indiano
AIR: Antico irlandese
AIra: Antico iranico
ALB: albanese
AV: Avesta, avestico
ARM: armeno
AVGa: Avestico Gathico
AVR: Avestico recente
CAM: Camassiano
CAR: Careliano

CER: Ceremisso
EST: Estone
FI: finnico
GOT: Gotico
GR: greco
IA: Inglese antico
IE: Indo-Europeo
ITT: Ittita
LAP: Lappone
LAPs: Lappone del Sud
LAT: Latino
LIT: Lituano

MIR: Medio Irlandese
 MIRAN: Medio Iranico
 MORD: mordvino
 MORDe: Mordvino Erza
 MORDm: Mordvino Moksa
 MPers: Medio persiano
 NA: norvegese antico
 NPers: neo-persiano
 Ostj: ostiaco comune (chanti)
 OstjKaz: dial. ostjaco di Kazymier
 OstjO: Ostjaco di Obdorsk
 OSS: Ossetico
 ProtAr: Proto-Ario
 ProtIran: protiranico
 RUM: Rumeno
 SA: Sassone antico
 SAMsk: Samoiedo Selkup
 SAMnord: Samoiedo del Nord
 SAMtv: Samoiedo Tavgi
 SAMyu: Samoiedo Yurak
 SAMyen: Samoiedo dello Yenissej
 SC: Serbocroato
 SKR: Sanscrito
 SYR: Siriaco
 U: Ugrico comune
 UA: Uralo-Altaici
 UF: Ugrofinnico
 UMB: Umbro antico
 UNG: ungherese mod.
 UOb: Ugri dell'Ob
 URAL: Uraliche (lingue)
 URALc: Uralico comune
 VED: vedico
 YEN: fenomeno comune del territorio dello Yenissej
 VOG: Vogulo (mañši)
 VOT: Votiano
 YUK: Yukaghir

2) *Sigle delle opere di maggior consultazione citate:*

- AltIWb: Christian Bartholomae, *Altiranisches Woerterbuch*, Strassburg 1905.
 AKE: Bernáth Munkácsi: *Árja és Kaukázusi elemek a finn-magyar nyelvekben* (caratteri arii e caucasici delle lingue finno-magiare) I kötet, *Magyar szójegyzék és, levezetésül a kérdés története*, Budapest 1901.
 FUV: Björn Collinder, *Fenno-Ugric Vocabulary*, Stockholm 1960.
 GRVog: Giuliano Pirrotti, *Grammatica Vogula*, Parma 1972.
 JSFOu: *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, Helsinki 1886 sgg.
 ILObUg: Eva Korenchy, *Iranische Lehnwoerter in den Obugrischen Sprachen*, Akadémiai Kiado, Budapest 1972.
 IUL: Björn Collinder, *An Introduction to the Uralic Languages*, California Press, Los Angeles-Berkeley 1965.
 LUF: Carlo Tagliavini, *Lingue Ugrofinniche in E.I.*, XXXIV, 618-20.
 MNyE: Géza Barczy, *A magyar nyelv életranza*, Budapest, Gondolat 1963 (disegno storico della lingua ungherese).
 MSFOu: *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne*, Helsinki 1890 sgg.
 MSzFE: *A magyar Szókészlet finnugor elemei, Etimológiai szótár* (Elementi Ugrofinni del lessico ungherese, dizionario etimologico), I (A-Gy) Budapest 1967; II (H-M) Budapest 1971; (il volume successivo è disponibile in schede a Budapest, presso la sezione di linguistica dell'Accademia Ungherese delle Scienze, ma non ancora stampato).
 MTESz: *Magyar Nyelv-történeti, etimológiai szótár*, voll. I, II (Dizionario storico etimologico della lingua ungherese, giunto fino alla lettera O) A. K. Budapest 1970.
 NyK: P. Hunfalvy, *Vyelvtudományi közlemények* (Comunicazioni linguistiche), Pest, poi Budapest 1862.
 NyIOK: *A Magyar Tudományos Akadémia Nyelv és Irodalom tudomány Osztályának Közleményei*, Budapest 1951 sgg. (Comunicazioni della classe di studi linguistiche e letterarie dell'Accademia Ungherese delle Scienze).
 NyTudErt: *Nyelv-tudományi Értekezések* (ragguagli di linguistica), Budapest 1953 sgg.
 ŐLSz: Gyula László, *Őstörténetünk legkorábbi Szakaszai* (I primi periodi della nostra storia antica) II ed., Akadémiai Kiado 1971, Budapest.
 Pok: Julius Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Woerterbuch*, I, Bern-Muenchen 1959.

3) È significativa in proposito una polemica fra linguisti apparsa in *Magyar Nemzet*, 23 e risp. 25 maggio 1973, a proposito di un articolo della Hány Györgyné, sui rapporti polemicamente nel secolo scorso fra lo scrittore ungherese János Arany, nella sua qualità di Segretario dell'Accademia Ungherese delle Scienze, e il gruppo dei linguisti che all'Accademia faceva capo, fra i quali Pál Hunfalvy – il cui nome in origine era Hunsdorfer –, bibliotecario dell'Accademia, lo studioso di origine tedesca József Budenz (primo titolare di linguistica uralo-altaica nella Università di Budapest), poi Bernát Munkácsi e Armin Vámbéry (il celebre orientista e turcologo).

Munkácsi avrebbe secondo la Hány pubblicato non a caso il suo celebre *Árja és Kaukázusi elemek a finn-magyar nyelvekben*, Budapest 1901 (qui nel testo di seguito AKE) dopo la scomparsa di Budenz e di Hunfalvy. Quest'ultimo – filoviennese – aveva infatti introdotto in Ungheria la metodologia germanica e aveva proposto la tesi della parentela UF in contrasto con la parentela Ugro-Aria non, o non solo su basi scientifiche, ma anche perché l'accostamento dei Magiari a «genti primitive» come gli Ugri dell'Ob, i Lapponi, o i Finni e gli Estoni, metteva la cultura magiara psicologicamente in svantaggio di fronte alla cultura Aria. Géza Bethlenfalvy confuta giustamente questa posizione (*Indulat és valóság a nyelvvitában*, in *Magyar Nemzet*, 25.5.73/8).

Fu un merito e non un torto quello di Hunfalvy di introdurre in Ungheria il rigore metodologico tedesco. Esso ebbe tuttavia effetti negativi indiscutibili nell'ambito della ricerca delle parentele con gli Ario-IE, mentre non proponeva che di proseguire gli studi sugli UF con metodologia più moderna nella linea già aperta da Sajnovics, da Sámuel Gyarmathy, da Reguly e da Antal Révai.

«Che ciò fosse gradito a Vienna è cosa da provare» osserva giustamente Bethlenfalvy.

Ma gli epigrammi amari, se non schiettamente satirici, dello scrittore risorgimentale Arany, e la difesa che lo stesso Hunfalvy dovette scrivere: «non dobbiamo vergognarci che siano nostri parenti linguistici i contadini finni o estoni e che gli abitanti della zona occidentale degli Urali siano egualmente legati a noi...» mostra quali componenti politiche avesse mosso la disputa e a quali interessi politici dovesse in un modo o nell'altro render conto. Quest'invasione di motivi extrascientifici rimane un dato significativo in questo tipo di studi. Giustamente solo una elaborazione sistematica e approfondita, nella quale accanto alla linguistica collaborino l'etnologia l'archeologia l'antropologia – come concordemente riconoscono i protagonisti della polemica – può avviare a soluzione la discussione ormai più che centenaria.

4) Dagli albori antelucani della *Demonstratio idioma Ungarorum et Lapponum idem esse*, Hafniae, Tyrnavise, 1770, del gesuita János Sajnovics, l'iniziatore, si può dire, della moderna linguistica comparata.

5) Per lingue ugriche dell'Ob si intendono il Vogulo (*Mańsi*) e l'Ostiaco (*Chanti*) parlati rispettivamente lungo il corso nordoccidentale e lungo quello orientale del fiume Ob e dei suoi affluenti settentrionali e meridionali; i *Mańsi* e i *Chanti*, con i *Magiari*, – dai quali si sarebbero separati secondo un'accezione comune nel corso del I millennio a.C. – costituiscono il ramo Ugrico della famiglia *Ugrofinnica*, (UF) che a sua volta si integra nella più grande famiglia Uralica, sommandosi le lingue Ugro-Finnopermiane alle lingue dei Samoiedi.

6) *A magyar fémnevek őstörténeti vallomásai*, Ethn. V, 1–25; *Adalékok az iráni műveltség-ghatás magyar nyelvhasználatához*, ib. 72–76, 134–141; (Rivelazioni presitoriche dei nomi ungheresi di metalli. Contributi per la valutazione dell'influenza culturale iranica nella tradizione linguistica ungherese). *Az ugorok legrégebb történeti emlékezetei*, ebd. 160–180. (I più antichi ricordi storici degli Ugri).

7) In *I.N. Smirnow's Untersuchungen über die Ostfinnen*, SFiOu, XVII, 4: 1–52.

8) Cfr. *Die ossetischen Lehnwörter im Ungarischen*, Lund–Leipzig 1925.

9) Péter Hajdú, *A Magyarorság kialakulásának előzményei*, Budapest 1953, NyTud–Ert. 2 (Gli antecedenti della formazione dei Magiari).

10) Cfr. M. Castrén, *Kleine Schriften*, St. Petersburg 1862.

11) Cfr. *Die Kupfer- und Bronzezeit in Nord- und Ostrussland*, I. Helsingfors 1911; e *L'époque dite d'Ananino dans la Russie orientale*, Helsinki 1919; e *Neues ueber russische Archaeologie*, Anz. der FUF. XVII, Helsingfors, 1925: 10-25.

12) *Suomalais-ugrilaisen Muinaistutkinnon Alkuta*. Helsingfors 1875, e nella raccolta monumentale svolta tra il 1877 e l'84, *Antiquité du Nord finno-ougrien*, Helsingfors 1877-84.

13) Cfr. *Östörténetünk legkorábbi szakaszai - A finnugor östör ténét régészeti emlékei a szovjetföldön*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1971, nel testo in seg. ÖLSz. (Gli stadi più antichi della nostra preistoria. Reperti archeologici di epoca ugrofinnica sul territorio sovietico).

14) Cfr. sopra, p. 36.

15) Per una rapida informazione vale ancora la voce [Lingue] *Uralo-Altaiiche* di Carlo Tagliavini, in E.I., vol. XXIV, 618.

16) *Die Bedeutung der Stein- und Bronze-altertümer für die Urgeschichte der Slawen*, Prag 1869.

17) In *Les origines de l'orfèvrerie cloisonnée*, Arras 1877.

18) Tolstoj-Kondakov, *Russkije drevnosti v pamjatnikah iskusstva*, Sankt-Peterburg 1889-1897.

19) *A magyar nép östörténete*, Budapest 1953, 32 sgg. (La preistoria del popolo ungherese).

20) *Versuch über die Tatarischen Sprachen*, Berlin 1836.

21) *Grammatica vogula*, Quaderni Italo-Ungheresi - qui nel seguito GrVog, - Parma, fasc. n. 3, 1972, p. IX.

22) *Studien zur Vergleichung der Ugrofinn. - und indogerm.*, Dorpat 1879.

Per una bibliografia rapidissima: K. B. Wiklung, *Le monde Oriental*, Uppsala 1906, I, 43 sgg.; H. Paasonen, in *Ginnisch-Ugrische Forschungen*, Helsingfors 1901, 13 sgg.; B. Collinder, *Indouralisches Sprachgut. Die Urverwandschaft zwischen der indoeuropäischen und der uralischen (finnisch-ugrisch-samojedischen) Sprachfamilie*, Uppsala 1934; Id., *Comparative Grammar of the Urali Languages*, Stockholm 1960; Id., IUL, v. nota 1 e paragrafo successivo della presente rassegna; P. Haidú, *Finnugar népek és nyelvek*, Budapest 1962, 384 sgg. e *Bevezetés az uráli nyelvtudományba*, Budapest 1966.

Sulla stessa questione ancora: C. Tagliavini, in *Atti del convegno dei linguisti*, Milano 1950, pp. 35-41.

23) Mio il corsivo.

24) G. Pirotti, *Grammatica Vogula*, cit., p. X.

25) Cfr. il capov., *I prestiti iranici*, qui p. 51 e inoltre quanto ha dimostrato Evel Gasparini in *Finni e Slavi*, Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli 1958, pp. 77-105.

26) Cfr. tavola fuori testo.

27) Cfr. E. Sapir, *Language, An Introduction to the Study of Speech*, New York 1921; Vedi l'ediz. italiana a cura di P. Valesio, Torino 1961, capp. 5 e 6.

28) Collinder, IUL, loc. cit.

29) Cfr. MTESz, *passim*, alle voci cit.

30) Collinder, IUL, ibid.

31) Cfr. Sapir, *op. cit.*, *passim*.

32) V. *supra*, p. 48.

33) Tuttavia Géza Bárczi non esclude che il proseguimento della ricerca possa retrodatarsi a termini di origine comune molte voci che attualmente figurano nel gran patrimonio dei prestiti dell'epoca primitiva. V. in MNYE, 42-43.

34) Elemér Moor, *A nyelvtudomány mint azős- és néptörténet forrástudománya* (La scienza linguistica come fonte scientifica per lo studio della storia antica e la storia dei popoli), Budapest 1963.

³⁵⁾ Ci limitiamo a segnalare qui, delle voci Ugriche e Obugriche, quelle che riteniamo fondamentali, perché generalmente e foneticamente tipiche. Rinviamo per le altre a K. F. Karjalainen, *Ostjakisches Woerterbuch*, Bearb. u. hg. von Y. H. Toivonen, I e II, Helsinki (Lexica Societatis Fenno-Ugricae, X) 1948 e ad AKE, FUV, ora anche a MSzFE (almeno fino alla lettera M; il resto del materiale è disponibile a Budapest in schede, fino alla pubblicazione) e infine all'accurata raccolta di voci UOb della Korenchy nel più volte citato ILObUg.

³⁶⁾ *Antik Tanulmányok* (Studia Antiquitatis, Budapest 1954, sgg.: cfr. XIII, 246-248).

³⁷⁾ Cfr. M. Mayrhofer, *Die Indo-Arier im alten Vorderasien*, Wiesbaden 1966, 30.

³⁸⁾ I. M. Oranskij, *Iranskije Jazyki*, Moskva 1963, 27-29.

³⁹⁾ Lo aveva già formulato Edward Sapir nel suo citato *Language. An Introduction to the Study of Speech*, ai capp. 2 e 5.

L'ISLAM IN PERSIA FRA TĪMŪR E NĀDIR

1.

Il panorama religioso dell'Iran alla morte di Timūr, e sotto i suoi immediati successori, è caratterizzato dallo svolgersi di due processi complementari, che saranno la causa prima, o avranno come loro ultimo sbocco, quel particolare tipo di realtà religiosa che è lo sciismo ṣafavide.

Il primo di questi due fenomeni è una grande *souplesse* – ai limiti della prevaricazione – dell'elemento religioso nella sua funzione di « mastice » tra autorità politica e suddito, nel corso delle più varie alleanze tra i successivi sovrani e l'aristocrazia religiosa (e amministrativa) locale. Ciò anche quando la diversità del *madhhab* professato dai due termini del binomio farebbe presupporre per lo meno un'attività missionaria in duplice senso, piuttosto che una collaborazione quotidiana. D'altra parte, proprio di diversità di *madhhab* si dovrà parlare, dando al termine un'accezione leggermente più ampia ed equivoca e non semplicemente inclusiva delle scuole canoniche. Questo abbraccio sul terreno del concreto avviene in un momento in cui tutti gli studiosi ammettono un « ritorno » al mito del sovrano ideale, al « vero califfo », e quindi, come conseguenza, all'attesa di un capo anche spirituale e religioso ¹⁾. La guida agognata altro non è che il *Mahdī*, la cui figura viene variamente definita e colorata a seconda dei luoghi e dei *madhhab* in cui è predicata e auspicata.

L'altro processo determinante è un progressivo atteggiamento sciitizzante delle forme « aberranti » di ortodossia, ivi incluso il sufismo, e nello stesso tempo un accentuato elemento duodecimano in quei movimenti che vogliono coscientemente porsi, centralisticamente, al di sopra delle divisioni tradizionali della società religiosa musulmana ²⁾. Questo discorso può essere valido fino all'avvento di Shāh Ismā'il, quando, invece, parlare della realtà religiosa dell'Iran vorrà dire seguire la politica religiosa dei vari sovrani e i suoi successi, in un ambiente che, se pure interessante, si mostrerà però meno fluido e più catalogabile.

A determinare la complementarità di questi due processi c'è un filo conduttore che è anche la chiave per l'analisi di tutti i movimenti religiosi del xv secolo. La società musulmana – in particolare quella iranica – rappresenta ora, esplicitamente ³⁾, il contraccolpo e la reazione al « paganesimo » della dominazione mongola dei secoli

precedenti. La parola d'ordine è la restaurazione dell'Islam, intesa come restaurazione della « vera *shari'a* », cioè della *shari'a* del Profeta (e ancor più dei primi Compagni), il che prevede appunto una società amalgamata e unita intorno al suo capo.

Ne risulta un ampliarsi delle funzioni e delle prerogative affidate ai maestri sciaraitici, e trova una conseguente esaltazione il valore ideologico, e non funzionale, del *madhhab* giuridico a cui i sudditi sono soggetti.

In termini religiosi, però, ciò equivale anche ad ammettere la possibilità della coesistenza tra una *shari'a* ortodossa e una fede passibile di innovazioni, coesistenza che verrà propugnata e difesa da molti « eresiarchi » di questo secolo.

Sembra sempre più naturale il passaggio dall'idea del sovrano ideale, guida di una simile restaurazione, al *Mahdī* come unica speranza di attuare la riforma dell'Islam sui calchi dell'autorità degli antichi. Più specifico è allora, in termini di tipologia, ricorrere a quella corrente religiosa che nel mondo musulmano rappresenta l'apoteosi dell'attesa del *Mahdī* nella forma più costante – ma più disponibile per una sempre rinviata attuazione della sua venuta in qualità di sovrano – cioè la *shī'a* duodecimana.

Il sovrano di diritto si pone, in un'ideale linea evolutiva, ora come intermediario del potere legittimamente riconosciuto ad un'entità religiosa che definiamo come *Mahdī*, ora come suo sostituto-califfo, ora come incarnazione del medesimo. Timūr « rifugio del Califfato »⁴⁾, cosmico vindice dell'Islam nella sua interezza, che punisce gli sciiti per le offese arrecate ai Compagni e i damasceni per quelle arrecate all'*ahl al-bayt*, rappresenta un primo e ancora non lucido esempio di mediazione tra l'eredità mongola e la nuova complessa esigenza religioso-politica dell'Islam. Esemplare in proposito è la leggenda dei suoi rapporti con il şafavide Khoja 'Alī, oggi, alla luce delle nuove fonti illustrate dal Horst⁵⁾, ancor meglio inseribile nella serie dei tentativi, da parte dell'autorità, di utilizzare i movimenti *şūfī* per costituirsi una forma di legalità squisitamente religiosa, da presentare come uno degli indispensabili attributi regali. Tale elemento è forse per Timūr soltanto una giustificazione a posteriori di un cauto atteggiamento di rottura rispetto all'epoca precedente. Esso troverà però lampante conferma presso i successori, in particolare Shāhrukh. Questo si presenta come il restauratore per eccellenza della *shari'a* e del califfato (« Dio eterni il suo regno nel Califfato di questo mondo », suona in Ḥāfiẓ-i Abrū la *khuṭba* richiesta all'indiano Khīẓr Khān)⁶⁾, all'ombra di un sempre maggiore e cosciente filo-alidismo, che, per quanto mediato da un'alleanza proposta al sufismo, diventerà sempre più alidismo imamitico. In proposito fanno scuola le aspirazioni di Ḥusayn Bayqarā (« ornamento del trono del Califfato »)⁷⁾ che, giungendo a tentare di far pronunciare a Mir Sayyid 'Alī Qā'ini la *khuṭba* in nome dei Dodici *Imām*⁸⁾, si propone quale anticipatore legittimo di un'autorità a venire, di fronte alla quale dovrebbero cadere automaticamente i principi di autorità fino allora riconosciuti. Questo intrecciarsi di *shī'a*, di senso della necessità del *Mahdī* e di sufismo trova un'anticipazione nel XIV secolo nel movimento dei

Sarbadār, in cui sono palesi alcuni degli elementi tipici ricorrenti in tutte le proteste a carattere religioso del secolo di cui ci stiamo occupando. In senso stretto, la storia dei Sarbadār (Sabzavār 1337–1381) non rientra in questa sede, né vi rientrano del tutto neppure le sue eco caspiche (*sayyid* del Māzandarān, 1350–1392; del Gilān, 1370) e kirmānī (1373). Tuttavia un breve esame delle caratteristiche del movimento⁹⁾ può fornire una casistica *ante litteram* di quelli che saranno i rapporti tra il sovrano e gli eretici *musha'sha'* o *qizilbash*. L'opposizione *sarbadāri* coagula elementi eterogenei, non solo contadini e plebe cittadina, ma anche piccola aristocrazia terriera locale, da cui provengono i due primi capi militari del movimento, 'Abd al-Razzāq e Mas'ūd, e poi molti altri. Questa componente non popolare, tipicamente iranica, cultrice di tradizioni firdusiane, vuole essere antagonista dell'aristocrazia amministrativa, che pure è spesso sciita, e del clero sunnita, entrambi irretiti nel gioco ilkhanide. Essi, gli aristocratici, rappresentano in termini religiosi l'idealizzazione della vera *shari'a*, su cui si innesta l'attesa del principe perfetto, mentre i diseredati, pronti ad accettare una guida, purché presente, rappresentano piuttosto la speranza nella fratellanza di tutti i musulmani e quindi in una delle prerogative del *Mahdī*, cioè l'attuazione della giustizia sociale. Entrambe le componenti sono comunque sciite. La *shī'a* si presenta quindi coi Sarbadār come mezzo di protesta effettiva. È una *shī'a* duodecimana, ma certe posizioni ricordano talora le rivolte zaydite che caratterizzano i primi tempi del periodo 'abbāsīde, anch'esso, se pure in modo diverso, pervaso dall'idea assillante del sovrano legittimo. Il *Mahdī* che si attende è un *Mahdī* guerriero e vincitore. La lotta armata contro l'autorità costituita è un mezzo per affrettarne la venuta, eliminando tutti gli impedimenti possibili. Questo spiega il ritorno presso i Sarbadār di un'usanza testimoniata da Yāqūt nella Kāshān del secolo XIII: tutte le mattine le autorità cittadine portavano fuori le mura un cavallo sellato nell'eventualità, cioè nella probabilità, dell'arrivo del *Mahdī*¹⁰⁾.

I movimenti *ṣūfī*, già in epoca selgiuchide, ma soprattutto in epoca mongola, sono caratterizzati da una progressiva socializzazione, la cui prima conseguenza è l'apertura dell'accesso alla « via mistica » a ceti pronti ad accettare, in quanto diseredati, un'autorità che abbia il crisma della legalità religiosa in contrapposizione alla sempre più deludente realtà politica. Gli *shaykh* a cui ci si rivolge sembrano rappresentare un tramite verso la soddisfazione di tali esigenze, anche quando l'unico risultato promesso altro non è che una disdegnosa liberazione dai bisogni del mondo in attesa di tempi migliori. Questo tipo di culto della figura dello *shaykh* colma gran parte della distanza che separava la mentalità sciita dal sufismo, grazie ad una sempre maggiore coerenza e aderenza ideologica tra l'*Imām* e lo *Shaykh*. Infatti i Sarbadār sono sciiti, ma organizzati in confraternita con strutture militari, e si assiste al formarsi di una diarchia di potere, politico e religioso, che sembra postulare la necessità di coesistenza tra un emiro, volto a mantenere l'ordine temporale, e uno *Shaykh-Mahdī*, garanzia della veridicità del *madhhab* professato. In questa distribuzione dei compiti, all'ultimo è affidata la carica rivoluzionaria e

di protesta sociale, al primo la posizione di moderatore e quindi di portavoce delle esigenze della piccola aristocrazia, la quale mira principalmente a sostituirsi ai dominatori mongoli e ai loro emissari. Quando, nel secolo XV, si assisterà a movimenti di ben diverso respiro e portata religiosa, quali i Musha'sha' o i Qizilbash, si arriverà al superamento della diarchia in una stessa persona. Di ciò i due primi capi musha'sha' (Muḥammad b. Falāh e 'Alī) o Shāh Ismā'il sono gli esempi più rappresentativi, anche per una certa analogia delle loro parabole: da un estremismo politico-religioso che fa sentire tanto Ismā'il quanto 'Alī partecipi della divinità e quindi dispensatori di grazie – per lo più materiali – ad una auto-limitazione dei propri attributi, accettata in cambio della sicurezza del potere (parabola che si risolve nell'arco della vita di Shāh Ismā'il ed è leggermente protratta nel tempo con i successori del Musha'sha').

Comunque, la storia religiosa dell'Iran nel secolo XV si può considerare interamente riflessa nella complessità dei rapporti dei Qaraqyunlu e degli Aqqyunlu con i loro sudditi, in un difficile gioco di alleanze e di ostilità che non appaiono determinate da alcuna linea di coerenza religiosa: senza dire peraltro che qualunque apparente linea sarebbe resa fatalmente ambigua dal fluttuare tra ortodossia e «eresia» delle convinzioni personali dei singoli sovrani. In questo clima di ambiguità e di instabile situazione politica nascono i movimenti eretici come quello ḥurufita e quello musha'sha', e si caratterizzano come organizzazione religioso-militare i Qizilbash.

2.

Per il secolo XV mancano notizie esaurienti sulla situazione religiosa specifica delle varie province e città dell'Iran. Ḥamdu'llāh Mustawfī dà invece, per quel che riguarda il secolo precedente, una abbastanza precisa topografia religiosa della Persia, che può documentare il punto di partenza verso quella trasformazione della mentalità religiosa iranica che abbiamo visto essere caratterizzata da una possibile simbiosi sufismo-*shī'a* e da un sempre più accentuato sentimento 'alide. Quest'ultimo, insistiamo, è estremamente sfumato. Le disavventure di Jāmī, che nell'877-78/1472 si dichiara vittima potenziale sia del *ta'aşşub* iracheno (sciita) sia di quello khurasanico (sunnita)¹¹⁾, sono più che significative. Perciò l'esempio del filosofo Jalāl al-dīn Dawānī, confessionalmente sunnita nonostante le rivendicazioni dell'altra parte¹²⁾, che impegna tra il 1467 e il 1477 tutta la sua attività in una tipica volgarizzazione di un classico testo sciita quale gli *Akhlāq-i Nāşiri*, non appare nel secolo XV stravaganza di studioso, bensì fa parte di un tentativo complesso – in quanto parzialmente inconscio –, da parte del sunnismo ufficiale, di incorporare nella sua cultura concezioni o studi considerati tradizionalmente appannaggio sciita (razionalistico)¹³⁾. Per Dawānī si tratta di una teoria etico-politica astratta, per sua natura polivalente, (di qui la sua figura di maestro per

entrambe le correnti), ma più specifico ancora è il caso dell'opera fondamentale di genealogia ṭalibita, la *'Umdat al-Ṭālib*, composta in quest'epoca da Ibn 'Inaba (nato nell'828/1425), il cui destinatario più ovvio viene considerato il principe dell'epoca, cioè Timūr¹⁴). Nonostante che la storicità di questa dedica possa essere contestata, il fatto rimane un indice della popolarità e dell'importanza dell'*ahl al-bayt*, che la mentalità religiosa tende a considerare patrimonio comune di tutto l'Islam (o è indotta a pensare naturale una tale posizione vista nel suo contesto storico, nel caso, ancora più probante, che a posteriori l'opera sia stata pensata come scritta per Timūr). A Balkh si riscopre il « vero *mazār* » (iranico) di 'Alī, e Mashhad diventa meta affollata di pellegrinaggi grazie alla fortuna crescente del suo santuario, fortuna che trascende l'ambiente strettamente imamita per impegnare i Timuridi in una serie imponente di opere pubbliche. È l'età d'oro di Mashhad, dove, a partire dalla sua ascesa al trono, Shāhrukh fu ripetutamente, sempre rendendo omaggio alla tomba, e sempre largo di liberalità verso i *sayyid* locali. Il *Maṭla' al-shams* menziona visite del muḥarram 809/1406, dell'810/1407-8, dell'815/1412-13, dell'821/1418-19, dell'822/1419-20, dell'810/1436-37. A Shāhrukh è dovuto l'abbellimento di ambedue i grandi santuari del Khurāsān; sia questo di Mashhad, sia quello, nuovamente « scoperto », di Mazār-i Sharif, dove fu sepolto il suo ministro Ghiyāth al-dīn, morto nell'829/1425-26. Il nome di Mashhad è però collegato soprattutto a quello di Gawhar-shād, la moglie del sovrano morta in questa città nell'814/1411-12, alla quale è dovuta la omonima moschea, costruita da un artefice di Shirāz fra il 1405 e il 1418. Anche i successori di Shāhrukh ebbero caro il santuario; *Maṭla' al-shams* menziona la visita di Ulugh beg nell'852/1448-49, quella di Abū'l-Qāsim nell'856/1452-53, la seconda dello stesso, che morì e fu sepolto nella madrasa di Shāhrukh nell'868/1463-64, quella di suo figlio Maḥmūd che fu incoronato in Mashhad nell'861/1456-57, quella di Ḥusayn Bayqarā nell'870/1465-66, quella di Abū Sa'id nell'872/1467-68¹⁵). Una dinastia « ufficialmente » sciita non avrebbe certo potuto essere più ossequiosa. È insomma il periodo in cui il sostrato popolare interviene in prima persona sia nella « storia sacra » ufficiale - introducendovi una certa forma di sentimentalismo definibile come religiosità di gruppo - sia nel linguaggio del sufismo: « teologia » di Vā' iz Kāshifī, morto nel 910/1504-05 (*Rawzat al-shuhadā*, che nel contenuto è identica ai testi imamiti classici ma si presenta raccontata, e corredata da un bagaglio di elementi mitico-folcloristici), e misticismo di Shāh Ni'matu'llah Valī, morto nell'834/1431¹⁶). Per quel che riguarda quest'altro punto, cioè la contaminazione di sufismo e *shi'a* alla luce di una riconquista dell'unità islamica, in conformità con quel tentativo di tornare ad una forma di purismo religioso che abbiamo visto essere una costante di tutta la società musulmana del tempo, la personalità che soprattutto e più coerentemente effettua tale sintesi è però il mistico *kubrawī sayyid* Muḥammad Nūrbakhsh, morto nell'869/1464¹⁷). Per Nūrbakhsh l'aspirazione all'unità è mutuata da 'Alā al-dawla Simnāni, un sunnita, depositario di una concezione centrista tipicamente ash'arita, ma al tempo stesso colui a cui Uljaytu aveva affidato la presidenza di quel



concilio sunnito-sciita di Sulṭāniyya (1305) che si era concluso con la sua « conversione » alla *shī'a*. Si badi però che un tale atteggiamento anti-rigorista, proprio ad ambedue le correnti, non impedisce che la risposta di Simnāni a Shaykh Khalifa, il fondatore teorico del movimento sarbadari, che dice di aspirare a qualche cosa di più di quanto il maestro possa dargli, sia il lancio di un calamaio sulla testa di un simile temerario ¹⁸⁾: Shaykh Khalifa, infatti, osa negare la validità del concetto giuridico del *madhhab* ortodosso, il che è tutt'altra cosa che l'alidismo sentimentale. D'altra parte, una posizione egualmente centrista è quella del maestro più diretto di Nūrbakhsh, cioè Aḥmad b. Fahd al-Ḥilli, morto nell'841/1437-38. Questi, sciita duodecimano, non esita a pronunciare la sentenza di *takfir* contro il suo ex-allievo Muḥamad b. Falāh Musha'sha', quando, in contesti sia pur diversi da Nūrbakhsh, anch'egli si arroga la prerogativa di Mahdī ¹⁹⁾.

La posizione di Nūrbakhsh, che qui ci riguarda più da vicino, è riassunta in un passaggio della sua *'aqida*, peraltro coerentemente sciita, in cui egli insiste su un processo, che si potrebbe chiamare di transfert, secondo il quale l'erede della missione profetica, cioè colui che si trova nella posizione di privilegio dell'*ahl al-bayt*, è il ṣūfi, il quale ha come proprio antenato spirituale 'Alī e come termine della catena il *Mahdī*. Questa affermazione, nell'economia dello sviluppo delle idee religiose in Iran, è molto più importante delle ragioni che poi indurranno Nūrbakhsh a proclamarsi *Mahdī* egli stesso, basate per di più su calcoli astrologici, cabalismi e coincidenze varie.

Ciò posto, la topografia religiosa dell'Iran così come si può dedurre da Mustawfi (*Nuzhat al-qulūb*, 740/1340) indica concretamente la possibilità di formazione, in un ambiente religiosamente promiscuo, di una certa ambivalenza e ambiguità di termini, per cui l'essere sciiti invece che sunniti sembra legato più a fattori di sensibilità religiosa che non a divergenze ideologiche o a riti (giuridici) diversi.

In Mustawfi i grandi agglomerati cittadini sono caratterizzati da un predominio di popolazione sunnita, e le zone per tradizione sciite, più precisamente duodecimane, oltre al Gilān e al Māzandarān, sono le città di Ray, Varāmīn, Qum e Kāshān, il Khūzistān e la regione khurasanica di Sabzavār. Lo sciismo, quando c'è, è diffuso in Iran tra la popolazione contadina, il che non esclude la presenza nelle città di singole grandi famiglie aristocratiche sciite che avranno un ruolo importante anche nell'amministrazione timuride, ma soprattutto sotto i sunniti Aqquyunlu. Al riguardo sono illuminanti alcuni esempi illustrati da J. Aubin ²⁰⁾ a dimostrazione dei privilegi concessi ad alcuni *sayyid* o a intere famiglie sciite, secondo un principio che li pone in posizione di favore a partire da Timūr e fino a Uzun Ḥasan. D'altra parte, ancora nel 1720-21, l'ottomano Duri Effendi troverà sunniti in Iran un terzo della popolazione ²¹⁾, naturalmente con un permanere più costante nei nuclei extra-cittadini, e con l'aiuto di un gioco pendolare di *taqīya*. Ma non basta chiedersi che cosa sia accaduto nello spazio di tempo intercorrente tra le due testimonianze, se non si precisa un fatto della massima importanza concernente la prima descrizione. In quasi ogni località, sia dove venga testimoniata la presenza sunnita

sia nei luoghi classici dello sciismo, Mustawfī precisa l'esistenza di elementi shāfi'iti, al punto da far sorgere il sospetto che la realtà religiosa persiana presentasse una certa omogenietà, oltre che grazie ai fenomeni suaccennati, anche grazie allo shāfi'ismo, che per altro verso sembra il *madhhab* più d'ogni altro capace di includere posizioni metodologicamente diverse e come tale preparare anch'esso la via ad un amalgama più profondo ²²).

A parziale conferma di queste supposizioni si può citare un caso limite, che è quello riportato da Nūru'llāh Shūštari nei *Majālis al-mu'minīn* ²³) a proposito di Kāshān, città quant'altre mai di indubbia e costantemente testimoniata fede sciita (il cavallo bianco sellato in attesa del Mahdī, la « festa della morte » di 'Umar ²⁴), ecc.). Ebbene, proprio a Kāshān, quando Shāh Ismā'il ordinò di maledire pubblicamente i tre primi califfi, « i grandi ed i degni tra la gente della sunna che si trovavano in terra di 'Irāq presero la via dell'esilio » e a Kāshān « non rimase segno di *qādi* o di *mufī* sunniti ». Di necessità la gente di Kāshān, per il periodo di due anni, dovette rivolgersi, « per l'accertamento della verità nei suoi problemi di shari'a », al *mawlānā* Shams al-dīn Muḥamad al-Khunfari, « sebbene non fosse specialista della scienza del *fiqh* e non avesse tra i libri sciiti un testo adeguato ».

Il *mawlānā* dette le sue *fatwā* seguendo quanto gli dettava il buon senso (regola adottata tra l'altro, in particolare, dalla scuola shāfi'ita), finché non giunse a Kāshān un uomo di legge sciita che, dopo aver esaminato le *fatwā* date dal *mawlānā*, le convalidò tutte perché corrispondenti al principio « del bello e del brutto razionale » che sarebbe appunto il fondamento della scuola imamita. Se confrontiamo questa preziosa testimonianza con il fatto che proprio in Kāshān trovava momentaneo rifugio in quegli anni un acerrimo nemico dei Safavidi quale lo storico sunnita (ma shāfi'ita) Faḏlu'llāh b. Ruzbihān Khunji ²⁵) (autore peraltro di un inno poetico in lode dei Dodici *Imām*) ²⁶), avremo dunque più d'un indizio delle complessità della situazione. E potremo forse basarcene per illazioni ulteriori, perché una tale situazione, che poté sussistere in uno dei massimi centri dello sciismo persiano, dove sembra che i giuristi dovessero essere sunniti per natura e che sciiti si fosse soprattutto in poesia, può contribuire a eliminare parte della confusione che circonda la figura dello Shaykh Ṣafī al-dīn per quanto riguarda il suo inserimento nella storia religiosa di Ardābil, e il suo ormai scontato sunnismo originario.

Mustawfī definisce Ardābil un centro shāfi'ita ²⁷). Soprattutto A. Kasravī ha dimostrato lo shāfi'ismo di Ṣafī al-dīn ²⁸), considerandolo componente essenziale della religiosità dello *shaykh*, e non certo dovuta ad una *taqiya* che appare inverosimile in un'epoca che vede Uljaytu volgersi verso posizioni non ortodosse. Senonché, dall'esempio offertoci da Kāshān, l'argomentazione del *madhhab* giuridico non sembra sufficiente a determinare la fede professata in una qualsiasi città persiana. Ciò non significa mettere in discussione la posizione dello *shaykh* Ṣafī, ma solo proporre una nuova problematica capace di soddisfare almeno in parte i quesiti lasciati in sospenso circa l'evoluzione religiosa dei primi Ṣafavidi. Una certa semplificazione dei termini, possibile dopo l'instaurazione della *shī'a* duodecimana in

tutto l'Iran, è stata probabilmente applicata a ritroso per quanto riguarda questa epoca che abbiamo visto votata all'ambiguità. Soprattutto la pretesa dei discendenti di Şafī al-dīn d'essere *sayyid ḥusaynī* sembrò per lungo tempo caratterizzarli in seno sciita, nonostante che le fonti autentiche non riportino questo titolo parlando degli *Shaykh* di Ardabil; invece, quello che appare oggi a noi più verosimile è piuttosto una scoperta graduale dell'importanza di una tale rivendicazione, dai toni generici di Şadr al-dīn fino alla specifica affermazione di Ismā'il che si definisce – non sempre – *ḥusaynī*, e alla generalizzazione del titolo sotto Ṭahmāsp. Nella terminologia tradizionale, infatti, estremismo e sciismo parevano andare più d'accordo che estremismo e shāfi'ismo, e non si vedeva la possibilità di definire tipologicamente il *ghuluww* şafavide, una volta che venisse a mancare il presupposto sciita. Invece non è detto che per arrivare dallo shāfi'ismo al *ghuluww* si debba di necessità passare logicamente attraverso lo stadio di una pretesa di *siyāda* identificata con lo sciismo moderno, e proprio un argomento che eventualmente gioca a sfavore della *siyāda*, cioè dello sciismo duodecimano dei primi Şafavidi, può illuminare le loro posizioni. Si tratta dell'origine curda della famiglia, inequivocabilmente documentata dal Togan²⁹).

La popolazione del Kurdistan è shāfi'ita, e pure proprio nel Kurdistan si sono originate – vi hanno trovato fertile terreno – eresie estremiste come quella degli *Ahl-i ḥaqq*, non nate sul corpo della *shī'a* duodecimana ma solo sottoposte per lungo contatto all'influenza di questa, fino a mutuarne, con l'avvento şafavide al potere, alcune forme. Inoltre, la componente *ahl-i ḥaqq* sembra evidente nel movimento *qizilbash* a cui gli *Shaykh* di Ardabil si rivolgono in qualità di capi indiscussi e tradizionali, ed esistono a tutt'oggi gruppi di *Qizilbash* curdi in Anatolia. Protetti anche dall'esoterismo şūfi, gli *Shaykh* di Ardabil sembrano esteriormente sottomettersi ad una certa moderazione fino a sfociare in un doppio tipo di estremismo: politico, quando lo *shaykh* Junayd inizierà un'attività extra-religiosa secondo schemi che sembrano rifarsi a certo zaydismo ghilanico, e religioso nel riflesso dei rapporti con i loro seguaci estremisti. Di qui è forse possibile azzardare una definizione delle componenti del *madhhab* dei primi şafavidi: un sufismo di tipo estremista – il che non impedisce la professione di shāfi'ismo giuridico – influenzato dagli aspetti curdi (*ahl-i ḥaqq*) e turchi (*bektashī*) della religiosità *qizilbash*, ma forse anche da elementi *nuqtavī*, documentati, v. infra, in quel Gilān che è il rifugio tradizionale degli *Shaykh*. Una prospettiva insomma di tipo ereticale, ma senza che sia possibile una vera e propria etichetta in senso sciita o non sciita: tale il sufismo shāfi'ita che diventa bandiera ideologica di un movimento composito come quello *qizilbash*, in un difficile gioco politico sia con gli sciiti Qaraqyunlu, sia con gli ortodossi Aqqyunlu, reso più complicato da innumerevoli intrecci di parentela in nessun modo determinati da simpatie religiose. Per un altro caso di possibile coesistenza tra shāfi'ismo giuridico e fede ereticale si potrà poi pensare al figlio dell'ḥurūfita Faḏlu'llāh, il quale, commentando la sua fuga da accaniti persecutori, sostiene d'aver risposto alla loro domanda (a quale *madhhab* appartenesse) con una professione di shāfi'ismo che non smentisce³⁰).

È soprattutto la prima metà del secolo xv ad essere teatro di questo alternarsi di potere tra Aqqyunlu e Qaraqyunlu. La successione di un prima e di un dopo, se può riflettere anche con certe limitazioni la sfera di influenza politica, non trova un effettivo riscontro nel campo ben più sottile delle relazioni diplomatico-ideologiche. Queste si riducono sostanzialmente all'appoggio che vicendevolmente i principi si scambiano, in casi di antagonismo con membri della loro stessa famiglia, proprio giocando sul tema della diversità religiosa, la quale sembrano considerare come una freccia di più al proprio arco, volta a favorire l'equivoco più completo nei confronti dei sudditi.

Per aver qualche elemento esemplificativo, si pensi ai Qaraqyunlu alleati dei sunniti Ottomani, contro gli Aqqyunlu che si considerano i più diretti eredi del potere timuride rifacendosi all'autorevole investitura dei principii ilkhanidi; ma si pensi anche all'appoggio di un aqqyunlu come Uzun Ḥasan al tradizionale nemico – nel caso Ḥasan 'Alī – mentre continua il movimento antitimuride dei Qaraqyunlu nella figura di Iskandar. Questo lo sfondo su cui in Iran si assiste alla fortuna del mahdismo, al diffondersi delle eresie hurūfita e musha'sha', alla formazione di gruppi *ahl-i ḥaqq* (o meglio antecedenti dei medesimi) e qizilbash. Tutto ciò impone al sovrano una disponibilità religiosa che va dalla più ampia possibilità di comprensione per le equivoche o antitetiche professioni di fede dei sudditi fino alla inevitabile esclusiva adesione a un gruppo quando la situazione politica diventi critica, e il compimento o l'ambizione del sovrano non si limiti a una funzione di garante dello *status quo*.

I due sovrani che di questo complesso mondo religioso sembrano essere soprattutto i portavoce (più o meno involontari) sono Aspān e Jahānshāh, l'uno e l'altro rappresentanti per eccellenza dell'eterodossia qaraqyunlu, per quanto il loro tipo di sciismo abbia origini che li caratterizzano in modo assolutamente contrastante. Aspān aderisce alla *shi'a* in seguito a un grande concilio, presenziato da sunniti e sciiti, in un momento in cui la popolazione irachena, pur da sempre sciita, pare aver trovato la guida a cui tutto il mondo islamico – e non solo il Khūzistān e l'Iraq – aspira, in una personalità che riunisce, almeno in questa fase, l'audacia politica ad un originale sincretismo religioso: il musha'sha' Muḥammad b. Falāh. L'esplicita accettazione di Aspān appare come l'oculata mossa politica del principe che tenta una via d'intesa con i suoi sudditi non ortodossi, cercando di mettersi sul loro piano religioso e di procacciarsi paradossalmente, dai sudditi stessi, un'investitura più ufficiale che non sia quella ottenuta da uno Shāh Muḥammad. Farsi sciita significa per Aspān battere moneta in nome dei Dodici *Imām*, ostentare un culto duodecimano e diventare così, in termini pratici, il campione del puro *madhhab* dell'*ahl al-bayt*. La testimonianza imamita di Jahānshāh appare invece sotto una luce più personale, perché non è solo il fatto di battere moneta che lo rende sciita, ma una problematica spirituale più sinceramente religiosa, almeno a giudicare dal *Divān* che il sovrano denominato *shams al-'urafā'*, se pur non lo compose davvero, certo volle come suo³¹. Cioè, mentre Aspān rappresenta la realizzazione in alto loco, verosimilmente de-

magogica, di quei rapporti tra sovrano e suddito che con tanta maggiore spontaneità erano stati anticipati nella storia dalle vicende del movimento *sarbadāri*, Jahānshāh sembra preconizzare Shāh Ismā‘il. Quest’ultimo parallelismo è evidente nell’atteggiamento negativo di ambedue nei confronti di un *ghuluww* che in nessuna maniera, nè in termini religiosi nè in termini politici, essi tentano di incamerare in nome di ciò che è comune. Per quanto Jahānshāh non sia il personaggio più pesantemente impegnato nella condanna del ḥurūfismo, egli non può accettarlo; non perché il suo sia lo stesso punto di vista di un Timūr o di un Mirān-shāh, i quali paventavano il pericolo, sempre latente nella *shī‘a*, della scoperta del vero sovrano, ma perché l’« eletto è già stato fatto manifesto » nella sua persona. Nè il suo accanimento anti-ḥurūfita crea alcun reale alone di ambiguità intorno alla sincerità della sua fede sciita; esso lascia piuttosto intravedere l’impegno di chi si sente investito di una missione che trascende il piano dell’umano, per cui la qualità di campione dei Dodici *Imām* vale qualità di prescelto e di edotto (tale l’esoterismo dello gnostico imamita) di una verità superiore la cui esigenza, ripetutamente e insistentemente, per vie più o meno mediate, si impone nella storia della *shī‘a* duodecimana, facendo del ‘*arīf* il depositario di essa, partecipe – per usare un’espressione cara al Corbin – del Corpo che ha l’*Imām* al suo vertice.

3.

Gli Ḥurūfiti ³²⁾ fanno la loro apparizione alla fine del secolo XIV. Il fondatore, Faḏlu’llāh (e prima, forse, ‘Abd al-Raḥmān), nato in Astarābād nel 740/1340, racchiude nei suoi dati biografici tutti i fermenti dell’epoca: è *sayyid*, mistico fin da bambino, interprete di sogni, gran pellegrino, scrupoloso osservante delle norme sciaraitiche come si conviene davvero a un figlio di *qāḏī* (onde il soprannome di *ḥalāl-khur*). Le sue azioni sono sempre determinate da sogni: un sogno gli consiglia la *ziyāra* a Mashhad; subito dopo il *hajj*, un sogno gli rivela i nomi dei mistici più santi, un sogno di luce gli preannuncia la missione, facendolo penetrare, per la via dell’occhio destro (‘*ayn*, che è anche l’« essenza » e la « fonte »), dalla Stella che a intervalli di secoli sorge da Oriente. E l’investitura subito si esplica nel duplice senso – indispensabile per chi si proclami depositario di *sirr* nel mondo islamico – della mediazione nei confronti di ciò che è transumano (chiarendo sogni e leggendoli nelle menti acquista i primi discepoli) e della *ḥujja* nei confronti di ciò che è subumano (creato-natura, rappresentato dagli uccelli di cui Faḏlu’llāh, come ogni *Imām*, comprende il linguaggio). La comunità che si forma attorno a lui ha comunque le caratteristiche ricorrenti dei raggruppamenti di *darvīsh* dell’epoca; bassa estrazione per lo più artigianale, frugalità, rettitudine. Solo la maturità lo trascina verso il 1386 fino alla teopatia: alla rivelazione autentica del significato della Profezia, alla dignità di *Ṣāḥib al-zamān*, alla gloria della Manifestazione divina. Scrive il *Jāvidān-nāma-i kabīr*; la sua missione religiosa tra Iṣfahān e Shīrvān ha natural-

mente una portata politica, ma è disarmata: Faḏlu'llāh sembra semplicemente « chiedere » l'adesione ai potenti, e Mīrān-shāh, di cui egli si fida, lo tradisce, lo imprigiona (in carcere scrive il *Waṣīyat-nāma*) e lo fa giustiziare ad Alanjāq nel 790-1394. Non più fortunato è il suo primo califfo 'Alī al-'alā nei suoi tentativi di approccio coi nuovi signori qaraqyunlu, nel caso Qara-Yūsuf; però è a lui, giustiziato nell'822/1419, che risale la diffusione delle dottrine ḥurūfite in ambiente anatolico-bektashī. Le vicende esterne ulteriori, le suddivisioni e gli scismi, hanno un'importanza relativa. In sostanza l'ḥurūfismo è ancora un'espressione ismā'ilīta, nel senso che i termini teologici che lo definiscono sul piano religioso non solo sono mutuati dall'ismā'ilismo, ma sono inseriti nella visione, già così tipizzata dall'ismā'ilismo, di una creazione necessariamente determinata dal dramma cosmico di cui essa è pallido e imperfetto riflesso. La definizione della divinità è significativamente costruita sul *ta'ḥīl* assoluto degli attributi divini, e su una forma di *tashbīh* le cui posizioni sono rovesciate rispetto all'ortodossia, nel senso che termine di confronto è l'Uomo, ed è all'Uomo che si riferisce la somiglianza divina. Ma se tale accentramento di interesse sulla figura umana, in quanto compendio del Mistero ultraterreno, è l'elemento di più stretta parentela con l'ismā'ilismo, la posizione ḥurūfita si distacca da questo nella ricognizione della sede reale della *Ḥaqīqa* nella Sostanza delle Lettere invece che nella persona dell'*Imām*. Di qui un nuovo tipo di *ta'wīl* coranico, legato alla Forma, che si può chiamare materiale invece che simbolica, con cui la parola rivelata si struttura nel testo sacro. La mentalità islamica si è sempre trovata di fronte al problema di una forma delle espressioni coraniche capace di accogliere significati anche contrastanti, dei quali i vari *tafsīr* non presentano che cataloghi approssimativi e aperti, sempre passibili di nuovi arricchimenti. In questo senso, per esempio, il gruppo di lettere *kn* è simbolo dell'attività creatrice divina. I vari movimenti ereticali hanno sempre sentito l'esigenza di precisare il contenuto metafisico di tali simboli, scegliendo tra le varie possibilità, suggerite spesso anche in sede di ortodossia, alcune di esse, elette a rappresentare la Realtà nel suo complesso. Così l'ḥurūfismo, tra l'altro attraverso un'interpretazione cabalistica, innalza le Lettere fino a superare il dualismo Sostanza-Forma per trasformarlo nell'equazione: Realtà della Sostanza = Valore determinato della Lettera. Questo processo di evidenziazione è però anche processo di semplificazione e, in sede teologica, invece di portare a un'interpretazione innovatrice del Contenuto divino, si struttura in un credo confessionale di tipo statico, la cui portata rivoluzionaria viene paradossalmente affidata alle realizzazioni pratiche che una società musulmana prevede come inevitabile conseguenza di qualsiasi nuova scelta religiosa. Nel contesto ḥurūfita, ciò che più plausibilmente trascende una mentalità rigorosamente sciita è comunque proprio l'arrogarsi il privilegio di possedere la chiave per giungere alla *Ḥaqīqa*, il che elimina sia il primo intermediario (l'*Imām*), sia colui che, come uno Jahānshāh, si presenta come secondo tramite essendo destinato (tale il sovrano-califfo duocimano) a « riconoscere » la funzione dell'*Imām* e a testimoniarla al mondo.

Anche Aspān si trova di fronte un'eresia, di portata forse maggiore sul piano sociale, come quella dei Musha'sha', ma ben diversa è la reazione, e si è già anticipato come il fine ultimo della sua persecuzione dei Musha'sha' sia non tanto il loro sterminio, quanto il tentativo di riportarne i capi nei giusti limiti di vassalli obbedienti al legittimo sovrano sciita. Il movimento dei Musha'sha' trova luogo in ambiente non strettamente iranico e tra popolazioni in gran parte arabe, per quanto Ibn Baṭṭūta abbia accertato la presenza in Ḥuwayza, più tardi loro capitale, di una popolazione persiana³³). Però l'eresia ha tipologicamente una forma squisitamente iranica, tanto che la più moderna frattura *bābī* nel corpo della *shī'a* duocedimana sembra modellarsi, quanto a stadi di sviluppo e a gradi di intensità ereticale, proprio su questa sua antenata, per cui il quadro religioso iranico dell'epoca non si presenterebbe completo senza un accenno a questo movimento.

Le vicende politiche sono notoriamente caratterizzate da un alternarsi di fortune e sfortune militari dei Musha'sha', in un primo momento sostenuti dalla politica di Aspān, che in qualche modo spera di agganciare al suo carro la scontenta e instabile popolazione del 'Arabistān, e da una specie di compromesso che vede il riconoscimento del potere legittimo del Qaraqyunlu in cambio di un'autonomia – spesso contestata – in campo religioso, che sopravviverà fino a quando Ismā'il, novello Jahānshāh, non costringerà tutti all'ortodossia sciita. La « conversione » di Aspān, nell'840/1436–37, lascia aperto il problema se egli abbia compiuto un tale passo per contrattaccare il fondatore musha'sha' che proprio in quell'anno inizia la sua propaganda di *Mahdī* tra le tribù locali, o se invece la pubblica dichiarazione di Muḥammad, che proclama essere lui il *Mahdī* tanto atteso, sia una magari inconscia reazione all'autorità di Aspān, divenuto con la sua conversione capo anche religiosamente legittimo. Certo è che i gravi problemi economici del 'Arabistān non potendo trovare soluzione soltanto attraverso una nuova *siyāsa shar'īyya*, davano molto spazio politico e una certa autorizzazione morale all'attività espansionistica dei Musha'sha', decisi a formare un organismo ideale, dominato dalla coerenza tra problemi religiosi ed elementi civili, secondo lo schema del principe perfetto e dello stato religioso che accompagna come alternativa mai realizzata tutta la storia dell'Islam.

Comunque, una volta indicata la problematicità dei rapporti tra il sovrano sciita e il gruppo, parimenti sciita, che gli si pone come antagonista rivoluzionario sia in campo politico sia in materia di religione, è su quest'ultimo che deve volgersi la nostra attenzione nel tentativo di enucleare alcuni tra i momenti più tipici di un'evoluzione che è poi quella attraverso cui sembra dover necessariamente passare ogni eresia che si possa chiamare iranica.

Punto focale della teoria dei Musha'sha' (a noi nota attraverso un inedito *Kalām al-Mahdī* riesumato da A. Kasravi)³⁴) è la concezione del *Mahdī*, che significa immanenza dell'*Imām*, in quanto entità trascendente e mediatrice tra creatore e creatura, nell'atto metafisicamente esistenziale che distingue, attraverso il processo

creativo, l'uno dall'altra. In questa linea i Musha'sha' (e meglio si dovrebbe dire i due protagonisti da un punto di vista religioso più interessanti, il fondatore Muḥammad b. Falāḥ e suo figlio 'Alī), si pongono a metà strada in uno sviluppo ideale del mahdismo che ha inizio con l'affermazione ismā'ilita della partecipazione dell'*Imām* all'essenza divina per giungere al momento *bābī*, che pretende la manifestazione della divinità dell'*Imām*. Ma Muḥammad b. Falāḥ sembra conoscere (se pur non si tratta di mera cautela tattica nella diffusione sempre più esplicita del messaggio) una certa gradualità e nel suo cammino religioso e nella sua qualità di capo di una comunità. Si potrebbe partire da due sue affermazioni che non sono di necessità impostura: la dichiarazione resa al governatore di Wāsiṭ, in seguito al *takfir* ad opera del maestro Aḥmad b. Fahd, di essere *ṣūfi* e di seguire la sunna; e l'altra in cui, a confronto con un '*ālim* di Baghdād inviato a confutare le sue posizioni estremiste, si vanta d'aver sempre applicato la *shari'a*. Ora i Musha'sha' (l'etimologia del nome è oscura ma forse legata all'idea di luce e raggio connessa con la radice *ش*³⁵⁾ sono da un punto di vista storico uno di quei movimenti organizzati sulla falsariga delle confraternite, che il sufismo, sotto la cui autorità si pongono, ha visto nascere e sviluppare soprattutto nei secoli XIII e XIV.

Le organizzazioni del secolo XV hanno di diverso soprattutto una piattaforma di rivendicazioni sociali ed economiche che permette spesso una parallela strutturazione militare degli adepti, palese nella continua aspirazione dei capi a osservare scrupolosamente la legge e la sunna. Però l'ulteriore evoluzione religiosa è tra i Musha'sha' effetto non già di un'impostazione di gruppo, come nel caso qizilbash, bensì di una personale elaborazione dei capi. Muḥammad b. Falāḥ comincia la sua carriera pubblica professandosi *valī* del *Mahdī* (dodicesimo *Imām*) e definendosi con ciò come colui che guida il *jihād* in senso tipicamente sciita, per realizzare in nome del *Mahdī* il momento indispensabile della Prova, cioè la verifica di chi è con il *Mahdī* e di chi è contro di lui. Questo tipo di logica rientrerebbe nella più classica ideologia duodecimana e nella più normale interpretazione sciita di Corano X, 99-100, se si tiene presente che ogni versetto è sempre, nella *shi'a*, espressione *zāhir* di un contenuto più iniziatico. Senonché Muḥammad esclude la possibilità di una tale verifica ad opera del *Mahdī* stesso, perché prerogativa del *Mahdī* (e qui è evidente l'influsso delle aspirazioni sociali dell'epoca) è di essere invincibile e onnipotente, e buoni e cattivi si troverebbero entrambi, di fronte a lui, nell'identica posizione di doverlo necessariamente riconoscere. Qui già c'è eresia, ma camuffata da un sofisma. Ben presto, però, ogni cautela viene meno, perché al momento della Prova segue l'epoca del *Zuhūr* (manifestazione) e Muḥammad b. Falāḥ si dichiara *hijāb* (schermo) del *Mahdī*, mentre suo figlio 'Alī si proclama addirittura Dio, attraverso una catena che si articola su di un sillogismo tipico di molti movimenti estremisti: il *Mahdī* è 'Alī, 'Alī è Dio, io Mahdī sono 'Alī, io sono Dio. Comunque è un fatto che, per quanto padre e figlio appaiano su posizioni diverse (nella corrispondenza con Pir Budāq Muḥammad b. Falāḥ si scuserà della condotta del figlio dicendo di essere nella posizione di 'Alī che permise ad Abū Bakr di prendere un posto a cui non era

destinato, a somiglianza di Dio, che pur nella sua infinita preveggenza aveva creato Iblis) il presupposto religioso è lo stesso. Si tratta di una concezione del *Mahdī* basata su di una netta differenziazione tra quanto è *Mahdī* storico e quanto è categoria metafisica del medesimo, con una lucidità di termini che conferma l'originalità del pensiero *musha'sha'*. Allora il dodicesimo *Imām*, in quanto vivente come categoria, può anche essere morto, e non già soltanto « nascosto », nella persona evanescente di Muḥammad b. Ḥasan al-'Askarī. E in quest'ordine d'idee non c'è neppure reale differenza tra lui e il Profeta, e tra lui e gli altri *Imām*. Tutti sono il dodicesimo *Imām*, e la morte reale di ognuno di loro non è a sua volta che *ghayba* sul piano del concetto che li rende esistenti. A ognuno di loro è quindi pronosticato il ritorno, perché invariabile è la sostanza dell'*Imām*, variabile invece il corpo in cui essa appare. Più precisamente, nel presente ciclo profetico, la funzione divina si è espressa nella *silsila* che mette capo all'undicesimo *Imām*, mentre la funzione affidata al dodicesimo (il Ritorno per eccellenza) si realizza ora nel suo *hijāb* Muḥammad b. Falāh. Il passaggio che 'Alī compie, dicendosi sostanza del principio metafisico dell'*Imām*, sembra essere il momento esoterico di quanto essotericamente predica il padre, piuttosto che un approfondimento in senso estremista della concezione su cui si innesta. E sul piano delle attuazioni, tocca a 'Alī saccheggiare e insozzare la tomba di 'Alī b. Abi Ṭālib a Najaf perché idolatrico è il culto che ivi si pratica, dal momento che 'Alī è Dio vivente, mentre tocca al padre punire severamente i *ghālī*, anche tra i propri seguaci, in una forma che ricorda a volte posizioni kharigite. (E sì che questo puntiglioso tutore della *sharī'a* è autore di formule canoniche per la *ziyāra* a se stesso, sulla falsariga di quella imamite classiche!).

Sarà poi interessante notare come anche il Cristo coranico tenda all'assorbimento in questa visione chiarificatrice dell'*Imām*. Del Cristo morto e venerato dei cristiani si raccolgono strane storie, quasi si trattasse di figura reale, cioè materiale; il Corano, invece, ci dà non tanto la « vera storia » del Cristo, quanto quella del Cristo spirito immortale e sempre presente. Questa duplicità, e anche il fatto che le leggende legate alla mitologia cristologica si discostano dai contenuti musulmani sia sciiti sia ortodossi, ci fanno pensare a concezioni mandee attraverso un meccanismo di prestiti di cui cronologicamente non è ben precisabile il punto di partenza. Per esempio, il Gesù Cristo dei Cristiani avrebbe avuto la testa tagliata e inviata in Egitto (sic) a una donna di malaffare, cioè Cristo è Giovanni, ma il Giovanni dei Cristiani, mentre una prerogativa attribuita dai Mandei al Battista, quella di non poter essere ferito da spada, è uno dei prodigi del *Mahdī* Musha'sha', così come la « morte nel fiume » di 'Alī b. Muḥammad ricorda a sua volta la morte mandea dello stesso Giovanni. Nè basta, che l'attribuzione ai « Magi », da parte di Muḥammad b. Falāh, della venerazione di Bukht al-naṣṣar (Nabuconodosor), troppo frettolosamente giudicata assurda dal Kasravī, potrebbe implicare anch'essa un tramite mandeo verso antichissime forme di sincretismo irano-semitico.

D'altro canto, molte notizie sulle concezioni *musha'sha'* (esempio inconfondibile lo stesso *dhikr* 'Alī Allāh) si ricollegano a quanto viene da testi più recenti at-

tribuito agli *Ahl-i ḥaqq*. Questa ed altre analogie (la moneta ṣafavide a nome Ḥuwayza usata nell'iniziazione)³⁶⁾ permettono di intravedere la continuità del tessuto connettivo della religiosità dell'epoca, fino ad un contesto più ampio e aperto a influenze diverse, come quello offerto dal complesso problema qizilbash.

5.

I Qizilbash rappresentano un punto d'incontro e di fusione dei vari elementi che costituiscono la religiosità del secolo XV, o perlomeno dei più significativi di questi. Non rappresentano la zona di luce nell'ambiguità caratteristica dell'epoca: l'intrecciarsi in questo movimento di motivi diversi determina una realtà che si presenta in forme composite, eclettica e contraddittoria. I Qizilbash potrebbero essere definiti come un complesso etnografico-religioso localizzato per il periodo che ci interessa in Asia Minore, per lo più in una fascia geografica che preme ai confini libano-siriani per giungere alle frontiere azerbaigiane. Sono costituiti da tribù turche, ma che il termine qizilbash, letteralmente « quelli del berretto rosso », sia, in senso etnografico, vago, è dimostrato dalla gamma di significati che esso acquista in diverse epoche e in diverse zone. Noto fin dalle origini addirittura in Giungaria³⁷⁾, rappresenta lo sciita nel Turchestan orientale³⁸⁾, mentre in Asia Minore spesso diventa intercambiabile con la denominazione 'alavi³⁹⁾. Il termine indica tra gli Ottomani l'appartenente a una società segreta, l'eterodosso, nel secolo XVI il nemico ṣafavide, per poi diventare anche in Russia sinonimo di persiano, fino a raggiungere il significato più esteso di asiatico, e presso i Tartari del Volga di uomo astuto (<mercante <mercante persiano)>⁴⁰⁾. L'attribuzione al termine di un significato che si discosta dalla realtà etnica rimane indicativo di un contenuto ideologico che è andato a confluire nel concetto di persiano, cioè scismatico, così come i Persiani verranno caratterizzati nell'antitesi con gli Ottomani. Ciò dopo che un movimento qizilbash, vittorioso con Shāh Ismā'il, avrà dato prima il suo apporto alla religiosità iranica, e ne sarà stato poi sostanzialmente ripudiato, o ridotto, attraverso un avvilito processo di assorbimento, alla formula più banale seppure sempre eretica dello sciismo ufficiale ṣafavide. La dialettica interna di tutti i movimenti estremisti del secolo XV sembra infatti sfociare obbligatoriamente in una specie di automimesi, per cui certe forme religiose sopravvivono sotto denominazioni diverse, o come contributo originale alla grande corrente della *shī'a* duodecimana; pur tuttavia il mordente più innovatore, quel particolare atteggiamento religioso che si potrebbe sempre chiamare *ghuluww*, e che serve da incastro per nuove esigenze sociali, viene paradossalmente sopraffatto proprio nel momento in cui un certo equilibrio politico ne permetterebbe in teoria la valorizzazione in un nuovo tipo di società.

Se i Sarbadār possono essere indicati come il primo anello della catena «*ṣūfī*» che mette capo ai Musha'sha', i Qizilbash ne sono certo l'esempio più appariscente. E qui diviene lampante come la particolare religiosità che ora anima, con aspirazioni

di rinnovamento, la coscienza del mondo islamico iranico, abbia quale componente essenziale un certo sufismo. O meglio che di sufismo si parlerà di quella speciale evoluzione dell'ambiente *ṣūfī* e dei rapporti tra gli aderenti alle confraternite, che si è vista imperniata sul parallelismo – decalcato dalla *shī'ā* duodecimana – tra lo *shaykh* vicario dell'autorità legittima religiosa e i suoi *murīd*, impegnati a essere la « prova », secondo il classico procedimento sciita, delle intenzioni di lui, cioè del suo veritiero *madhhab*. Il passaggio graduale dalla missione ascetica all'identificazione con il compito che l'agiografia attribuisce al *Mahdī* si conclude poi con il dichiararsi *Mahdī*, quindi *mazhar* della divinità in terra.

Gli *Shaykh* di Ardabil altro non sono, nella sensibilità di chi a loro si rivolge, e le tappe proposte sono tutte contemplate nell'evolversi dei rapporti tra gli *Shaykh* e i loro sostenitori. In altri casi, la figura sia del *Sayyid*, pur investita di un'autorità non solo dovuta all'elezione della nascita ma riconosciuta e sollecitata anche dal basso (esempio ne siano, sempre nella prima metà del secolo XV, i *sayyid* di Bam)⁴¹, sia dello *Shaykh*, in posizione molto simile a quella di califfo seppure in termini meno universalistici (basti pensare a uno *shāh* Ni'matullāh Valī), rimangono per così dire esperienze congelate nel tempo, senza quell'evoluzione che i fatti e le situazioni sembravano logicamente postulare. L'amalgama tra Qizilbash e *Shaykh* di Ardabil è un rapporto militare, anch'esso non originale, il quale risolve sul piano pratico lo scambio di doveri e impegni costituenti la relazione che unisce lo *Shaykh* ai suoi seguaci. In questo senso è di secondaria importanza l'atteggiamento individuale dei singoli *Shaykh*, con ciò intendendo il momento « esatto » della loro « conversione » allo sciismo, a quale tipo di sciismo di ispirassero, e quanto delle pratiche aberranti dei Qizilbash fosse forma culturale di colui che essi riconoscevano come capo. Sembra che l'elemento da sottolineare sia soprattutto la presa di coscienza, da parte di Junayd, del potenziale militare latente nell'ordine, e il fatto di averlo attualizzato dando inizio alla preparazione del « regno » con piena approvazione dei Qizilbash, i quali risponderanno con fanatico entusiasmo, a partire da questo momento e fino alla vittoria di Ismā'il, alle richieste degli *Shaykh*. Ne consegue quella particolare reazione dei sovrani azerbaigiani dell'epoca, sia *aqquyunlu* sia *qaraqyunly*, improntata alla diffidenza, con punte di ostilità aperta; fatto comprensibile tenendo conto delle aspirazioni più o meno coscienti, da parte di autorità timorose di vedersi scavalcate, di fornirsi di un alone di legittimità religiosa. Questo spiega la preparazione religiosa del regno di Ismā'il, e l'ipoteca che pesa su di lui, partendo da una sua presunta infallibilità che trova espressione nell'entusiasmo teopatico e che avrà come contrappeso l'accettazione del compromesso offertogli dalla *shī'a* duodecimana.

Il folclore religioso qizilbash⁴², contrariamente alla loro spiritualità tipicamente iranica, si mutua all'ambiente dell'Asia Minore, per definizione eretico, aperto a ogni eclettismo, già erede di forme religiose complesse. Sui riti di tipo orgiastico con cui i Qizilbash continuano antichissime tradizioni anatoliche e sugli elementi di un cristianesimo ostile all'ortodossia, l'Islam si inserisce come amalgama attra-

verso aspirazioni sociali plebee, protestatarie, vagamente comunistiche come quelle dei Qalandar e dei Jalāli e, nel caso specifico, con l'attesa dell'imminente venuta del *Mahdī*. In questo senso è difficile scindere le forme religiose dei Qizilbash da quelle proprie dei Bektashī, nei quali ultimi il Gordlevskij vedeva i « codificatori » della fluida religiosità qizilbash, mantenuta dai vari *darvish* erranti del secolo XVI. L'ortodossia li accusa di costituire società segrete, dedite a orgie rituali, all'incesto e alla pederastia, ma queste accuse non puntano su peccati diversi da quelli che l'Islam ortodosso attribuisce a qualsiasi movimento eretico. D'altra parte l'eresia non impedirà a un movimento che sembra la « codificazione » della variante in voga sul versante curdo della religiosità anatolica qizilbash, cioè gli *Ahl-i haqq*, di trovare gli agganci necessari per inserirsi nella tradizione duodecimana. Infatti, se non fosse che i testi che ci documentano la religione degli *Ahl-i haqq* sono troppo moderni per permetterne una trattazione in questa sede, sembrerebbe più giusto parlare di *Bektashī*, *Ahl-i haqq*, *Qizilbash*, come di espressioni leggermente variate di una stessa forma religiosa. Sia per i Qizilbash, sia per i Bektashī, l'autorità parte da un capo centralizzatore che sceglie i suoi vari rappresentanti, *dede* o *baba*, i quali dirigono le singole comunità, servendosi a loro volta di un intermediario con il *tālib*. Segno distintivo è l'orecchino all'orecchio sinistro, che nel *dede* rappresenta l'ascesi e la castità. Tra i Bektashī, anche attualmente, l'abito del capo è senza maniche, in ciò simile a quello dei contadini armeni, ma il tratto tipico del costume è dato dal berretto rosso a punta e a dodici bande, il *tāj-i haydari*, variamente spiegato, sia come simbologia dei Dodici *Imām*, sia come influenza cristiana (i Dodici Apostoli) attraverso l'intermediario armeno da cui derivano anche certe pratiche di digiuno. Un altro elemento esteriore è il saluto attraverso il bacio della barba, che viene considerata indispensabile, perché chi muore senza di essa è destinato all'infelicità. A questi segni visibili fa riscontro un segno esoterico, che solo l'iniziato può cogliere: la stella, simbolizzante la luce dell'intelletto e dell'anima, che brilla nel Qizilbash e lo distingue dagli altri. I Qizilbash vengono chiamati anche, talora, *ot-dinli*, adoratori dell'erba, per una certa credenza, documentata anche presso i Bektashī e che si potrebbe dire dahrita, nell'eternità della materia naturale in continua trasformazione; il che li porta a un atteggiamento panteistico (o forse meglio *hurūfita*) di ininterrotta comunicazione fra Dio e le creature, per cui, per esempio, giurano sull'erba e su 'Alī, battendo la terra con un bastone. D'altra parte i Qizilbash vengono chiamati anche *čirāgh-söndüren*, cioè « spegnitori di lume », e in ciò ricordano da vicino una delle sette *ahl-i haqq*, chiamata ugualmente in persiano *khāmushī*, così come *dā'ūdī*, adoratori di David, sono sia alcuni *Ahl-i haqq*, sia certi Qizilbash di Sivas. Oltre alla normale venerazione per 'Alī e al banchetto fraterno – la « comunione » dei Bektashī – un'altra usanza, testimoniata, per es., presso la tribù curda dei *Kach-kirī*, è un banchetto funebre che potrebbe spiegare l'accusa di antropofagia rivolta ai Qizilbash⁴³, i quali brucerebbero e mangerebbero i loro morti invece di soterrarli. Il banchetto funebre si consuma infatti in loco, sulla tomba del defunto, dopo il rito della lamentazione, e si compie sbriciolando un pane

sacro preparato appositamente, e spargendo yoghurt: il tutto offerto agli amici radunati per la cerimonia. Caratteristica è anche la confessione dei peccati che i Qizilbash fanno al loro *dede*. Questi lega una fettuccia intorno al collo del penitente, che deve portargli un omaggio e che, entrando, segna una croce sulla porta. Dopo di che la fettuccia gli viene tolta, e i peccati vengono scritti e poi bruciati. La persona del *dede* è considerata sacra: sacro è tutto ciò che egli tocca, la terra della sua tomba e la polvere pestata dal suo cavallo, che viene raccolta per le sue qualità miracolose. In particolari occasioni le giovani donne vengono a baciare il *dede*, che canta misteriose canzoni, e si sceglie una compagna per la notte; al mattino viene poi lavato, e l'acqua distribuita per le case. La promiscuità di elementi così poco islamici coesiste con una forte coscienza sciita, data non solo dal legame con 'Alī, che è la figura centrale di questo tipo di religiosità, con il suo duplice attributo di autorità temporale e di depositario del segreto divino, ma anche dall'inquadratura organizzativa che ricorda certi tentativi politico-sociali zayditi, e da quella sensibilità *şūfī* che nel secolo XV si è vista impregnarsi di duodecimanesimo. Questa, a sua volta, entra a livello popolare nella *shī'a*, trasformando concetti in pratiche di culto, e allargando il campo devozionale, prima ristretto ai Dodici *Imām*.

6.

In questo contesto campeggia la figura religiosa di Shāh Ismā'il, che rappresenta l'elemento di successo nel complesso storico-religioso che si sta analizzando. Egli racchiude in sé le doti del capo spirituale, del condottiero militare, del nuovo legislatore, aperto alle esigenze tipicamente economiche dei suoi seguaci come risulta, tra l'altro, dalle testimonianze registrate nei *Diarii* di Sanudo. Queste caratteristiche illustrano in qualche modo la sua missione pubblica, realizzando gli attributi determinanti del movimento qizilbash e, per estensione, dei movimenti ereticali e protestatari dell'epoca. Egli è un *şūfī*, ma in modo da trascendere la normale posizione di uno *shaykh*, per porsi in qualità di intermediario con la divinità in una linea che lo avvicina più ad essa che non alle creature su cui opera la sua testimonianza. In questo senso è il capo atteso, e il successo militare non è altro che la controprova della superumanità del suo compito. La sua aspirazione è quella di tutti gli « attesi » dell'epoca, cioè la formazione di uno stato in cui la coerenza religiosa si identifichi con le esigenze politiche. Questo non impedisce che Ismā'il, una volta arrivato al potere, accetti il compromesso politico e lo trasfonda nel suo atteggiamento religioso e non soltanto sul piano personale. Comunque, nonostante le sue affermazioni eretiche, sia quando si dichiara 'Alī o Dio, sia quando disdegna i dettami della *shari'a*, Ismā'il racchiude nella sua personalità due aspirazioni contrastanti dell'Islam, che pure non sempre hanno operato in senso antitetico: un bisogno di espressione religiosa individualista, che è la molla del sufismo nella sua

accezione più generica, e l'esigenza a socializzare ogni tipo di esperienza traducendola in chiave di comunità e di cosa pubblica. La figura di Ismā'il viene quindi ad essere quella di un tipico condottiero islamico, cioè il « vero califfo », nuova realizzazione del simbolo che per tutta la storia islamica, ortodossa e non, rimane incarnato in 'Ali.

Le fonti occidentali parlano di Ismā'il come di un novello profeta, documentando l'aspetto mahdico e innovatore della sua missione, e testimoniando nello stesso tempo il fanatismo dei suoi seguaci, legati al loro capo da quella particolare relazione a carattere religioso-militare. Ismā'il viene rappresentato anche come amico dei cristiani, in antitesi all'Ottomano, considerato il nemico per eccellenza. È un po' un cliché veneziano, ma non esclude un passaggio concettuale a proposito del *jihād*. Da Junayd in poi gli *Shaykh* di Ardabil, acquisendo una dimensione temporale al loro potere, vengono condizionati, quanto a tattica per ottenerlo, dal *jihād*, come unica forma religiosamente ammissibile in una comunità fondamentalmente islamica come quella qizilbash. I più naturali nemici erano ovviamente i cristiani, stanziati a nord della sfera di influenza di Ardabil, ma l'ondeggiante politica qaraqyunlu permise uno slittamento per così dire territoriale dell'interesse degli *Shaykh* nel momento in cui questi se ne fecero eredi. Ne consegue una nuova interpretazione del *jihād*, rivolto non più verso i cristiani ma verso i sunniti ottomani, una volta eliminata l'intercapedine, anch'essa sunnita, degli acquyunlu. Il contenuto religioso immesso nel *jihād* safavide andrà via via riducendosi alle normali accuse di empietà secondo le formule classiche delle dispute sunnito-sciite, ma, fino alla battaglia di Chāldirān, le argomentazioni addotte in proposito sono, in sede di *kalām* (anche mu'tazilita), tra le confessioni più esplicite di eterodossia da parte di Shāh Ismā'il, almeno a giudicare da Sanudo, di cui queste frasi sono un esempio: « ... prese uno Turco, nome Talisman, et li dimandò dove era Dio; et lui rispose, Idio esser in cielo; et subito fece tagliar per mezzo ditto Talisman. Et da poi prese uno altro, christian, prete, de Armenia, et lo dimandò dove era Dio. Et lui rispose esser in cielo et in terra et velo qua, mostrando lui che sentava. Et lui rispose: lassatilo andar, perché questui sa dove è Dio » 44).

Ismā'il viene chiamato, nelle fonti occidentali, il Sofi, Sophi, Sufi, Soffi, appellativo trasferito anche ai suoi successori. Una plausibile contaminazione tra *ṣūfi* e *ṣafavī*, che ha come esempio esplicito il passaggio in cui Pietro della Valle, parlando (nella sua *Lettera* 23) delle tombe di Ardabil, fa confluire in un termine unico *Sofi* (il « sovrano »), *ṣūfi* e *Ṣafī* [al-dīn], chiarirebbe perché il « cognome » della dinastia safavide non compaia altrimenti. Infatti i Sufi si identificano del tutto, per gli europei, con la *ṭarīqa* safavide. Ciò pur quando i testi danno una esatta etimologia e spiegazione della parola *ṣūfi*, come in Rota 45) o in Don Juan de Persia 46), che ne smentisce la parentela con « sofista », o ancora nell'osservazione di un Duckett 47) che nota quanto poco soddisfatto sarebbe il re di Persia a sapersi chiamato in Occidente « Gran mendicante ». In ogni caso, dal momento che i testi occidentali che parlano di *ṣūfi* non lo fanno per sottolineare le caratteristiche mistiche in



sé, l'accezione europea di questo appellativo non coincide pienamente con quella locale anche a prescindere dall'ipotizzata contaminazione. Posto che normalmente, in Persia, il mistico in genere non viene chiamato di solito *ṣūfi*, è un fatto che le fonti persiane dell'epoca indicano come *ṣūfi* « certi » *murīd* ṣafavidi: per eccellenza, per es., i sette *darvīsh* che accompagnarono Ismā'il al momento della sua partenza dal Gilān, e i susseguenti rinforzi accorsi durante la marcia tra Lāhiḡān e Tarum ⁴⁸); poi il termine viene a individuare le persone che ricoprono nella confraternita ṣafavide la posizione di intimo dello Shāh, di *Shāh-seven*, soprattutto nelle tribù degli Shāmlu, Rūmlu e Qājār ⁴⁹). Di qui, con ogni probabilità, il termine stesso è passato in Occidente come sinonimo puro e semplice di qizilbash e di ṣafavide. I *ṣūfi* qizilbash rappresentano il gruppo da cui venivano scelti i vari *khalīfa* e il *khalīfat al-khulafā'*, cioè il vicario generale del *murshīd-i kāmīl* (il sovrano), unico capo effettivo della confraternita. Sui *ṣūfi* pesava la maggior parte degli obblighi d'onore verso il re: ancora al tempo di Ismā'il II un *ṣūfi* che mentisse al suo sovrano veniva necessariamente ucciso ⁵⁰); Abbās I parla di *nā-ṣūfi* come di cattivo comportamento (1001/1592-93), e chiama un tradimento del 1023/1614-15 *nā-ṣūfi-garī* ⁵¹). Sotto 'Abbās II e Sulaymān i *ṣūfi* si riuniscono in una sala detta *ṭā-ūs-khāna* ⁵²), ma pian piano la categoria decade, e tra i *ṣūfi* vengono esercitati alcuni dei mestieri più umili, come spazzino, portiere, carnefice. Nel momento di massimo splendore, la confraternita ṣafavide riconosce ai *ṣūfi* i privilegi religiosi di cui essi investono i loro capi: il loro boccone possiede la virtù della *shafā'a*, il *khalīfat al-khulafā'* rimette i peccati in pubbliche adunanze, battendo il penitente con un bastone secondo usanze e riti già indicati nelle comunità qizilbash e bektashī d'Anatolia. A questo proposito la relazione di un'ambasceria a Shāh Ṭahmāsp per conto della Repubblica di Venezia, affidata a Michele Membrè, dà una precisa descrizione della cerimonia della pubblica confessione qual'era nel 1540, soffermandosi anche su particolari di carattere ritualistico (il fatto di stendersi a terra per chiedere la remissione, e di essere chiamati a questa prosternazione pubblicamente e secondo un certo ordine) e cabalistico-ḡurufita: il bastone che rappresenta la lettera *alif*, ecc. ⁵³). Nella storia religiosa di Shāh Ismā'il si osserva una vera parabola. Dalla partenza dal Gilān con i sette *ṣūfi*, fino al momento in cui si incorona re a Tabriz, Ismā'il mette in atto, con profonda convinzione, la sua missione di novello profeta-divinità, mentre i Qizilbash, in un contesto non solo militare e politico, ma soprattutto religioso, rappresentano l'embrione della nuova società da costruire, e l'elemento corale che, accettando il nuovo messaggio, dà la garanzia necessaria, per una mentalità islamica, alla testimonianza e all'appello del capo. La smentita ufficiale a questo tentativo avviene quando Ismā'il, a Tabriz, recita la *khuṭba* nel nome dei Dodici *Imām* ⁵⁴), dando così alla *shī'a* duodecimana una classica adesione di monarca che ha fin troppo precisi riflessi formali nella riforma (tenue) del *tāj-i ḡaydarī* ⁵⁵). Però questo fatto non sembra avere un peso determinante per la personalità religiosa di Ismā'il, il quale continua a sentirsi l'eletto e il vittorioso, cioè l'*Imām* del suo tempo secondo lo schema qizilbash che trascende ovviamente ogni definizione

duodecimana di *Imām*. Il compimento della crisi religiosa si colloca storicamente dopo la sconfitta di Chāldirān, che Ismā‘il sembra accettare come prova tesa a confutare la sua missione divina. Da questo momento si precisa, nella sua politica, la svolta che farà ruotare l’Iran intorno a un asse spostato sensibilmente verso Oriente rispetto alla tradizione del secolo XV che lo figurava come alternativa alla dominazione ottomana. A questo punto si fa irreversibile anche il grande tradimento nei confronti, non solo dell’ideale qizilbash, ma specificamente degli aderenti alla confraternita in quanto struttura e appoggio di quell’ideale ormai tramontato. Più ancora delle cronache storiche (già, per esempio, pretestuose azioni del 1512)⁵⁶⁾, eco della vicenda religiosa di Ismā‘il e dei suoi seguaci è il ciclo letterario che si impernia su certe varianti turcomanne della leggenda di Kīr-oghlu, che nel caso sembra un eroe tipologicamente *jalāli*, nato tra i Tekkelu, una delle tribù più estremiste del movimento qizilbash, e più influenzate, anche per motivi geografici, da elementi non islamici⁵⁷⁾. Su di una piattaforma di base sciita, imperniata sull’attesa del *Mahdi* e sul riconoscimento del potere spirituale di competenza del sovrano, si articolano diversi elementi estremisti, di tipo qarmato-ismā‘ilita, e si configurano in idee comunitarie attraverso l’idealizzazione di uno stato perfetto sotto cui traluce forse un’esperienza come quella *sarbadāri*. Nonostante gli adattamenti della leggenda a tutti gli ambienti, (presso gli Uzbecchi l’eroe è – caso estremo – nemico proprio dei Qizilbash) tutto sembra indirizzare qui verso una precisa visione qizilbash della storia di cui ci dà la chiave una variante bulgara in cui, esplicitamente, Kīr-oghlu è detto qizilbash in particolare per quanto riguarda i rapporti eroe-sovrano. Si sfocia da una parte nel disimpegno storico bektashī, che tipizza l’eroe come membro della *ṭariqa* di ‘Alī, *Mahdi*, ecc., e dall’altra in una sensibilizzazione della figura dell’eroe, vittima dello *shāh*, in nome del quale, per quanto non più messia, l’eroe pur lotta. La figura del sovrano viene programmaticamente tenuta nell’ambiguità: non simbolo dell’oppressione e del tradimento, che è compito affidato in genere a un emissario, ma complice e avallatore dell’anti-ideale perseguito a danno di Kīr-oghlu, per definizione eroe dello *shāh*.

Un altro elemento indicativo del cedimento religioso di Ismā‘il viene a inserirsi, col suo aspetto squisitamente legalitario, nel quadro sempre più « ortodosso » del suo sostanziale passaggio a un’ovvia *shī‘a* duodecimana, nonostante le fonti non indichino il momento cronologico del suo apparire: la pretesa della *siyāda*, esplicita con Ismā‘il, sostenuta e precisata dai suoi successori, attribuita a ritroso, da panegiristi e emendatori di testi, ai suoi antenati. Anche per questo punto le fonti occidentali, in particolare venete, vengono in aiuto: basti pensare già alle prime notizie raccolte dal Sanudo⁵⁸⁾. I testi orientali contemporanei, parlando di Ismā‘il, ancora lo chiamano piuttosto *shaykh-oghlu*, o perfino⁵⁹⁾ Ardabil-oghlu (cf. del resto la denominazione *shaykh-āvand* riservata ai parenti dei sovrani), senza accennare normalmente alla sua qualità di *sayyid-i ḥusaynī*. Eppure questa pretesa, che ha avuto il suo periodo di incubazione e di parziale soddisfazione negli anni che precedono Chāldirān, acquista, come elemento di rottura anti-qizil-

bash, tutto il valore di un'oculata mossa politica nel momento in cui il sovrano si presenta rinunciatario alle sue velleità imamiche, e il suo potere viene sostenuto da una nuova forma di autorità, più tradizionale, ma per questo dotata della legalità necessaria a creare un rapporto di obbligo da parte dell'aristocrazia iranico-sciita ormai erede della posizione di privilegio finora occupata dai Qizilbash ⁶⁰).

7.

Con Ismā'il l'attuazione di questo scambio di favori ha una sua storia che si ripeterà in maniera più decisa con Ṭahmāsp, pur con un certo ritmo oscillante che rispecchia l'involuzione religiosa del successore di Ismā'il, e che avrà la sua soluzione violenta nella sistematica distruzione dei Qizilbash operata da 'Abbās I. L'adolescente Ṭahmāsp sale al trono impregnato dello spirito dei suoi precettori e consiglieri. Quindi Ṭahmāsp, come il padre, inizia il suo regno con una « lezione » qizilbash, rinnovando, in tono più moderato, l'esperienza del passaggio alle forme tradizionali della *shī'a* duodecimana. Ovviamente Ṭahmāsp nasce, per così dire, duodecimano, e non eredita dal padre l'orgoglio di una missione da compiere come *Mahdī*-profeta; ma pur nella convenzionalità di cui si circonda fin dall'avvento al trono, la sua figura rimane isolata in mezzo all'establishment sciita ortodosso, che ne otterrà solo più tardi la completa capitolazione. Ciò per un particolare concetto di sovranità sempre strettamente connesso con le esigenze religiose qizilbash – che sarebbe erroneo definire con troppa approssimazione autocratiche – determinato dalla spinta etico-politica verso la visione unitaria dell'endiadi stato-religione, che ancora postula rinnovamento, riforma ed eliminazione di vecchie strutture. In questo senso il primo Ṭahmāsp continua la politica anti-ottomana e forse non a caso, proprio negli anni meno duodecimani di Ṭahmāsp, l'aspetto religioso dell'Iran sembra mutare senza scosse per dare luogo a una maggiore omogeneità sciita. In tale grandioso fenomeno di conversione sembra plausibile vedere non tanto un abbandono di vecchi schemi o una rottura di tradizioni giuridiche, quanto il passaggio a una nuova concezione statutale, accettata come chiarificatrice, almeno nel suo aspetto programmatico, del rapporto tra sovrano e suddito, e quindi tra prassi politica e Islam. Non che si affermino attributi di divinità cui proprio Ismā'il aveva rinunciato, preferendo ad essi una semplice investitura temporale; piuttosto, c'è una suprema idealizzazione del capo temporale, garante sia della preparazione alla felice era del *Mahdī*, sia della continuità del passato islamico, a cui fa appello la pretesa appartenenza del sovrano, ormai proclamata ovunque a tutte lettere, all'*ahl al-bayt*. E per la prima volta apparirebbe una vera e propria rivendicazione di tipo nazionalistico, secondo cui la regalità verrebbe mutuata agli antichi sovrani iranici ⁶¹). L'analisi della situazione di Tabriz in tre momenti critici situati cronologicamente tra il 1501, anno dell'incoronazione di Ismā'il, e il 1535, data della riconquista da parte di Ṭahmāsp della città presa da Sulaymān,

può convalidare la nostra ipotesi circa la conversione duodecimana dell'Iran, o almeno dei suoi maggiori centri urbani. Tabrīz, nel 1501, si trova in una posizione analoga a quella sopra registrata per Kāshān, nel senso che mancano testi e quindi esperti giuridici ja'fariti. Il che viene giustificato dal sunnismo imperante nella prima capitale ṣafavide ⁶²). Le fonti non registrano nessuna drastica misura presa per ovviare al fatto, lasciando supporre – per Tabrīz quindi come per Kāshān – un lento evolversi da una situazione di tipo shāfi'ita verso un ja'farismo più stretto. Nel 1515, quando dopo Chāldirān Salīm occupa Tabrīz, non trova necessario usare nessuna misura repressiva, evidentemente perché la città appare ancora sunnita; e si che l'ottomano è reduce dall'aver ordinato una strage di 40.000 qizilbash anatolici. Per venti anni poi, da questo punto di vista, Tabrīz rimane come senza storia. Nel 1535, all'arrivo di Sulaymān, la città sembra però trasformata, cioè divenuta sciita. Come viene riferito in fonti venete ⁶³), molti giannizzeri passano al campo avversario, e la popolazione si ribella al nemico ottomano, accogliendo come liberatore lo sciita Ṭahmāsp. La registrazione di questo passaggio, così singolarmente arrendevole ma così completo, ci viene confermata dal quadro di una Tabrīz tipicamente sciita, quasi attuale, offertoci da un Membro nella sua relazione. Per « attuale » si intende quella « forma » che caratterizza una città sciita iranica, distinguendola da un qualsiasi altro paese islamico, e che è non solo di rituale come le pratiche del muḥarrām o la pubblica maledizione dei primi califfi, ma anche di certa religiosità sentimentale e folcloristica insieme che vedremo canonizzare all'epoca di un Majlis e che ha il suo centro in tutta una casistica di « convivenza » con i Dodici *Imām*, fatta di profezie, di miracoli, di apparizioni, di sogni, il tutto collocato in una realtà che stà a metà strada tra la vita di tutti i giorni e il mondo del mito. In questo ha luogo l'originalità moderna della *sh'ia* persiana, e Ṭahmāsp, in questo senso, può funzionare da simbolo. Partito dall'esperienza qizilbash, egli cade sotto l'influenza del clero sciita (primo clamoroso esempio – anni '30 – i *sayyid* di Uskūya presso Tabrīz) ⁶⁴). Nonostante che il flusso di immigrazione di forze fresche dall'Anatolia continui durante il suo regno (10.000 nuovi immigrati, per cui il tradimento di Ismā'il non sembra essere stato di ammaestramento, si contavano solo a Qazvīn alla morte del sovrano) ⁶⁵), i quadri amministrativi registrano, pur con ovvio alternarsi di influenze, l'affacciarsi alla scena politica della nuova componente. Ṭahmāsp diventa il primo persiano sciita moderno che ci sia dato conoscere, non solo dalle fonti orientali (compresa la pur significativa, problematica autobiografia del sovrano), ma anche dalle relazioni occidentali di cui la già citata del Membro è esempio brillante a testimonianza del periodo iniziale quanto quella più nota dell'Alessandri lo è per gli ultimi anni di regno del monarca. Come conclusione dell'accettazione di quell'apparato teologico-sentimentale di cui è campione e vittima, Ṭahmāsp giunge negli ultimi suoi anni a una vera e propria smania conservatrice, che sostituisce in lui gli antichi ardori anti-ottomani ormai sopiti e lo porta a isolarsi dal mondo esterno e a perdersi in banali occupazioni che hanno il peso di un'alternativa alle sue diffidenze e alle paure, rese più tormen-

tose dai sogni continui che hanno ormai funzione di guida in ogni sua decisione pubblica.

La logica reazione allo sciismo clericale e bigotto di Ṭahmāsp non sembra poter esser altro che un tentativo di reintrodurre in Iran « gli impuri e scellerati comandi delli dannati Abu Bacr, Osman e de gli altri ... » come definisce Mina-doi, in apertura della sua celebre opera, la pretesa, da parte di Ismā'il II, di ripristinare il sunnismo nel suo regno. In effetti, l'aspetto dell'Iran si era andato figurando in forme prettamente sciite, in particolare nei grossi centri, dove più urgente si era sentito il bisogno di salvaguardare gli antichi interessi con un atteggiamento che coincidesse per quanto possibile con quello sovrano. Come sempre le zone rurali avevano rivelato uno spirito più conservatore, per quanto la caratterizzazione del paese fosse stata data dal comune denominatore dell'atteso ripristino dell'antica e pura *shari'a*, come antidoto alle difficoltà economiche mai risolte. Il sunnismo di Ismā'il II era a sua volta un appello sciaraitico che doveva garantirgli un'arma atta a indebolire la potenza del clero sciita, per mezzo di un nuovo equilibrio di forze fra l'aristocrazia iranica e le tribù *qizilbash* ancora presenti sulla scena politica, non aliene dal fornirgli, con le loro rivalità, alcuni elementi di appoggio. Comunque, se con una certa approssimazione i motivi politici di una tale decisione possono essere sintetizzati in anticlericalismo, appello alle masse rurali del paese, impegno sciaraitico, opportunismo diplomatico, il meccanismo più specificamente religioso che la determina non è ben chiaro. L'Iran andava acquistando la consapevolezza di essere il luogo prediletto degli *Imām*, e il suo popolo il depositario del loro *ta'wil*, elementi per cui la presenza sovrana, con alcuni incipienti attribuiti nazional-religiosi, era stata fattore determinante. In un certo senso la posizione di Ismā'il II sembra postulare una rinuncia a queste prerogative, per aprirsi verso i bisogni più terreni del paese; il che, tradotto in termini religiosi, significa riallacciarsi ai motivi che avevano portato al trono Ismā'il I per contrapporsi agli elementi oscurantisti dell'ultimo periodo di Ṭahmāsp, con un atteggiamento quasi di reazione antifamiliare che verrà portato all'estremo, pur in una nuovamente piena convenzionalità sciita, da Muḥammad Khudābanda.

8.

Per queste ragioni, di nuovo un'eresia può aiutare a capire lo spirito dell'epoca più di quanto sia possibile attraverso l'esame della politica religiosa ufficiale. L'eresia *nuqtavi* ⁶⁶⁾ (da *nuqta*, punto, in senso naturalmente cabalistico), sorta nel Gilān sul corpo dell'*hurūfismo* per opera di Maḥmūd Pāsikhānī (onde la denominazione di *pāsikhāniyān* anche attribuita ai seguaci) è una probabile forma di opposizione allo stantio sciismo locale di colore *zaydita* verso la fine del secolo XIV, ma diventa in qualche modo determinante all'epoca di Ismā'il II, pur se la sua fine, come movimento organizzato, cade sotto il regno di 'Abbās I. La parentela con l'*hurū-*

fismo, attraverso cui l'evidente marchio ismā'īlita dell'ideologia *nuqtavī* è mediato, (ma si pensi anche alla contiguità territoriale con il Rūdbār di Alamūt) consiste in una presa di posizione ancora più decisa, in termini metafisici, a proposito del *ta'īl* divino, e, per contrapposizione, in un ampliamento « rinascimentale » del valore dell'azione umana. È chiara la relazione con l'accettata idea ḥurūfita dell'Uomo inteso come punto di partenza verso qualsiasi forma di conoscenza transumana. L'uomo non costituisce oggetto di attività per il Dio *nuqtavī*, ed è l'uomo che attraverso l'autocoscienza si innalza fino alla sfera divina. Ne consegue che il concetto di bene e di male viene misurato con metro assolutamente terreno, e che l'esperienza del paradiso e della punizione si esaurisce su questa terra in un lasso di tempo che può oltrepassare il limite della vita di ognuno, per mezzo di un processo di metempsicosi adeguato ai meriti o ai peccati del singolo. La credenza nella metempsicosi viene per altro sottolineata da uno scrittore tardo quale Riżā-qulī Khān Hidāyat ⁶⁷⁾, le cui osservazioni vanno viste alla luce di una possibile sopravveniente influenza indiana sul movimento, che, perseguitato, finì appunto in India. La metempsicosi *nuqtavī* sembra comunque prevedere, in luogo della resurrezione della carne, un continuo processo di metamorfosi della materia, considerata, nel senso dahrita, eterna. A ciò si uniscono probabilmente altri residui, riscontrabili da tempo nel molto promiscuo sostrato ghilanico: credenza nella visibilità della divinità meridiana (cavalcante l'asino come Dajjāl, che in Iran non è privo di parentela con Żahḥāk), e, ancor più puntualmente, considerazione dell'aspetto, membra, movimenti e qualità umane come *zuhūr* degli attributi divini ⁶⁸⁾. I *Nuqtavī*, destinati ad essere l'alternativa per eccellenza allo sciismo ufficiale del secolo XVI, diventano oggetto di persecuzione per Ismā'il I dopo il 1514 e, in un contesto più retrivo, per il clericale Ṭahmāsp che fa accecare un loro capo nel 973/1565 ⁶⁹⁾ e opera una repressione in massa a Kāshān nel 981/1573-74 ⁷⁰⁾. Però, proprio alla morte di Ṭahmāsp, il movimento diventa, in maniera appariscente, portavoce di due esigenze che ci sono sembrate determinanti per l'atteggiamento religioso di Ismā'il II: da un canto un quid antisciita la cui formulazione teorica consiste nella negazione della necessità di ricorrere a un intermediario ufficiale con la divinità (sia esso un *valī-imām* o il corpo dei *mujtahid* duodecimani operanti in funzione e in sostituzione dell'*Imām*), e dell'altro canto l'elemento popolare scontento ma sempre pronto all'esperienza di una protesta organizzata. All'epoca di Ṭahmāsp i nuclei *nuqtavī* più potenti erano stanziati a Kāshān, Işfahān, Shirāz, e, soprattutto, Qazvīn. Dalla plebe di Qazvīn essi dovevano appunto trovare in Darvīsh Khusrau la loro guida-simbolo. L'attività pubblica di quest'ultimo ⁷¹⁾ è tutta una dimostrazione di quanto intrecciati fossero i movimenti dell'epoca l'uno con l'altro, e di quanto elementari fossero le esigenze che ne avevano stimolato le spinte costitutive. Darvīsh Khusrau « si vesti da *qalandar* » e percorse il paese prima di approfondire la dottrina *nuqtavī*. Tornato a Qazvīn, prese a parlare nella moschea, radunando *darvīsh* e plebe, e suscitando l'indignazione degli '*ulamā*' che lo fecero convocare a corte. Alla presenza dello *Shāh*, probabilmente Ismā'il II, egli contestò i dogmi

dell'Islam e la « pura fede degli *Imām* » ma « non si allontanò dalla *shari'a* », per approfondire la quale Khusrau frequentava le lezioni di *fiqh* degli '*ulamā*' stessi. Venne perdonato, in nome dell'ortodossia sciaraitica, superiore nello spirito sociale dell'Islam alle ambiguità in sede di puro *kalām*. I fatti che seguirono, (specie l'aumento del favore della plebaglia), fino al *takfīr* lanciato da 'Abbās I, testimone di una discussione tra il famoso *nuqtavī* Yūsuf l'artigiano e il *qalandar* Kūchik, durante la quale la sostanza eretica della dottrina di Khusrau sarebbe venuta alla luce, e fino al conseguente famoso « scherzo alle stelle » (così una nota novella di Akhundov) che vide questo Yūsuf salire al trono al posto di 'Abbās per tre giorni, prima di essere ucciso (1002/1593-94)⁷², ci forniscono un'ulteriore delucidazione sul tessuto composito della setta. Un elemento che si può chiamare *ṣūfī* nel senso esteriore dello schema organizzativo (si prenda ad esempio la *tekke* fondata da Darvish Khusrau) non toglie che lo spirito di confraternita, rafforzato in termini religiosi, appaia ora paradossalmente antimistico in quanto anti-individualista. Ed è questo che sembra creare, intorno ai vari movimenti che ne subiscono l'influsso, una fascia in cui è possibile operare il compromesso politico attraverso un sempre più raffinato gioco di *taqiya*, che si maschera sotto l'esoterismo ufficialmente riconosciuto delle varie *ṭarīqa*. D'altra parte il clero sciita ben presto percepisce l'ambiguità di tale atteggiamento, e ben presto la reazione di opposizione a questo nuovo sufismo si manifesta nel circoscrivere i confini sempre più precisi dell'Iran duodecimano.

9.

La storia religiosa ufficiale ṣafavide a partire da 'Abbās I si esaurisce infatti in tre grandi problemi fondamentali: la condanna del sufismo, la sistemazione giuridica per risolvere in ambiente di *fiqh* le varie contraddizioni e divergenze, ben altrimenti pericolose se sfocianti in definizioni teologiche (per le raffinatezze teologiche limitate ai privilegiati e agli iniziati c'è la cosiddetta « scuola di Iṣfahān », squisitamente e meramente filosofica), e infine la promulgazione della nuova teologia majlisiana, contrappunto di quel sentimento folcloristico e culturale insieme che si è detto tipico dello sciismo moderno. Il sentimento anti-sufico nell'Iran ṣafavide, a partire dall'epoca di 'Abbās I, altro non è nella sua formulazione ufficiale che un ritorno a posizioni di principio della *shī'a* duodecimana, per tradizione ostile all'esperienza mistica. L'importanza del sufismo per l'evoluzione religiosa del secolo XV stava nel suo valore funzionale e paradigmatico. Le tipiche forme religiose sperimentate nei movimenti *ṣūfī* erano state trapiantate nel corpo della *shī'a* protestataria ed eretica, e da questa trasmesse, ma svuotate di potenziale rivoluzionario, al clero ufficiale ṣafavide. Si trattava soprattutto del legame, corrispondente ad un preciso rapporto d'autorità, tra *shaykh-mahdī*-sovrano e *murīd*-fedele-suddito; si trattava di quel meccanismo individualistico che, operante nelle esigenze religiose anche più eterodosse, viveva nel caso in simbiosi con un senso sociale e collettivistico

tale da permettere a ritroso la verifica di quanto in campo religioso veniva sperimentato dal capo, portavoce di aspirazioni generiche ma ridistribuite attraverso il prisma della sua elaborazione personale.

Nel momento di fissazione del clero duodecimano con un apparato giuridico e una gerarchia più rigida che ovunque nell'Islam, permettere la sopravvivenza, all'esterno dell'organismo, di questi elementi, sarebbe stato accettare il rischio continuo di una decentralizzazione dell'autorità, ormai impegnata sul doppio binario religioso-politico, che procedeva con assoluto parallelismo e con reciproca assistenza. Quindi l'epoca di 'Abbās, nonostante il continuo movimento dei *qalandar* e nonostante gli strascichi lasciati dall'eliminazione del pilastro *qizilbash* all'interno dello stato, è profondamente impregnata di spirito antimistico, al punto che le esperienze più avanzate in sede religiosa, malviste dall'autorità, si colorano solo in sede esteriore di sufismo (si veda ad esempio il filosofo Mir Dāmād), ma hanno una problematica che si esaurisce piuttosto nel raffinatissimo senso e amore della teologia, tipico dell'epoca.

Comunque, il fatto che l'aspetto esteriore fosse *sūfi* per tutto quanto non entrasse nell'ufficialità religiosa duodecimana, ci riporta a considerare fino a che punto il sufismo sia servito da *taqīya* nell'ultimo secolo di dominazione ṣafavide: una *taqīya* non solamente interna, cioè di copertura di posizioni estremistiche sopravvissute al livellamento, ma anche esterna, rientrando nel sufismo gruppi minoritari sunniti allo scopo di eludere forme di oppressione, per lo più fiscale, ma anche politiche. L'esistenza di comunità sunnite viene confermata a Qazvīn al seguito stesso di 'Abbās, o a Hamadān, che nel 1017/1608 vede una repressione del medesimo 'Abbās, il quale accusa il *ra'īs* sunnita della città di aver maltrattato gli sciiti e sobillato i propri correligionari ⁷³). Surkha, a occidente di Simnān, è oggetto anch'essa di una persecuzione del 1599, ma risulta ancora sunnita sotto Shāh Ṣafī, che in un firmano del 1039/1630 esclude il villaggio da alcuni sgravi fiscali ⁷⁴). Tutto ciò per non parlare del Lāristān, il cui tenace sunnismo era stato risparmiato dallo stesso Shāh Ismā'il nel momento più strettamente politico della sua azione.

A conferma del fatto che la definizione di *sūfi*, genericamente sospetta, includesse più possibilità di eresia (estremismo, sunnismo), involgendo persone accomunate tutte dall'insoddisfazione nei riguardi dell'esercizio del potere, sia politico, sia religioso, particolarmente centralizzatore alla fine dell'epoca ṣafavide, si può menzionare la famosa difesa che Muḥammad Bāqir Majlisī, il *mujtahid* principe dell'ultima età ṣafavide (morto 1111/1699–1700), tentò dell'eclittico e ambiguo atteggiamento del proprio padre nei riguardi del sufismo ⁷⁵). Naturale conclusione della vicenda del sufismo nella storia della *shī'a* duodecimana è il solenne *takfīr* pronunciato dall'*uṣūli* Muḥammad 'Alī b. Muḥammad Bāqir Bihbihānī (morto 1216/1801–02) ⁷⁶), che la fa rientrare in quella stessa sfera di oscurantismo in cui, per l'Islam ufficiale, sunnita e sciita, agiscono tutti i movimenti per così dire illegali, equiparati nell'accusa generica e tipica di immoralità, disprezzo della *sharī'a*, uso del vino e simili.

Del processo di progressiva schematizzazione culturale e teologica, nel senso di un sempre maggiore ricorso a un'autorità stabilita e a un procedimento fisso per le varie manifestazioni di vita religiosa, esempio precipuo è il formarsi di un particolare spirito giuridico che abbraccia insieme tutta la problematica religiosa, e segna la via per un inserimento teorico e non solo di fatto della *shī'a* duodecimana nell'*umma* islamica, come verrà codificato da Nādir Shāh. La via al riconoscimento ufficiale dell'esistenza di un altro *madhhab* oltre ai quattro canonici è ritmata da un'attività di polemica con i sunniti, sia ottomani sia uzbeki, di cui taluni esempi conservatici nei testi rappresentano altrettanti stadi in una ideale evoluzione verso una sempre minore differenziazione nella sostanza religiosa delle cose. Analizzando tre di queste polemiche, e precisamente la corrispondenza tra l'uzbeco 'Ubaydullāh e Ṭahmāsp (936/1529-30)⁷⁷, uno scambio di lettere tra 'ulamā' di Mashhad e 'ulamā' uzbeki del 977/1588-89⁷⁸ e un altro della prima metà del secolo XVII tra l'ottomano *muftī* Asad Effendi e i suoi colleghi persiani⁷⁹, possiamo fissarne alcuni punti essenziali. Continua a distinguere la parte sciita la condanna dei primi tre califfi, già considerata però, nella lettera degli 'ulamā' di Mashhad, come affermazione di un principio politico e non già religioso, e nettamente scissa dalla maledizione canonica, che viene riconosciuta come « atto da sciiti ignoranti ». La contestazione rimane nell'ambito delle azioni pubbliche dei tre, cui si unisce naturalmente 'Ā'isha, senza che il torto commesso ai danni di 'Alī involga una colpa religiosa in senso generico: si tratta solo di una colpa giuridica che permette di considerare ancora i colpevoli come membri dell'*umma*. Da parte avversaria, oltre all'accusa relativa alla maledizione, cui si è visto rispondere da posizioni difensive, solo nella lettera ottomana c'è un preciso elenco di contestazioni, ma queste sono rivolte più ai persiani-qizilbash che agli sciiti in genere; quindi le divergenze vertono sui baffi e sulle barbe, sul colore verde usato impropriamente nel vestiario, sul vino, sulla promiscuità sessuale ecc. E nonostante le possibilità effettivamente eretizzanti di tali elementi, essi stessi vengono inseriti in una disquisizione che ricorda più una disputa giuridica che non una confutazione teologica, e sono trattati sullo stesso piano, anzi come sostegno, delle rivendicazioni politico-religiose di priorità, rispetto a 'Alī, di Abū Bakr primo convertito, di 'Umar campione della fede, e di Uthmān redattore del Corano. Le accuse più precise si risolvono anch'esse, in sede di polemica politica, direttamente con i sovrani ṣafavidi. Per converso, in campo sunnita, si sottolinea ufficialmente la categoria dei « puri *Imām* », e se, per la lettera a Ṭahmāsp, rimane qualche possibilità di dubbio circa l'identità di quelli, la successiva polemica uzbeca chiarifica che la via seguita dai sunniti è quella dei *Salaf* e dei Dodici *Imām*, gli uni e gli altri garanti della vera sunna e della *jamā'a*. I Dodici *Imām* sono sempre stati presenti nella devozione sunnita e in particolare nell'epoca pre e proto-ṣafavide (si ricordi per tutti il caso Khunji), ma dopo l'irruenta comparsa dei Qizilbash, i Ṣafavidi debbono essere sembrati ai sunniti una sorta di « asini degli *Imām* », nello stesso senso

in cui si parla dei cristiani come degli asini di Cristo, cioè a dire portatori obnubilati di cosa sacra.

A questo punto, diminuendo il fanatismo politico, l'allaccio tra i due Islam presenta concrete possibilità di diventare operante, pur con piena ricognizione di singoli punti di tollerabile divergenza, mentre i frutti più maturi e originali del pensiero persiano-sciita şafavide si colgono solo in quell'astruso orto concluso della speculazione filosofica astratta che, da un lato, il sunnismo ufficiale ignora, e di cui, dall'altro, lo sciismo ufficiale altamente diffida. Nel campo più strettamente sciita-ecclesiastico, alla mancanza di sostanza precipuamente religiosa di queste polemiche si contrappone piuttosto la grande fioritura del tecnicismo religioso-giuridico che, pur sensibile anch'esso a esigenze strettamente politiche, presenta spunti di maggior interesse ideologico. Nelle sue linee generali, la complessità ideologica della *shi'a* duodecimana in questa fase di assestamento nella sua funzione di religione di stato traspare nell'antitesi tra *Uşūli* e *Akhhbāri*, i quali prendono proprio in epoca şafavide (dalla composizione delle *Fawā'id al-madaniyya* di Mullā Amīn Astarābādī, morto nel 1026/1617) fisionomia di correnti ben definite nel corpo della « scuola imamitica »⁸⁰. Il presupposto etico-politico che sta alla base dei due movimenti sembra formularsi in termini semplificati rispetto alla problematica del secolo XV. Gli *Uşūli* rappresentano l'elemento aristocratico iranico che riafferma dopo Ismā'il la sua funzione di indispensabile tramite nel rapporto sovrano-sudditi, attraverso i privilegi concessi secondo la ormai nota e ininterrotta tradizione che risale ai tempi di Timūr, e attraverso l'esercizio delle specifiche attività amministrative. A ciò si accomuna adesso il senso corporativistico di un giovane clero che trova i suoi esponenti nell'aristocrazia, all'interno della quale essi si caratterizzano, in quanto costanti alleati del sovrano, come lo strumento più adatto per mantenere un equilibrio che impedisca qualsiasi spostamento di forze. In questa dicotomia che non si presenta sotto la luce del contrasto religioso deciso sarebbe eccessivo attribuire agli *Akhhbāri* il peso del simbolo di una costante ricerca innovatrice progressista; però, in seno agli *Akhhbāri*, a dimostrarne la maggiore vitalità (in senso, si badi, religioso puro), e una certa disponibilità per lo meno coerente con i principi di una società sciita, prenderà più tardi forma la scuola *shaykhī*, l'unica palestra adeguata in Iran per nuove esperienze rigeneratrici del consueto concetto imamico, una volta conclusa l'esperienza şafavide. Il contrasto è quindi molto più importante di quello, *bāzārī* se non puramente folcloristico, tra fazioni tipo *Haydariyya* e *Ni'matiyya*. Le deludenti e troppo parziali realizzazioni delle promesse implicite nei principi *akhhbāri* non trovano certo posto in questa sede. Così non si può parlare di una vera e propria religiosità *uşūli*, ma soltanto di metodo *uşūli* e metodo *akhhbāri*, come elementi divergenti operanti nell'ambito della majlisiana società sciita. Escludendo la pretesa di una definizione completa, si porterà come solo punto esemplificativo della divergenza l'interpretazione del *ta'wīl*, che ovviamente è il pernio di qualsiasi costruzione sciita. Per gli *Uşūli* la sunna, attraverso l'interpretazione affidata al ragionamento (*'aql*) dei

mujtahid, rappresenta il mezzo per rendere operante, *zāhir*, la parola coranica. Il *ta'wil* viene dunque affidato a un corpo speciale che, necessariamente munito di strumenti particolari, ha il potere di rendere praticamente pari al testo (*naql*) quanto, altrimenti, sarebbe solo *tafsir*, ovvero, in termini giuridici, *ijtihād* o *zann*. È del resto proprio nell'elaborazione della teoria del *zann* la grande originalità e il fascino della scuola. La « cogenza della congettura » è una dolorosa necessità pratica, la quale genera un vero e proprio *credo quia incertum* e, nell'economia amministrativa dello stato confessionale şafavide, una proclamazione a gran voce di una specie di principio di *solve et repete*, di valore cosmico, che impone di accettare comunque la volontà dell'autorità temporale, con riserva di un ristabilimento dei giusti valori, eventualmente violati, nella vita ultraterrena.

In questo modo gli *Uşūlī* si chiudono la via a ogni prerogativa di rinnovamento, dando all'*Imām* la sola funzione, mai necessariamente verificabile nello spazio e nel tempo, di presupposto del loro operato. Non si perseguono più ideali di giustizia perfetta, realizzabili soltanto attraverso la Legge che l'*Imām* dovrà portare sulla terra, ma ci si rassegna all'unica possibilità realistica di rendere attuale, in modo quasi esistenziale, la legge imamica. Da un punto di vista religioso, la realtà rimane circoscritta all'esperienza diretta e quotidiana della *shari'a*, e la Realtà di dimensioni imamiche non è che lo strumento logico per permettere di definire questa pura attualità: essa Realtà trova la sua collocazione sul piano del mito, e non su quello metafisico. Logica conseguenza è che nessuna rivelazione viene più attesa; l'*Imām* stesso perde l'accezione rivoluzionaria di *Mahdī*, e viene sostituito da un clero ben consapevole dello scambio operato a proprio vantaggio. L'*Imām* non deve più giungere perché *c'è già*, in quanto convive coi fedeli nella loro psiche e nei loro sogni: non più limitati, questi ultimi, ai santi e ai veggenti, ma inflazionisticamente concessi ormai a ogni credente.

Gli *Akhbārī* si trovano ideologicamente in una situazione più classica, non grazie a capovolgimenti di valore rispetto agli *Uşūlī*, ma solo per alcune possibilità conservate a paragone dei loro avversari: il ricorso agli *akhbār* in forma individualistica, trascurando l'autorità dell'*ijtihād*, impedisce da una parte il costituirsi di un elemento sostitutivo dell'*Imām*, che rimane attivo e necessario, e dall'altra il formarsi di un nuovo *naql* che sia *zāhir* della sunna imamica, considerata l'unico mezzo per leggere il messaggio profetico. La sunna è quindi il *ta'wil* coranico, e i *tafsir* che ne vengono dati non escludono che l'interpretazione autentica di tale sunna sia la volontà dell'*Imām*, che opererà *un giorno* la sostituzione della *shari'a* attualmente applicata. Il che continua a permettere, in una coscienza sociale religiosa, l'attesa del *Mahdī* e del suo verbo, e presuppone la possibilità di una trasformazione della società a partire dal vertice. Questa concezione, abituale per la mentalità sciita, anzi spesso scavalcata nelle sue punte estreme con soluzioni originali, rappresenta ormai l'unica alternativa vitale al rigorismo instaurato dai Şafavidi. Tutto ciò viene chiarito alla luce della trasformazione che la teologia di Majlisi opera sulla religiosità persiana, facendone culto e spirito sostanzialmente naziona-

listico. Majlisī riprende la sunna degli *Imām*, e, senza nessuna innovazione contenutistica, ripropone alla *shī'a* ṣafavide il testo dei vari *akhbār*. L'esigenza filologica di avere nuove grandi « edizioni » del materiale che costituisce la sunna è una delle caratteristiche di quest'epoca, cui infatti risalgono le nuove compilazioni di *ḥadīth*, primo fra tutti il *Biḥār al-anwār* dello stesso Majlisī. L'elemento nuovo che fa la sua apparizione ufficiale in Majlisī, e che trova divulgazione in innumerevoli opere a carattere popolare, è la codificazione di quanto si è chiamato convivenza tra l'*Imām* e i suoi fedeli. Non sono i nuovi miracoli, che gli *Imām* continuano a compiere, a far percepire il passaggio, per altro scambievolmente, tra leggenda e teologia, ma il contesto in cui i miracoli, vecchi e nuovi, funzionano. Esempio preciso può essere l'agiografia dell'*Imām* 'Alī al-Riḍā⁸¹⁾, sostanzialmente la stessa di Ibn Bābawayhi (secolo X). I miracoli vengono annunciati da visioni luminose, da sogni miracolosi, da magiche voci. Si compiono in genere durante il pellegrinaggio all'*Imām*, che si rivolge al suo devoto « come in sogno », rivelando ignote letture coraniche. Spesso i voti esauditi dagli *Imām* si risolvono a scapito dei nemici tipici della Persia dell'epoca, gli Uzbecchi, o i notabili, verosimilmente sunniti, che ostacolano l'attività pietistica dei buoni persiani; nel contesto viene sottolineata la santità sia di richieste assolutamente temporali da parte di singoli personaggi, sia delle pretese a privilegi di ogni genere per la regione di Mashhad, sede del santuario dell'*Imām* ma anche baluardo sciita in funzione antiuzbeca (e anti-turkmena). L'*Imām*, ormai decaduto in sede teorica dalla sua funzione di futuro effettivo capo di stato, diventa il santo compagno e l'intercessore benigno nella vita quotidiana. Ciò avviene attraverso la casistica di una lunga esperienza di visioni, sogni, auspici, che nulla hanno di mistico, e che rappresentano la canonizzazione iranica di quanto nell'Islam era rimasto fuori dall'ortodossia (contraria a qualsiasi distrazione dal monoteismo più puro), confinato nella sfera appena tollerata del sentimentalismo religioso manifestantesi in forme culturali e in una particolare necessità di mito. Per questo la religiosità sciita ha ora sfumature nazionalistiche che si accentrano intorno a figure come quella dell'ottavo *Imām*, il quale rappresenta l'espressione più perfetta dello sciita persiano, con le sue caratteristiche di vittima cosciente del proprio sacrificio, e di preconizzatore della superiorità dell'Iran, destinato ad accogliere il suo *mashhad*. Contrappunto al tema fondamentale dell'*Insān al-kāmil*, che nella teologia majlisiana viene riconosciuto nella variante iranizzata del « tipo » 'Alī al-Riḍā, il pellegrinaggio alle tombe degli *Imām* e degli innumerevoli *Imām-zāda*, da sempre sentito come elemento di merito nella devozione, acquista aspetto vieppiù canonico; parificato perfino in sede teorica al *ḥajj*⁸²⁾, esso è forse a questo stesso superiore, nella coscienza popolare, per quella serie di valori folcloristici e pietistici insieme che hanno la loro espressione più compiuta nella *ziyāra*, specialmente in quella a Mashhad, che ormai è uno dei centri indiscussi dello sciismo duodecimano. La *shī'a* continua ancora a ruotare intorno all'asse iracheno di Najaf e di Karbalā, ma attraverso questa infiltrazione di elementi popolari ha inizio un vero e proprio processo di iranizzazione dei luoghi santi, tali da rendere effettiva-



mente l'imamismo, almeno nelle sue forme esteriori, una religione persiana. E si crea una tradizione omogenea destinata a completarsi in epoca moderna. La compattezza con cui si presenta attualmente il mondo duodecimano ha provocato a volte sfasature nel giudizio di quanto viene considerato *shī'a* in epoca preşafavide, per l'attribuzione ad essa di abitudini di pensiero e di meccanismi religiosi sperimentati invece nella *shī'a* soltanto durante il suo sviluppo şafavide. L'abilità, da parte del potere, di aver creato una coesione nazionale intorno alla *shī'a*, cui pure la popolazione persiana aveva aderito attraverso un lento passaggio, impedì una reazione antisciita al momento dell'occupazione afghana. Questa avrebbe forse potuto offrire un'alternativa sunnita all'Iran, per mezzo di un sistema che, eliminando i privilegi della classe dominante, risolvesse le difficoltà economiche del paese; ma la brutalità degli Afghani, praticamente isolati durante la loro campagna e costretti a risolvere questioni tattiche superiori alle loro forze, servì a cementare l'identificazione tra *shī'a* e Iran, realizzando l'obiettivo cui Ismā'il aveva sacrificato le sue ambizioni religiose.

Il firmano di Nādir Shāh a Dasht-i Mughān, nel 1736 ⁸³⁾, rappresenta il riconoscimento di questo stato di fatto. Come tutti i sovrani dell'Iran, egli si rivolge all'aristocrazia locale perché il suo atto venga sentito come un passo ulteriore verso la sistemazione dell'Iran all'interno del mondo islamico. Il « *mujtahid* del tempo » 'Alī Akbar Mullā-bāshī è ufficialmente consigliere del sovrano, mentre l'esecuzione dell'editto viene affidata a un organo di grande tradizione şafavide, cioè il vice-*şadr* Muḥammad 'Alī. La proposta di un'ideale ritorno all'epoca antecedente a Ismā'il, colpevole di aver introdotto in Iran innovazioni deprecabili (intendendo con questo la maledizione dei primi tre califfi, ormai abolita), vale accettazione della *shī'a* duodecimana attraverso le sue istituzioni giuridiche, per cui parlare di *mujtahid* non ha quel carattere religioso che naturalmente si sarebbe in diritto di attendersi, così come non è elemento teologico aberrante per lo sciita la rinuncia a maledire i tre. Il risultato di questo editto si riduce a una definitiva scomparsa del concetto del *jihād* all'interno del mondo musulmano, ormai diviso, invece che in *fīraq*, in scuole giuridiche, di cui la quinta, la cosiddetta scuola *ja'farī*, è la *shī'a* duodecimana, in particolare l'uşūlismo duodecimano. Ciò rende in Iran ulteriormente astratto dall'effettiva vita religiosa, affidata al senso devozionale popolare, il compito della classe destinata ad applicare la *sharī'a* seppure secondo il sistema *ja'farī*. La conseguenza positiva di questo dualismo, peraltro piuttosto singolare da un punto di vista islamico, è stata la conquista di una concezione squisitamente tecnica di quanto costituisce l'oggetto della speculazione sui testi. La capacità da parte del vero sciita di vedere i problemi attraverso il prisma di un raffinatissimo sistema giuridico, senza interferenze di tipo religioso-umanistico, contribuirà più tardi a un'accettazione più agile, rispetto ad altri paesi musulmani, di soluzioni modernistiche alle varie esigenze politiche e sociali.

1) Sul problema del concetto califfale, risorgente in quest'epoca quale antitesi giuridica alla puramente temporale sovranità mongola, resta fondamentale il lavoro del Bartol'd *Halif i sultan* (1912), ora ripubblicato in *Sočinenija*, VI, Moskva 1966, soprattutto pp. 43 sgg.

2) Cf. M. Molé, *Les Kubrawiyya entre sunnisme et šiisme aux huitième et neuvième siècles de l'Hégire*, in *REI*, Paris 1961, pp. 61-142.

3) Tale la novità essenziale rispetto alle più immediate reazioni al paganesimo, implicite nell'« irrazionalismo » (Bartol'd), ovvero « spiritualismo » (Meier), ovvero « coscienza cittadina » (Köprülü) dell'Islam iranico di epoca mongola.

4) Così Ghiyāth al-dīn 'Alī in Bartol'd, *Sočinenija*, VI, p. 47, n. 144.

5) H. Horst, *Timur und Hoğa 'Alī*, in *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, Wiesbaden 1958, n. 2, pp. 23-49.

6) Bartol'd, *Halif i sultan*, pp. 48-49.

7) Dawlatshāh, *Tadhkirat al-shu'arā'*, ed. Browne, London-Leide 1901, p. 458.

8) P. I. Petrov, *Dannye istočnikov o sostave vojskich kontingentov Ismaila I*, in *NAIA*, 1964, 3, p. 77.

9) Studiato soprattutto, ma senza analisi dell'aspetto più strettamente religioso del fenomeno, da I. P. Petruševskij, *Dviženie Serbedarov v Horasane*, in *UZIV*, XIV, 1956, pp. 91-162.

10) *Jacut's Geographisches Wörterbuch*, ed. F. Wüstenfeld, vol. IV, Leipzig 1869, p. 15.

11) E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, III, reprint 1951, pp. 510-511.

12) 'Alī Davāni, *Sharh-i zindagāni-i Jalāl al-dīn-i Davāni*, Qum, s.d.

13) Cf. Gardet-Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948, p. 76.

14) B. Scarcia Amoretti, *Ibn 'Inaba*, in *EI*, nuova ed., sub voce.

15) Muḥammad Ḥasan Khān Šanī' al-dawla, *Maṭla' al-shams*, II, Tihṙān 1302/1884-85, pp. 285-289.

16) J. Aubin, *Matériaux pour la biographie de Shāh Ni'matullāh Walī Kermāni*, Tihṙān 1956.

17) Molé, *op. cit.*, soprattutto p. 124 sgg.

18) Petruševskij, *op. cit.*, p. 112.

19) Cf. *infra*, pp. 12-15.

20) J. Aubin, *Note sur quelques documents aq-qoyunlu*, in *Mélanges L. Massignon*, I, Damas 1956, pp. 123-151.

21) *Relation de Dourry Efendy, ambassadeur de la Porte Ottomane auprès du Roi de Perse*, Paris 1810, p. 54.

22) Da parte sciita si tende di solito a sottolineare la dipendenza del metodo shāfi'ita da quello ja'farita al fine di spiegare certe indubbe analogie. Il problema, per noi, non è però tanto questo, quanto quello di un plausibile passaggio dall'un sistema all'altro nella pratica quotidiana dell'istiṣhāb, caratteristica di entrambe le scuole.

23) Nūru'llāh Shūshtarī, *Majālis al-mu'minīn*, Tihṙān 1268/1852, f. 170.

24) *Majālis al-mu'minīn*, f. 18.

25) V. Minorsky, *Persia in a.d. 1478-1490*. An abridged translation of Faḡlullāh b. Ruzbihān Khunji's *Tārikh-i Ālam-Ārā-yi Amīnī*, London 1957, p. 3.

26) Muḥammad Amīn Khunji, *Faḡlu'llāh b. Ruzbihān Khunji*, in *Farhang-i Irān-Zamin*, IV, 1335,3-4, pp. 178-179.

27) Ḥamd-allāh Mustaufī, *The Geographical part of the Nuzhat-al-qulūb*, ed. Le Strange, GMS XXIII, (text), Leyden-London 1915, p. 81.

28) A. Kasravī, *Shaykh Ṣafī va tabārash*, II ed., mihr 1342/1963 [Tihṙān].

29) Z. V. Togan, *Sur l'origine des Safavides*, in *Mélanges L. Massignon*, III, Damas, 1957, pp. 345-357.

30) Abdalbaki Gölpınarlı, *Fadlallah-i Hurufi'nin oghluna ait bir mektup*, *Şarkiyat Mecmuası*, I, 1956, p. 45.

31) V. Minorsky, *Jihān-shāh Qara-qoyunlu and his Poetry*, in *BSOAS*, XVI/2, 1954, pp. 271-297.

- 32) Cf. da ultimo A. Bausani, in *EI*, II ed., sub voce.
- 33) *Voyages d'Ibn Batoutah*, texte arabe, accompagné d'une traduction, par C. Defrémery-B. R. Sanguinetti, II, Paris 1877, p. 93.
- 34) A. Kasravī, *Ta'riḫ-i pānšad-sāla-i Khūzistān*, III ed., Tihṙān 1330/1351-52, pp. 1-46.
- 35) Cf. W. Caskel, *Ein Mahdi des 15. Jahrhunderts, Sajjid Muḫammad ibn Falāh une seine Nachkommen*, in *Islamica*, IV/1, 1931, pp. 91-92.
- 36) W. Caskel, *op. cit.*, p. 93.
- 37) E. Oberhammer und H. Zimmerer, *Durch Syrien und Kleinasien*, Berlin 1899, p. 397.
- 38) A. von Le Coq, *Kyzybasch und Yäschilbasch*, in *Orientalisches Archiv*, III, 1913, pp. 61-65.
- 39) V. Gordlevskij, *Iz religioznoj žizni Kyzybašej Maloj Azii*, in *Novyj Vostok*, I, 1922, p. 263
- 40) V. Gordlevskij, *op. cit.*, p. 264, n. 1.
- 41) J. Aubin, *Deux sayyids de Bam au XV siècle*. Contribution à l'histoire de l'Iran timouride, in *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 1956, n. 7, Wiesbaden, pp. 375-501
- 42) V. soprattutto V. Gordlevskij, *op. cit.*, pp. 259-278.
- 43) *Scheref Nameh ou Histoire des Kourdes par Sheref, Prince de Bidlis*, publiée pour la première fois, traduite et annotée par V. Veliaminof-Zernof, II, St. Petersburg 1862, p. 136.
- 44) *I Diarii di Marino Sanuto*, IV, Venezia 1880, pp. 191-192.
- 45) *Dell'origine, vita et facti d'arme del Gran Safi al Doge di Venezia, per un maestro Giovanni Rota, nel 1505 di marzo*, ms. della Bibl. Naz. di Napoli, XF 50, f. 70 r.
- 46) *Don Juan of Persia, a Shi'ah Catholic 1560-1604*. Translated and edited with an Introduction by G. Le Strange 1926, p. 50.
- 47) La si veda nell'ed. ital. (a cura di F. Marenco) del I vol. di Hakluyt: *I viaggi inglesi 1494-1600*, Milano 1966, p. 298.
- 48) Anonimo in C. E. Denison Ross, *The Early Years of Shah Ismail, Founder of the Safavi Dynasty*, in *JRAS*, 1896, p. 315; *Aḫsanu't-Tawāriḫ* of Ḥasan-i-Rūmlū, vol. I (Persian Text), Baroda 1931, p. 26.
- 49) Naṣrullāh Falsafī, *Zindagāni-i Shāh 'Abbās I*, vol. I, Tihṙān 1332/1953-54, pp. 185-186.
- 50) Cf. il caso di Bulghār Khalifa, in *Ta'riḫ-i Ālam-ārāy-i 'Abbāsi*, ed. Afshār, I, Tihṙān, Isfand 1334/1956, p. 214.
- 51) N. Falsafī, *op. cit.*, p. 187.
- 52) N. Falsafī, *op. cit.*, p. 188.
- 53) Michele Membrè, *Relazione di Persia (1542)*, Napoli 1969, p. 48.
- 54) V. comunque Sanuto, luogo cit.: «... e lui ha con esso 50 governadori, i quali li fanno chiamar caliphani, i quali etiam fano et celebrano l'oficio per suo nome, perché lui dice esser Dio ...».
- 55) V. il passo del *Ta'riḫ-i Jahān-ārā* riportato in N. Falsafī, *op. cit.*, p. 164.
- 56) O. A. Efendiev, *K nekotorym voprosam vnutrennej i vnešnej politiki šaha Ismaila I*, in *Trudy Instituta Istorii AN Azerb. SSR*, XII, Baku 1957, p. 160.
- 57) R. Mollov, *Contribution à l'étude du fond socio-historique du destan « Koroglu »* in *Études Balkaniques*, Sofia, 7, 1967, pp. 107-128.
- 58) Se vi è una certa ambiguità in *Diarii IV*, colonne 253-7 o 312-13, assolutamente esplicito è invece, oltre al passo già citato, anche *Diarii IV*, colonne 500-502.
- 59) *Salīm-nāma-i Shukrī*, in Bartol'd, *Halif i sultan*, p. 73, nn. 307-308.
- 60) La non univocità dei documenti, che fece escludere al Kasravī che Ismā'il si proclamasse sayyid (v. J. Aubin, *Études Safavides I*, cit., pp. 44-45 e p. 44 n. 4) sembra a noi naturale riflesso di una incertezza di Ismā'il pienamente comprovata dal più volte citato passo di Sanuto: «... e el suo padre diceva esser parente di Mahometh; e po' suo padre è morto; ... Et lui dice, che mio padre non era mio padre, ma lui era mio schiavo; et lui dice esser instesso Dio». La *siyāda*, in altre parole, poteva essere talora considerata da Ismā'il come un ostacolo alla sua missione. In questo ordine d'idee, Ismā'il tornerebbe senza entusiasmo a una pretesa che era già di suo padre Ḥaydar.

- 61) *Deposizione de persona fede degna del viaggio fatto al campo del Gran Signore verso Babilonia il 14 luglio 1535*, ms. it. della Biblioteca Marciana, Venezia, classe VII n. 882, f. 7 r.
- 62) E. G. Browne, *op. cit.*, IV, reprint 1953, p. 53.
- 63) Ms. it. cit. f. 3 v., da confrontare con l'anonima *Gran Rotta de lo exercito del Signor Turcho fatta da la gente del Sophi in Persia*, Venezia 1535, p. 6.
- 64) *Ta'rikh-i Ālam-ārāy-i 'Abbāsī*, vol. cit., p. 143.
- 65) N. Falsafī, *op. cit.*, p. 187.
- 66) V. soprattutto Šādiq Kiyā, *Nuqtaviyān ya Pāsikhāniyān, Iran-Kūda, 1320 yazdagardi* = 1332/1953, n. 13, pp. 1-132.
- 67) S. Kiyā, *op. cit.*, pp. 43-44.
- 68) *Mohammad ad-Dimichqi, Cosmographie de Chems ed-din Abou Abdallah ...*, (texte arabe), ed. Mehren, Saint Pétersbourg 1866, p. 226.
- 69) S. Kiyā, *op. cit.*, p. 6.
- 70) Z. Kiyā, *op. cit.*, pp. 36-37.
- 71) K. K. Kucija, *Iz istorii social'nyh dviženij v gorodah Sefevidskogo gosudarstva (dviženie Nuktaviev)*, in *NAIA*, 1966, 2, p. 72.
- 72) *Ta'rikh-i Ālam-ārāy-i 'Abbāsī*, vol. cit., pp. 473-477.
- 73) J. Aubin, *Les Sunnites du Larestan et la chute des Safavides*, in *REI*, XXIII, Paris 1965, pp. 151-152.
- 74) J. Aubin, *art. cit.*, p. 152.
- 75) Mīrzā Muḥammad Tunakabunī, *Qiṣaṣ al-'ulamā'*, ed. s.d. del Kitāb -furūshī-i Islāmīya Tihṙān, p. 233.
- 76) Āghā Muḥammad 'Alī b. Muḥammad Bāqir Iṣfahānī Bihbihānī, *Risāla-i khayratiyya*, ms. British Museum descritto in *Rieu*, I, pp. 33-34.
- 77) *Aḥsan al-Tawārikh*, cit., pp. 226-232.
- 78) B. Scarcia Amoretti, *Una polemica religiosa tra «'ulamā» di Mašhad e «'ulamā» uzbecchi nell'anno 977/1588-1589*, in *AIUON*, Nuova Serie, vol. XIV, Napoli 1964, pp. 647-671.
- 79) J. H. Mordtmann, *Sunnitisch-schīitische Polemik im 17. Jahrhundert*, in *MSOS*, XXIX, 2, Berlin 1926, pp. 112-129.
- 80) G. Scarcia, *Intorno alle controversie tra Aḥbārī e Uṣūlī presso gli Imāmīti di Persia*, in *RSO*, Vol. XXXIII, Roma 1958, pp. 211-250.
- 81) Mullā Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. XII, lit. Tihṙān 1305/1887-88, pp. 1-99.
- 82) Ḥāj Shaykh 'Abbās Qummī, *Kulliyāt-i mafatih al-jinān*, Tihṙān 1316/1937-38.
- 83) I. P. Petrov, *Ukaz Nadir-Šaha o počitanii četyreh pravednyh halifov*, in *KSINA*, 39, 1963, pp. 52-55.

ŠINĎAND. LE VICENDE DI UN TOPONIMO AFGHANO

ŠinĎand è il primo agglomerato notevole che si faccia incontro a chi percorre da nord verso sud la grande strada maestra Harāt–Qandahār, in parte tuttora coincidente con il vecchio tracciato carovaniero. Si tratta di un centro abitato antichissimo, oggi in ripresa dopo lunga decadenza. Il toponimo è evidentemente costituito dai due termini paštu شين e دند, che perfettamente si adattano sia alle caratteristiche fisiche del luogo, sia alla tradizione retorica che le esalta. *Šin* (< axšaēna?)¹⁾ vale « *green, verdant, fresh, bluishgreen* »²⁾, « *goluboj, sinij, zelenyj* »³⁾, e sembra conservarci, a tutt'oggi, palpabile e significativa traccia dell'identità 'primigenia' del verde e dell'azzurro, colore 'orientale', quasi volontariamente invocato a qualificare la caratteristica 'essenziale' della piana di ŠinĎand, le cui acque, « siano esse di ruscello, di fonte o di canale, e provengano esse da fiume o da *qanāt* », corrono tutte verso est, e sono come tali le migliori, perché investite dallo zefiro e dai raggi del sole nascente, che conferiscono loro un « brillio e una lucentezza particolari »⁴⁾. E non basta, perché si tratta probabilmente delle stesse acque da cui prende origine, in favorevole momento astrologico, una fresca spuma atta non solo a dissetare, ma anche a ridare luce agli occhi dei ciechi⁵⁾. 'Arcaica' del resto anche la sintesi, altrettanto esplicita sul piano simbolico della fertilità, tra concetto di 'campo' e concetto di 'acqua', espressa dall'altro termine *ĉand*, « *a bord, a cistern, a pool of water, a mere* »⁶⁾, ovvero « *ozero, luža, plodorodnaja zelenaja ravnina* »⁷⁾. Tuttavia questo toponimo paštu, che tanto sembra attagliarsi all'archetipo, è fatto recentissimo. Esso non è altro, in realtà, che una traduzione del persiano Sabzevār, nome portato dalla località negli ultimi secoli, e che vale semplicemente 'verdeggiante': « *Shindand ... a town which was formerly called Sabzwar (meaning « greenland » and now has the Pashtu name of the same meaning)* »⁸⁾.

Per quanto meno stimolante in fatto di suggestioni etimologico-simbologiche, anche Sabzevār sembra avere una sua ragion d'essere 'originaria' nell'identificare, *az qadimo l-ayyām*⁹⁾, quello che è noto come il *bāġcè-ye Harāt*, traccia visibile e segno evidente di Eram, anzi del giardino stesso del Paradiso, fecondo d'uva senz'acini e di straordinarie pere invernali¹⁰⁾. Ma non è così. Anche per analogia con il Sabzevār della zona di Baihaq, altra famosa località khorasana, così chiamata da secoli¹¹⁾, Sabzevār si limita a esplicitare nella lingua di

tutti il significato apparente del termine Sabzār che, presente senza implicazioni di ‘verzure’ e simili già nei versi di Pur-e Bahā (XIII secolo)

*Ḥavā-ye xaṭṭè-ye Sabzār o āb-e rud-e Adraskan
ganimat dān ke dar jennat magar yābi conin jā-rā*¹²⁾,

queste implicazioni automaticamente acquisisce, per suggestione fonetica spontanea, in una quartina di Amīr Jalālo l-dīn Farrozzād Ṭabasi:

*Sabzār ze rouzè yādgār budast
Sabzār ma-xwān ke sabzè-zāri budè ast
Šahrā-š ke rašk-e morǧzār-e Eram ast
Dar fašl-e xazān tāzè-bahāri budè ast*¹³⁾.

Insomma, neppure il toponimo persiano, per quanto corrispondente, se si vuole, alla realtà fisico-geografica del luogo, è antico e originario. Esso deriva semplicemente da un Sabzār che compare in poesia in epoca timuride, e che deriva a sua volta dall’incontro di esigenze metriche con motivi e luoghi comuni retorici. Sappiamo infatti dagli *Haft Eqlim* di Amīn Aḥmad Rāzi (scritti nel 1002/1593-94) che « *Esfezār alhāl be Sabzār eštehār dārad* »¹⁴⁾, cioè che la località ad un certo momento nota come Sabzār (da cui Sabzevār) veniva precedentemente chiamata Esfezār. Quindi dietro Sabzār c’è Esfezār, che ritroviamo agevolmente, del resto, come città (*šahr, madina*) o come distretto (*kura* in Ištaxrī, *velāyat* in Esfezāri, *rustā* in *Ḥodudo l-‘Ālam*¹⁵⁾) nei geografi arabi classici. Negli *Ḥodūd* compare la forma Isbzār, che il Minorsky trascrive Aspuzār¹⁶⁾: giustamente, per quanto riguarda la lettura della labiale, perché altrimenti non si sarebbe avuta la forma arabizzata Isfizār. Agli inizi dell’età islamica il toponimo è dunque Aspzār (var. Asbzār > Sabzār) in persiano e Isfizār in arabo.

Eliminato ogni riferimento alle verzure locali, ci troviamo allora di fronte, se vogliamo un’etimologia plausibile, a qualche cosa come un ‘luogo ricco di cavalli’ o come un ‘pascolo per cavalli’¹⁷⁾. Se si affaccia una possibile alternativa (Asp-e Zār = « cavallo di Zār/Zāl »), essa non sposta il fulcro del problema (connessione località-cavallo). Tale seconda interpretazione potrebbe far leva sull’esistenza di un castello di Zāl-e Zar, che secondo la tradizione sorgerebbe a Šinḍanḍ, e soprattutto sulla presenza colà di un *boluk* chiamato Zāvöl¹⁸⁾. Di una equivalenza Zār/Zāl esisterebbe infatti qualche indizio:

1) il nome Zārestān in uno dei mss. utilizzati dal Raverty per la sua traduzione delle *Ṭabaqāt-e Nāšeri*¹⁹⁾ a indicare una regione in cui si trova un altro castello di Zāl (nello Zāvolestān dell’Oriente sistano)²⁰⁾;

2) il nome di un celebre passo montano del Ġur, strettamente connesso con la leggenda di Zāl-e zar, il quale viene chiamato sia *Zār-e morǧ* sia *Zāl-e morǧ*²¹⁾.

Difficile affermare che questa seconda ipotesi s’imponga; ma ciò che conta è

che anch'essa, comunque, ricollegherebbe la località in questione con un qualche cosa di equino o di equestre.

Da dove possono derivare, ora, al nome dell'antichissimo centro, precedente nel tempo la stessa Harāt²²⁾, il 'cavallo' o i 'cavalli'? Il cavallo è un elemento quanto mai plausibile a Zābol solo che si rammenti la centralità, nella 'religione di Zābul' appunto, del culto del fuoco Gošnāsp. Il punto che concerne la 'sistanicità' di tale culto è fuori discussione. Non altrettanto acquisita è invece l'identificazione dello Zāvōl di Šinḍanḍ con lo Zāvōl o almeno con uno degli eventuali Zāvōl del mito.

Ho già espresso la sensazione che a questa Zāvōl sistanico-occidentale a lungo dimenticata debba riconoscersi ormai il peso che ad essa compete nella ricostruzione dell'ambiente geografico 'reale' del mito e dell'epica sistanica²³⁾. Ho esposto anche, altrove²⁴⁾, l'idea che Zābol (quindi *questa* Zābol) abbia qualcosa a che vedere con il Čanbul/Čanlibel originario della leggenda turco-iranica di Kōr-oğlu. L'ipotesi mi sembra sempre più consistente. La località «vicina a Harāt» dove, secondo la registrazione Chodzko, l'eroe si limita a recarsi per trarne la bianca spuma che risanerebbe gli occhi di suo padre, è difficilmente un'altra²⁵⁾. Delle virtù curative in genere di quel vero «regno di Belqis»²⁶⁾ è ricordo ancora in Esfezāri: le virtù specifiche, oftalmologiche, sono tipicamente zāboli, e caratterizzano il 'Monte della Fenice', rapinatrice e madre di Zāl²⁷⁾. Kīr-at/Kōr-oğlu, Fenice-Samandar turanizzata²⁸⁾, non perde, com'è noto, le sue caratteristiche di muğrib-genitore adottivo, e il rapimento di Ayvāz pare davvero replica del rapimento di Zāl. Sebbene estremamente deformata e corrotta, la favola della Fenice rapitrice è sopravvissuta a lungo a Šinḍanḍ, trasformata nel motivo del corvo miracoloso che faceva grande strepito nella *maqsurè* di una moschea, andava a caccia e ne tornava con cicogne tra gli artigli e perfino con gazzelle²⁹⁾. Per di più la 'quadrिमontana' Čanlibel sembra trovare un riscontro preciso anche nelle 'quattro città-rocche' di Esfezār³⁰⁾.

L'ipotesi di 'rinforzo' concernente Kōr-oğlu e Čanbul/Čanlibel porterebbe insomma ulteriori elementi alla 'ipotesi zāboli'. Comunque, anche a prescindere da essi, il nocciolo della questione rimane il fuoco Gošnāsp, presente sempre, ovunque siano tracce di cultura 'zāboli'. E poiché accanto a ogni fuoco Gošnāsp c'è un monte Asnavand, che G. Scarcia propone di identificare con il Suna-hilo (Sun-ğar)/Mons Victoralis³¹⁾, non ci meraviglia venire a sapere che il castello principale di Esfezār, che un'acqua prodigiosa separa dal vicino 'castello di Belqis'³²⁾, tale e quale come accade al cosiddetto Zendān-e Soleimān di Taxt-e Soleimān³³⁾, ha portato a lungo il nome di *Qal'è-ye Mozaffar-Kuh*, 'Castello del monte Vittoriale'³⁴⁾.

Gli Asnavand e i fuochi Gošnāsp sono stati evidentemente moltissimi. In questa sede, però, noi vorremmo semplicemente far presente il sospetto che la storia del nostro toponimo possa conoscere, anche là dove è meno agevole seguirlo, *misunderstandings*, giochi di assonanza e etimologie popolari non dissi-

mili da quelle più recenti e più documentabili. Per un plausibile significato di Gošnāsp, v. ancor oggi Justi, s.v. Ma al tempo stesso sappiamo che, in epoca proto-islamica, era in voga la leggenda, per così dire, del *guš-e asp*³⁵⁾, secondo la quale il fuoco suscitato dal *farr-e izādi* avrebbe dato nome al pireo, nientemeno per il fatto di brillare innanzitutto « sull'orecchio del cavallo di lui » (Xosrou). Ora, la presenza dell'elemento 'equestre' nel culto del fuoco che si svolgeva ai piedi dei vari monti *Asuna nelle varie Zābol può essere stata altrettanto reale e palpabile di quella delle rinomate 'verzure' di Sabzār, ma se Mozaffar-kuh è veramente una traccia di Asuna/Asnavand, allora è molto probabile che Aspzār non sia che trascrizione popolare, alla Gošnāsp=guš-e asp, di un molto meno perspicuo *Victorialis*.

Di Asuna abbiamo la vecchia spiegazione del Bartholomae: « *a-sūna*- Adj. 'erfolgreich': aṭ vō xšmaibyā °nā vaēdā x'arasyā (*sd*) vaintyā sravā Y.28.10. Eig[entlich] 'der beim Erfolg ist' [e in nota aggiunge: « Die hergebrachte Verbindung mit ai. śūna- n. 'Leere' halte Ich für weniger wahrscheinlich] ai. śunān. 'Erfolg'- »³⁶⁾. Spiegazione insufficiente³⁷⁾, specialmente per quanto riguarda un'analisi approfondita della plausibilità o implausibilità del nesso *Erfolg-Leere*. La cui eventualità non è soltanto estremamente suggestiva in sede simbologica pura, per la luce che potrebbe gettare sul rapporto tra concetto cosmologico di 'montagna cava', o 'uovo' primigenio, e concetto escatologico di 'vittoria finale' (tipico della 'religione di Zābul'), ma anche per il parallelismo sorprendentemente preciso che essa troverebbe nella tradizioni arabe sul *Jabalo l-faḥ*: « nella maggior parte dei trasmettitori il monte viene localizzato nella zona di فلج, i cui significati più che allusivi (*falağ* = acqua corrente, pozzo largo; *falağ* o *folğ* = successo, vittoria, cfr. Lane) ribadiscono il senso del nome stesso del monte (*faḥ* = vittoria) e la sua ambientazione nel contesto chiarificatore dell'acqua »³⁸⁾. E ancora: « *Faḥ* sembra la traduzione più ovvia del nome originario del monte che appare in siriano come *Tūr neṣṣānē* e in latino come *Mons Victorialis*. فتح, peraltro, assomiglia molto nella grafia a فلج, di cui potrebbe rappresentare anche una corruzione, né più né meno che فيج o دمخ o مخ, che forme corrotte sono di certo. Per di più *falağ* copre l'intera gamma dei significati simbolici della leggenda. Probabilmente si è avuto, in contesto arabo-islamico, tutto un gioco - non necessariamente involontario - di variazioni semantiche e grafiche sul tema fondamentale »³⁹⁾.

In altre parole, insomma, non soltanto l'elemento 'equestre', ma lo stesso elemento 'vittoriale' potrebbe costituire, esso stesso, mero sviluppo, o se si vuole, esplicazione e esplicitazione delle potenzialità simboliche e semantiche implicite nell'immagine della montagna cosmica. Una volta tanto illuminante è forse, in proposito, questa pagina del Campbell: « *the idea of a yeasty mass (srēṣak) becoming the habitable world is preserved in a myth that Ahura Mazda*

supernaturally produced the three kind of holy fire on a Srišaok ship so that the first Iranians under their King Takhmuras could reach inhabitable land. According to a variant myth (Denk. M[adan], II, p. 314.4) they were to ride over the sea on the back of the Sarsōk bull, on which the hearth of the three xvarr fires was kindled amid violent wind (Sel[ections of] Zātspram, 3.86). The likeness of the world to a leavened mass was also seen in the draōna cake. In a Pahlavi text [Apar čim i drōn] the cake itself is compared to the earth, its border round about to the Harburz mountains encircling the earth and the clarified butter (gaus huda) placed in its middle is likened to the Peak of Judgment.

The yeasty mass, written as KYŠ (= KUŠ?) in the text, was equivalent to kōt, a contemporary form of the Avestan term, which would be kaōta (cfr. draōna = drōn, kaōfa = kōf, mountain). Both kōt and kōf come from an Indo-European root *kʷa- in which the k was originally accompanied by either an aspirate or sibilant. This appear in the Sanscrit root çu = çva-, as in çava, swell up, become hollow, become crusty or strong, which are the phenomena of yeasty dough becoming a loaf of bread. A very rapid fermentation not only generates internal heat that expands the moist mass, but may also emit bubbling or hissing-sounds. Such was the process by which the world mountain was believed to grow upward and downward to form the world.

From the root kʷa- variously extended come words in which the basic ideas are to swell up or expand, to form a hollow space, to emit seething sounds, to form a crust or skin, and the like. [In nota: The idea of inflation and swelling appears in Sanscrit çavas, strength, çura, man of might, çuna, emptiness, with which one may compare Greek kuwa; swelling wave, kūros, mighty one, kfeneos, empty, koilos, hollow sky, Polios-pilos, sky-cap; Latin cavus, hollow, caelum, sky, and Lithuanian szventas = Church Slavic sventu = Avestan çpenta = spenta, increasing, holy or august, cfr. Latin augustus, Greek sebastos, increaser, revered. The idea of a breathing or huffing sound appears in Sanscrit çvas, blow whistle = Anglo-Saxon hweōs = English wheeze, whistle, whisper; Sanscrit çusma, hissing breath, çvan, huffler, dog; Greek skylax, skymnos, english whelp, cfr. Greek kuōn, dog, kueō, become great with offspring, kuneō = kus, English kiss. The idea of bubbling, boiling, sucking dry, or crusting over appears in Sanscrit çus, suck, be dry = Avestan hus, Greek hauō, saukos; in Sanscrit kapha = Avestan kafa, foam, slime = Greek aphros, foam, Gothic hvathjan, foam, boil; and in Greek skutos = Latin cutis, skin, scutum, leather shield; cfr. Greek skyphos; kypellon = kypē hollow vessel = English cup, skiff, skull, scalp, and the like. Cfr. also skybalon.]. The word kōt (kavāta, kaōta) should therefore denote a substance that can generate internal heat, become hollowed out and inflated into a hard shell. Observation of such a process suggested the three stages in the evolution of First Body. Kuš should be related to Sanscrit çus or çvas, a substance that makes hissing sounds in its activity. Kōf (= kavafa, kaōfa), the word for a vast mountain or cave comes from kʷa-va-, an extension of the root that emphasizes the activity and force involved

and should be connected whith Sanscrit kup, bubble up, kupa, spring, cave, çvaohra, cave [In nota: Cfr. Greek spēlaion, cave, kybelon, kubelē, hollow, cavity], and perhaps also with the Syro-Anatolian Huvava, Humbaba, Kubaba⁴⁰) which was formerly a monster of the mountains. This monster would represent the unformed and chaotic world mass which must be subdued by the hero-creator of order. To the same root one may connect the English word heap and heave [In nota: Old Saxon hōp, Old High German hūfo, Russian kupa, Lithuanian kaupas]. Heaven is the sky (cfr. ksv-, skv-) that has been heaved upward like a great mountain top or cave roof [In nota: Old English hebban, Gothic hafjan, heave upward with heavy breathing, cfr. huff] »⁴¹).

Al di là di ciò, non siamo certo più in grado di seguire a ritroso, e neppure di immaginare, la storia toponomastica di Šinḡand. E tuttavia segnaliamo che persino di questa primigenia 'spaccatura' si è conservata traccia precisa, in quel di Zāvōl.

Esaminando a suo tempo il problema della concorrenza delle forme Afraq, Abrayin, Awq (Āba(k))⁴²), io mi ero limitato all'aspetto, per così dire, 'coloristico' della questione, cercando di afferrare il possibile rapporto di quei toponimi sia con il 'rotbraun' (Bartholomae) Bawri/Borak (cioè con il 'regno' di Zahhāk/Bivarāsp), sia con il manto di al-Burāq (cavallo profetico e Fenice). Ed effettivamente vedere nel monte di Rwnwjwl il prototipo del Ro'in-dež mi sembra cosa sempre meno dubbia. Il nesso, già evidente, tra Zahhāk e il colore rosso, (interno, femminile, notturno) è ulteriormente confermabile con facili considerazioni sulla 'paternità' di Zahhāk: Arvandāb 'allude' chiaramente al rosso sia nel riferimento idronimico (lo Šatṭ è un fiume *xun-ābè-serešt*⁴³), sia in quello oronimico (l'Arvand/Alvand/Ālvand è la montagna dei 'fiori rossi'⁴⁴). Per cui l'identificazione esplicita tra monte di Rwnwjwl e l'avestico Raoidhita (nel quadro, ovviamente, di un'accettazione della 'teoria sistantica') tenta, anzi s'impone: Raoidhita/Ro(y)/Run(g) rimane nella leggenda come Ro'in-dež, dimora dell' 'Immortale', e la glossa al Bundahišn *kōf ān kē urvar pataš rust ēstēt*⁴⁵) è della stessa stoffa dei papaveri dell'Alvand i quali, nella loro veste di vegetali che non solo *mi-ruyand*⁴⁶), ma sono per di più *urvar* rossi, costituiscono una specie di anello logico tra l'idea originaria e la deformazione della stessa per assonanza. Quanto poi al parallelo problema di al-Burāq e del suo mantello, A. M. Piemontese ci presenta ormai, qui di seguito, una disanima completa e esauriente dei motivi sia filologici sia iconografici. Senonché quell'antica fondazione di Re Tahmuraš⁴⁷) (non per nulla di Re Tahmuraš, protagonista di una versione almeno del mito relativo all'origine dei tre fuochi⁴⁸) sembra in realtà identificata non solo, e forse non tanto coloristicamente, quanto con riferimento alle disuguaglianze, interruzioni di continuità e asperità varie che si producono nel 'crust or skin' della montagna cosmica durante il suo 'lievitare'⁴⁹). In altre parole, se è possibile e plausibile che Zāvōl ci conservi il ricordo dei 'bubbling and hissing sounds' (e la caratteristica acusticità di tipo ctonio⁵⁰) è a tut-

t'oggi la più impressionante tra quelle del nostro monte) piuttosto che dei 'lamenti' (*afġān*) generati dal dolore per la caduta del paese nelle mani dei Saka(!)⁵¹) o anche dell'eponimo *Zāv-e Țahmāsp* tirato comunque in ballo da una tradizione *zāboli*⁵²), è ancora più possibile e più plausibile che *Afraq* e *Ābak* 'alludano' alla «pustola» della cosmogonia. Del resto le varietà sempre 'dermiche' del vaiolo e della di- e policromia (ovulare animale e cosmologica) sono più o meno la stessa cosa. Si pensi al np. *ābelè* e *ablaq, ābak*, pash. *ōwa*, o a np. *sām-e abraş* = 'geco, arcobaleno e pustola'⁵³). Si tratterà allora non già di una dicromia 'originaria' che si complica⁵⁴), ma della stessa originaria comunanza del concetto di colore (colore per eccellenza il *rotbraun* di *Žahhāk*) e di quello di varietà e di intermittenza.

Abbiamo quindi in conclusione, al di là dell'illusorio *Sabzevār/Šinđanđ*, diversi toponimi (*Aspzār, Możaffar-kuh, Zāvol, Awq, Rwn*) che a parer nostro sono ricordo delle diverse fasi della 'lettura' del mito, esplicitazioni tutte di diversi aspetti del motivo simbolico di base: dove però la ricognizione dell'incrocio e dell'arbitrio, cioè in pratica dell'etimologia popolare operatasi per mera assonanza, sarebbe anche essa arbitraria se si lasciasse sfuggire il nesso, che in verità non fa mai difetto a lunga e mediata scadenza, tra etimologia popolare stessa e coscienza archetipale collettiva.

Quanto infine all'incrocio (e forse arbitrio) fondamentale, quello tra *Awq* e *Zābol*, esso trascende il caso *Šinđanđ* per investire un vero e proprio 'caso Afghanistan', del quale dobbiamo rimandare l'esame.

GIORGIO VERCELLIN

1) G. Morgenstierne, *An etymological vocabulary of pashto*, Oslo 1927, s.v.: «*šin, f. šna* 'green', *G[eiger]* < *Av. axšaēna*, cf. *Prs xašin, Kurd. šin etc.* - *šin also* 'blue' - ... *Barth[olomae]* (*Altiranische Wörterbuch* 51) explains *axšaēna* - as 'not bright', cf. *xšaēta*: *But. cf. Khow[ar]* oç 'blue < *Skr akṣa* - 'blue vitriol'. *axšaēna* - from **axša*?» Il Morgenstierne ha forse ragione di non essere convinto dell'etimologia proposta dal Geiger: il verde, azzurro, è un colore 'orientale' e quindi luminoso; tuttavia anche la derivazione da una forma **axša* non risolve il problema: cfr. infatti la parallela forma sanscrita «*akṣa*... a die for gambling, a cube; ... *blue vitriol* (from its cube-like crystals)». (*A Sanskrit-English dictionary* ... by Sir Monier Monier-Williams, Oxford, reprint 1964, p. 3).

2) H. G. Raverty, *A dictionary of the Pukhto, Pushto* ..., London 1860, s.v.

3) M. G. Aslanov, *Afgansko-russkij slovar' (puštu)*, Moskva 1966, s.v.

4) *Behtarin ābhā ān-ast ke az jāneb-e maġreb be-mašreq ravān-ast ke nasim-e šabā ke az Țaraf-e mašreq mi-damad o partov-e āftāb niz dar vei nofuz o tašarrof mi-konad ān-rā āb-o-tāb-e diġar mi-dehad o tamāmi-ye majāri o mašāreb o anhār-e qašabē-ye Esfezār ce az rud o qanavāt in šefat dārad*, Mo'ino l-din Esfezāri, *Rouzāto l-jammāt fi oušāf-e madinē-ye Harāt*, I, Teheran 1959 (ed. M. K. Emām), p. 117.

5) Cfr. A. Chodzko, *Specimens of the popular poetry of Persia, as found in the adventures*

and improvisations of Kurroglou, the bandit-minstrel of Northern Persia and in the songs of the people inhabiting the shores of the Caspian sea, London 1842, pp. 27-28.

6) Raverty, *op. cit.*, s.v.

7) Aslanov, *op. cit.*, s.v.

8) *Historical and Political Gazeteer of Afghanistan*, vol. II, Farah and Southwestern Afghanistan, edited by L. W. Adamec, Graz 1973, p. 277.

9) Esfezāri, *op. cit.*, p. 107.

10) *Šohrat-e tamām dārad ke ān-rā Esfezār bāgcè-ye Harāt guyand ... ān diyār az bāg-e Eram āyati o az rouzè-ye rezvān kenāyati-st ... šemār-e 'onnābi ast ke mešl-e angūr-e bidāne ostoxwān nadārad ... nāspāti-ye zameštāni ...* Esfezāri, *op. cit.*, pp. 107-113-116.

11) *Ḥudūd al-'ālam*, *The regions of the world. A persian geography 372 A.H./982 A.D. Translated and explained by V. Minorsky with the preface by V.V. Barthold (+1930) translated from the russian*, London 1937, p. 64.

12) Esfezāri, *op. cit.*, p. 113.

13) *Ibidem*, p. 114.

14) Amin Aḥmad Rāzi, *Haft Eqlim*, cit. in Nafisi (cfr. n. 18).

15) *Viae regnorum, descriptio ditionis moslemicae auctore Abu Ishak al-Farisi al-Istakhri*, edidit M. J. de Goeje, in *Bibliotheca geographorum arabicorum*, 1, Lugduni Batavorum, 1870, Editio tertia 1967, p. 164; Esfezāri, *op. cit.*, p. 107; *Ḥodudo l-'ālam*, cit., p. 64.

16) *Ḥodud*, cit., loc. cit.

17) Cfr. Sa'id Nafisi, *Esfezār guyā mo'arrab-e «asp-zār» be-ma'ni-ye jāy-ist ke asb-e farāvān dārad*, (Vol. III *Šāmel-e qesmati digar az havāši o ta'liqāt della Tārix-e Beihaqi*, Teheran 1954, p. 1055).

18) Cfr. G. Vercellin, *Il monte-santuario di Qal'è-kāh nel Sistān afghano*, in *Annali di Ca' Foscari*, XI, 3 (Serie Orientale 3) 1972, pp. 90-91.

19) *Tabakāt-i-Nāsiri, a general history of the Muhammadan dynasties of Asia ... by ... Min-hāj-ud-din ... translated by H. G. Raverty*, London 1881, p. 319.

20) Cfr. G. Scarcia e M. Taddei, *The Masḡid-i sangi of Larvand*, in *East and West*, New Series, vol. 23, n. 1-2, march-june 1973, Roma, p. 95.

21) *Ibidem*.

22) Esfezāri, *op. cit.*, p. 117: *va banā-ye ān qašabè az banā-ye Harāt šābeq budè.*

23) V. Vercellin, *art. cit.*

24) G. Vercellin, *Sull'eventuale prototipo iranico del russo Košcej*, in *Gururājamañjarikā, studī in onore di G. Tucci*, vol. I, Napoli 1974, p. 131.

25) Chodzko, *op. cit.*, loc. cit.

26) Esfezāri, *op. cit.*, p. 109.

27) G. Vercellin, *Sull'eventuale prototipo*, cit., p. 325.

28) Notiamo ancora che *kīr* significa «grey and the like, particularly as the colour of a horse's coat ... *KĪR AT* al farasu'l samand a dun ... horse»; cfr. G. Clauson, *An Etymological dictionary of pre-thirteenth-century turkish*, Oxford 1972, p. 641, s.v. *kīr* 2.

29) *Maḥmud Amir Xwāḡaki ... kalāgi-rā ṭarbiyyat mi-nemud o ta'lim minemud conānce be-karrāt didè am ke kalāg-rā be masḡed-e jāme' mi-āvard o dar maqšurè u-rā bar jeqqè mi-nešānd. Va dar vaqt-e namāz bāng mi-kard o mardom motāzi mi-šodand. Al-qeššè be-mayāmin ta'lim-e in kalāg conān šod ke kolang-rā šeid mi-kard. Va šenudam ke āhu-rā niz gereft.* Esfezāri, *op. cit.*, p. 110.

30) Si veda un elenco della letteratura sulle quattro *šahr*, con le varianti grafiche, in Sa'id Nafisi, *op. cit.*, p. 1057.

31) G. Scarcia, *Kuh-e Khwāḡè. Forme attuali del mahdismo, iranico*, in *Oriente Moderno*, LIII, n. 9, settembre 1973, Roma, p. 758.

32) Esfezāri, *op. cit.*, p. 109.

33) Su cui W. Kleiss, *Zendān-i Suleimān. Die Bauwerke*, Wiesbaden 1971. A Taxt-e Soleimān il monte di Belqis sorge sul lato opposto del lago.

34) *Az ān-jomlè dar yek țaraf-e savād-e u* [Esfēzār] *qal'è-ist ke mašhur ast be hešār-e mozařfar-kuh*, Esfēzāri, *op. cit.*, p. 107.

35) *Āzar-e gošāsp peidā gašt o rušnā'i bar guš-e asb-e u bud*, *Tārix-e Sistān, be taših-e maleko l-šo'arā Bahār*, Teheran, s.d., p. 36. Per etimologie popolari sul tipo di questa, cfr. anche *Farhang-e Anandarāj, ta'lif-e Moħammad Pādšāh motaxallesh be Šād*, vol. I, Teheran 1334/1957 s.v. *esma'ili*: « *va niz țāyefè-ye gomrāh ke ālat-e asp-rā parasteš mikonand az lațā'ef* ». Per altra ismailitizzazione di motivi vittoriali e zurvaniti, L. Olschki, *The wise men of the East*, in *Oriental Oriental traditions, in Semitic and Oriental studies presented to W. Popper*, Berkeley-Los Angeles 1951, p. 384; A. Christensen, *L'Iran sous les Sasanides*, Copenhagen 1936, pp. 147-148; W. Iwanow, *An ismailitic work of Nasiru 'd-din Tusi*, JRAS, 1931, p. 535. Cfr. B. Scarcia Amoretti, *Un'interpretazione iranistica di Cor. XXV, 38 e L, 12*, in *R.S.O.*, XLIII, 1968, p. 43.

36) Ch. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, reprint 1961, Berlin, col. 211.

37) Cfr. M. Mayrhöfer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg 1953, s.v. *šunām*, pp. 355-356.

38) B. Scarcia Amoretti, *Un'interpretazione ...*, *cit.*, p. 39.

39) *Ibidem*.

40) Sul mito di Khumbaba e le conseguenze 'vittoriali' delle sue possibili relazioni con il mito di Attis si veda G. Scarcia, *Samand e ħing*, in *Annali di Ca' Foscari*, IX, 3, (Serie Orientale 1), 1970, p. 44. A questo proposito J. G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris, studies in the history of oriental religion*, London 1907, pp. 242-249, va confrontato con Scarcia, *Kuh-e khwāğè*, *cit.*, p. 763.

41) L. A. Campbell, *Mithraic iconography and ideology*, Leiden 1968, pp. 109-110.

42) G. Vercellin, *Zur e Arzur*, in *Annali di Ca' Foscari*, IX, 3, 1970 (Serie Orientale 1), p. 59, e lo stesso, *Il monte-santuario ...*, *cit.*, pp. 97-101.

43) *Farhang-e Anandarāj*, *cit.*, vol. I, s.v. *āb-e xunābè-serešt*.

44) *Farhang-e Anandarāj*, *cit.*, vol. I, s.v. *ālvand*.

45) Bartholomae, *op. cit.*, col. 1495-6.

46) Come fanno le canne dell'*arvand* fonte sistonica; cfr. *Farhang-e Anandarāj*, *cit.*, s.v. *arvand*.

47) Vercellin, *Zur e Arzur*, *cit.*, p. 59.

48) M. Molé, *Culte, Mythe et Cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris 1963, p. 456 e n. 1.

49) Cfr. il passo di Campbell riportato alla p. 102 e sgg.

50) Cfr. le caratteristiche del mostro acquatico Tannin, in Vercellin, *Il monte-santuario*, *cit.*, n. 9, pp. 110-111.

51) Cfr. Sa'id Nafisi, *op. cit.*, p. 1150.

52) *Tārix-e Sistān*, p. 156.

53) Si vedano le definizioni di questi termini sul *Farhang-e Anandarāj*, *cit.*, s.v. È curioso che Morgenstierne dichiarò di « *etym. unknown* » il termine *ōwa* (Morgenstierne, *op. cit.*, s.v.).

54) Vercellin, *Il monte-santuario*, *cit.*, p. 100, e lo stesso, *Su un eventuale prototipo*, *cit.*, p. 328.



NOTE MORFOLOGICHE ED ETIMOLOGICHE SU AL-BURĀQ

ὄρνις δὲ μάλιστα οἶκε ἵππῳ
(ERODOTO, IV. 132)

« Non omittendum est in hoc censu Prophetæ jumentum البراق *Alborak*, id est, ἀεραπαῖον, dictum, quia fulgure velocius. Hoc jumento *Mahomet* noctis unius parte decimā vectus est *Mecchâ Hierosolymam*, & inde in coelum usque, atque è coelo *Meccham* reductus, post multa cum Deo & prioribus Prophetis habita colloquia. Nempè يضع خطوة عند اقصى نظره *ponebat passum ad fines prospectus sui*. Unde probant superâsse septem coelos septem passibus, quamvis quingentorum annorum itinere singulos ab invicem distare dicant. Hoc jumentum alii equo, alii asino, alii mulo similis fuisse putant. Plerique coloris albi, qui colorum est nobilissimus. Nonnulli رشماس [?], id est, sternax & contumax, ideo fuisse putant, cùm illud conscendit *Mahometes*, quia nullum hominem sesorem antea habuerat. Tamen etiam *Abrahamo* & *Ismaëli* & Prophetarum aliis serviisse plurimum est sententia, eaque habetur sanior. Sed inter *Jesum* & *Mahometem* diu quievisset, nempe per annos ferè sexcentos, non facile se submisisset, nisi à *Gabriële* monitum, quem simul رديفة, id est, à tergo, tectum fuisse quidam asserunt. Quod tamen alii negant, quia *Mahometes* بالشرف مخصوص propriam habuit dignitatem, que non patiebatur, ut Angelus una cum illo etiam à tergo veheretur. Proinde die resurrectionis haec eadem vectura erit Prophetæ peculiaris. His multa subjungerem de *Salomonis* equo volante, & de felibus qui alas habent vespertilionis ab auribus ad caudam usque protensas, & de vulpe *Noa* filii *Mansor*, qui alas aliquo accedente expandebat, & recedente premebat, nisi nugaram *Alkazuinii* jam taederet » ¹⁾.

Benché in qualche punto oscura e bisognosa di delucidazioni che qui non ci competono, questa eclettica scheda dell'« enciclopedista » francese S. Bochart (1599-1667) costituisce una densa presentazione di al-Burāq, la cavalcatura prodigiosa che secondo la narrazione escatologica islamica fu inforcata da Muḥammad per compiere il misterioso « viaggio notturno » (*isrā'*) di cui è fugace allusione in *Corano*, XVII.1 e LIII.1-18, e già nella più antica esegesi e tradizione

coranica strettamente connessa con il « viaggio al cielo » o Ascensione (*mi'rāj*) del Profeta. Attraverso la precisazione dei singoli elementi estrapolabili dalle fonti originali – e in parte condensati nella voce enciclopedica di Bochart –, lo scopo principale di queste note è il tentativo di delucidare i tratti caratteristici attribuiti ad al-Burāq e di stabilire o almeno riproporre con una nuova spiegazione la radice etimologica di questo nome. Tuttavia, constatando che al-Burāq non è stato studiato con coerenza dal punto di vista della sua natura di animale favoloso e della sua qualità di adiuvante iniziatico, sono stato indotto a considerarlo alquanto anche nel suo aspetto morfologico. Cercherò così di giungere a un chiarimento sia linguistico sia tipologico di *al-burāq*, in quanto etimo e funzione di esso formano una questione dove l'argomento etimologico è certamente distinguibile e separabile dal morfologico ma non ne prescinde del tutto, né se ne distacca in modo esclusivo. Difatti, tolte le sottili connessioni che intrecciano i due campi di analisi, mi sembra che la discussione sull'etimologia del termine, in un certo senso 'archetipale', non possa escluderne una preliminare definizione nei suoi tratti caratteristici e una sua conseguente osservazione come elemento strutturale d'ambito religioso-favolistico ²⁾.

I.1. — Le testimonianze che ci spiegano la natura di al-Burāq, e le descrizioni che ne definiscono le caratteristiche, sono abbastanza concordi e uniformi, saldandosi compattamente e a vicenda integrandosi, tanto da permetterne una compiuta analisi delle singole specificazioni. Esse, tuttavia, si differenziano proprio nell'enunciazione dei particolari, più sobri e schematici (fino alla genericità) negli autori antichi, più ricche ed eclettiche nei successivi. Gli enunciati testuali sono tanto diversi tra i due gruppi nei quali s'incasellano, da far configurare una netta distinzione tra il primo e il secondo corpo delle tradizioni, determinando una vera dicotomia delle fonti che ora non si può né ricostruire nella sua stratificazione e determinazione, né giustificare nelle sue motivazioni ideologiche. Questa dicotomia, infatti, riguarda più complessivamente le modificazioni tradizionali e le diversificazioni testuali intervenute col tempo nel racconto escatologico del *mi'rāj*, e pone un problema di ricostruzione analitica dei progressivi arricchimenti delle fonti finora mai affrontato. Esaminiamo dapprima le testimonianze riportate dai più antichi e autorevoli tradizionalisti musulmani, segnatamente: Ibn Ḥiṣām (m. 828 circa), Ibn Sa'd (m. 845), Ibn Ḥanbal (780–855), Buxārī (810–870), Ṭabarī (m. 923).

La più remota (se autentica) testimonianza pervenutaci sembra quella occorrente in un passo del poeta al-'Ajjāj (m. 97 H./715), dove al-Burāq è citato come il cavallo brigliato (*al-muljam*) di Abramo ³⁾. Conferme di questa caratterizzazione si hanno anche in tradizioni riportate da Ibn Sa'd e Ṭabarī ⁴⁾, il quale specifica che tale cavalcatura fu usata da Abramo per recarsi in pellegrinaggio alla Mecca. In Ṭabarī ⁵⁾ si trova inoltre la precisazione che il cavallo era provvisto di finimenti, cioè di sella e briglie (*musarrajan wa muljaman*).

Tradizioni ugualmente antiche attestano in maniera più generale il carattere di cavalcatura profetica di al-Burāq, in quanto prima di Muḥammad montata dagl'inviati divini, secondo la formula: *wa hiya al-dābba allatī kānat tuḥmalu 'alaihā al-anbiyā' qablahu* ⁶⁾.

Le caratteristiche che definiscono la natura di al-Burāq, e sulle quali quasi unanimemente insistono le fonti, sono il colore del mantello, la statura e la velocità.

La testimonianza concorde e ripetuta afferma che la nostra è « una cavalcatura bianca tra il mulo e l'asino » (*dābba abyāḍ baina al-baḡl wa al-ḥimār*) ⁷⁾ o, con maggiore frequenza, « una cavalcatura bianca più grande dell'asino e più piccola del mulo » (*dābba abyāḍ fawqa al-ḥimār wa dūna al-baḡl*) ⁸⁾.

Questa definizione zoologica, fermo restando il colore bianco attribuito al mantello, è una vera e propria formula, trasmessa da una fonte all'altra tale e quale, che nella sua apparente precisione scientifica non spiega in realtà nulla, in quanto ne trapela una conformazione quasi inesprimibile e misteriosa della bestia. Però su questa sorta di glossa avremo modo di ritornare nel riscontro di una analoga, e di sorprendente origine (v. II.4).

Con altre caratterizzazioni il quadrupede sfugge a un'effettiva categoria naturale per inquadarsi decisamente in una dimensione miracolosa e favolosa o almeno assumere qualità composite e specialissime.

Per ciò che concerne il tipo d'andatura, al-Burāq è detto capace di un moto estremamente veloce, in quanto con un passo compie un tragitto che copre l'orizzonte, ovvero allunga le zampe fino a limiti dello spazio appena percepibili a occhio umano: *yaḍa'u ḥāfiraha fī muntahā ṭarfiḥā* « poneva gli zoccoli a perdita d'occhio », asseriscono (con minuscole varianti: *yad* 'zampe anteriori', *xuḥwa* 'passi' per *ḥāfir* 'zoccoli', *baṣr* per *ṭarf* 'vista') ripetutamente le fonti ⁹⁾.

La velocità straordinaria di al-Burāq, che già si libra al cielo secondo il senso di questa enunciazione, si concepisce meglio tenendo presente l'attestazione della più antica e autorevole biografia del Profeta, dove si riporta che il destriero era alato: esso aveva « ai fianchi due ali dalle quali spuntavano le zampe posteriori », *fī faxidaihi jināḥān yaḥfiru bi-humā rijlaihī* ¹⁰⁾.

Con tale attributo si qualifica la natura di cavallo-uccello posseduta da al-Burāq. Ad esso si possono trovare sostituite, per un'evidente surrogazione e più realistica specificazione, « una lunga groppa e lunghe orecchie »: *wa kānat ṭawīlatu'l-ẓahr ṭawīlatu'l-uḍnain* ¹¹⁾; oppure, in un'altra versione, orecchie che non spiccano per inusuale lunghezza, bensì per il fatto di essere vibranti o tremolanti: *la-hu uḍunān muḍtaribatān* ¹²⁾, cioè di muoversi come ali.

In breve, secondo le attestazioni degli antichi tradizionalisti musulmani, al-Burāq è una cavalcatura riservata ai profeti, primo fra tutti Abramo ma in testa a tutti Muḥammad, dal mantello bianco, grande tra il mulo e l'asino, capace di velocità sovranaturale e inoltre dotata di ali ovvero di enormi o tremolanti orecchie, come afferma anche la sincretica dichiarazione per bocca del Profeta in un autore del XVI secolo: « Mi fu quindi portato al-Burāq, provvisto di

sella e briglie: è una cavalcatura bianca e lunga, più grande dell'asino e più piccola del mulo, dal passo giungente a perdita di vista e con le orecchie tremolanti »¹³).

È da notare infine che, se il generico termine *dābba* (in arabo denotante qualsiasi bestia da soma o cavalcatura) individua comunemente al-Burāq, non manca nelle fonti antiche qualche più esplicita definizione che parla di ' cavallo ' (*faras*)¹⁴).

I.2. — Una netta discrepanza di contenuto e metodo descrittivo distingue, rispetto a queste più antiche, le definizioni di al-Burāq riportate da tradizioni, narrazioni del *mi'rāj* ed esegesi coraniche delle epoche seguenti. Sembra chiaro che tra la fine del x e la metà dell'xi secolo debba essersi formato un nuovo corpo di tradizioni sul viaggio di Muḥammad assai maggiormente ricco e complesso, tramite il ricorso a interpretazioni religiose e identificazioni tipologiche basate su un criterio di analogie sincretistiche dedotte sia da nuove letture testuali (letteratura escatologica), sia da raffronti visuali (sculture monumentali, forse anche raffigurazioni pittoriche), sia da materiale fabulatorio (zoologia fantastica, favolistica di substrato ecc.). Ecco la rassegna di alcune descrizioni di al-Burāq reperibili in autori arabi e soprattutto persiani dei secoli x-xii, con qualche esempio protratto al xvi, e che si configurano quale corpo di tradizioni compatto e distinto rispetto al già considerato in I.1.

Un geografo persiano degli inizi del xii secolo ravvisa nel toro alato che fiancheggia l'entrata della reggia di Persepoli (Porta di Serse) le fattezze di al-Burāq (*ṣurat e borāq*), « conformate in modo che il volto ne somiglia a faccia umana, con la barba, i riccioli e la corona sul capo; e il corpo, le quattro zampe e i piedi simili a quelli di vacca, la coda pari a coda di vacca »¹⁵). Questo parallelo iconografico, preciso e significativo, è stato già commentato¹⁶), e qui non importa insistervi, dovendo noi segnalare descrizioni ancora più complesse.

Tra queste, è anzitutto notevole un passo di Ḥalabī, autore arabo di tarda età (1567-1635) che però utilizza fonti antiche, dove spicca la nuova struttura mostruosa di al-Burāq, autenticata da al-Ta'labī (m. 1035): « Nella descrizione, riferita da al-Ta'labī e risalente - con debole catena di testimonianze (*bi-sanad dā'if*) - a[il tradizionalista] Ibn 'Abbās, al-Burāq ha guance simili a guance umane, criniera di cavallo, zampe di cammello (*ibil*), zoccoli e coda di vacca [...] secondo alcuni, invece, ha volto umano, corpo di cavallo, zampe di toro, coda di gaz-zella, mentre altri affermano: orecchie di elefante, collo di cammello (*ba'ir*), petto di elefante e di rubino rosso, e inoltre ali come ali di avvoltoio (*nasr*), e multicolori, zampe di cavallo, coda di cammello »¹⁷).

Tale, *mutatis mutandis*, ovvero distinguendo le particolari variazioni sul tema, è l'aspetto fantastico di al-Burāq che può considerarsi ormai canonico dagli inizi dell'xi secolo. Esso è documentato compattamente dai maggiori commentatori coranici persiani, e non a caso, poiché l'ambiente religioso e intel-

lettuale iranico (nel quale s'inserisce probabilmente anche al-Ṭa'labī) deve aver svolto una parte principale nella 'seconda' identificazione di al-Burāq.

Il Profeta, raccontando il suo *mi'rāj*, così descrive Burāq nell'autorevole commento coranico di Rāzi (fine XI-principio XII secolo): «era un cavallo più grosso dell'asino e più piccolo del cammello, e aveva la coda come il cammello, il petto simile al cavallo, la faccia somigliante a volto umano, le zampe anteriori e posteriori quali il cammello, gli zoccoli di vacca, il petto come rubino rosso, il dorso quale bianca perla, su cui era posata una sella di quelle paradisiache; aveva inoltre due ali come il pennuto pavone e l'andatura pari al lampo: un passo, un batter d'occhio»; e, secondo la tradizione di Sulaymān Am'aš e altri Compagni: «vidi [...] le briglie di un cavallo chiamato Burāq, legato a una catena d'oro, la faccia simile a volto umano, i fianchi di cavallo, le ali di perle incrostate con corallo rosso, il ciuffo della fronte di rubino rosso, le orecchie di smeraldo verde, gli occhi luminosi e splendenti come Venere e Marte, le ali di avvoltoio, la coda di vacca, la pancia bianca quale argento, collo petto e groppa come oro rosso»¹⁸).

In un altro importante *tafsir* coevo, scritto in arabo da un autore persiano (m. 1154), «al-Burāq era più grande dell'asino e più piccolo del mulo, e aveva il volto simile a volto umano, la coda di vacca, la criniera di cavallo, le zampe di cammello, e portava una sella del paradiso; inoltre due ali gli spuntavano dalle cosce, e il suo passo arrivava a perdita d'occhio»¹⁹), è appariscente la fusione di antichi e nuovi elementi testuali, che si trovano arricchiti sulla base della descrizione di Rāzi nel maggiore commento coranico persiano del XVI secolo: dice il Profeta: «Vidi un angelo, erto, reggere in mano le redini di un cavallo, più grande di un asino e più piccolo di un mulo, il volto simile a volto umano, gli occhi splendenti e lucenti come Venere e Marte, la bocca di leone, la coda di cammello, il dorso di cavallo, le zampe di cammello, gli zoccoli di vacca, il petto quale rubino rosso, il dorso quale bianca perla, e con in groppa una sella di quelle del paradiso; aveva poi due ali, come piume di pavone, e l'andatura pari al lampo»; secondo la tradizione di 'Abdallāh b. Mas'ūd da Marv: «Vidi Michele²⁰ reggere in mano le redini di un cavallo chiamato Burāq, il volto simile a volto umano, le gote equine, gli occhi lucenti e splendenti come Venere e Marte, le ali di avvoltoio, la coda di vacca, la pancia come argento bianco, il dorso come oro rosso [...]. Ora andava al passo, ora volava; durante il viaggio, quando giungeva a un declivio, le zampe anteriori gli si allungavano e le posteriori si accorciavano, mentre, quando giungeva a una salita, le zampe posteriori gli si allungavano e le anteriori si accorciavano»²¹).

I.3. — Il procedimento analitico dell'omologia fantastica, che distingue le su citate fonti arabe e persiane del secondo gruppo o periodo, non è esclusivamente proprio di queste, né eterodosso o esoterico, bensì peculiare del corpus islamico relativo alla leggenda del *mi'rāj* costituitosi in forma definitiva, con

verisimiglianza, nell'XI secolo, e confluito sia nell'esegesi della scrittura coranica sia in testi di edificazione religiosa e intento agiografico narranti la storia dell'Ascensione del Profeta. Se ne ha un riflesso cospicuo, e sostanzialmente fedele fino a una pressoché letterale corrispondenza, in opere occidentali che trattano del *mi'rāj* o vi accennano, e che sono state raccolte e studiate da Enrico Cerulli nel quadro della ricerca sulle possibili fonti islamiche della « Divina Commedia ».

Le attestazioni sul *mi'rāj* riscontrate in libri europei, i più antichi risalenti alla prima metà del XIII secolo, sono di consistenza e interesse diversi, e qui se ne riportano le più significative concernenti la descrizione di al-Burāq, a cominciare dal « Libro della Scala », versione latina e francese di un originale arabo *Kitāb al-mi'rāj* perduto, compiuta da Bonaventura da Siena (1264 circa) e che possiede un reale valore di fonte per l'escatologia islamica. Difatti, se manca l'anello originale, la puntuale aderenza ad esso si evince dalla constatazione che la traduzione appena parafrasata di Bonaventura conserva gli stessi tratti descrittivi attestati dalle fonti islamiche sopra viste, segnatamente quelle del secondo periodo:

Gabriele « tenebat per habenas quandam bestiam [...] cui nomen erat Alborak loquela arabica quod latina interpretatur: masculus de anatribus ²³⁾ vel anseribus quoque parvis. Hec namque bestia talis erat forme, videlicet quod ipsa erat grandior quam asinus et parvior quam mulus. Habebat enim faciem hominis et ejus crines erant de perlis, topetus autem de smaragdo, cauda quidem de rubino, oculi vero clariores sole. Pedes quoque habebat et ungulas ad modum cameli. Nam omnis ipsius color erat purissime claritatis. Bestia quidem hec sellata erat quadam sella ita pulchra erat et tam ditissime atque mirabiliter cum perlis et preciosis lapidibus operata quod nullus est qui dicere illud posset. Erant arzionnes super opus illud sic operatum auri purissimi et selle coria glorie Dei, frenum quoque totum ac pectorale rubinorum topaciorum ac eciam smaragdorum; scaffe namque sive scandilia erant croci »; ovvero, nella versione francese:

Gabriele « tenoit par les rennes une beste [...] qe a nom en sarrazinois Alborak; et ce vould tant dire en françois com: malard des annes ²³⁾. Et cele beste estoit de icel façon qu'ele ere plus grant qe asne et meindre qe mul; et avoit le visage d'ome et les crins estoient de perles et le topet d'esmeraude et la coe de rubin et ses oelx erent plus clers qe li soleil. Et avoit les pies et les ongles en maniere de chavau (recte: chamiau) et tote sa colour estoit de pure clarte. Et se ere encele d'ouns selle qe estoit si belle et tant richement et de grant merveille ovre a perles et ad pierres precieuses qe nul ne le porroit conter. Et les arçons sur cel ouvraigne estoient de fin or et les cuirs de la selle erent de la gloire de Dieux et li lorain estoit tot d'esmeraudes, de rubin et de topazes. Et les estriers erent de saffrain » ²⁴⁾.

Più succinto è un autore spagnolo coevo (m. 1300) che attinge al « Libro della Scala »: Gabriele « tenia consigo una bestia che a nombre Alborac, e es mayor que asno e menor que mula, e su cara de ome, e sus çernejas de cavallo,

e su cara de aljófar, e sus çernejas d'esmeraldas, e su cola de rubí, e su ojos como ojos de sol. E tiene sobre si una siella labrada con aljófar con fargotas, e los arzones de oro fino, e en lugar de cueros era cubierta de la honor de Dios, e las estriberas de açafran, e su freno d'esmeraldas escogidas »²⁵⁾.

La stretta connessione fra questo tipo di opere e le fonti islamiche del « secondo periodo » è lampante, tanto che non occorre compiere un'analisi comparativa minuziosa dei singoli tratti descrittivi, i quali certamente scaturiscono dal fondo delle tradizioni sul *mi'rāj*, o meglio dal corpus della tradizione del *mi'rāj* diffusosi dopo il Mille nel mondo islamico e di qui, attraverso la Spagna, trasportato nel mondo europeo, senza capricciose invenzioni e deformazioni del dettato orientale. Nell'attuale impossibilità di accertare la precisa stratificazione e trasmissione di tale corpus, ci basta il semplice rilievo di questo non trascurabile fatto²⁶⁾; maggiore luce sulla materia sarà apportata da un sistematico studio dei *tafsīr*, *kitāb al-mi'rāj* e *me'rājnāmè* di cui v'è discreta abbondanza nelle letterature araba e persiana (per non dire della turca).

Intanto, la relativamente vasta diffusione della narrazione del *mi'rāj* nell'Occidente cristiano all'epoca del « Libro della Scala » è confermata anche da un altro notevole indizio, se è vero che il *Barachin* di Giacomino da Verona (seconda metà del XIII secolo), ridotto alla funzione di guardiano infernale²⁷⁾, deriva dal nome al-Burāq²⁸⁾.

I.4. — L'aspetto mostruoso di al-Burāq, descritto con attributi anatomici propri di un'ampia gamma di esemplari zoologici, non è frutto di identificazioni fantasiose, bensì di elementi culturali sincretistici e di substrato che caratterizzano tutta una letteratura religiosa e favolistica. L'analogia strutturale colloca Burāq con il bestiario fiabesco, escatologico ed apocalittico appartenente a diverse culture e di varia funzione (simbolica, cosmologica, ierogamica, salvifica). Almeno nella sua conformazione classica e definitiva, al-Burāq fa precisamente parte di questa famiglia di bestie fantastiche.

Si possono qui ricordare il *μαρτιχόρας* (' antropofago ' < ir. **martiya-hvara*), possedente corpo zampe e unghie di leone, testa e coda di scorpione, volto e orecchie umani, tre file di denti e pelo rosso-cinabro, « visto » a Susa da Ctesia²⁹⁾; e il liocorno, dal corpo di cavallo, la testa di cervo, la coda di cinghiale, le zampe di elefante³⁰⁾. Il liocorno cinese (*k'i-lin*), benefico e mansueto, che appare allo spuntare del re perfetto o santo imperatore (*shen-jen*) nel conseguimento della perfezione regale (*tao*), possiede corpo di cervo, zoccoli di cavallo, coda di bue, groppa a cinque colori e pancia gialla³¹⁾. Il liocorno islamico, che si trova nelle isole dell'Oceano Indiano, è « animal mirabile, leporis instar, flavi coloris, cornum nigrum, in capite unicum habens »³²⁾, e si chiama assai significativamente *mi'rāj*. La descrizione del porcello dell'isola Selvaggia somiglia parecchio a quella di al-Burāq³³⁾: « Du cousté de la Transmontane advola un grand, gras, gros, gris pource, ayant aesles longues et amples, comme sont les

aesles d'un mulin à vent. Et estoit le peinnage rouge cramoisy, comme est d'un phoenicoptère, qui en Langue goth est appellé *flammant*. Les oeilz avoit rouges et flamboyans, comme un pyrope; les aureilles verdes comme une esmeraude prassine; les dens jaulnes comme un topaze; la queue longue, noire comme marbre lucullian, les pieds blans, diaphanes et transparens comme un diamant, et estoient largement pattéz, comme sont des oyes [...] Et avoit un collier d'or au coul » 34).

Tra gli animali apocalittici, è interessante il raffronto con la *dābba* 35), nominata in *Corano* XVII.82-84, e rappresentata con testa di toro (o vacca), occhi di porco, orecchie di elefante, corna di cervo (o daino), collo di struzzo, petto di leone, fianchi di gatto, coda di ariete, zampe di cammello, colore di folaga (o leopardo), ovvero « multicolore », lunghezza di dodici cubiti, la distanza di una parasanga tra le corna, e la testa innalzantesi fino alle nuvole; o, in altra tradizione, con forma di uccello che « ha piume, ali e quattro zampe » e sbuca dalla fenditura di un monte 36); o, ancora, come quadrupede lungo sessanta cubiti e provvisto di peli, piume e ali 37).

Al di là della parentela con tali animali mitici, considerata la parte che al-Burāq svolge nella leggenda religiosa del *mi'rāj*, ed esaminate le descrizioni del nostro cavallo bianco (o biancorosso o con attributi cromatici più complessi che rinviano alla multicolore fenice) e alato, non è difficile indicarne la specificità di cavalcatura di conquistatori spirituali ed eroi messianici. Anche Gesù, esattamente come nell'iconografia classica del *mi'rāj*, cavalca un bianco destriero entro un nugolo di angeli 38).

La tonalità del mantello, che costituisce una questione particolare, muta in ragione degli adattamenti del mito basilare e secondo le varie identificazioni simboliche, ma un cavallo siffatto è chiaramente l'aiutante fatato che consente la prova iniziatica dell'eroe alla conquista della condizione sovrumana, la visione dell'oltretomba nella credenza religiosa, cioè più arcaicamente un uccello (perciò anche la fenice) 39). La sede dei destrieri alati è pertanto celeste, afferma una tradizione islamica: « C'è nel paradiso un albero che produce ricchi mantelli nella sua parte superiore, e ai suoi piedi cavalli bianconeri 40), di oro: selle e briglie ne sono di perle e rubini. Questi cavalli sono alati [...] Essi sono montati dai santi approssimanti alla divinità, e volano laddove i santi desiderano » 41). Al cielo salgono anche i due ' profeti agrari ' persiani della prima epoca islamica Behāfarid e Muqanna', rispettivamente per mezzo di un cavallo leardo (*birdawn samand*) 42) e un cavallo grigio (*birdawn ašhab*) 43).

Non vi è motivo d'insistere sulla evidente qualità di adiuvante di al-Burāq, in quanto cavallo-uccello di natura ctonica e oltratombale che, assolvendo la fondamentale funzione di mediatore fra i regni terrestre e celeste, trasporta l'eroe/profeta nell'aldilà, e sul carattere di viaggio iniziatico riscontrabile nell'escursione notturna di Muḥammad 44). È piuttosto il caso di sottolineare come la figura di al-Burāq, con la leggenda del *mi'rāj* (ar. ' scala '), si collochi coerente-

mente entro un contesto religioso e culturale iranico ⁴⁵⁾, dove sono documentati elementi culturali e mitologici congruenti, dalla scala del paradiso/albero cosmico al culto del cavallo solare, e l'uccello (salamandra-fenice) e il cavallo possono costituire « tappe diverse del continuo processo di incarnazione animale di una stessa funzione, che dalle origini totemiche comuni si va in terra iranica sempre più precisando quale motivo simbolico 'intermediario' nella leggenda della ricerca dell'Acqua di vita da parte dell'Eroe del tipo Gilgameš-Garšāsp-Alessandro » ⁴⁶⁾.

II.1. — Il primo a proporre un'etimologia del termine *al-burāq* fu E. Blochet, il quale, proprio partendo dall'idea che la leggenda dell'ascensione del Profeta sia di origine iranica (« un emprunt de l'Islam au génie iranien »), in quanto non attestata presso popoli semitici ⁴⁷⁾, dedusse la conseguenza che anche il nome della cavalcatura debba essere iranico ⁴⁸⁾.

Per mostrare la validità di questa affermazione, l'orientalista francese ricorse dapprima ad argomenti archeologici, sostenendo che i prototipi delle raffigurazioni pittoriche di *al-Burāq* sono da ricercare nei mostri alati a volto umano dell'iconografia artistica sasanide, la cui origine, in quanto risalente ai tori alati dei palazzi di Ninive e Babilonia, è assira ⁴⁹⁾. Ma a ciò si possono opporre due facili osservazioni, una metodologica, l'altra di merito. Difatti, non è ammissibile che la spiegazione linguistica di un termine sia ottenuta per mezzo di argomenti artistici: tutt'al più può trovare a posteriori una conferma in sede storico-culturale, tramite il riscontro provato dal materiale archeologico o pittorico; mentre l'ammissione che le raffigurazioni sasanidi del mostro alato (in realtà, oggi lo sappiamo bene, vastamente rappresentato presso diverse culture antiche) siano di origine semitica (o per lo meno mesopotamica) contraddice in pieno l'asserita iranicità linguistica e mitica del cavallo-uccello.

Gli argomenti propriamente linguistici di Blochet sono comunque questi: *a)* i lessicografi arabi riportano il nome di *al-Burāq* alla radice *BRQ* che in tutte le lingue semitiche esprime l'idea di 'rilucere, brillare, lampeggiare', ma per pura convenzione, poiché con la forma *fu'āl* (secondo cui *burāq*) si costruiscono nomi d'azione arabi di prima classe, mai aggettivi (in questo caso si avrebbe un 'luminoso, brillante, lampeggiante'); *b)* ora, il termine *Burāq* è nei testi ⁵⁰⁾ sempre accompagnato dall'articolo *al*, sicché « on n'y pourrait voir qu'un adjectif et non un nom propre »; *c)* conseguentemente, esso non può essere né un aggettivo sostantivato, né un nome proprio derivante dal radicale *BRQ*; *d)* tanto più che, anche supposto ciò, il significato 'brillante' come il lampo è escluso, a parte le viste considerazioni grammaticali, per la ragione che « rien dans la légende de l'ascension de Mohammad ne justifie ce sens » ⁵¹⁾.

L'etimologia di ar. *burāq* è allora nel mp. *bārak* (np. *bārè*) 'cavallo', con queste prove: *a)* la trascrizione ar. *q* < phl. *k* « est courante »; *b)* il « déplacement » della vocale lunga dalla prima alla seconda sillaba « est plus difficile à

expliquer, mais il est bon de remarquer que, dans ses transcriptions des mots étrangers, l'arabe se sert un peu au hasard de ses lettres de prolongation » (l'esempio addotto a rincalzo, la trascrizione araba del nome di Aristotele, non è però calzante); c) la *u* per *a* nella sillaba iniziale si spiega « aisement » contemplando i casi di np. *nosk* accanto a phl. *nask*, *mozdak/mazdak* e così via⁵²).

La teoria di Blochet ha suscitato alcune discussioni e repliche, le quali però, non apportandovi un'autentica verifica critica, si attengono a linee marginali e lasciano la questione etimologica in sospeso. Contro gli argomenti iconografici, si è sostenuto che le raffigurazioni del cavallo alato non provano una correlazione iranica⁵³), e, quanto all'assunto linguistico, rilevata l'esistenza in aram. del qualificativo di cavalcatura *beraq* « leuchtend weiss » (analogia che farebbe meglio intravedere una derivazione *burāq* < *BRQ*); si è inoltre asserito che la forma *fu'āl* è anche diminutiva, non di rado sostituendo, coi nomi propri, la più comune *fu'ayl*, sicché *burāq*, identico per costruzione e significato al nome proprio *Burayq*, potrebbe interpretarsi come diminutivo di *barq* 'lampo'. « Das Wundertier hätte dann seinem Namen 'der kleine Blitz' wegen seiner Schnelligkeit oder wegen seiner leuchtenden Farbe erhalten »⁵⁴).

Ma questa è in sostanza una tesi che ricalca la paretimologia tradizionale dei lessicografi arabi, per i quali appunto *al-burāq* vale 'lampo'⁵⁵), in seguito a un'omologazione tanto semplice quanto fittizia, e per effetto di un processo di allitterazione non a caso ben sfruttato dai poeti islamici che hanno decantato le virtù del cavallo volante del Profeta. Rispetto all'opinione di un glossatore come Dardir (xviii secolo), secondo il quale, classicamente, *al-burāq* deriva da *al-barīq* 'bianco' – in quanto, notoriamente, questo « è il più nobile dei colori » – oppure da *al-barq* 'lampo' per via della fulminea velocità della bestia⁵⁶), non si osserva in tal modo nulla di nuovo, e se da un lato si cerca di analizzare compiutamente il modello morfemico arabo del tipo *fu'āl*, senza peraltro individuarvi un semantema convincente, dall'altro non si entra minimamente nel merito dell'etimologia proposta da Blochet.

Altrettanto può dirsi di altri autori, i quali in pratica ravvisano nel problema etimologico uno scoglio insormontabile, e rinviando a un'imprescisa originale « foreign word »⁵⁷) o a una futura rettifica dell'ipotesi di Blochet⁵⁸). Questa è corretta finché discute le ragioni per cui le strutture morfematiche dell'arabo non sostengono un plausibile svolgimento di *al-burāq* entro la radice *BRQ*, tanto più che alle incompatibilità linguistiche rilevate da Blochet si aggiunge qualche altra irregolarità che renderebbe forse meno coerente un etimo arabo: con *al-burāq* l'accordo grammaticale si fa sia al maschile sia al femminile; la forma *fu'āl* appare una rara sopravvivenza arcaica nell'arabo di età islamica⁵⁹).

Tuttavia, se resta probabile la non aderenza di *al-burāq* a un modello strutturale arabo, permane anche effettivamente oscuro e improponibile il processo di derivazione mp. *bārak* > ar. *burāk/burāq*⁶⁰), che ha una giustificazione linguistica eccessivamente debole e vaga. Metatesi e modificazioni vocaliche del

genere assertedo da Blochet sono inspiegabili, se non assurde, o almeno non sono confortate da appigli e confronti validi. L'etimologia proposta dall'orientalista francese, espressa in termini linguistici alquanto generici, è da ritenersi infondata, in quanto non chiarita né sorretta da argomenti solidi, e, a ben vedere, nemmeno risolutrice e soddisfacente sotto l'aspetto propriamente semantico.

In conclusione, « On doit aussi envisager la possibilité de faire remonter le nom de Burāk à une tradition aujourd'hui inconnue de nous »⁶¹⁾, e ragionevolmente, se entriamo in un campo di antichi prestiti culturali, ovvero scendiamo su un terreno arcaico di sostrati e parastrati, non accentuare troppo la caratterizzazione dei ceppi linguistici, separando nettamente, in senso quasi razziale, l'elemento semitico dall'elemento iranico.

Intanto, però, prima di passare alla considerazione di questa diversa provenienza di *burāq*, riteniamo dubbia l'adattabilità del termine a un modello linguistico arabo⁶²⁾. L'incasellamento tassonomico del lessico arabo entro determinate radici consonantiche può essere uno specchio deformante. Questo tradizionale metodo lessicografico ha le sue esigenze e utilità empiriche, e non costituisce un criterio di distinzione etimologica; onnicomprensivo, esso comporta l'inglobamento – fino alla più semplice assimilazione o naturalizzazione – di lessemi di origine allogena, la cui provenienza e forma vere sono così mascherate: basti citare l'esempio di *istabraq*, apparentemente una decima forma araba, parola anch'essa elencata e classificata sotto la radice *BRQ*, ma di chiara e certa provenienza persiana, (*i*)*stabr(a)/sitabr*⁶³⁾. Inoltre, per ribadire un rilievo preliminare di Blochet contraddetto dalla sua conclusione etimologica, si può ritenere che *burāq* sia in arabo sempre accompagnato dall'articolo *al-* proprio perché originariamente dev'essere un aggettivo sostantivabile o un appellativo, cioè designare o riferirsi a una particolare qualità del « Wundertier ».

II.2. — Nel nostro tentativo di stabilire una nuova etimologia, prendiamo le mosse da un interessante studio (Kahane) su un gruppo di termini diffusi nell'area mediterranea e collegati col gr. *pyrros*, riassumendone le conclusioni.

L'antico termine gr. *πυρρός* 'fulvo, bruno', 'bronzeo' – talvolta inteso come 'bianco, nero' o « qualsiasi colore solido »⁶⁴⁾ – era adoperato in riferimento a persone e animali caratterizzati da un aspetto cromatico corrusco: persone dai capelli rossi, o leoni, cavalli, asini, cammelli, capre, cani dal pelo rossiccio⁶⁵⁾. Il tema *pyr-*, che in gr. antico caratterizza il cavallo⁶⁶⁾, sta a capo di una vasta e articolata famiglia di termini, geograficamente distribuiti dalla Grecia alla penisola iberica, e appartenenti a diversi livelli genetici; derivativi, regressivi e prestiti stabiliscono poi strati secondari e terziari.

La famiglia ha tre forme basilari di modello occidentale, o archetipi, di connotazione rustica e popolare. Il punto d'origine è però sempre l'aggettivo denotante il colore 'fulvo', il quale, nel suo uso rustico, acquista proprietà

sostantivale o per un immediato uso nominale o tramite derivati, e costituisce la designazione di ogni specie d'animale di tale colore⁶⁷⁾.

Il primo archetipo è rappresentato dal massaliolitico *PIRRUS* (gr. *pyrr-* > *pīrr* > *perr-*) > dialett. cipr. *πυρόψα* 'pecora di colore rossiccio', sp. *perro* 'cane', guascone *pèrrou* 'coq d'une compagnie de perdrix', piem. *perro*, sorta di 'coniglio'⁶⁸⁾.

Il secondo archetipo sta nel lat. rustico *BURRUS* 'rufus', detto di animali⁶⁹⁾, che sopravvive nell'area romanza con varie forme derivate e con ogni specie di referenti animali, dal rum. *bur* 'bue' al port. *bôrrro* 'agnello'. La forma tardo lat. *BIRRUS* 'pecora, montone, agnello', continua nell'uso rustico il modello greco, sopravvivendo nel morfema **berr-* 'montone' (nei vari dialetti italiani centro-settentrionali *birro*, *biro*, *bir*, *berr*, *berru*, *ber*), nel piem. e lomb. *bera/berra* 'pecora', in alb. *berr* 'piccoli animali domestici: pecora, capra, agnello'⁷⁰⁾.

Il terzo archetipo, che per noi è ancora più importante, e sul quale avremo modo di ritornare, è costituito dal tardo lat. rustico (III secolo) e colloquiale di Italia settentrionale e Spagna⁷¹⁾ *BURRICUS* 'cavallino', varianti **BURRACUS* < gr. *purràkēs* 'rosso, rossiccio' e **BURRICUS*, allomorfi *BŪRRICUS* e *BURRĪCUS* < gr. *pyrrikos* (:būrricus) e *pyrrikos* (:burricus) 'rossiccio' di animali come toro, giovenca, pecora. Le sopravvivenze di questo archetipo – la cui etimologia è però controversa: origine germanica (Ernout–Meillet), termine burdo (Sofer), provenienza africana o sostrato iberoligure (Nencioni, Wagner, Battisti–Alessio) – si suddividono in due gruppi:

I) sp. *borrico*, port. *burrico* 'asino', da cui fr. *bourrique* 'asina', sardo *burriku*, calab. *burricu*, it. sett. *boric*, ven. or. *burrico*, cefalon. *burikos*; varianti regressive dell'iberoromanzo *burrico*: catal. e provenz. *burro*, ant. astur. *burru* 'cavallo', port. di Beira *burro* 'selvaggina', e forse il piem. *bòrri* 'vitellino fino a sei mesi'⁷²⁾.

II) sp. *borrego* 'agnello' < **birrucus*, da cui emil. *briko*, ven. *brik*, lomb. *brek* (< *brik-* < *birrik-* con perdita della vocale pretonica; *brek* è anche in emil. e romagn.), tosc. popolare *birracchio* « vitulus a primo ad secundum annum »⁷³⁾, fr. alpino familiare *berak* 'agnello, montone', emil. e tosc. *biràkya* 'manzo', rioplatense *pirraco* 'cavallo'⁷⁴⁾. Il tipo piem. e lomb. *burik* 'asino' si spiega col fatto che *u* – « a new vocalic element (as *sprossvocal*) » – rimpiazza *o* attraverso il grado vocalico zero⁷⁵⁾.

Questa vasta famiglia « occidentale » di denominazioni zoologiche radicate in un tema cromatico, soprattutto nella ramificazione che fa capo al terzo archetipo, permette d'intravedere una stretta parentela col nostro termine *burāq*, poiché va certamente estesa anche in direzione orientale. Non è ora nostro compito addentrarci nel merito dello schema tassonomico su esposto. Tuttavia è agevole osservarvi, nell'emergente ampiezza distributiva del genere pirrico, un fenomeno che travalica i limiti del ceppo greco e meglio s'inserisce in un ambito di so-

strato, diciamo pure – per semplificare al massimo le cose – indoeuropeo. La classificazione degli archetipi greco-latini e la determinazione delle isoglosse all'interno dell'area mediterranea a fondo culturale classico, sono chiaramente riduttrici, quando non confrontate con altri prototipi, e modificabili con la sola osservazione del campo iranico.

Qui il tipo 'agnus' è presente col np. *barrè* 'agnello', mp. *warrag*, e mp. manicaico del Turfan *wrg* 'agnello, montone' (in senso astronomico 'Ariete'), cui sono da confrontare l'oss. *warik/urek*, il beluci *gvarak*, e le forme dialettali mazandarani e ghilaki *varrè*, *varrekó* e *werk* ⁷⁶). Ad esso, tramite il manicaico *varray*, risale il talmudico ⁷⁷) *bārēhō* 'montone, capretto', sir. *b.r.ha* ⁷⁸), sia pure con una resa *-h* dell'ir. *k/g* « tout exceptionnelle » ⁷⁹), mentre col tipo 'asino, cavallo' ha probabilmente molto a che vedere il copto *baroḥ* (pl. *baraaḥ*), attestato dal V secolo con un oscuro significato: « a transport animal, not ass, camel? », per il quale i coptologi hanno pensato a un ar. *baraḥ* 'cammello' ⁸⁰(?), cioè – forse meglio – *burḥa* (pl. *burah*) 'cammella'.

Il mp. *warrag* è stato ricondotto a un etimo **varnaka-*, ai. *uraṇa* < **vurana-* ⁸¹), non senza una certa artificiosità, considerando inoltre che a questo archetipo si adatterebbe semmai meglio il mp. **warān* 'montone', curdo *baran*. Nell'area occidentale del « *birr-* 'group', 'ram', 'scheep', and 'lamb' » sono difatti distinguibili, come possibilmente nell'orientale iranica, varie regioni semantiche e di derivati che, a causa degli intrecci del prolifico genere, non consentono un'analisi compiuta ⁸²). Sembra pertanto fondata una supposizione che intenda ricollegare questi tipi iranici (ragionevolmente anche i mediterranei) alla radice ie. *BHER-* (sulla quale v. avanti), così come un altro tipico animale 'pirrico', il np. *babr*, mp. *bapr*, arm. *vagr*, 'tigre', la cui relazione con l'ai. *vyāghrā-* è non per nulla abbastanza dubbia ⁸³).

Spetta al linguista il chiarimento specifico sul processo di genesi e propagazione della famiglia degli « animalia pyrricha », alla quale – non è inutile appuntarlo, non fosse altro perché se ne è sostenuta l'ascendenza a *burāq-* pare possibile riallacciare infine il turco (kirg., kaz., osm.) *barak* 'a long-haired dog' e 'di folto pelo' (riferito ad animali, tappeti ecc.) ⁸⁴), nella forma di antropónimo *baraq* (il *Barac* di Marco Polo), attestazioni greche Βαράκος e Παράκος, documentato nei secoli XIII–XVI in un ambito culturale turco e mongolo ⁸⁵).

II.3. — Dopo la rassegna di queste ricche concatenazioni, possiamo passare alla proposta di un'etimologia di *burāq* ragionevolmente sicura, rilevando innanzitutto – particolare sfuggito a molti – che il np. *borāq* è attestato col significato di *asb*, ovvero 'cavallo' (eventualmente, nelle citazioni poetiche, 'cavallo veloce'), e a livello familiare denota il 'gatto dal folto pelo, specie sul collo' ⁸⁶), ciò che rafforza l'appartenenza del nostro termine alla serie pirrica.

Ora, in *Bundahišn* 83.3–4 ricorre un mp. **bōrak* che qualifica, in funzione aggettivale, il vegetale primordiale *Gōkart*, con un significato purtroppo oscuro,

tanto che qualcuno ⁸⁷⁾ preferisce leggervi *bōrak* 'borace' forse tenendo conto dell'arm. *borak* (varianti grafiche *barak* e *baurak*) ⁸⁸⁾. Ciò non muta il quadro, poiché 'borax', ar. *bawraq*, np. *bōrak/burè*, è prestito iranico di fortuna universale ⁸⁹⁾ da ricondurre molto verosimilmente allo stesso prototipo indicato per **bōrak* ⁹⁰⁾, cioè l'ai. **barua-*, np. *bōr/bur* 'giallo, bruno'.

Ma il np. *bōr/bur* porta il medesimo semantema cromatico, significando 'cavallo rosso, sauro, lionato' e '(colore) rosso' o 'rosso di colore' ⁹¹⁾, ovvero «*equus rufus, avis phasiana*» ⁹²⁾. In termini ippologici, *bur* è il cavallo rosso ritenuto buono per la caccia ⁹³⁾. Classificabile una forma regressiva di **bōrak*, il np. *bur* 'Fuchs(Pferd)' e 'rothbraun', similmente ai corrispettivi oss. *bur/bor* 'želti' ⁹⁴⁾ e afg. e bel. *bōr*, fu già accostato ⁹⁵⁾ al prototipo ai. *babrú-* o *babhrú-* 'rossobruno' (in «*Brāhmaṇa*» *babruká-*, epico *babhrú-* e *bābhruká-*, specie d'icneumone, in «*Rigveda*» aggettivo qualificante cavalli e buoi), e quindi all'av. recente *bawra-/bawray-* 'castoro/a', mp. *bawraq*, np. *babar* ⁹⁶⁾, come lat. *fiber*, lit. *bebrūs* e *bēbras*, ted. *biber*, a.ted. *bero* 'il bruno', avente per base linguistica comune l'ie. *BHE-BHR-U* e *BHEBHRO* 'rossobruno' ⁹⁷⁾. Sotto la forma *baprungnu/paprunnu*, appellativo di cavallo designante «*ein weniger rötliches, eher gelbliches Brawn bzw. ein Tiefbraun*» ⁹⁸⁾, ovvero 'rossogiallo' o 'rossobruno' o 'fiammante' o 'fulvo', l'ai. *babhrú-* è stato ritrovato con le altre tre «*Pferdebeiwörter*» di origine aria nella lista accadica di Nuzi (metà del XVI secolo a.C.) ⁹⁹⁾.

Il tratto strutturale specifico che accomuna questa famiglia di parole – pur diverse quanto a linee genetiche e diacroniche, aree linguistiche, livelli di linguaggio – è la denotazione cromatica caratteristica del mantello o della pelliccia di varie specie zoologiche a tonalità cangiante (quindi rossogialla, corrusca, fulva) e base bruna, con connotazioni estensive e relative anche a esseri umani. I molteplici referenti sono radicati nel medesimo morfema archetipale ie. *BHER-* (*BHERO-S*, *BHERU-S*, *BRŪ-NO*) 'gläzend, hellbraun', che genera frequenti qualificativi di animali bruni, come per es. lit. *béras* e lett. *bērs* '(cavallo) bruno', e variegati, come il russo classico *bron'* 'screziato' ¹⁰⁰⁾, o lo stesso gr. *frúnē* ¹⁰¹⁾, mentre anche il morfema radicale ie. *BHEL-* 'bianco' ha referenti animali, cfr. gr. *falós* ¹⁰²⁾. Motivo di questo fenomeno semantico è che nell'ie. comune esiste un'interferenza ricorrente fra zoonimi e termini cromatici, e tra questi e le nozioni di moto: per es. gr. *argós* 'bianco' e 'veloce' ¹⁰³⁾, mentre gr. *krōma* è esso stesso 'colore' e 'modulazione'. Sicché, «*parecchie determinazioni cromatiche, come ἀργός, αἰόλος, πορφύρεος, si sviluppano variamente e per diverse vie nel greco movendo da radici che non designano vere qualità di colori, ma piuttosto intensità maggiore o minore della luce, e variabilità di toni in rapporto al movimento*» degli animali veloci ¹⁰⁴⁾: a tal proposito si può ricordare *πυρρός*, nome di cavallo corinzio ¹⁰⁵⁾ o antroponimo 'veloce, bianco' ¹⁰⁶⁾.

Ci si potrebbe domandare, a questo punto, se questo fatto strutturale non

sia originalmente di sostrato, cioè, almeno, non esclusivamente ario, e in quale rapporto possano essere collocati certi radicali semitici come forse il medesimo *BRQ*. Su ciò diremo qualcosa più avanti (v. II.4.), mentre sembra ormai fondata una posizione di *burāq* entro l'archetipo ie. *BHER-*. Le definizioni cromatiche degli esegeti islamici parlano di un cavallo 'bianco' o 'biancorosso' (o, se si tengono presenti tutte le implicazioni simboliche, multicolore), ma ciò non costituisce un vero problema semantico. Nel complesso, *burāq* si configura come un cavallo di tipo 'baio', e le stesse descrizioni degli esegeti, variandone la tonalità del mantello, tradiscono la loro incertezza di conoscenze a proposito.

Qualsiasi perplessità prudenziale si voglia mantenere su questo particolare, pare certo identificare il prototipo iranico di *burāq* nel nome ap. *BAURAKKA* (*Ba-u-ra-ak-ka*) « the red-haired » attestato in un'iscrizione di epoca achemenide (VI secolo a.C.) su tavoletta elamita ¹⁰⁷⁾, cui è molto probabilmente da aggiungere l'equivalente nome ap. *PURAKKA* (*Pu-rak-ka*) di eguale attestazione ¹⁰⁸⁾, e il confronto con l'antroponimo iranico di un'iscrizione greca βῶρακος ¹⁰⁹⁾. È possibile, quindi, indicare questo etimo di ar. *al-Burāq*, np. *borāq* ap. *baurakka*, mp. **bōrak*, np. *bur* 'cavallo rosso(bruno)', con confronti con l'av. *bawra(y)*, l'ai. *babhrú-* e l'ie. *bher-*; e ritenerne il significato 'cavallo baio, rossobruno'.

II.4. — Occorre rilevare e chiarire l'analogia strutturale, sia morfematica sia semantica, della denominazione dei rosseggianti cavalli comune alle aree indoeuropee occidentale e orientale, ovvero esaminare la relazione che lega l'ap. *baurakka* (e conseguentemente lo stesso *borāq*) agli « archetipi » mediterranei gr. *pyrrákēs* > lat. **burracus* ¹¹⁰⁾.

Il gr. πυρράκης, 'biondofulvo' (ξανθός) secondo il lessicografo Suida ¹¹¹⁾, attestato — con le varianti πυρραχής, πυρράκων, acc. sg. πυρράκη — in papiri del III secolo a.C., nella traduzione dei LXX e in autori bizantini ¹¹²⁾, ha una struttura morfematica inconsueta, tanto da farlo classificare, in considerazione del suo raro suffisso *-akēs*, tra le « Einsam stehende Bildungen » aggettivali greche ¹¹³⁾. C'è da chiedersi se in questo caso *-akēs* non sia precisamente un riflesso del suffisso ipocoristico ap. *-akka*: l'omologo ir. *-aka* ha un esito gr. *-akos* ¹¹⁴⁾, così come il medesimo morfema aggettivale e nominale ir. *-ak* nei prestiti di origine iranica si riflette nel gr. *-akēs* ¹¹⁵⁾.

Si profila una concreta possibilità che il gr. *pyrrakēs*, e similmente il lat. **burracus*, sia un prestito di provenienza iranica (quindi omologato nella radice *pyr-*?), o almeno costituisca insieme con il ramo archetipale latino un curioso incrocio con l'ap. *baurakka*? Lo sviluppo indipendente dei tre prototipi sembra un poco più difficile da ritenere, poiché c'è anche una sostanziale coincidenza delle definizioni scientifiche qualificanti il cavallo rossiccio ad escludere maggiormente una casualità di circostanze. Difatti, i passi di Vegezio (IV secolo d.C.): « Haex eumetria equi convenit staturae honestae ac mediae. Ceterum non dubitatur in *buricis* [variante, ablativo, *buraces*] minora ista et in primae



formae equi esse maiora »¹¹⁶), e Isidoro di Siviglia (VI secolo): « Mannus vero equus brevior [est], quem vulgo buricum vocant »¹¹⁷) vanno confrontati direttamente con la glossa tipica con cui gli esegeti e tradizionalisti arabo-islamici, sin dai più antichi (VIII-IX secolo), rappresentano *al-Burāq* una cavalcatura « tra il mulo e l'asino » o « più grande dell'asino e più piccola del mulo »¹¹⁸).

Questa circostanza testuale e testimonianza letteraria sarebbe l'ulteriore indizio di un contatto diretto fra il nome del nostro cavallo volante e gli archetipi classici occidentali, contatto che nella realtà storica dei fatti generali (contiguità delle aree culturali e linguistiche iranico-semitico-mediterranee, aperte a scambi da tempi remoti e a vari livelli; presenza ariana nel mondo mesopotamico sin da epoca assai antica) e specifici (saldatura della serie terminologica vista) ormai sembrerebbe più arduo escludere che immaginare. Inoltre, sotto l'aspetto fonetico, considerando scarsamente proponibile una direzione *al-Burāq* (e *borāq*) < gr. *pyrrākēs* (o lat. *burracus*)¹¹⁹), il medesimo esito nel timbro e nella durata della vocale iniziale del morfema ir. *-ak(ka)*¹²⁰ potrebbe interpretarsi come un rafforzamento dell'eventualità di un unico e comune archetipo rappresentato dall'ap. *baurakka* (nella scrittura cuneiforme elamita *ba-u-ra-ak-ka*).

II.5. — Infine, visto che siamo in tema di coincidenze archetipali, e abbiamo sopra toccato l'argomento delle interferenze colori/zoonimi in ie., non è inutile richiamare l'attenzione su due serie di termini ippologici o designazioni di gamme cromatiche che hanno per referente il cavallo e in generale sembrano rientrare nella complessa tipologia linguistica incontrata. Si tratta di appellativi comuni in np. e ar., che dal persiano o da lingue iraniche parrebbe averli assimilati — tramite l'introduzione di una vocale epentetica — al proprio modello strutturale *af'al* denotante qualità fisionomiche e coloristiche: la terminologia ippologica arabo-persiana è peraltro materia lessicale controversa, in quanto o ignorata o spesso travisata dai dizionaristi¹²¹), e comunque « zum grossen Teil » di origine iranica¹²²).

Il primo tipo è rappresentato da *abraš*, cavallo che ha puntini o chiazze (*baraš*)¹²³) di colore contrario a quello complessivo del mantello¹²⁴), o 'gefekt'¹²⁵) o pomellato¹²⁶), dove una chiazza sia rossa e l'altra nera o « dust-coloured »¹²⁷); insomma *abraš* denota il cavallo biancorosso ma — aggettivo frequente nell'uso poetico persiano — nel quadro connotativo di una dicromia mutevole: biancorosso, bianconero, biancoazzurro¹²⁸).

La seconda serie è del tipo *ablaq* — secondo qualche lessicografo sinonimo di *borāq*¹²⁹) — 'cavallo pezzato, pomellato'¹³⁰), con maggiore precisione bianconero¹³¹), e anch'esso aggettivo 'bianconero, bicolore'¹³²). 'Bicolore, bianconero, grigio' è similmente il significato della variante np. *ablak/ablag*¹³³), mentre in sostanza lo stesso semantema e diversi referenti hanno le forme:

abraq 'bianconero', di terreni aspri, disseminati di sabbia e pietre, montagne, corde ecc., anche specie di uccello¹³⁴); *auraq* 'grigiastro', in particolare

detto di cammello¹³⁵); *abraj* ‘dagli occhi bianchissimi e nerissimi’¹³⁶); *abrad* ‘bianconero’, segnatamente di vitello¹³⁷); inoltre, senza epentesi iniziale o con vocale epentetica interna: *balaq* ‘bianconero’, di bestie da soma e cavalli¹³⁸), quindi anche sorta di cavallo pomellato¹³⁹); *barqā* ‘capra bianconera’, e ‘bianconero’: « terreno alluvionale con pietre, sabbia e mota mescolate »¹⁴⁰).

Un’indagine semitistica relativa a questa compatta serie terminologica, peraltro escludente un’osservazione della sua presenza e funzione nella storicamente e culturalmente contigua area iranica, non è forse giunta senza motivo a risultati e ad analisi tassonomiche ed etimologiche scarsamente soddisfacenti¹⁴¹); *abraq*, con la sua variante dialettale *ablaq*, sarebbe una « Bodenformation » della radice *BRQ*¹⁴²); *auraq* ‘hell-grün, hell-blau, blaugrau’ (di vari animali: cavallo, lupo ecc.) e ‘Wildtaube’, con confronti akk. *warqum* ‘grün-gelb’ e sir. *yar-qānā* ‘gelb’, avrebbe una derivazione da *waraq* ‘Blätter’¹⁴³); *abraj* non è citato, ma la forma corrispettiva *ablaj* è ricondotta alla radice *BLG* ‘teilen’ e, come l’ebr. *hiblij*, significherebbe quindi ‘geteilte Augenbrauen haben’¹⁴⁴); *abrad* risulterebbe da una metatesi consonantica di *arbad*¹⁴⁵); di *abraš* non si ha una spiegazione¹⁴⁶), sicché tentativamente se ne può proporre un etimo nella radice ie. *EL-* ‘rosso, bruno, fulvo’ (di animali e piante), germ. **elwa-* ‘bruno, giallo’, ai. *auruṇa-h* ‘rossiccio’ e *arušā-h* ‘corrusco’, av. *aurusa* ‘rossiccio, brillante’, mp. *arūs* ‘bianco’¹⁴⁷).

Insomma, il fenomeno semantico tracciato – in qualche sua manifestazione e interferenza – da questi appunti, rimanda a un’ampia analisi semica e morfematica comparativa, a strutture profonde che sembrano intersecare e rimodellare isoglosse nella tradizione linguistica tenute ben distinte fra loro, e sulle quali è il linguista stesso a dovere apportare maggiori ragguagli, partendo da una prospettiva che inquadri il fenomeno in tutta la sua complessità. E, certo, i segni coloristici, con le loro connotazioni animali e vegetali, hanno un’impronta nettamente primordiale, un’arcaica origine cosmologica (apparentemente in qualche parte un nucleo comune). Un riflesso in campo iranico può considerarsene la configurazione della coppia *abraš/abraq* come poli cromatici caratterizzanti la simbologia e geografia sacra sistiana¹⁴⁸).

ANGELO M. PIEMONTESE

SIGLE BIBLIOGRAFICHE

- Blochet = E. Blochet, « Études sur l’histoire religieuse de l’Iran. II. L’ascension au ciel du Prophète Mohammad », *Revue de l’Histoire des Religions*, 29 année, t. XL (1899), pp. 1-25, 204-236.
- FA = M. Pādšāh Šād, *Farhang-e ānandarāj*, Teheran 1355/1956, vol. I.
- Fischer = W. Fischer, *Farb- und Formbezeichnungen in der Sprache der altarabischen Dichtung, Untersuchungen zur Wortbedeutung und zur Wortbildung*, Wiesbaden 1965.

- FLA = M. A. Adib Ṭusi, *Farhang-e loġāt-e adabi*, Tabriz 1345/1967, vol. I.
 Kahane = Henry e Renée Kahane, «Animalia Pyrricha», *Glotta*, XXXIX (1961), pp. 133-145.
 Lane = E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, London 1863, vol. I.
 LD = *Loġatnāmè-ye Dehxodā*, fasc. 1, Teheran 1325/1936.
 Vullers = I. A. Vullers, *Lexicon Persico-Latinum Etymologicum*, Bonnae ad Rhenum 1855, vol. I.

1) Samuel Bochart, *Hierozoicon sive bipartiti operio de Animalibus S. Scripturae*, Ludguni Batavorum 1712, II, col. 848 (Lib. VI, Caput XIII, «Animalia terrestria fabulosa apud Arabes»).

2) Escludo in partenza, benché in qualche modo attinente ai temi qui discussi, e a causa della vastità degl'intrichi in cui ci avvilupperebbe, la considerazione dell'iconografia di al-Burāq. Per questo soggetto di studio rinvio alla bibliografia segnalata da V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes publiés dans l'Europe Chrétienne de 1840 à 1885*, XI, 1909, pp. 206-208, dove si trovano elencate anche molte fonti orientali, soprattutto arabe persiane e turche, e opere occidentali che trattano del *mi'rāj* (su al-Burāq in particolare v. p. 208). Moderni saggi concernenti l'iconografia di al-Burāq sono inoltre: T. W. Arnold, *Painting in Islam*, Oxford 1928 (e New York 1965), pp. 117-122 e tavv. LIII-LVI, LVIII; R. Ettinghausen, «Persian Ascension miniatures of the fourteenth century», in *Oriente e Occidente nel Medioevo* (Fondazione Alessandro Volta, Atti dei Convegni, 12), Roma 1957, pp. 360-383; R. Ettinghausen, in *Ars Orientalis*, II (1957), pp. 548-550; R. A. Jairazbhoy, *Oriental influences in Western art*, London 1965, capp. XI e XII, in particolare pp. 231-232. È ora (ottobre 1974) annunciata la prossima pubblicazione di E. Esin «Ala, Buraq, Duldul. La monture bigarrée dans l'iconographie turque et islamique», in *Orientalia Hispanica sive studia F. M. Pareja octagenario dicata*, vol. I Arabica et islamica, pars altera, Leiden. Cfr. inoltre la nota 16.

3) Vedi W. Ahlwardt, *Sammlungen alter arabischen Dichter*, II, Berlin 1903, XXXV, vv. 45-52; il brano cruciale è a p. 59:

*min 'ahdi Ibrāhim lammā yuṣami
 bi-haiṭu alqā qadaman lam tu'dami
 wa huwa ilā 'itfi al-burāqi al-muljami
 'alā sarāti al-ḥajar al-mulamami.*

4) Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, ed. E. Mittwoch, Leiden 1905, I/1, p. 107, linea 19, e p. 24. Ṭabarī, *Tafsīr*, Cairo 1321, XV, 5, tradizione di Abū Salām b. 'Abd al-Rahmān e altri: *wa hiya dābbatu Ibrāhim allatī kāna yazūru 'alaihā al-bait al-ḥarām*. Cfr. la versione persiana della Cronaca, dove al-Burāq è detto il cavallo «del nostro Profeta» già inviato da Dio ad Abramo perché si recasse a visitare Ismaele e Agar alla Mecca: *Cronique de [...] Tabarī traduite sur la version persane d'Abou 'Alī Mo'hammed Bel'amī, par Hermann Zotenberg*, Paris 1867, I, p. 165.

5) Ṭabarī, *Tafsīr*, XV, 12, tradizione risalente a Qatāda b. Anas.

6) Ibn Ḥiṣām, *Sira*, ed. F. Wüstenfeld, Göttingen 1859, p. 263; cfr. Ṭabarī, *Tafsīr*, XV, 10, tradizione di al-Ḥasan b. Yahyā.

7) Ibn Ḥiṣām, p. 264; Ibn Sa'd, p. 24; Ṭabarī, XV, 3, tradizione di al-Ḥasan b. 'Alī Ḥasan.

8) Tradizioni di Mālik b. Anas e Mālik b. Ṣa'ṣa'a: Ibn Ḥanbal, *Musnad*, III, 148 e IV, 207; Buxārī, *Bida' al-xalq* 6 e *Manāqib al-anṣār* 42; Ṭabarī, XV, 3. Cfr. Ṭabarī, XV, 12 (tradizione di Biṣr e 'Abdallāh b. Ṣahdād risalente a Qatāda); Muslim, *Ṣaḥīḥ, kitāb al-imān*, ed. 1290 H., I, p. 57; al-Nasā'ī, *Kitāb al-sunan, kitāb al-ṣalāt*, Cairo 1312 H., I, p. 76. Una tradizione diversa, di al-Ḥasan b. Yahyā, è in Ṭabarī, XV, 10, dove si dice che la bestia è, tra le cavalcature, la più simile al mulo: *hiya aṣbah al-davāb bi'l-baġl*.

9) Ibn Hišām, 263, 264; Ibn Ḥanbal, III, 148; Buxārī, *Manāqid al-anšār*, 42; Ṭabarī, XV, 3, 5, 10, 12; Muslim, I, 57.

10) Ibn Hišām, 264; Ibn Sa'd, I/1, 143; la tradizione, ascritta ad al-Ḥasan b. 'Alī Ḥasan, è ripresa anche da Ṭabarī, XV, 3.

11) Ibn Sa'd, I/1, 143. Una riduzione di questo particolare sembra la descrizione, attribuita a Šaibān b. Farrux, di al-Burāq quale *dābba abyāq ṭawila* «cavalatura bianca e lunga» in Muslim, I, 57.

12) Ṭabarī, XV, 10, tradizione di al-Ḥasan b. Yaḥyā.

13) Najm al-Dīn al-Ġiṭī, *Qiṣṣatu'l-mi'rāj*, Cairo 1330 H., p. 6, con glosse di Aḥmad al-Dardīr. Malgrado qualche spunto interpretativo, come la spiegazione del colore bianco del mantello in ragione del fatto che il bianco «è il più nobile dei colori» (*ašraf al-alwān*), la voce dedicata da Damīrī (XIV secolo) ad al-Burāq nel suo dizionario zoologico non offre particolare interesse, e costituisce piuttosto una riesposizione delle tradizioni antiche: v. *Ḥayāt al-ḥayawān*, Cairo 1278 H., I, pp. 162-163.

14) Ṭabarī, XVII, 6, linea 8.

15) Ibn Balxi, *Fārsnāmè*, ed. Le Strange-Nicholson, London 1921, p. 126.

16) Il passo fu già messo in rilievo da Barbier de Meynard, *Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse et des contrées adjacentes*, Paris 1861, p. 49 nota, e discusso da Blochet, pp. 215-216, non senza generalizzazioni contraddittorie. Abbiamo escluso (cfr. sopra n. 2) una trattazione anche iconografica del nostro tema per ben delimitare la nostra linea di ricerca, poiché è evidente che a proposito delle raffigurazioni di al-Burāq, dei suoi prototipi e dei suoi confronti, il discorso può svilupparsi in un'ampia monografia e diversissime direzioni. I confronti immediati e le interpretazioni della iconografia del tipo al-Burāq s'espongono facilmente a congetture affrettate. Ci si può chiedere, ad esempio, quale rapporto esista fra la stereotipa raffigurazione di al-Burāq come mostro alato dalla testa coronata di donna (per le stampe maghrebine risalenti a modelli assai antichi v. per es. A. Bel, «La Djāzya», *Journal Asiatique*, 1903, I, p. 351) e i mostri dall'apparenza assai simile in una miniatura eseguita (1020 circa) nello scriptorium dell'abbazia benedettina di Reichenau, v. H. Wölflin, *Die Bamberger Apokalypse*, München 1921, tav. 23. Sulle fonti orientali degli animali apocalittici rinvio poi a F. Klingender, *Animals in art and thought to the end of the Middle Ages*, London 1971, capitoli 6 e 7.

17) Ḥalabī, *Insān al-'uyūn*, Cairo 1380 H., I, p. 393.

18) Abu l-Fotuḥ al-Rāzi, *Tafsīr*, ed. Mahdi Elāhi Qomšē'i, Teheran 1320-22 H. š./1941-43, VI, pp. 265-266.

19) Abū 'Alī al-Faḍl b. al-Ḥasan al-Ṭabarsī, *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, III, Ṣaydā 1355/1936, p. 395.

20) Tradizione isolata; l'accompagnatore è concordemente Gabriele.

21) Faṭḥallāh Kāšāni, *Minhāj al-šādiqīn*, V, Teheran 1333 H. š./1954, p. 237. Sono anche da notare le omogenee e parallele descrizioni di Burāq riportate dai due storici tardo-timuridi Mirxānd e Xāndamir, dove sono ribaditi gli stessi elementi. In particolare, in Mirxānd il petto di Burāq è simile a rubino rosso, e il mantello (*pašm*) a cotta di maglia luccicante: v. E. Rehatsek, «Picture and description of Borāk», *The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, XV (1881-82), (pp. 25-36), p. 28; mentre in Xāndamir una variante paragona il collo della cavalatura profetica al rinoceronte (*kargadan*): v. *Ḥabīb al-siyar*, ed. Homāyi, Teheran s.d., I, p. 318.

22) Enrico Cerulli, *Il «Libro della Scala» e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Città del Vaticano 1949.

23) Vi è qui confusione (ma non tanta, l'etimologia essendo praticamente identica: v. nota 123) tra Burāq e l'ar. di Spagna *buraka* / *burāqa* 'anatra': Cerulli, *op. cit.*, p. 226, n. 9; si spiega così anche il passo del cosiddetto Codice di Uncastillo (1222 circa): «dixit ipse Maho-

metus quod angelus Gabriel venit ad eum, deportans anatem, minorem mulo et asino maiorem » (in Cerulli, *op. cit.*, p. 331).

²⁴⁾ In Cerulli, *op. cit.*, pp. 42-43.

²⁵⁾ *Sobre la seta mahométana*, trattato attribuito a S. Pedro Pascual, in Cerulli, *op. cit.*, p. 265. Ancora più breve è Fra Roberto Caracciolo (fine del XV secolo): v. in Cerulli, p. 361 (per scarse definizioni di al-Burāq in autori del XIII-XIV secolo v. le pp. 337, 348, 356). Altri testi che ugualmente attingono al «Libro della Scala» sono: Alfonso da Spina, *Fortalium Fidei* (scritto prima del 1485); Angelo Pientini, *Delle dimostrazioni degli errori della setta Macomettana* (Firenze 1588); Jo. Theodorum et Jo. Israellem de Bry, *Acta Mechemeti Saracenorum principis* (Francoforte 1597), per i cui passi v. Enrico Cerulli, *Nuove ricerche sul Libro della Scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Città del Vaticano 1972, rispettivamente alle pp. 99, 169, 218 (breve definizioni di al-Burāq in vari autori europei dei secoli XVI-XVII alle pp. 126, 203, 211, 223, 231).

²⁶⁾ Un confronto diretto fra i brani degli autori orientali e occidentali sopra citati non sarebbe metodologicamente molto corretto, benché stabilito il riscontro della comunanza delle fonti, se non dopo l'analisi degli agganci intermedi. Tuttavia, per sincerarsi della natura di alcune apparentemente singolari specificazioni del «Libro della Scala», non è arbitrario ravvisare o una imperfetta resa o una leggera parafrasi del testo originale in tratti come la sella «della gloria di Dio» e gli occhi di Burāq «più chiari del sole». Negli autori arabi e persiani da noi spogliati, troviamo corrispondentemente (cfr. sopra II.2.2.) «una sella di quelle del paradiso» (*zin-i az ānhā-ye behešt*, Rāzi; *zin-i az zinhā-ye behešt*, Kāšāni; *rihl min al-jinna*, Ṭabarsī) e «gli occhi luminosi come Venere e Marte» (Rāzi, Kāšāni). In un altro testo riportato da Cerulli (*Il «Libro della Scala» ...*, *cit.*, p. 336): Rodrigo Ximénez de Rada (1170-1247), *Historia Arabum*: «Mahomet insidebat uni bestiae quae dicitur Alborach et proponebat pedem posteriorem super pedem anteriorem et talibus bestiis prophetae consueverant insidere», la stranezza del passo di al-Burāq potrebbe spiegarsi confrontando gli enunciati delle tradizioni islamiche a proposito, come quello della complessa andatura testimoniato in Kāšāni (v. II.2.2.), o di un Ibn Ḥiṣām (I, 263): *wa hiya al-dābba allati kānat tuḥmalu 'alayhā al-anbiyā'u qablahu taḍa'u ḥāfirahā fi muntahā ṭarfiḥā*: «ed essa (al-Burāq) è la cavalcatura che prima di lui (Muḥammad) montavano i profeti, e pone gli zoccoli a perdita d'occhio».

²⁷⁾ Giacomino da Verona, *De Babylonia civitate infernali*, vv. 45-48 del testo stabilito da G. Contini, *Poeti del Duecento*, I, Milano-Napoli 1960, p. 639:

«Sovra sì è una porta	cun quatro guardīan
Trifon e Macometo	Barachin e Sathàn
li quali è tanto enoius	e crudeli e vilan
ke dolentri quelor	ke g'andarà per man ».

Barachin è stato normalizzato in Barachino nel radiodramma contemporaneo *Cosmogonia animalesca* di Lucia Poli (1974).

²⁸⁾ Come ha cercato di dimostrare G. B. Pellegrini, «Tracce di escatologia islamica in Giacomino da Verona?», *AIUON* n.s. XIV (1964), pp. 421-432, ristampato in *Gli arabismi nelle lingue neolatine*, Brescia 1972, II, pp. 561-574.

²⁹⁾ *Indikā*, framm. 7.

³⁰⁾ Plinio, *Nat. hist.*, VIII, 31. Nel «Libro d'Ostanes» il liocorno, che dà all'adepto la chiave del tesoro, ha corpo di asino, testa di elefante, coda di drago e ali di avvoltoio.

³¹⁾ *Tz'u-yüan*, Shangai 1930, s.v.

³²⁾ Bochart, *op. e loc. cit.* La fonte è al-Qazwīnī, *'Ajā'ib al-maxlūqāt*, ed. F. Wüstenfeld, Göttingen 1849, I, 113.

³³⁾ Per i cui ornamenti femminili (corona, collana, orecchini) v. per es. Rehatsek, *op. cit.*, p. 25.

- 34) Rabelais, *Gargantua et Pantagruel*, IV, 41.
- 35) O Bestia, equivalente islamico al θήριον dell'*Apocalisse* di S. Giovanni (XIII, 1-2).
- 36) Abū l-Futuḥ al-Rāzi, *op. cit.*, VII, pp. 427, 429; Zamaxšari, *al-Kaššāf*, Bulāq, II, 134.
- 37) Bayḡāwī, *Anwār al-tanzil*, ed. Fleischer, Lipsia 1848, II, 74.
- 38) Affresco della cattedrale di Auxerre.
- 39) Non per nulla le similitudini poetiche di Neẓāmi ricollegano al-Burāq (in *Maxzan al-asrār* e *Haft peikar*) all'aquila, alla pernice, al pavone, alla fenice (*homāy*).
- 40) Bianconero (d'ebano e d'avorio) è anche il cavallo fatato che compare in *Alf layla wa layla* (fine della 361ª notte).
- 41) L. Mercier, *La parure des chevaliers et l'insigne des preux*, Paris 1924, p. 9, n. 1, da Suyūti.
- 42) Bīrūnī, *Ātār al-bāqīya*, ed. E. Sachau, Leipzig 1878, p. 211, l. 6 (trad. p. 193).
- 43) Abū l-Faraj Bar-Hebraeus, *Ta'rix muxtaṣar al-duwal*, Beirut 1890, p. 218.
- 44) Sull'assunzione degli attributi dell'uccello da parte del cavallo e la funzione di aiutante iniziatico v. V.Ia. Propp, *Istoričeskie korni vol'sebnoj skazki*, cap. V. Un inquadramento illuminante del « viaggio notturno » si cercherebbe invano in monografie autorevoli come Tor Andrae, *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm 1918, pp. 39-46, e soprattutto Geo Widengren, *Muḥammad, the Apostle of God, and his Ascension*, Uppsala-Wiesbaden 1955, segnatamente le pp. 96-114, dove si prospetta una spiegazione fenomenologica dell'ascensione muhammadica (al-Burāq non è nemmeno menzionato), e R. Paret, « al-Burāq », *EP²*, I, pp. 1350-51, dove si precisa che la tradizionale attribuzione di ali alla cavalcatura sta a esprimere in realtà una straordinaria velocità, non certo la capacità di volare (p. 1350b)!.
- 45) Cosa che intui e cercò di dimostrare già Blochet.
- 46) G. R. Scarcia e G. Vercellin, « Leucippidi e Dioscuri in Iran », *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere di Ca' Foscari*, IX/3 (1970), (Serie Orientale, 1), [pp. 39-62], p. 41; sugli equivalenti iranici della cavalcatura profetica bianca v. in particolare pp. 40-45, e, circa una possibile origine iranica della bicromia del mantello di al-Burāq, pp. 58-59: di qui lo spunto di queste note.
- 47) Blochet, p. 19.
- 48) Blochet, p. 203.
- 49) Blochet, pp. 205-209, 214.
- 50) Ma è bene precisare: arabi.
- 51) Blochet, pp. 211-213.
- 52) Blochet, pp. 213-214.
- 53) J. Horovitz, « Muhammads Himmelfahrt », *Der Islam*, IX (1919), [pp. 159-183], pp. 179-180.
- 54) Horovitz, *op. cit.*, pp. 182-183.
- 55) Lane, p. 191a.
- 56) In al-Ġīṭī, *op. cit.*, e *loc. cit.*
- 57) A. A. Bevan, « Muhammed's Ascension to Heaven », in *Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte Julius Wellhausen ... gewidmet ...* (« Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft », 27), Giessen 1914 [pp. 49-51], p. 59.
- 58) B. Schrieke, « Die Himmelfahrt Muhammads », *Der Islam*, VI (1916), p. 121, n. 10.
- 59) Paret, *op. cit.*, p. 1350, col. b.
- 60) Sull'etimologia di *barak* (np. anche *bāragī*, *bār*) 'cavallo' < √ *bar-*, av. *bāsar* < **bartar* v. P. Horn, *Grundriss der neupersischen Etymologie*, Strassburg 1893, pp. 36-37 num. 160, e C. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin 1961², col. 943. Circa la radice iranica collegata a ie. *bher-* 'portare' e i termini iranici per 'cavallo, cavalcare, cavaliere', v. E. Sereni, « Le tecniche e la nomenclatura del cavallo », *Studi storici*, VIII (1967), pp. 513-515.
- 61) Paret, *op. cit.*, p. 1351a.

62) Almeno, la teorica possibilità che *al-burāq* significhi qualcosa come 'gläzgend', in conseguenza del fatto che il modello morfematico *fu'āl*, diminutivo e aumentativo, «scheint ein altes Nominalschema, das vor allem zur Bildung von Farbbezeichnungen, zu sein» (Fischer, p. 192, cfr. pp. 116-117), non è stata ben enunciata e lumeggiata.

63) Lane, p. 192a; cfr. W. Eilers in *Indo-Iranian Journal*, V (1962), p. 204.

64) Kahane, p. 135.

65) Kahane, p. 134.

66) Kahane, p. 144.

67) Kahane, p. 145.

68) Fra i tanti derivati, da notare gr. *πυρρίαζ* 'pettirosso', che sopravvive nel calabr. *pir-ria* (Kahane, p. 135, n. 1 con bibliografia).

69) Ma di qui anche tardo lat. *burra*, it. e sp. *borra*, 'lana grossa'.

70) Dial. ghego *berr(-i)* 'bestiame minuto', dial. tosc. *berr* 'animale lanuto', tipo 'pecora, capra, montone': C. Tagliavini, *La stratificazione del lessico albanese. Elementi indoeuropei*, Bologna 1965, p. 133.

71) Kahane, p. 144.

72) Da notare ancora it. *buricco* 'asino', dial. linguadoca *burék* 'asino, pecora, agnello di un anno', port. *borracho* 'piccola colomba' e *borrego* 'agnello di un anno'.

73) Muratori, v. S. Battaglia, *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, II, Torino 1962, p. 246.

74) Aggiungì it. *bricco* 'piccolo cavallo, puledro', emil. *brec*, genov. lomb. piem. *bric(o)*: v. Battaglia, *op. cit.*, II, p. 372, s.v. *bricco*³.

75) Kahane, p. 144.

76) Vedi J. De Morgan, *Mission scientifique en Perse*, V, Paris 1904, p. 208.

77) *Targumîn e Gemara* di Babilonia.

78) J. Levy, *Vieuhebräuschen u. chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim u. Midraschim*, ed. H. L. Fleischer, Lipsia 1876, I, pp. 263-264.

79) S. Telegdi, «Essai sur la phonétique des emprunts iraniens en araméen talmudique», *Journal Asiatique*, CCXXVI (1935), p. 235.

80) W. E. Cram, *A Coptic Dictionary*, Oxford 1962, p. 44, cfr. W. Westendorf, *Koptisches Handwörterbuch*, Heidelberg 1965, p. 27.

81) Horn, *op. cit.*, p. 49, num. 211; C. Nyberg, *Hilfsbuch des Pehlevi, II, Glossar*, Uppsala 1931, p. 233; D. N. MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London 1971, p. 87; cfr. Pokorny p. 1170.

82) Kahane, p. 141.

83) Horn, *op. cit.*, p. 42, num. 182.

84) G. Clausen, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*, Oxford 1972, p. 360.

85) Interventi a proposito: F. Köprülü, *Influences du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, Istanbul 1929, pp. 14-17; P. Pelliot, *Notes sur l'histoire de la Horde d'Or*, Paris 1950, pp. 57-58; P. Wittek, in *BSOAS*, XIV (1952), p. 659; G. Moravcsik, *Byzantino-turcica*, II, Berlin 1958, p. 86. Al tur. *barak* sembrerebbe da accostare anche l'alb. *barak* 'schnell-fussig', già ricondotto da C. Tagliavini, in *Acta Jutlandica*, IX (1937), pp. 65-66 (non vidi) a *burāq*.

86) *Loġatnāmè-ye Dehxodā*, fasc. 158, Teheran 1349/1970, p. 797. Da notare che nel passo della *Rouzato l-safā* di Mirxānd (cfr. nota 21; litografia 1274/1860, vol. II, pagg. non numerate) il cavallo volante del Profeta è definito proprio col np. *borāq* (testo *borāq-i-st* 'è un cavallo' ecc.).

87) Zaener, *Zurvân*, Oxford 1955 (non vidi).

88) H. Hübschmann, *Armenische Grammatik*, Leipzig 1897, I, p. 122.

89) Sul cin. *hu-lo* < *fu-rak* < mp. *furak* v. B. Laufer, *Sino-Iranica*, Taipei 1967², p. 503.

90) Nyberg, *op. cit.*, p. 37.

91) Vedi p. es. *FLA*, p. 93.

92) Vullers, p. 93.

93) *The Faras-Nāma of Hāshimī*, ed. A. C. Phillott, Calcutta 1910, pp. 10, 17.

94) V. I. Abaev, *Istoriko-etimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka*, I, Moskvà-Leningrad 1958, pp. 271-272.

95) Horn, *op. cit.*, p. 53, num. 234. Per una puntualizzazione della posizione dialettale del np. *bur* v. M. Mayrhofer in *Indio-Iranian Journal*, IV (1960), p. 146 n. 74. Su np. *-ōr-* (*-ur-*) < *-aβ-* (cfr. np. *gōr/gur* < **gaur* < **gaβr*, ar. *qabr* 'tomba') v. Nyberg, *op. cit.*, p. 79 sg.

96) Bartholomae, *op. cit.*, col. 925; cfr. Horn, *op. cit.*, p. 42, num. 181. Sul np. *babar/vabar* v. Vullers, pp. 187-188 e *FA*, p. 595. L'av. *bawra(y)-* è in *Yašt* 5.29: Aži Dahaka sacrifica ad Ardvi Sūrā Anāhītā « nel paese del castoro »; il *bawroiš* di questo passo fu frainteso dalla tradizione sasanide e confuso con Babilonia, eletta capitale di Aži Dahaka, cioè « la patrie classique de la magie et de la sorcellerie » ove « la mauvaise souveraineté qu'il incarne reçoit ainsi une coloration spécifique »: M. Molé, « Entre le Mezdéisme et l'Islam: la bonne et la mauvaise religion », in *Mélanges d'orientalisme offerts à Henry Massé*, Téhéran 1963, p. 305 sg.; intorno alla patria di Aži Dahaka/Zahhāk v. le considerazioni di G. Scarcia, « Sulla religione di Zābul », *AIUON* XV (1965), pp. 119-165, particolarmente p. 133 sgg.; sulle connotazioni simboliche negative (lascivia, demonicità) del colore rosso (*pyrros*) in ambiente greco v. g'interessanti richiami testuali di Kahane, p. 136. Anche l'anticristo islamico Dajjāl (< sir. *daggāla*) è di colore rosso, v. *EI*², pp. 77-78.

97) Secondo W. Wüst, in *Rēma. Mitteilung. zur idg. vornehmlich indo-iranischen Wortkunde*, 4 (1958), p. 31, e M. Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg 1963, II, pp. 409-10, 482, rispetto a questa radice ie., l'area semantica sarebbe meglio delineata da ai. *bhārvati* piuttosto che da *babhru-*; per Phillot (*The Faras-nāma of Hāshimī*, *op. cit.*, p. 20 e n. 5) l'ai. *babrū-*, che qualifica anche il cavallo di Indra, varrebbe 'rossogiallo'.

98) H. Kronasser, « Indisches in den Nuzi-Texten », *WZKM* 53 (1957), [pp. 181-192], p. 186.

99) Sull'argomento v. anche W. van Soden in *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, N.F. 18 (Band 52, 1957), pp. 336-337; A. Kammenhuber, *Hippologia Hethitica*, Wiesbaden 1961, p. 20, e *Die Arier im Vorderen Orient*, Heidelberg 1968, pp. 211-217, 224. Il suffisso *-nnu*, accadico-khurrita, è frequente con termini allogeni.

100) Pokorny, pp. 136-137. Su *bron'* appellativo slavo settentrionale di cavallo (baio, screziato, pomellato) v. inoltre K. Moszyński, *Piertwornyzasieg języka pasłowiańskiego*, Wrocław-Kraków 1959, p. 240.

101) H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, II, Heidelberg 1970, p. 1047.

102) Pokorny, pp. 118-119.

103) Pokorny, p. 64.

104) C. Gallavotti, « Nomi di colori in miceneo », *La Parola del Passato*, XII (1957), pp. 5, 7.

105) Frisk, *op. cit.*, pp. 631-632.

106) Gallavotti, *op. cit.*, p. 11.

107) Vedi R. T. Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, Chicago 1969, 677a; I. Gerschevitch, « Amber at Persepolis », in *Studia Classica et Orientalia Antonino Pagliaro Oblata*, Roma 1969, II, p. 218; e M. Mayrhofer, *Onomastica Persepolitana. Das altiranischen Namengut der Persepolis-Täfelchen*, Wien 1973, num. 8.3010, p. 144.

108) Mayrhofer, *Onomastica Persepolitana*, cit., num. 8.1375, p. 221.

109) Citato da F. Justi, *Iranisches Namenbuch*, Margburg 1895, p. 70a.

110) Cfr. II.2. La serie parallela gr. *purrikos* e lat. *bur(r)ic(c)us* ha qui importanza subor-

dinata e secondaria. Da notare la sopravvivenza da questa seconda forma latina dell'it. *buricco* 'asino': il Salmasio (1588-1653) «stimò chiamati del medesimo colore [rossiccio] 'burricchi' i cavalli piccoli»: L. Muratori, *Dissertazioni sopra le antichità italiane*, Milano 1836, III, 157.

111) *Suidae Lexicon*, ed. A. Adler, Lipsia 1935, p. 237, num. 3187.

112) Liddell-Scott, *A Greek-English Lexicon*, p. 1558, s.v.; cfr. Kahane, p. 140.

113) Da E. Mayser, *Grammatik der Griechischen aus der Ptolemäerzeit*, 1/3, Berlin-Leipzig 1936, p. 115.

114) Justi, *op. cit.*, pp. 521-522.

115) Vedi B. Hemmerdinger, «158 noms communs grecs d'origine iranienne d'Eschyle au grec moderne», *Byzantinoslavica*, XXX (1969), pp. 18-41, e XXXII (1971), pp. 52-55 (addenda), benché d'insoddisfacente precisione, in particolare gli esempi di *akinákēs* (p. 20 n. 1), *danákē* (p. 22 n. 1), *kaunákēs/gaunákēs* (p. 19 n. 3 ter), *kárdakēs* (p. 23 n. 2).

116) P. Vegetius Renatus, *Mulomedicinae*, III.2.2 (ed. E. Lommatzsch, Lipsia 1903, p. 247).

117) *Etymologiae sive orig.*, XII.1.55; varianti: *brunicum*, *brunium*, *brunitium*, *bronicum*, *bronnium*, *brunnum*, *burricum*, *burrichum*.

118) Cfr. sopra I.1. Di una versione araba di Vegezio non si ha notizia: v. la documentazione in F. Setzgin, *Geschichte des arabischen Schriftums. Band III. Medizin-Pharmazie-Zoologie-Tierheilkunde*, Leipzig 1970. Da indicazioni di varie fonti risulta però che autori arabi abbiano attinto da testi greci in materia d'ippologia e veterinaria (Mercier, *op. cit.*, pp. VIII-IX): non ho potuto vedere Ibn al-'Awwām, *Kitāb al-filāḥa*, ed. e trad. Blanquero *Libro de Agricultura* (Madrid 1802), che cita a proposito un centinaio d'autori greci e latini, ma è da considerare che Ibn al-'Awwām è fonte tarda (Siviglia, fine del XII secolo), anche se le sue citazioni da geoponi latini sono desunte da un Ibn al-Ḥajjāj, a lui anteriore di un secolo.

119) Spesso i prestiti greci (e latini) comportano la trasposizione integrale della desinenza in ar.: cfr. per es. *kuknos* > *qūqnuṣ* ecc. in C. A. Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, II, Roma 1948, pp. 191-201. Si può qui anche specificare che la forma np. *borāq* è una mutazione di ritorno dall'ar. nel persiano di epoca islamica (fenomeno assai frequente e ampiamente documentato).

120) Si consideri anche l'ar. di Spagna *buraka/burāka* 'anatra', altro termine pirrico (cfr. nota 23) che ha evidente parentela col nostro: v. *Vocabulista in Arabico*, ed. C. Schiaparelli, Firenze 1871, p. 36 (dizionario arabo-latino della fine XII-principio XIII secolo) e R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leide 1877, I, p. 76b. A proposito degli esemplari della foltissima famiglia zoologica, occorrerebbe anche assegnare una precisa collocazione all'ar. *abu barākiš*, un piccolo rettile (*Vocabulista*, p. 4, 'Stellio'; Dozy, I, p. 3, 'Lézard') o più fondatamente un meraviglioso uccello di colore cangiante «ad ogni istante» (al-Qazwīnī, *op. cit.*, I, p. 406), come conferma l'uso del np.: forme *abu* e *bu barāqes*, *berqes*, v. U. Schapka, *Die Persische Vogelnamen*, Würzburg 1974, pp. 3, 23, 27.

121) *The Faras-Nāma of Zabardast Khān*, ed. D. C. Phillott, Calcutta 1911, p. III.

122) H. Ritter, «La Parure des Chevaliers und die Literatur über die ritterlichen Künste», *Der Islam*, XVIII (1929), [pp. 119-154], p. 120.

123) Che vale anche: «unghie bianche o nere contrarie al colore di base»: *FA*, p. 671.

124) *The Faras-Nāma of Zabardast Khān*, *cit.*, p. 8; non è forse un'analogia lontana il cpr. *πυρόψαζ* 'toro di colore bronzeo con una macchia bianca sotto le orecchie' (v. in Kahane, p. 136).

125) Fischer, pp. 9, 69.

126) Hammer-Purgstall, «Das Pferd bei den Arabern», *Denkschrift der Kais. Akad. der Wiss. Wien*, VIII (1856), p. 185.

127) Lane, p. 188b, Vullers, p. 66, *FLA*, p. 31.

128) *LD*, pp. 268-269. È da ricordare che, in un noto passo dello *Šāhnāmē* di Ferdousi cfr. Z. Šafā, *Ḥamāsēsārāyi dar Irān*, Teheran 1333/1954, p. 567 e nota 131), il cavallo dell'eroe

Rostam, *Raxš*, altra denominazione iranica del tipo 'glähzend' che ha a che vedere con il 'lampo' (*daraxš*), è qualificato come *bur-e abraš* e descritto con un mantello giallorosso: « quasi avesse marchio di rosa rossa su zafferano » (*cu dāg-e gol-e sorx bar za'farān*).

129) Vedi in Vullers p. 68. Uno stallone volante *ablaq*, montato da un cavaliere alto e bianco, è ora segnalato in M. Mokri, « Le *Kalām Gourani* sur le cavalier au coursier gris, le *compteur du vent* », *Journal Asiatique*, CCLXII (1974), [pp. 47-94], p. 83.

130) Ašma'ī, *Kitāb al-xayl*, ed. A. Haffner, in *Sitzungsber. der Philos.-histor. Classe der Akad. Wien*, CXXXII (1895), 10 Abh., p. 354 e nota a p. 52.

131) Hammer-Purgstall, *op. cit.* e *loc. cit.*; Lane, p. 253b.

132) *LD* p. 277, *FA* p. 138.

133) Vullers p. 68, *LD* p. 278, *FA* p. 139, *FLA* p. 139.

134) Lane pp. 191-192, *LD* p. 269b; *FA* p. 130.

135) *FA* p. 493.

136) Lane p. 180, *LD* p. 268a.

137) Lane p. 253a, *LD* p. 268b.

138) Lane p. 253a, *FA* p. 760.

139) Ašma'ī, *op.* e *loc. cit.*; *balqā'* forma femm. ar. di *ablaq*: Lane p. 253b.

140) *FA* p. 677.

141) Si tratta del ponderoso studio di Fischer, per una cui integrazione bibliografica, con discussione del campo semantico coloristico semitico, v. P. Fronzaroli, « Sulla struttura dei colori in ebraico biblico », in *Studi linguistici in onore di Vittore Pisani*, Brescia 1969, pp. 377-389.

142) Fischer, pp. 82-86.

143) Fischer, pp. 116, 318-321.

144) Fischer, p. 63, v. anche pp. 7, 13.

145) Fischer, pp. 98-110.

146) Fischer, pp. 9, 69.

147) Su questa radice ie. e le sue forme iraniche: Pokorny p. 302, e Bartholomae, *op. cit.*, pp. 190-191.

148) Intorno a ciò v. G. Vercellin, « Il Monte Santuario di Qal'è-Kāh nel Sistan afghano », *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere di Ca' Foscari*, XI/3 (1972, Serie Orientale 3), pp. 95-100, e inoltre « Sull'eventuale prototipo iranico del russo Košcej », in *Gururājamañjarikā. Studi in onore di Giuseppe Tucci*, Napoli 1974, I, pp. 321-333.

ADDENDUM alla nota 16: sul motivo del cavallo alato nell'arte sasanide in rapporto con l'arte ellenistica v. R. Ettinghausen, *From Byzantium to Sasanian Art and the Islamic World*, Leiden 1972, cap. 2, *Pegasus*, pp. 11-16 e tavv. XI-XVI.

P.S. In gr. si danno numerose parole con terminazione *-ākēs*, il cui carattere iranico è fuori discussione: v. W. Belardi, « Greco *Μανδάκης* tra celtico e iranico », in *Studia classica et orientalia Antonino Pagliaro oblata*, Roma 1969, I, pp. 189-212; in particolare *purrakēs* apparterebbe a « tarde formazioni secondarie su materiale propriamente greco (e persino di provenienza latina) » (ivi, p. 206). Il mio discorso (sopra pp. 123-124) va integrato alla luce di questo studio di Belardi.

DIVĀKARA (613-688), UN MONACO INDIANO NELLA CINA DEI T'ANG

Cronologicamente Divākara fu il primo traduttore di rilievo dopo Hsüan-tsang e prima di Śikṣānanda, Bodhiruci e I-ching.

Egli ha attirato la mia attenzione non solo perché il suo arrivo segnò la ripresa di un'intensa attività di divulgazione della letteratura buddhista in lingua sanscrita, ma anche perché giunse in Cina in un momento in cui grossi mutamenti stavano maturando nell'assetto politico e religioso del grande impero. Data la posizione che venne ad occupare, Divākara dovette, volente o nolente, giuocare un ruolo che sarà mia cura cercare di definire.

Nella prima parte ho cercato soprattutto di precisare date, luoghi e ambiente in cui Divākara si trovò ad operare. Le fonti non ci permettono di sapere granché sulla vita di Divākara in India; vedremo invece che abbastanza ben documentati sono gli otto anni che egli trascorse nelle due capitali di Ch'ang-an e Lo-yang.

Nella seconda parte sono discusse le questioni specifiche riguardanti i testi tradotti da Divākara.

La terza parte è dedicata al tentativo di definire il ruolo di Divākara nel mondo religioso-filosofico dell'epoca (notevole il suo influsso, anche se difficilmente afferrabile, su uno dei più geniali filosofi buddhisti che la Cina abbia avuto: Fa-tsang) e nella politica religiosa condotta dall'imperatrice Wu.

In appendice infine dò la traduzione di due racconti registrati da Fa-tsang dalla viva voce di Divākara.

1. *Dati biografici.*

Non vi sono dubbi circa il nome originario Divākara poiché le fonti cinesi oltre a trascriverne regolarmente la pronuncia (Ti-p'o-ho-lo → *d'i-b'uâ-xâ-lâ) danno la traduzione di esso con Jih-chao (luce solare, o luce del giorno) ¹⁾.

Circa il luogo d'origine è genericamente detto che Divākara era dell'India Centrale ²⁾. Si sa anche che nacque in una famiglia di bramani ³⁾.



Nessuna fonte specifica quando egli nacque, però dal confronto di due di esse, si può agevolmente calcolare la data. Dirà il SKSC che Divākara visse 75 anni (74 secondo il nostro computo)⁴⁾; poiché la sua morte avvenne nel terzo anno Ch'ui-kung (19 gennaio 687 – 6 febbraio 688)⁵⁾, si deduce che egli nacque nel nono anno Ta-yeh dei Sui, cioè tra il 27 gennaio del 613 e il 14 febbraio del 614.

Entrò in religione ancora ragazzo e abitò nei monasteri Mahābodhi e Nālandā⁶⁾ dove molto probabilmente ebbe modo di conoscere Hsüan-tsang che ivi si fermò per circa due anni complessivi tra il 637 e il 642⁷⁾. Nessuna delle fonti dice che essi si siano incontrati, però è certo che Divākara era informato delle attività e degli scopi di Hsüan-tsang. Sostiene infatti Fa-tsang:

« Saputo che lo *śramaṇa* Hsüan-tsang era tornato in oriente per trasmettere l'insegnamento, [Divākara] che amava le 'teorie profonde'⁸⁾, pose mente alla Cina »⁹⁾.

Nel 642, quando Hsüan-tsang visitò per l'ultima volta il monastero di Nālandā, Divākara aveva quasi trent'anni.

Riguardo al suo aspetto fisico e le sue doti morali e intellettuali, Fa-tsang è molto elogiativo e non può fare a meno di ricorrere a una serie di citazioni dotte¹⁰⁾:

« D'aspetto gentile e fine, di straordinarie capacità, lucido e sagace, si caricò la libreria sulle spalle¹¹⁾ per seguire i maestri. Investigò per anni e l'oggetto fu portato a termine avendo egli lavorato la giada¹²⁾. In fatto di studio fu esattamente come per il blu e l'indigofera »¹³⁾.

Chih-sheng, da parte sua, c'informa delle conoscenze enciclopediche di Divākara¹⁴⁾:

« Egli comprendeva profondamente gli 'otto ricettacoli'¹⁵⁾ e i quattro *āgama*. nella pratica delle regole monastiche era puro ed eccelso ed era impegnato a fondo nelle sue attività di studio. Era abilissimo nell'arte delle *dhāraṇī* e aveva una visione vasta e chiara delle 'cinque scienze'¹⁶⁾.

Prima di recarsi in Cina, non sappiamo però se nella sua prima giovinezza o più tardi, Divākara dovette intraprendere dei viaggi nell'India Meridionale, viaggi di cui egli conserverà un ricordo vivo e di cui parlerà volentieri ai suoi correligionari cinesi. L'elemento fantastico e miracolistico predomina nei suoi racconti, anche se l'avvio è costituito da una circostanza reale che è quasi sempre la sua visita a questo o quel monastero dell'India Meridionale¹⁷⁾.

Secondo Chih-p'an, Divākara già nel 652 si trovava nel monastero Hung-fu di Ch'ang-an per tradurre i testi sacri¹⁸⁾. Ciò è da considerarsi falso perché, come vedremo, la prima data sicura riguardante la presenza di Divākara in Cina risale a molto tempo dopo. Il FTTC di Chih-p'an è una cronaca molto tarda e da non considerarsi una fonte primaria per il periodo che ci riguarda. Chih-p'an non si rende conto tra l'altro di contraddirsi quando dirà più oltre che Divākara giunse in Cina nel 676¹⁹⁾. Come è possibile che già nel 652 lavorasse presso il monastero Hung-fu se egli giunse in Cina nel 676? La causa dell'errore di Chih-p'an è da ricercare nella

confusione che egli deve aver fatto tra il *nien-hao* Yung-hui (650-655) e i *nien-hao* Yung-lung (21 settembre 680 - 14 novembre 681) e Yung-ch'un (2 aprile 682 - 26 dicembre 683). Fu infatti durante i periodi aventi questi due *nien-hao* che Divākara tradusse tre opere presso il monastero Hung-fu²⁰). Del resto, l'errore potrebbe non essere imputato a Chih-p'an; un errore analogo si nota nelle edizioni Sung, Yüan e Ming del canone in cui è detto, nella nota all'opera N° 3 della nostra lista, « Tradotta da Divākara presso il monastero T'ai-yüan orientale nel primo anno Yung-hui (650) dei T'ang »²¹). Si tratta naturalmente del primo anno Yung-lung. Tra l'altro, nel 650, il monastero T'ai-yüan non esisteva ancora²²).

Chih-sheng, da parte sua, suggerisce che già nel 676 Divākara si trovava in Cina:

« Intendendo avvantaggiare gli esseri, venne in questo paese. Dall'inizio di I-feng (676-679) fino alla fine di Ch'ui-kung (687)... [Divākara] tradusse diciotto opere »²³).

Chih-p'an, non ricordandosi che già aveva segnalato la presenza in Cina di Divākara per l'anno 652, dice con sicurezza:

« Nel primo anno I-feng (676) uno *śramaṇa* dell'India Centrale chiamato Jih-chao arrivò alla capitale. Tradusse diciotto opere in cinese »²⁴).

Il contesto in cui Chih-sheng ci fornisce le sue date è nel complesso impreciso e avremo ancora modo di sottolinearlo. Mi sembra del resto che non sia l'intenzione di Chih-sheng fornire date precise: egli sapeva benissimo che nessuna traduzione era stata fatta da Divākara prima del 680; pure, dice in maniera alquanto vaga « dall'inizio di I-feng ». Chih-p'an è categorico, ma potrebbe essersi basato su Chih-sheng. In conclusione, non ritengo di poter accettare la data del 676.

Mentre la precedente nota di Chih-sheng era vaga, altrettanto non possiamo dire quando lo stesso autore c'informa, in una breve nota relativa all'*upāsaka* Tu Hsing-i, che questi, su richiesta dell'imperatore, tradusse il testo della *Sarvadurgatipariśodhanaṣṭiṣavijayadhāraṇi* il 20 febbraio del 679 e che « il generale Tu-p'o e Divākara, maestro della Legge e trepiṭaka dell'India Centrale, verificarono la traduzione »²⁵). Sempre Chih-sheng, nella nota relativa a Buddhapālita, dice a proposito del suddetto testo, che l'imperatore « ordinò a Tu Hsing-i, capo dell'ufficio dell'intendenza degli ospiti presso la corte del cerimoniale verso gli stranieri²⁶), e al trepiṭaka Jih-chao di tradurlo assieme all'interno del palazzo imperiale »²⁷).

Il 20 febbraio del 679 potrebbe considerarsi la prima data sicura della presenza di Divākara in Cina. Egli non sarebbe stato ancora assegnato a un determinato monastero, né dirigerebbe il lavoro di traduzione come era la prassi per i missionari stranieri; lavorerebbe invece sotto le direttive del capo dell'ufficio per gli Ospiti del Hung-lu ssu da cui ufficialmente dipendeva e in quanto straniero e in quanto monaco buddhista. Sarebbe abbastanza verosimile, ma purtroppo Divākara non

ha niente a che vedere con questa traduzione di Tu Hsing-i come chiaramente dimostra la prefazione di Yen-t'sung, scritta il 3 luglio del 682, da cui si deduce che Divākara fu responsabile solo della revisione del 682 ²⁸⁾.

Quindi, anche questa volta dobbiamo respingere questa tendenza ad antidatare l'arrivo di Divākara in Cina.

A conferma del fatto che le date fin qui fornite dalle fonti sono false, abbiamo la testimonianza di Fa-tsang (643-712), il quale oltre ad essere un contemporaneo di Divākara, abitò nello stesso monastero in cui questi abitò dal 683 al 685. Durante questo periodo i contatti tra Fa-tsang e Divākara furono frequenti e lo vedremo attraverso la notevole mole d'informazioni su Divākara che Fa-tsang ci fornisce di volta in volta. Nessuno degli autori delle nostre fonti è meglio qualificato di Fa-tsang per le notizie concernenti Divākara. Dice Fa-tsang parlando della venuta di questi in Cina:

« Non appena seppe dell'epoca del santo ²⁹⁾, si appoggiò al bastone da pellegrino e venne per continuare a spiegare il Veicolo Superiore ³⁰⁾ e per contribuire a far irraggiare la divina trasformazione ³¹⁾.

Nel primo anno Yung-lung egli giunse alla capitale ³²⁾ [Ch'ang-an] » ³³⁾.

A rigore, il primo anno Yung-lung va dal 21 settembre del 680 al 24 gennaio del 681. Però Fa-tsang scrive in un periodo in cui il primo anno Yung-lung è già trascorso e, data la tendenza a chiamare con l'ultimo dei *nien-hao* l'intero anno ciclico, egli può aver chiamato 'primo anno yung-lung' tutto l'anno ciclico *keng-ch'en* (6 febbraio 680 - 24 gennaio 681) tralasciando di specificare il primo *nien-hao*, T'iao-lu, in vigore fino al 20 settembre del 680. Che così stiano le cose è dimostrato da quanto Fa-tsang dice in un'altra sua opera:

« Ora, durante il terzo mese del primo anno Yung-lung dei grandi T'ang, vi fu [l'arrivo de] il trepiṭaka indiano Divākara, Jih-chao in lingua dei T'ang » ³⁴⁾.

Infatti qui il *nien-hao* Yung-lung vien riferito a un mese in cui in realtà il *nien-hao* era T'iao-lu. Se ne rese conto il biografo di Fa-tsang agli inizi del decimo secolo:

« Al tempo dell'era T'iao-lu vi fu il trepiṭaka Divākara dell'India Centrale che venne portando questo testo sanscrito » ³⁵⁾.

Il terzo mese del secondo anno T'iao-lu (5 aprile - 3 maggio del 680) deve necessariamente essere considerato come la data di arrivo di Divākara a Ch'ang-an.

Tutto sembrerebbe chiaro se una notizia fornitaci da Tsan-ning che scrisse alla fine del X secolo non ci riportasse indietro nel tempo. Dice egli infatti:

« Al tempo di T'ien-huang Divākara viaggiò verso questo paese. Il quinto mese del quarto anno I-feng (14 giugno-12 luglio del 679) presentò un memoriale in cui chiese di tradurre i testi sacri da lui portati » ³⁶⁾.

La notizia di Tsan-ning è inconciliabile con quanto dice Fa-tsang. In considerazione di ciò e tenuto presente che Tsan-ning scrive tre secoli dopo lo svolgersi degli eventi, non possiamo nemmeno questa volta accettare questa data che pure

sembra attinta da fonte sicura. Vi deve essere stata una confusione di *nien-hao* da parte di Tsan-ning, autore confusionario che va sempre controllato ³⁷⁾. Il quarto anno I-feng è anche il primo anno T'iao-lu e può darsi che nel continuo cambiamento dei *nien-hao* in questo periodo e in qualche svista debba essere ricercata la ragione dell'errore di Tsan-ning. Mi rendo conto di sfociare nel campo delle pure ipotesi, ma ho il sospetto che la fonte a cui Tsan-ning attinse volesse in realtà dire che Divākara presentò il memoriale nel quinto mese del secondo anno T'iao-lu (2 giugno - 1 luglio 680). Se l'ipotesi è giusta Divākara, giunto a Ch'ang-an nell'aprile del 680, avrebbe presentato la sua richiesta al trono due mesi dopo, in giugno. Egli non poté subito inoltrare la sua richiesta per un motivo molto semplice: la corte imperiale s'era trasferita a Lo-yang. Per chiarire meglio gli spostamenti di Divākara, sarà utile conoscere quali furono gli spostamenti della corte imperiale in quegli anni.

Apprendiamo dalle fonti storiche che il giorno *chi-yu* del primo mese del quarto anno I-feng (15 marzo 679) la corte si trasferisce a Lo-yang ³⁸⁾; che il giorno *chi-yu* del decimo mese del primo anno Yung-lung (4 novembre del 680) la corte torna a Ch'ang-an ³⁹⁾ e che il giorno *ping-yin* del quarto mese del primo anno Yung-ch'un (15 maggio del 682) essa lascia Ch'ang-an per recarsi a Lo-yang ⁴⁰⁾ dove resterà per più di venti anni. Malgrado ufficialmente sia Ch'ang-an che Lo-yang fossero entrambi capitali dal 658 ⁴¹⁾, si può affermare che, mentre fino agli inizi del 682 il vero centro politico e amministrativo della Cina fu Ch'ang-an, a partire da quella data e per tutto il periodo Chou, Lo-yang conquistò una posizione preminente a causa della continua presenza in essa della corte imperiale.

Avuti i primi contatti col mondo buddhista di Ch'ang-an, Divākara dovette necessariamente recarsi a Lo-yang in quanto ivi si trovava in quel momento l'imperatore e presentò la sua richiesta nel giugno del 680. Questa deve essere stata subito accolta e gli deve essere stato ordinato di lavorare momentaneamente presso il monastero T'ai-yüan di Lo-yang, perché è senza dubbio presso codesto monastero che egli tradusse quattro opere che portano la data del primo anno Yung-lung ⁴²⁾. Abbiamo visto che il primo anno Yung-lung va dal 21 settembre del 680 fino al 24 gennaio del 681; poiché non è specificato il mese in cui le quattro opere furono pubblicate, non è possibile dire con esattezza fino a quale data Divākara si trovasse a Lo-yang. Però è molto probabile che quando la corte tornò a Ch'ang-an il 4 novembre del 680, Divākara l'abbia seguita perché leggiamo nella prefazione al *Tsao t'a kung-te ching* (*Sūtra sui meriti nel costruire stūpa*) ⁴³⁾ scritta da Yüan-ts'e:

« Questo *sūtra* è stato tradotto al monastero Hung-fu in obbedienza a un ordine imperiale del 15° giorno dell'11° mese dell'inverno del primo anno Yung-lung (11 dicembre del 680) rivolto al maestro della Legge indiano Divākara, allo *śramaṇa* del monastero Hsi-ming Yüan-ts'e e ad altri, cinque persone.

« L'ottavo giorno del 12° mese di quell'anno (3 gennaio del 681) è stato portato a termine il senso delle frasi di esso » ⁴⁴⁾.

Questa prefazione ci permette di stabilire che già l'11 dicembre del 680 Divākara era rientrato a Ch'ang-an.

Ritengo inoltre che quanto dice Yüan-ts'e in questa prefazione non debba essere interpretato solo in relazione al *Tsao t'a kung-te ching*, ma anche alle altre opere tradotte presso il monastero Hung-fu di Ch'ang-an. In altri termini, circa un mese dopo essere rientrato da Lo-yang, l'11 dicembre del 680, l'imperatore dispone che Divākara, assieme ad altre quattro persone tra cui Yüan-ts'e, lavori alle traduzioni presso il monastero Hung-fu. Un ordine analogo era stato probabilmente dato a Lo-yang per le traduzioni fatte presso il monastero T'ai-yüan. Questi ordini appaiono come la naturale risposta alla richiesta presentata da Divākara nel giugno del 680.

La traduzione del *Tsao t'a kung-te ching* fu portata a termine il 3 gennaio del 681 e nello stesso mese o il mese successivo viene pubblicata un'altra opera ⁴⁵⁾. Il tre luglio dell'anno successivo viene completata la terza e ultima opera tradotta presso il monastero Hung-fu ⁴⁶⁾. Le prefazioni alle due ultime opere furono composte da Yen-ts'ung; Chih-sheng dice che Yen-ts'ung fu pure cotraduttore dell'ultima opera ⁴⁷⁾. Era questo Yen-ts'ung un monaco del monastero Hung-fu, per l'appunto, il quale nel 662 aveva composto il *Chi sha-men pu ying pai su teng shih* (*Raccolta di scritti concernenti la non riverenza degli śramaṇa nei confronti dei laici*) e che doveva diventare più noto come autore della seconda parte della biografia di Hsüan-tsang iniziata da Hui-li. Possiamo supporre che egli, assieme a Yüan-ts'e, fu tra i quattro collaboratori di Divākara.

S'era formato presso il monastero Hung-fu un vero e proprio ufficio per le traduzioni? È difficile dirlo; ma lo scarso numero dei traduttori fa pensare a qualcosa di più modesto.

Fu a Ch'ang-an che Divākara tradusse la maggior parte delle sue opere, perché ivi si stabilì pressoché definitivamente non avendo egli seguito la corte quando, a partire dal maggio del 682, essa si trasferì a Lo-yang. I monasteri di Ch'ang-an in cui egli lavorò furono due: oltre il già menzionato monastero Hung-fu, il monastero T'ai-yüan, l'omonimo del monastero di Lo-yang in cui egli aveva tradotto le prime quattro opere.

Non siamo in grado di stabilire esattamente quando Divākara fu assegnato al monastero T'ai-yüan di Ch'ang-an; poiché è certo comunque che prima di trasferirsi pubblicò, il tre luglio del 682, la sua ultima opera al monastero Hung-fu e poiché risulta che due opere furono completate presso il monastero T'ai-yüan di Ch'ang-an il 15° giorno del nono mese del secondo anno Yung-ch'un (30 settembre del 683) ⁴⁸⁾, fu nella seconda metà del 682 o nella prima metà del 683 che ciò avvenne. Se è vera poi la nota del coreano Ts'ui Chih-yüan, secondo cui K'uei-chi avrebbe partecipato alle nuove traduzioni del monastero T'ai-yüan ⁴⁹⁾, si deve concludere che Divākara fu assegnato a questo monastero prima del 17 dicembre del 682, data di morte di K'uei-chi ⁵⁰⁾.

A prescindere dalle date, sull'ingresso di Divākara nel monastero T'ai-yüan

di Ch'ang-an abbiamo una documentazione piuttosto circostanziata e di prima mano.

Nell'agosto del 685 Wu Chao, nella prefazione alle opere tradotte da Divākara, scrive:

« Riunii i *bhadanta* della capitale [Ch'ang-an], dieci persone in tutto, perché assieme al maestro della Legge e trepīṭaka Divākara dell'India Centrale, traducesero *sūtra* e *śāstra* presso il monastero T'ai-yüan occidentale »⁵¹).

Fa-tsang che scrisse la biografia di Divākara qualche anno dopo, così si esprime:

« Kao-tsung... quindi ordinò ai draghi ed elefanti dei nerovestiti⁵²), alle personalità della capitale, dieci *bhadanta* tra cui il maestro di *vinaya* Tao-ch'eng e il maestro della Legge Po-ch'en, di tradurre *sūtra* e *śāstra* [assieme a Divākara] presso il monastero Wei-kuo occidentale »⁵³).

Ufficialmente è Kao-tsung a dare il via al lavoro di traduzione presso il monastero T'ai-yüan in quanto è lui l'imperatore. Ma egli aveva completamente abbandonato le redini del governo a Wu Chao a causa della sua malattia e doveva morire il 27 dicembre del 683⁵⁴). Giustamente quindi Wu Chao nel 685 racconta i fatti in prima persona. Del resto, il monastero T'ai-yüan era direttamente patrocinato da lei ed è ovvio che l'iniziativa di sistemare Divākara in cotesto monastero fosse partita da lei.

Quanto alla scelta dei collaboratori di Divākara c'è da fare qualche osservazione. Si tratta, dicono le fonti, dei dieci *bhadanta* della capitale. Ora, anche se non è ben chiaro quali fossero le funzioni dei dieci *bhadanta*, se cioè avessero in mano il potere di ordinare ufficialmente i monaci oppure avessero funzioni di organizzazione e controllo del clero buddhista, sembra che essi fossero nominati direttamente dall'imperatore o dal presidente del Hung-lu ssu e che si trovassero al vertice della gerarchia buddhista⁵⁵). Sin dalla fondazione del monastero T'ai-yüan nel 670, Wu Chao era riuscita ad accaparrarsi le simpatie di questi autorevoli personaggi e a rendere nello stesso tempo importante il nuovo monastero ordinando ad almeno due dei *bhadanta* di abitarvi. Questi due *bhadanta* furono per l'appunto Tao-ch'eng e Po-ch'en, gli unici ad essere sopra menzionati da Fa-tsang perché verso di essi egli nutriva una riconoscenza particolare: erano stati infatti loro due a raccomandarlo a Wu Chao e a permettergli di far parte anche lui del monastero T'ai-yüan⁵⁶). Adesso coll'istituzione del nuovo ufficio per le traduzioni e con la presenza tra i collaboratori di Divākara di tutti e dieci i *bhadanta*, Wu Chao era riuscita a trasformare il monastero T'ai-yüan nell'istituzione buddhista più importante di Ch'ang-an.

Prima di passare agli altri collaboratori sarà utile cercare di scoprire i nomi degli altri *bhadanta*. Sarà Chih-sheng nel 730 a rivelarci i nomi di nove collaboratori tra i quali vanno ricercati altri *bhadanta*:

« Un editto invitava i dieci famosi virtuosi (= *bhadanta*) ad aiutarlo nella sua conversione alla Legge: gli *śramaṇa* Tao-ch'eng, Po-ch'en, Chia-shang, Yüan-ts'e, Ling-pien, Ming-hsün, Huai-tu verificarono il senso; gli *śramaṇa* Ssu-hsüan e Fu-li imbastirono il testo e ricevettero [la traduzione] per iscritto » 57).

Chia-shang è sicuramente tra questi perché è indicato come *bhadanta* in un documento del 674 (S. 456). Si conoscono però i nomi di altri partecipanti al lavoro di traduzione. Canda (?) e Prajñādīpa tradussero i termini, Hui-chih verificò i termini sanscriti 58). Altri dovettero partecipare perché un discepolo di Fa-tsang fa presente che tra i collaboratori vi fu anche I-ying 59). Non si sa per esempio se lo stesso Fa-tsang fu un collaboratore e, se lo fu, in quale misura. È certo solo che Fa-tsang assisteva al lavoro perché lo stesso discepolo ci narra che nel primo anno Ch'ui-kung (685) Fa-tsang

« nel corso di una traduzione chiese al trepiṭaka [Divākara]: “ Nelle contrade occidentali, tra i moltissimi che osservano il Veicolo Unico, ve ne sono di quelli che hanno ottenuto una risposta alla loro sensibilità 60), oppure no? ” » 61).

Dato che la domanda è relativa all'*Avataṃsaka*, può darsi che la traduzione a cui Fa-tsang stava assistendo era quella del *parivarta* dell'*Avataṃsaka sūtra* tradotto per l'appunto in quell'anno per insistenza di Fa-tsang che così racconta i fatti:

« Vi fu il maestro della Legge Hsien-shou che precedentemente si era occupato dell'*Avataṃsaka [sūtra]* e che ogni volta s'affliggeva che quel *sūtra* fosse manchevole e incompleto. Quando andò a chiedere [a Divākara] di esso, egli disse di esser venuto fin qui portando il testo dell'ottavo *parivarta*.

Hsien-shou quindi lo collazionò [col vecchio testo] assieme al trepiṭaka e scoprì più di dieci *kalyānamitra* di Sudhana, [cioè] T'ien-chu-kuang ed altri. Perciò chiese che si traducesse il nuovo testo per integrare il vecchio che era manchevole.

Lo *śramaṇa* Fu-li ricevette [la traduzione] per iscritto; lo *śramaṇa* Hui-chih tradusse i termini » 62).

Stando al coreano Ts'ui Chih-yüan, che verso il 904 scrisse una biografia di Fa-tsang, questi alle traduzioni prese parte attiva. La stessa fonte, come abbiamo visto, c'informa che anche K'uei-chi fu tra i collaboratori 63).

Gli elementi raccolti ci permettono di concludere che presso il monastero T'ai-yüan di Ch'ang-an, a partire dalla seconda metà del 682 o poco dopo, si formò un vero centro per le traduzioni con numerosi collaboratori che lavoravano in gruppo e che avevano in seno ad esso un ruolo specifico e in generale fisso: tranne Fu-li e Ssu-hsüan che a volte scambiano le loro funzioni, e Hui-chih che oltre a verificare a volte traduce i termini sanscriti, le funzioni degli altri sembrano fisse. Tutte queste persone avevano bisogno di locali speciali nei quali si trovasse riunito tutto il materiale loro occorrente e nei quali esse stesse potessero riunirsi per attendere al loro lavoro. Il nome di questo edificio, forse preesistente, forse appositamente costruito all'interno del recinto del monastero T'ai-yüan, ci è stato tramandato dalle fonti: si tratta del Kuei-ning yüan 64).

Quali e quante furono le opere tradotte da Divākara presso il Kuei-ning yüan? Vedremo nella parte dedicata a queste opere che in tutto furono tradotte le dieci opere che nel nostro elenco vanno dal N° 8 al N° 17. Di esse, quattro sono del 683 e tre del 685; le tre opere non datate vanno sistemate nell'arco di tempo che va dal 683 al 685. Nessuna opera porta la data del 684, ma noi sappiamo che Divākara in quell'anno si trovava sempre presso lo stesso monastero e attendeva al lavoro di traduzione perché Fa-tsang ce lo dice a chiare lettere:

« Il primo anno Wen-ming (27 febbraio-18 ottobre 684) il maestro della Legge Jih-chao, puro monaco e trepiṭaka indiano, si trovava presso il monastero T'ai-yüan occidentale della capitale ⁶⁵⁾ [Ch'ang-an] per tradurre testi sacri » ⁶⁶⁾.

Una delle traduzioni del 685 porta la data precisa del 31 luglio ⁶⁷⁾. Ora, molto probabilmente, il 31 luglio del 685 segna la fine dell'attività di Divākara presso il Kuei-ning yüan perché tra il 6 agosto e il 3 settembre del 685 Wu Chao doveva scrivere la prefazione alle dieci opere tradotte da Divākara. In questa prefazione Wu Chao così esprime il suo apprezzamento per l'opera portata a termine dal gruppo:

« Il maestro della Legge [Divākara] e gli altri assieme, mediante il loro operato, si sono avvicinati ai piedi del monte e il [loro] sentiero li ha condotti in pieno cielo: essi sono la trave di colmo e l'arcareccio della Legge del Buddha, il timone della nave nel mare della sapienza » ⁶⁸⁾.

È di questa prefazione alle dieci opere che parla Fa-tsang quando nota:

« Inoltre [Divākara] tradusse... ben dieci opere per complessivi 24 *chüan*. Per tutte l'imperatrice compose la prefazione in cui figurano profonde espressioni elogiative » ⁶⁹⁾.

Perché Divākara interrompe il lavoro così presto? Una risposta plausibile ci è fornita da Fa-tsang:

« Il giorno in cui il trepiṭaka s'era allontanato dal villaggio natale, la madre era ancora in vita. Non dimentico della riconoscenza [dovutale] per l'educazione ricevuta, cercava sempre di ricompensarla col suo ritorno. Quindi, recatosi a Shen-tu ⁷⁰⁾ presentò un memoriale alla corte in cui chiedeva di ritornare al vecchio paese.

Dapprima non ebbe il permesso. Fermamente fece richiesta ancora per tre volte e vi fu un editto che lo accontentò » ⁷¹⁾.

Anche se non si tratta del solo motivo che spingeva Divākara a tornare, può essere stata questa la giustificazione ufficiale che egli dava perché sapeva che, toccando il tasto della pietà filiale, poteva convincere più facilmente i suoi interlocutori cinesi.

Shen-tu, cioè Lo-yang, è per Divākara una tappa obbligata sulla via del ritorno perché ivi si trova la corte imperiale ed egli è costretto a recarvisi per chiedere il permesso di poter lasciare la Cina. Con tutta probabilità Divākara questo suo viaggio a Lo-yang lo compie già nell'agosto del 685, cioè non appena ha completato il suo lavoro presso il Kuei-ning yüan.



Ma il permesso non viene concesso subito. Intralci burocratici? Non credo, perché Fa-tsang dice espressamente che il permesso viene negato e perché si deduce che ogni volta che arriva la risposta negativa, Divākara presenta un'ulteriore richiesta. Secondo me, Wu Chao voleva servirsi di Divākara per metterlo a capo dell'ufficio di traduzioni che voleva creare presso il monastero T'ai-yüan di Lo-yang. Lo lascia pensare il fatto che l'anno successivo alla morte di Divākara, nel 689, un tale ufficio viene effettivamente fondato e sarà un altro missionario straniero, Devendraprajña, a dirigerlo ⁷²⁾. Quali che fossero le intenzioni di Wu Chao, Divākara non ha nessuna voglia di restare, ma poiché il permesso tarda ad arrivare, egli inganna la penosa attesa ritraducendo un'opera ⁷³⁾ che era stata da lui tradotta a Ch'ang-an nel luglio del 682 ⁷⁴⁾.

Chih-sheng ci dice solo che l'opera fu tradotta a Lo-yang, ma non ci dice quando né in quale tempio.

Ci rimane però la prefazione che un certo Chih-ching compose, nel 689 o poco dopo, alla traduzione della stessa opera da parte di Buddhapāli[ta] e Shun-cheng. In questa prefazione l'autore vuol sottolineare l'importanza ed efficacia della *dhāraṇī* oggetto di tante traduzioni e ci parla tra l'altro della traduzione che di essa fece Divākara a Lo-yang in seguito a una sua specifica richiesta:

« Nel terzo anno Ch'ui-kung (19 gennaio 687-6 febbraio 688) l'abate del monastero Ting-chio, il monaco Chih-ching, essendosi fermato presso il monastero Wei-kuo orientale di Shen-tu, vide di persona il maestro della Legge e trepiṭaka Jih-chao e gli chiese circa il suo ⁷⁵⁾ soggiorno. [Questi] disse quello che [abbiamo detto] sopra ⁷⁶⁾. Chih-ching quindi rivoltosi al maestro della Legge e trepiṭaka chiese se poteva avere la *dhāraṇī*. Il maestro della Legge allora enunciò oralmente il testo sanscrito e, trascorsi quattordici giorni, ogni frase venne data con la massima precisione: i suoni sanscriti erano perfetti e non ce n'era uno che stridesse. Preso quindi il testo sanscrito della vecchia traduzione, fece un controllo delle omissioni e degli errori in esso contenuti e li corresse tutti » ⁷⁷⁾.

Poiché il monastero T'ai-yüan cominciò a chiamarsi monastero Wei-kuo dal marzo del 687 ⁷⁸⁾, la visita di Chih-ching al monastero è da collocarsi dopo questa data. Fu allora che egli ebbe la possibilità di incontrare Divākara che abitava proprio in quel monastero.

Vedremo che la morte coglierà Divākara nel monastero Wei-kuo (= T'ai-yüan). In considerazione di questi fatti e tenuto presente che Divākara aveva già alloggiato nello stesso monastero all'epoca delle sue prime quattro traduzioni, si può ritenere che egli non appena giunto a Lo-yang, fu sistemato nel monastero T'ai-yüan.

Vedremo pure che Divākara morirà il 4 febbraio del 688; la traduzione dell'ultima opera venne dunque fatta tra il marzo del 687 e il gennaio del 688.

Nemmeno questa volta sappiamo chi furono i suoi collaboratori; si sa solo che egli fu aiutato da Hui-chih ⁷⁹⁾, già suo collaboratore al Kuei-ning yüan, che forse l'aveva accompagnato a Lo-yang sin dal 685.

Appena si seppe che Divākara aveva ottenuto il permesso di partire, le autorità ecclesiastiche della capitale e l'imperatrice stessa si preparano a dargli un degno commiato. Così racconta Fa-tsang:

« Tutti i virtuosi della capitale ⁸⁰⁾ gli fecero fare un *kaśāya* di fine seta rossa e perle e gli offrirono un'immagine dell'albero della *bodhi*. Un editto ordinava che gli fosse regalata una campana prodigiosa e invitava che bandiere, immagini e oggetti per il culto [lo] seguissero nel [suo] cammino » ⁸¹⁾.

Ma quando tutto è pronto per la partenza, Divākara muore:

« Il 27° giorno del 12° mese del terzo anno Ch'ui-kung (4 febbraio del 688), mentre il suo corpo godeva d'ottima salute, rivoltosi ai correligionari, disse: " Io sto per morire ". Si coricò sul fianco destro e morì senza ammalarsi presso il monastero orientale Wei-kuo di Shen-tu » ⁸²⁾.

Tsan-ning aggiunge:

« Morì nella stanzetta ⁸³⁾ adibita alla traduzione dei testi sacri all'età di 75 anni » ⁸⁴⁾.

Sono queste due fonti che hanno permesso all'inizio di questo articolo di stabilire la data di nascita di Divākara. Qui di seguito sono narrati direttamente dalle fonti gli eventi successivi alla morte di Divākara. Le fonti sono due: il HYCCC e il SKSC. Ho accettato i loro dati e mi sono limitato a disporli diversamente:

« La Santa Madre ⁸⁵⁾ saputo che se ne addolorò profondamente e regalò mille pezze di seta per coprire le spese delle cerimonie fino al seppellimento definitivo. Religiosi e laici si rattristarono e si rammaricarono come se avessero perduto il loro genitore » ⁸⁶⁾.

« T'ien-hou ordinò che fosse sepolto sul Hsiang-shan di Lung-men [vicino] Lo-yang » ⁸⁷⁾.

« Quelli che parteciparono al funerale furono migliaia e decine di migliaia di persone » ⁸⁸⁾.

« Incenso, fiori e portantine furono sotterrate a sud del Monte Lung-men a sinistra del Fiume I.

I discepoli accomodarono un sacello e lo abbellirono di una struttura a più piani ⁸⁹⁾. Quindi lì accanto eressero un eremo per [dei religiosi che avrebbero dovuto] scopare e lavare [il sacello] e praticare il culto [in onore di Divākara].

Poi, in seguito alla richiesta al trono da parte del principe Liang, fu fondato un *saṃghārāma*. Nell'editto era annotato il nome che doveva essere: monastero Hsiang-shan.

“ Ardita torre elevantesi alla Via Lattea,
Aereo edificio che supera le nubi,
Della statua di pietra settuplici sacello,
Stūpa ⁹⁰⁾ ottogonale ”.

[L'imperatrice (?)] vi si recò personalmente e questi sono i versi iniziali del suo inno » ⁹¹⁾.

Tsan-ning alla fine del decimo secolo nota: « Lo *stūpa* esiste ancora » ⁹²⁾.

2. Le traduzioni.

Per la stesura dell'elenco delle traduzioni di Divākara mi sono servito anzitutto delle notizie fornitemi dal ChouCCML compilato nel 695. Il ChouCCML include tuttavia 14 traduzioni in tutto. Una di queste poi, il *Fo-ting tsun-sheng t'o-lo-ni ching* ⁹³⁾, è attribuita a Divākara solo per sbaglio in quanto, come abbiamo sopra visto, la traduzione è dovuta a Tu Hsing-i e ad un certo Tu-p'o. Chih-sheng nel 730 non manca di sottolineare lo sbaglio dei compilatori del ChouCCML ⁹⁴⁾.

Nel ChouCCML quindi in realtà figurano solo tredici traduzioni di Divākara. Ma ciò non vuol dire che Divākara non abbia tradotto altre opere, perché il Chou CCML è una pessima compilazione. I suoi autori si proponevano ad esempio di segnalare al lettore le opere tradotte dopo il 666, data di compilazione dell'ultimo catalogo ⁹⁵⁾, e che venivano per la prima volta incluse nel loro elenco delle opere canoniche; ma non sempre essi si ricordavano del loro proposito: limitandomi al caso di Divākara, ho notato per esempio che delle tredici opere a lui ascritte, solo di cinque è detto che sono incluse nel catalogo per la prima volta ⁹⁶⁾. È necessario quindi ricorrere ad altre fonti per avere un quadro completo: il KYSC, sebbene sia stato scritto trentacinque anni dopo il ChouCCML, ci dà più affidamento ed è dunque con l'aiuto di questa fonte che controlliamo e completiamo i dati del Chou CCML. Risulta dall'elenco del KYSC nel nono *chiian* che i compilatori del Chou CCML avevano dimenticato di registrare cinque opere di Divākara ⁹⁷⁾. Chih-sheng sottolinea questo fatto in modo particolare perché nella quinta suddivisione del suo catalogo analitico, intitolata "Elenco per compensare le mancanze e per raccogliere le dimenticanze", riporta le cinque opere dimenticate nel ChouCCML ⁹⁸⁾.

L'elenco completo delle traduzioni di Divākara risulta essere dal 730 di 18 opere in 34 *chiian*. Non sempre però Chih-sheng riesce a controllare i dati forniti dal ChouCCML e l'elenco del nono *chiian* del KYSC va dunque corretto in qualche punto.

A proposito del *Tsao t'a kung-te ching* il ChouCCML dice: « Tradotto da Divākara nel primo anno Yung-lung presso il monastero T'ai-yüan orientale » e Chih-sheng conferma ciò ⁹⁹⁾. Risulta invece dalla prefazione stessa dell'opera in questione che essa fu tradotta, non nel monastero T'ai-yüan di Lo-yang, bensì presso il monastero Hung-fu di Ch'ang-an. La prefazione inoltre permette di datare esattamente l'opera che fu completata l'ottavo giorno del 12° mese del primo anno Yung-lung (3 gennaio del 681) ¹⁰⁰⁾. Chih-sheng aveva una mole immensa di lavoro ed è naturale che egli accettasse qualche volta i dati del ChouCCML evitando così di leggergli le prefazioni di tutte le opere da lui catalogate. Queste prefazioni egli è obbligato a leggerle solo quando si accorge che i compilatori precedenti avevano addirittura dimenticato di registrare delle opere. Per esempio l'opera N° 6 e l'opera N° 7 erano state saltate dal ChouCCML; Chih-sheng se ne accorge, va a leggergli le prefazioni alle due opere e registra la data esatta in esse riportata oltre che il nome dell'autore delle prefazioni ¹⁰¹⁾.

C'è da dire pure che tre delle diciotto opere elencate nel nono *chiian* del KYSCl non sono datate da Chih-sheng né egli dice dove erano state tradotte ¹⁰²). È possibile attraverso una breve indagine stabilire dove e quando queste opere furono tradotte.

Wu Chao scrive nella prefazione alle opere tradotte da Divākara presso il monastero T'ai-yüan di Ch'ang-an:

« Il maestro della Legge [Divākara] e gli altri... hanno complessivamente tradotto dieci opere » ¹⁰³).

Fa-tsang, da parte sua, dopo aver parlato della traduzione del *parivarta* dell'*Avataṃsaka sūtra*, aggiunge:

« Inoltre [Divākara] tradusse il [Ta-ch'eng] *mi-yen ching* e altri *sūtra* e *śāstra*, ben dieci opere per complessivi 24 *chiian*... Esse adesso circolano tra la gente » ¹⁰⁴).

Nello stesso senso si esprime un discepolo di Fa-tsang:

« Kao-tsung ordinò in un editto che [Divākara] fosse sistemato presso il monastero T'ai-yüan e invitò a raccolta i monaci *bhadanta* della capitale [Ch'ang-an] perché traducessero assieme il *Grande Avataṃsaka [sūtra]*, il [Ta-ch'eng] *mi-yen [ching]*, ecc., ben dieci opere » ¹⁰⁵).

Mi sembra che non si possa dubitare che le opere tradotte nel suddetto monastero furono dieci. Ora, distribuendo le diciotto opere elencate nel KYSCl in base ai monasteri in cui furono effettuate le traduzioni, risulta che cinque opere videro la luce presso il monastero T'ai-yüan di Lo-yang, tre presso il monastero Hung-fu di Ch'ang-an e sette presso il monastero T'ai-yüan di Ch'ang-an. In base a quanto abbiamo prima stabilito, che cioè le opere tradotte in quest'ultimo monastero furono dieci, è logico aggiungere alle sette opere ivi tradotte le tre opere non localizzate e concludere che anche queste furono tradotte presso il monastero T'ai-yüan di Ch'ang-an. Questa conclusione ovvia potrebbe sembrare affrettata, ma abbiamo il modo di corroborarla sulla base di due elementi: 1°) il *Ta-ch'eng mi-yen ching* menzionato e da Fa-tsang e dal suo discepolo come una delle dieci opere, è, nel KYSCl, una delle tre opere non localizzate e non datate ¹⁰⁶). A ulteriore conferma del fatto che quest'opera facesse parte del gruppo delle dieci opere del monastero T'ai-yüan di Ch'ang-an, possiamo ricordare che tre copie manoscritte di essa si sono conservate a Tun-huang e che queste tre copie contengono parti della prefazione di Wu Chao di cui abbiamo sopra parlato ¹⁰⁷). 2°) Il numero complessivo dei *chiian* delle dieci opere dopo l'aggiunta delle tre opere non localizzate, è di ventiquattro come aveva indicato Fa-tsang.

L'aver individuato il luogo di traduzione di queste tre opere, permette pure di risolvere in parte il problema della data in cui esse furono tradotte: poiché sappiamo che il lavoro di traduzione nel monastero T'ai-yüan di Ch'ang-an si svolse dalla seconda metà del 682 o dal 683 fino all'agosto del 685, anche queste tre opere debbono essere state tradotte in questo periodo. Per l'opera N° 12 è possibile pre-

cisare che fu tradotta dopo l'opera N° 10 in quanto Chih-sheng fa notare che l'originale sanscrito di esse era lo stesso e che Divākara prima tradusse l'opera N° 10 e poi l'opera N° 12; lo stesso dicasi dell'opera N. 13 che è successiva all'opera N° 11 per lo stesso motivo.

Un'ultima correzione è necessario apportare a quanto dicono Chih-sheng e, attraverso lui, i successivi compilatori di cataloghi e Tsan-ning. Chih-sheng lascia intendere infatti che il gruppo di traduttori del monastero T'ai-yüan di Ch'ang-an partecipò anche alle traduzioni effettuate negli altri due monasteri e che l'imperatrice compose la sua prefazione per tutte e diciotto le opere ¹⁰⁸). Abbiamo visto sopra, con l'aiuto di fonti contemporanee, tra le quali la stessa prefazione dell'imperatrice, come in realtà siano le cose ed è bene non fare di tutte le erbe un fascio.

Vien naturale chiedersi a questo punto perché solo le dieci opere in ventiquattro *chüan* tradotte presso il monastero T'ai-yüan di Ch'ang-an furono oggetto della prefazione da parte dell'imperatrice. Il motivo è da cercarsi forse nel fatto che solo le traduzioni fatte in codesto monastero erano considerate ufficiali, in quanto erano state autorizzate da un editto imperiale, in quanto l'imperatore aveva provveduto a che i dieci *bhadanta* di Ch'ang-an facessero parte dell'ufficio delle traduzioni, e in quanto soprattutto queste opere erano pubblicate da quella istituzione ufficiale che era l'ufficio delle traduzioni. Niente permette di stabilire che all'epoca in cui Divākara lavorò presso i monasteri T'ai-yüan di Lo-yang e Hung-fu di Ch'ang-an esistesse ivi un vero e proprio ufficio per le traduzioni. Tsan-ning dirà, riferendosi al luogo in cui Divākara lavorava presso il monastero T'ai-yüan di Lo-yang, che egli morì « nella stanzetta [adibita] alla traduzione dei testi sacri » ¹⁰⁹). Le altre traduzioni di Divākara non erano ancora considerate canoniche e ciò forse in conseguenza del fatto che Divākara lavorava non a capo di tutto un gruppo di collaboratori, bensì da solo e con l'aiuto di poche persone, anche se con l'accondiscendenza tacita o espressa delle autorità civili.

Fu solo nel 695 che, in via di principio, tutte le traduzioni di Divākara vennero considerate canoniche, ma, abbiamo visto che i compilatori del ChouCCML avevano dimenticato cinque sue opere. Quindi fu a partire dal 730 che tutte le sue opere vennero ufficialmente riconosciute come facenti parte del canone ¹¹⁰).

Queste opere esistono tutte. Dò qui di seguito l'elenco delle traduzioni di Divākara distribuite in quattro gruppi (a, b, c, d,) che corrispondono soprattutto a quattro fasi di tempo successive. All'interno di ogni gruppo l'ordine cronologico è stato rispettato quando ciò era possibile.

Per ogni opera ho indicato il volume e il numero di essa nell'edizione del canone dell'era Taishō. Le note relative alle singole opere specificano le fonti che hanno permesso di stabilire l'attribuzione a Divākara (A.), la data di pubblicazione (D.) e il luogo di traduzione (L.).

a) Traduzioni effettuate presso il monastero T'ai-yüan di Lo-yang nel primo anno Yung-lung (21 settembre 680 - 24 gennaio 681):

1. *Ta-ch'eng hsien-shih ching*, 2 *chüan*; (*Bhadrapālaśreṣṭhi pariprcchā*)¹¹¹.
T. XII 347
2. *Cheng-ch'i ta-ch'eng ching*, 2 *chüan*; (*Mahāyānābhisamaya sūtra*)¹¹².
T. XVI 674
3. *Ta-ch'eng ssu-fa ching*, 1 *chüan*; (*Caturdharmaka sūtra*)¹¹³. T. XVII 772
4. *Ta fang-kuang shih-tzu hou ching*, 1 *chüan*; (*Simhanādika sūtra*)¹¹⁴. T. XVII 836

b) Traduzioni effettuate presso il monastero Hung-fu di Ch'ang-an nel 681 e nel 682:

5. *Tsao t'a kung-te ching*, 1 *chüan*; tradotto l'ottavo giorno del 12° mese del primo anno Yung-lung (3 gennaio 681)¹¹⁵. T. XVI 699
6. *P'u-sa hsiu-hsing ssu-fa ching*, 1 *chüan*; tradotto nel primo mese del secondo anno Yung-lung (25 gennaio - 23 febbraio del 681)¹¹⁶. T. XVII 773
7. *Fo-ting tsui-sheng t'o-lo-ni ching*, 1 *chüan*; (*[Sarvadurgatipariśodhana]uṣṇīṣa-vijayadhāraṇī*); tradotta il 23° giorno del quinto mese del primo anno Yung-ch'un (3 luglio 682)¹¹⁷. T. XIX 969

c) Traduzioni effettuate presso il Kuei-ning yüan del monastero T'ai-yüan di Ch'ang-an negli anni 683-685:

8. *Fang-kuang ta chuang-yen ching*, 12 *chüan*; (*Lalitavistara*); Tradotto il 15° giorno del nono mese del secondo anno Yung-ch'un (30 settembre 683)¹¹⁸.
T. III 187
9. *Chin-kang pan-jo-po-lo-mi ching p'o ch'u chu pu huai chia ming lun*, 2 *chüan*; tradotto il 15° giorno del nono mese del secondo anno Yung-ch'un (30 settembre 683)¹¹⁹. T. XXV 1515
10. *Ta-ch'eng po-fu hsiang ching*, 1 *chüan*; (*Mañjuśrī pariprcchā*). Tradotta nel secondo anno Yung-ch'un (2 febbraio - 27 dicembre 683)¹²⁰. T. XVI 661
11. *Ta-ch'eng li wen-tzu p'un-kuang-ming-tsang ching*, 1 *chüan*; (*Anakṣarakaraṇḍaka[vai]rocanagarbha sūtra*); tradotto nel secondo anno Yung-ch'un (2 febbraio - 27 dicembre 683)¹²¹. T. XVII 829
12. *Ta-ch'eng po-fu chuang-yen hsiang ching*, 1 *chüan*; (*Mañjuśrī pariprcchā*)¹²².
T. XVI 662
13. *Ta-ch'eng pien-chao kuang-ming-tsang wu-tzu fa-men ching*, 1 *chüan*; (*Anakṣarakaraṇḍaka[vai]rocanagarbha sūtra*)¹²³. T. XVII 830
14. *Ta-ch'eng mi-yen ching*, 3 *chüan*; (*Ghanavyūha sūtra*)¹²⁴. T. XVI 681
15. *Ta fang-kuang Fo hua-yen ching hsu ju fa-chiai p'in*, 1 *chüan*; (*Gaṇḍavyūha*); tradotto nel primo anno Ch'ui-kung (9 febbraio 685 - 29 gennaio 686)¹²⁵.
T. X 295
16. *Ch'i chu chih fo ta hsin chun-t'i t'o-lo-ni ching*, 1 *chüan*; (*Cundīdevī dhāraṇī*); tradotta nel primo anno Ch'ui-kung (9 febbraio 685 - 29 gennaio 686)¹²⁵.
T. XX 1077
17. *Ta-ch'eng kuang wu-yun lun*, 1 *chüan*; (*Pañcaskandhaprakaraṇa vaibhāṣya*);

tradotto il 250 giorno del sesto mese del primo anno Ch'ui-kung (31 luglio 685) ¹²⁶⁾.

T. XXXI 1613

d) Traduzione effettuata presso il monastero Wei-kuo (= T'ai-yüan) di Lo-yang tra il marzo del 687 e il 4 febbraio del 688:

18. *Tsui-sheng fo-ting t'o-lo-ni ching ch'u yeh chang ching*, 1 *chüan*; ([*Sarvadurga-tipariśodhana*]*uṣṇiṣavijaya dhāraṇī*) ¹²⁷⁾.

T. XIX 970

3. *Il ruolo di Divākara.*

La mole e il tipo di opere tradotte da Divākara appaiono nel complesso modesti. È difficile determinare con precisione la sua posizione dottrinarica attraverso le sue traduzioni in quanto spesso esse erano quelle sollecitate dai buddhisti cinesi con i quali si trovò a collaborare o dalle circostanze: esempi lampanti ne sono le due versioni della *Vijayadhāraṇī*, la prima dettata dall'esigenza di correggere la traduzione fatta nel 679 da Tu Hsing-i, la seconda per insistenza di Chih-ching che aveva interessi particolari per cotesta opera. Un altro esempio è quello della versione del *Gaṇḍavyūha* effettuata per insistenza di Fa-tsang.

Chih-sheng sembra mettere l'accento sulla conoscenza delle *dhāraṇī* da parte di Divākara e ciò sembra in parte giustificato dal fatto che, oltre alle due versioni della *Vijayadhāraṇī*, al suo attivo figura anche la versione della *Cundidevidhāraṇī*. Niente di particolare tuttavia, in quanto l'efficacia delle *dhāraṇī* era generalmente ammessa dai buddhisti di qualsiasi scuola.

Fa-tsang, da parte sua, attribuisce a Divākara un ruolo importante nella storia dell'Avatamsaka, non dovuto solo alla traduzione dell'opera di cui abbiamo parlato: ciò è evidente nel fatto che Divākara resta nel suo giudizio un punto di riferimento costante quando si tratta di elaborare teorie che avevano il loro luogo d'origine in India. Per Fa-tsang infatti Divākara rappresenta la migliore tradizione buddhista indiana, quella sviluppatasi nei monasteri di Nālandā e Mahābodhi. Celebre a questo proposito, nel buddhismo estremo orientale, è il resoconto orale fatto da Divākara ai suoi discepoli cinesi sulle due diverse correnti esistenti intorno alla metà del settimo secolo in seno al monastero di Nālandā ¹²⁸⁾. Fa-tsang, ogni volta che deve parlare della gradualità degli insegnamenti del Buddha, non può fare a meno di riferire quanto egli aveva sentito dalla bocca di Divākara ¹²⁹⁾:

« [Io], Fa-tsang, durante il primo anno Wen-ming (27 febbraio-18 ottobre 684), ebbi la fortuna di incontrare il maestro della Legge e trepiṭaka dell'India Centrale Divākara, Jih-chao nella lingua dei T'ang, il quale traduceva *sūtra* e *śāstra* presso il monastero T'ai-yüan occidentale. Fu allora che io personalmente gli chiesi: "I virtuosi delle religioni occidentali dividono o no in provvisori e reali i molti santi insegnamenti [predicati dal Buddha] durante la sua vita?" Il trepiṭaka rispose: "In epoca recente vi sono stati contemporaneamente presso il monastero di Nālandā in India, due *bhadanta* maestri d'esegesi, il primo dal nome Śilabhadra ¹³⁰⁾, il secon-

do chiamato Jñānaprabha ¹³¹), entrambi di straordinaria penetrazione e fuori del comune. La loro fama si diffuse nelle Cinque Indie e tutti gli eretici piegarono la fronte, gli eterodossi ¹³² si volsero al vero. Gli studiosi del Grande Veicolo guardarono a loro come al sole e alla luna essendo ognuno di loro un fenomeno unico in India.

Ora, essendo i principi fondamentali da loro receipti diversi, dissimile fu il loro modo di ordinare gli insegnamenti.

Śilabhadra, il quale aveva receipto, per le epoche lontane, [i principi di] Maitreya e Asaṅga e aveva seguito, per l'epoca recente, Dharmapāla e Nanda, fondandosi su *sūtra* come il *Sandhinirmocana* ¹³³ e su *śāstra* come lo *Yogacaryābhūmi* ¹³⁴, stabilì tre tipi d'insegnamento: 1° il Buddha predicò anzitutto la Legge del Piccolo Veicolo nel Mṛgadāva: sebbene avesse parlato del vuoto dell'esistenza, tuttavia non avendo egli parlato del vuoto dei *dharma* e del Principio Vero (*chen-li* Assoluto), [ciò che egli disse] nei quattro Āgama e in altri *sūtra* non costituisce il senso ultimo (*fei liao-i*) [del suo insegnamento] ¹³⁵; 2° nel secondo periodo, benché [il Buddha] avesse predicato il vuoto dei *dharma*, basandosi sulla natura propria del *parikalpita*, tuttavia non avendo ancora egli parlato della sola-conoscenza basata sul *paratantra* e sul *pariniṣpanna*, [ciò che egli disse] nei *sūtra Prajñāpāramitā* e simili ancora una volta non costituisce il senso ultimo [del suo insegnamento] ¹³⁶; 3° nel terzo periodo ecco che abbiamo i giusti principi del Grande Veicolo: [il Buddha] parla nei dettagli delle Tre Nature e delle Tre Non-nature, della Sola-conoscenza e delle Due Verità che invero costituiscono il senso ultimo [del suo insegnamento] presente in *sūtra* come il *Sandhinirmocana* ¹³⁷.

Quanto a Jñānaprabha, maestro d'esegesi il quale aveva receipto, per le epoche lontane, [i principi di] Mañjuśrī e Nāgārjuna e aveva seguito, per l'epoca recente, Deva ¹³⁸ e Bhāvaviveka ¹³⁹, fondandosi su *sūtra Prajñāpāramitā* e simili e su *śāstra* come il *Madhyamaka* ¹³⁹, stabilì anche lui tre insegnamenti: 1° Il Buddha anzitutto nel Mṛgadāva predicò la Legge del Piccolo Veicolo per i poco dotati ¹⁴⁰ spiegando che la mente e i suoi oggetti esistono entrambi ¹⁴¹; 2° nel secondo periodo [il Buddha] predicò il Grande Veicolo del *dharmalakṣaṇa* per coloro che sono mediamente dotati ¹⁴² e spiegò i principi della Sola-conoscenza secondo cui gli oggetti sono vuoti ma la mente esiste: essendo le loro doti ancora scarse, essi non possono penetrare nel vuoto eguale e vero ed è per questo che [il Buddha] fece questo discorso; 3° nel terzo periodo [il Buddha] predicò il Grande Veicolo dell'*alakṣaṇa* per i superdotati ¹⁴³, spiegando che la mente e i suoi oggetti sono entrambi vuoti, eguali, d'un solo sapore: [ciò] costituisce il senso ultimo [del suo insegnamento] ” ».

Fa-tsang non dice se Divākara era uno dei discepoli di Jñānaprabha o se era della sua corrente, ma ciò si può in parte dedurre dalla preferenza che egli chiaramente accorda alla teoria di Jñānaprabha e insieme dal fatto che egli considera Divākara come un maestro. È forse in base alle stesse considerazioni or ora fatte che Divākara assieme a Fa-tsang vengono riconosciuti come gli ultimi rappresentanti di uno dei due rami della scuola cinese dei Tre Trattati ¹⁴⁴.

Sul fondatore della scuola, Nāgārjuna, Fa-tsang cerca di saperne, sfruttando la presenza di Divākara, qualcosa in più di quello che già in Cina si conosceva. Ma Divākara è in grado solo di apportare qualche chiarimento di carattere filologico sul modo impreciso di tradurre il nome di Nāgārjuna in cinese. Leggiamo all'inizio del commento al *Shih-erh men lun*, traduzione cinese di Kumārajīva del *Dvādaśānikāyāśāstra* ¹⁴⁵, che

«L'autore ne è il bodhisattva Lung-shū il cui nome in sanscrito è Na-chia-a-shun-na, (= Nāgārjuna). *Nāga* vuol dire *lung* (drago); quanto a *arjuna*, Kumārajīva traduce con *shu* (albero), il trepitaka [del monastero] Tz'u-en traduce¹⁴⁶ con *meng* (audace), ma entrambi [i termini] non rispondono alla giusta traduzione. Questo lo so perché recentemente l'ho chiesto al trepitaka [del monastero] T'ai-yüan¹⁴⁷ il quale ha detto: "La gente d'occidente dice precisamente che in epoca precedente vi fu un uomo audace e forte chiamato Arjuna: la traduzione *meng* (audace) solo indica codesto uomo, non traduce esattamente il suo nome. Inoltre in occidente esiste un tipo d'albero anch'esso chiamato *arjuna*. Essendo il bodhisattva nato sotto [uno di questi alberi], fu chiamato Arjuna: per questa ragione la traduzione *shu* (albero) anche questa volta indica codesto albero, non traduce esattamente il nome". Malgrado *arjuna* non abbia in entrambi i casi la giusta traduzione, si indicano i fatti in base al significato e l'albero [*arjuna*] ebbe la meglio a discapito dell'uomo [Arjuna] in quanto egli era nato sotto un albero e in quanto aveva avuto la comprensione della Via nel palazzo dei draghi, fu chiamato Lung-shū (drago-albero) »¹⁴⁸.

Dalla lettura dei racconti di Divākara sembrerebbe inoltre che egli nutrisse un interesse particolare per le dottrine Avataṃsaka. Non dimentichiamo però che ancora una volta è Fa-tsang o un suo discepolo che consegnano alla scrittura il racconto orale di Divākara ed è logico che, dati i loro interessi preminenti per quelle dottrine, essi abbiano ritenuto opportuno far conoscere quei racconti di Divākara che più avevano attinenza con l'Avataṃsaka.

Penso che in realtà non sia tanto utile insistere nel tentativo di determinare la corrente di pensiero a cui Divākara apparteneva, perché quali che fossero le sue preferenze e la scuola che egli intendeva divulgare in Cina, non appena arrivato a destinazione egli si trovò al centro di interessi contrastanti che dovette di volta in volta assecondare: ne risultò una produzione eclettica che rispecchia molto probabilmente cotesta varietà di interessi. Basta dare uno sguardo alle sezioni in cui sono state incluse le sue traduzioni nell'edizione del canone dell'era Taishō per rendercene sommariamente conto: abbiamo infatti opere appartenenti alle sezioni *Avadāna*, *Avataṃsaka*, *Ratnakūṭa*, Collezioni di *Sūtra*, *Tantra*, *Śāstra* commentanti i *sūtra*, *Yoga*.

Tra i collaboratori di Divākara a Ch'ang-an vi erano dei discepoli di Hsüan-tsang ed è forse alla loro insistenza che è dovuta l'unica traduzione cinese del *Pañcaskandhaprakaraṇavaibhāṣya*, opera del pensatore *yogācāra* Sthiramati¹⁴⁹. Un'altra traduzione unica in Cina è il commento di Guṇada¹⁵⁰. Spesso Divākara si limitò a ritradurre opere già precedentemente tradotte¹⁵¹, ma introdusse pure dei testi su cui dovevano in seguito tornare i traduttori successivi¹⁵².

Ho parlato di interessi contrastanti e alludevo ai discepoli di Hsüan-tsang interessati alla scuola *Yogācāra*, a Fa-tsang che preferiva le dottrine *Madhyamaka* e che coltivava un interesse particolare per l'Avataṃsaka, ai cultori di un buddhismo meno intellettualistico, più pratico e volto a risolvere gli ostacoli della vita giornaliera. A tutti questi interessi si sovrapponeva quello dell'imperatrice Wu e dei ministri e lei fedeli i quali erano convinti che solo facendo leva sul buddhismo avreb-

bero raggiunto il duplice scopo di conquistare saldamente il potere battendo l'ala confuciana più conservatrice e di risolvere in una nuova armonia la crisi derivante dalla realtà di un potere clericale buddhista in seno a uno stato confuciano.

Molti degli alti burocrati dell'amministrazione centrale intrattenevano rapporti personali col clero delle due capitali. Nelle province e nelle campagne il buddhismo era in diretto e continuo contatto con la popolazione. Come convogliare l'enorme riserva di forze costituita dal buddhismo verso la causa dell'imperatrice e dei suoi ministri? Era un fatto abbastanza noto che in passato la famiglia a cui apparteneva la madre dell'imperatrice aveva apertamente appoggiato il buddhismo e che l'imperatrice stessa non nascondeva le sue simpatie per questa religione. Ma ora si trattava di qualcosa di diverso: era necessario cioè passare dall'appoggio puro e semplice ad una politica di vera e propria alleanza.

È difficile stabilire quando ebbe inizio la realizzazione di un programma comune; è certo comunque che nella decade che va dal 680 al 690 assistiamo a degli eventi che se ben interpretati ci possono fornire la chiave del successo della politica dell'imperatrice Wu. C'era il problema dei capi del clero buddhista con cui allacciare il dialogo. Ora, in Cina una vera e propria organizzazione ecclesiastica non esisteva; la sola organizzazione che il buddhismo ebbe, gli fu imposta dallo stato, ma si trattava di un mezzo di controllo ed è ovvio che il capo di questo ufficio dell'amministrazione statale non poteva essere considerato dai buddhisti come il loro vero capo. Molta autorità avevano i dieci *bhadanta* e la triade dirigente dei più grandi monasteri: ma quale di questi monasteri era considerato più importante e perché? quali erano i requisiti perché un monastero assurgesse a un ruolo di primissima importanza? Non essendoci una gerarchia e non essendoci una sede fissa del capo, era inevitabile che fossero considerati capi coloro che venivano ad avere una specie di carisma. Il potere statale poteva in misura notevole contribuire al formarsi di questo carisma. Prendiamo il caso di Hsüan-tsang: partito dalla Cina nel 629 come un semplice pellegrino, ritornò nel 645 famoso e dopo qualche anno diviene la figura più rilevante di tutto il buddhismo cinese, in poche parole il vero capo spirituale. Il potere statale sancisce ufficialmente questa sua posizione preminente e i monasteri in cui egli lavora divengono di volta in volta i monasteri più importanti di tutta la Cina. Hsüan-tsang fu il *trepitaka* dell'impero, l'elemento catalizzatore del mondo buddhista.

Dalla sua morte nel 666 non si era più verificata una situazione analoga; il ricordo di Hsüan-tsang rimase vivo e i monasteri più importanti rimasero quelli in cui egli aveva diretto il lavoro di traduzione dei testi da lui portati. Wu Chao già qualche anno dopo la morte di Hsüan-tsang, forse rendendosi conto dell'importanza che poteva allora rivestire un monastero, fonda un suo monastero a Ch'ang-an (670) e chiama a dirigerlo alcuni dei *bhadanta*; anche Fa-tsang entra a far parte del nuovo monastero, ma è ancora molto giovane¹⁵³). Il monastero T'ai-yüan da lei fondato diviene senza dubbio un monastero importante grazie al crescere del potere dell'imperatrice e al fatto che *bhadanta* come Tao-ch'eng e Po-ch'en abitano

ivi; per qualche tempo esso è illustrato pure dalla presenza di Hui-li ¹⁵⁴), discepolo e biografo di Hsüan-tsang, ma non si può certo dire che esso sia diventato il primo monastero di Ch'ang-an.

Giunto in Cina nel 680, tre anni prima della morte di Kao-tsung, cioè in un momento in cui questi aveva perso qualsiasi peso politico ma deteneva ancora formalmente il potere, Divākara diviene lo strumento necessario per determinare una situazione nuova. Questo anziano monaco che aveva frequentato i due più importanti centri buddhisti dell'India, Nālandā e Mahābodhi, arriva in Cina con dei testi sanscriti che chiede di tradurre in cinese. L'imperatrice che si trova in quel momento a Lo-yang, si rende conto che Divākara può essere un elemento importante nella sua azione: non solo gli permette di effettuare le sue traduzioni, ma lo alloggia anche nel monastero T'ai-yüan da lei fondato a Lo-yang nel 675 ¹⁵⁵). Soluzione provvisoria questa in quanto la corte si trova solo momentaneamente a Lo-yang. Quando la corte poco dopo torna a Ch'ang-an, nei confronti di Divākara viene presa una decisione analoga a quella presa per Hsüan-tsang al ritorno dall'India: anche Divākara viene sistemato nel monastero Hung-fu, lo stesso monastero che aveva ospitato Hsüan-tsang; i suoi collaboratori erano collaboratori e discepoli di Hsüan-tsang.

Ma il monastero Hung-fu di Ch'ang-an non era stato fondato da Wu Chao; i monaci che vi abitavano non erano stati scelti da lei; quindi l'imperatrice farà in modo che il trepiṭaka straniero lavori nel suo monastero. Fu Kao-tsung stesso che, pochi mesi prima di morire, firmò l'editto che ordinava a Divākara di tradurre i testi sacri presso il monastero T'ai-yüan di Ch'ang-an. Tsan-ning noterà, riferendosi senza dubbio al Kuei-ning yüan del monastero T'ai-yüan, che Divākara « come nel caso di Hsüan-tsang, fu sistemato in un edificio apposito (*pieh yüan*) di un grande monastero » ¹⁵⁶). Divākara divenne così ' il trepiṭaka del monastero T'ai-yüan ' e la sola definizione bastava per riferirsi a lui, come la sola definizione di ' trepiṭaka del monastero Ta tz'u-en ' bastava per riferirsi a Hsüan-tsang ¹⁵⁷). Anche Divākara fu coadiuvato da un nutrito gruppo di collaboratori ¹⁵⁸). Infine, analogamente a quanto aveva fatto T'ai-tsung nel 648 per le traduzioni di Hsüan-tsang, anche Wu Chao nel 685 compose la sua *Prefazione al santo insegnamento del trepiṭaka* dove non nasconde affatto il suo pensiero riguardo al ruolo del buddhismo nella politica e addirittura presenta queste idee come esattamente rispondenti alla visione politica di Kao-tsung morto due anni prima, aparendo così come una sollecita prosecutrice dell'opera del defunto marito. Vale la pena riportare qui un brano della sua prefazione:

« Prego che per tutto il tempo che dureranno i *kalpa* [numerosi come i granelli] di sabbia [del Gange], e in tutto lo spazio composto di mondi [numerosi come i granelli] di polvere, il senso del fuoco trasmesso ¹⁵⁹) sia di per sé chiaro e che la spiegazione della brocca travasata ¹⁶⁰) penetri sempre più.

Io dal[lo spirito] vuoto [privo] di oscurità rispettosamente ho ricevuto una richiesta ¹⁶¹): " È stato mio voto costante quello di continuare a diffondere i Tre

Tesori ¹⁶²⁾ per dar sicurezza alle basi maestre del Gran Tesoro ¹⁶³⁾, di sviluppare e rinvigorire il santo ottuplice [sentiero] ¹⁶⁴⁾ per rendere solide le grandi realizzazioni dei santi che mi precedettero ” ¹⁶⁵⁾. Le sottili parole di queste quattro frasi ¹⁶⁶⁾ vanno nel fondo del pensiero [manifestato dal Buddha nei pressi] del fiume Ajitavati, il meraviglioso senso di ogni suono [in esse contenuto] esprime esaurientemente le recondite intenzioni [manifestate dal Buddha all'interno] dell'Āmrapāli-ārāma ¹⁶⁷⁾.

Battendo il tamburo della grande Legge, il rumore si diffonde fino all'Avīci ¹⁶⁸⁾; soffiando nella conca della grande Legge, il suono penetra fino all'apice dell'esistenza ¹⁶⁹⁾. [La Legge] rappresenta la fiaccola lumisosa nella buia stanza, è in realtà la luna della sapienza nella strada oscura. Il senso finale della *bodhi* non consiste forse in ciò ? » ¹⁷⁰⁾.

All'epoca in cui Wu Chao scrisse questa prefazione, la corte s'era pressoché definitivamente stabilita a Lo-yang e l'imperatrice doveva sentire l'esigenza di spostare il centro di traduzioni da Ch'ang-an a Lo-yang nell'altro monastero T'ai-yüan dove Divākara era già stato nel 680. Ho già prima avanzato l'ipotesi che Divākara non ottenne subito il permesso di tornare in India perché Wu Chao aveva intenzione di metterlo a capo del centro di traduzioni che lei voleva costituire nel monastero da lei patrocinato.

Mi sembra dunque di poter concludere che la presenza di Divākara nelle due capitali dal 680 al 688 fu una circostanza che ebbe le sue conseguenze oltre che sul piano filosofico-religioso anche su quello politico. Egli tuttavia non rispondeva completamente alle aspettative dei buddhisti cinesi e dell'imperatrice: arrivato in Cina all'età di sessantasette anni e con l'intenzione di convertire egli si trovò in un ambiente buddhista che partendo da premesse senza dubbio indiane aveva elaborato dottrine proprie e faceva spesso un genere di domande a cui Divākara non poteva rispondere; all'imperatrice non diede tutto il suo appoggio come qualche anno dopo avrebbe fatto Bodhiruci, preferendo invece tornarsene in India.

Due anni dopo la sua morte l'imperatrice doveva rovesciare la dinastia T'ang e proclamare la nuova dinastia Chou grazie all'aiuto del clero buddhista. Divākara non determinò certo lo svolgersi degli eventi successivi alla sua morte, ma è certo che forse senza volerlo, proprio per esser capitato in Cina in quel momento particolare, giuocò un ruolo importante nella fase di preparazione del 'cambiamento di mandato' in quanto permise all'imperatrice di realizzare nello stesso monastero da lei fondato l'unico centro di traduzioni dell'epoca apparendo così agli occhi del mondo buddhista come una provvidenziale benefattrice, come la sovrana ideale.



APPENDICE

I racconti di Divākara

1. Il *sūtra* in fondo al pozzo
(HYCCC iv 170a12-28).

« Il primo anno Wen-ming (27 febbraio – 18 ottobre 684) il maestro della Legge Jih-chao, puro monaco e trepiṭaka indiano, si trovava presso il monastero T'ai-yüan occidentale della capitale [Ch'ang-an] per tradurre i testi sacri.

Fu allora che disse:

“ Nell'India Meridionale, vicino alla città di Chan-p'o¹⁷¹⁾ vi era un *saṃghārāma* chiamato P'i-se-nu (nome di persona)¹⁷²⁾ in cui vi erano monaci dediti alle pratiche ascetiche, tutti adepti del Piccolo Veicolo.

Poi, d'un tratto, vi fu un maestro della Legge del Grande veicolo che giunse costì portando con sé una copia dell'*Avatamsaka sūtra* disdegnato dai maestri del Piccolo Veicolo. Quel maestro del Grande Veicolo infine parti non si sa per dove lasciando la copia.

Gli adepti del Piccolo Veicolo, assolutamente miscredenti com'erano, finirono col prendere la copia di quel *sūtra* e la buttarono nel pozzo.

In seguito ispezionarono il pozzo e videro che da dentro un bagliore e un chiarore salivano e giungevano all'esterno simili a furioso fuoco avviluppante e penetrante in ogni cosa. Quando infine presero l'*Avatamsaka* [*sūtra* dovettero constatare che] sebbene fosse rimasto a lungo nell'acqua, non s'era minimamente bagnato.

Gli adepti del Piccolo Veicolo credettero allora nel fatto che questo *sūtra* era stato enunciato dal Buddha ma, non ritenendolo all'altezza [dei *sūtra*] del Piccolo Veicolo, finirono col porlo al disotto dei *sūtra* e delle opere *vinaya* del Piccolo Veicolo.

Senonché l'indomani mattina constatarono che esso stava al di sopra. ‘ Chi è stato a spostarlo? ’ furono rimproverati i subalterni; e la risposta fu: ‘ Nessuno si è mosso ’. Di nuovo lo si mise al di sotto, ma l'indomani nuovamente, come prima, esso stava al di sopra. Questo per parecchie volte.

I virtuosi del Piccolo Veicolo con grande stupore seppero così che questo *sūtra* superava le proprie dottrine. Si prosternarono a terra, si agitarono e gridarono, si pentirono e volsero la mente [al Grande Veicolo] osservando esclusivamente l'*Avatamsaka sūtra* il quale si diffuse nel paese. Tutti gli aderenti di tutte le sette del Piccolo Veicolo lo rispettarono ed ebbero profonda fiducia in esso ” ».

2. L'anatra salmodiante
(HYCCC iv 166b19-c7).

« Il trepiṭaka Jih-chao raccontò inoltre:

“ Una volta, viaggiando nell'India Meridionale, mi fermai in un *saṃghārāma* chiamato K'u-yu-che cioè *yen* (anatra selvatica).

Vedendo che tutti i virtuosi di quel monastero osservavano l'*Avataṃsaka* chiesi: ' Per quale motivo questo *saṃghārāma* ha preso il nome di un volatile? ' Quei monaci risposero: ' Anticamente vi fu un *bhikṣu* il quale era sempre occupato a recitare l'*Avataṃsaka* [*sūtra*], anche quando mangiava o beveva. Avendo infranto le regole monastiche, dopo morto rinacque nei Mari del Sud come anatra selvatica dal corpo grande circa tre *chang* ¹⁷³⁾.

Ora, avendo una voce umana, recitava il *sūtra* senza sosta.

Vi era allora un *upāsaka* il quale viaggiava per il mare in cerca di tesori. Improvvisamente incappò in un ciclone, per cui la sua nave si capovolse e affondò. Aggrappato soltanto a un pezzo di asse, avvenne che approdò in un'isola.

Completamente privo di abiti e di vettovaglie, se ne stava triste e addolorato, quando sentì che su un albero una voce recitava un *sūtra*. Cercò allora di ascoltare attentamente ed ecco che vide un'anatra selvatica che recitava l'*Avataṃsaka sūtra*.

Rimase attonito e sospirante per un bel pezzo, poi elogiando disse: ' Ottima recitazione! Ottima recitazione! '.

L'anatra, sentendo la voce elogiativa scese dall'albero e disse con voce umana: ' Puoi tu per me costruire un *saṃghārāma* o no? ' La risposta fu: ' Se il mio corpo non sopravvive, come potrò costruire un monastero? ' L'anatra disse: ' Se tu me lo costruirai, ti darò dei preziosi tesori e ti farò tornare al paese natio '. L'uomo disse: ' Tali parole son davvero belle '.

L'anatra quindi caricò l'uomo sul dorso e volo finò al Monte dei Tesori. Qui l'uomo, che s'intendeva di pietre preziose, prese molte delle varie gemme e, come prima, sul dorso dell'anatra, volò in cielo, superò il mare, giunse in India e, arrivato su una costa, smontò.

L'anatra disse: ' Prega il principe di costruire un *saṃghārāma* per me e di intitolare il monastero usando il mio nome '.

L'*upāsaka* che, vergognoso e profondamente riconoscente, s'era separato a malincuore e tristemente dall'anatra, offrì quegli oggetti preziosi e riferì i fatti al re. Il re allora gli diede un dominio di cinquecento famiglie e ordinò di costruire il monastero.

È per questo che il suo nome fu [monastero] dell'anatra selvatica " ».

ANTONINO FORTE

1) HYCCC i 154c10; KYSCL ix 564a12; SKSC ii 719a19.

2) *Ibidem*.

3) HYCCC, *loc. cit.*

4) SKSC ii 719b3.

5) V. *infra*, p. 17.

6) HYCCC i 154c11.

7) Th. Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India*, II, p. 335.

8) *Hsüan-men*, termine per indicare il buddhismo.

9) HYCCC i 154c13-14.

10) HYCCC i 154c12-13.

11) Espressione con cui s'intende che si viaggia per motivi di studio.

12) Cioè, raggiunte la perfezione avendo coltivato il suo ingegno: parafrasi di una espressione contenuta nel *Li chi*: S. Couvreur (*Li Ki*, Ho Kien Fou 1913, II, pp. 28-29) traduce: « Un morceau de jade ne devient pas un objet utile, s'il n'est pas travaillé; de même, un homme ne connaît pas la voie du devoir, s'il ne reçoit pas d'instruction ».

13) Allusione letteraria ad una metafora usata da Hsün-tzu proprio all'inizio della sua opera nel capitolo intitolato "Incoraggiamento allo studio". La metafora è espressa in questi termini: « Il blu proviene dall'indigofera ma è più blu dell'indigofera ». Il Dubs (cf. *The Works of Hsiüntze*, p. 31) non coglie il senso dell'espressione in quanto traduce: « green dye is taken from blue but it is nearer the colour of nature than is blue » e alla nota tre spiega: « I. e., through study, one's ability can be increased ». Bisogna invece intendere che chi studia può diventare più bravo del proprio maestro. L'espressione tradotta in giapponese diventa: *ao wa ai yori idete ai yori mo aoshi* ed è tuttora usata in Giappone nel senso originario (cfr. Kenkyusha's *New Japanese-English Dictionary*, s. v. *ai*). In altre parole, Fa-tsang ci vuol solo dire che Divākara superò i propri maestri.

14) KYSCL ix 564a12-14.

15) *Pa-tsang*: molto probabilmente i quattro generi della letteratura sacra (*sūtra*, *vinaya*, *śāstra* e miscellanea) del Piccolo e del Grande Veicolo. Cfr. Bkgj., p. 361a, dove è dato pure un altro tipo di classificazione.

16) *Wu-ming* o, più esattamente, *wu ming-ch'u*: i cinque *vidyā-sthāna* indiani. Questo passo ricorda molto da vicino un passo della biografia di Hsüan-tsang dove si parla dei testi che all'università buddhista di Nālandā i monaci dovevano studiare per la loro formazione: cfr. T. L 2053 iii 237b25-26; S. Beal, *The Life of Hiuen-tsiang*, London 1911, p. 112.

17) V. appendice.

18) FTTC xxxix 366c28-29; *A Chronicle...*, p. 36. È di questa notizia errata del FTTC che si è forse servito il compilatore della voce *kōfukuji* nel Mbdj. II, 1081a-8-9.

19) V. *infra*, nota 24.

20) V. *infra*, p. 6.

21) ChouCCML i 379, nota 9.

22) Per tutto ciò che si riferisce a codesto monastero cfr. il mio articolo "Il 'Monastero dei grandi Chou' a Lo-yang" in *AION*, n.s. XXIII (1973), pp. 417-429.

23) KYSCL ix 564a14-17.

24) FTTC xxxix 368c15-16; *A Chronicle...*, p. 42.

25) KYSCL ix 564b2-3.

26) Per i termini *t'ien-k'e* e *Hung-lu ssu* cfr. R. des Rotours, *Traité des fonctionnaires*, Leyde 1948, p. 408 e 414.

27) KYSCL ix 565a24-25.

28) T. XIX 969, 355a26-b13.

29) Il termine *sheng* di *sheng-tai* oppure *sheng-shih* sta ad indicare un imperatore eccezionale oppure è un modo di alludere all'imperatore regnante nel momento in cui si scrive. A me sembra che Fa-tsang, sia che egli abbia voluto riferirsi a Kao-tsung o a Wu Chao, intendesse dire che Divākara, stimolato all'inizio dall'esempio di Hsüan-tsang, si decise ad andare in Cina quando seppe che ivi si stavano politicamente creando delle condizioni molto favorevoli al buddhismo.

30) Il Grande Veicolo.

31) *Shen-hua*: non sembra trattarsi di un termine buddhista. La 'trasformazione' a cui Fa-tsang allude è quella che Wu Chao stava preparando e che sarà realizzata con la proclamazione della dinastia Chou. Se questa interpretazione è giusta Fa-tsang attribuisce a Divākara un ruolo significativo nel tipo di 'trasformazione' che era in preparazione negli anni in cui egli visse in Cina.

32) Ching-shih, la 'città capitale', fu chiamata Ch'ang-an fino al 742 d.C.: cfr. R. des Rotours, *op. cit.*, p. 680, n. 2.

33) HYCCC i 154c14-16.

34) T. XXXV 1733 i 122c24-25.

35) T. L 2054, 282a11-12. Il biografo è il coreano Ts'ui Chih-yüan; il testo sanscrito di cui si parla fu quello che permise la traduzione dell'opera N° 15 della nostra lista.

36) SKSC ii 719a21-22.

37) Per es. egli intitola la notizia su Divākara a questa maniera (SKSC ii 719a18): « Biografia di Jih-chao dei Chou (690-705) del monastero Kuang-fu della capitale occidentale » commettendo due errori: 1° quando Divākara morì la dinastia Chou non era stata ancora fondata; 2° il nome del monastero quando Divākara vi abitò era Hung-fu ssu e non Kuang-fu ssu (nome successivo). A proposito del nome Capitale Occidentale dato a Ch'ang-an non è esatto dire che essa fu così indicata solo a partire dal 742 (R. des Rotours, *op. cit.*, p. 681), perché la suddetta denominazione esisteva già prima (cf. per es. ChouCCML vi 406c24).

38) TCTC ccii 1965a19.

39) TCTC ccii 1968a10.

40) TCTC cciii 1970b13-14.

41) R. des Rotours, *op. cit.*, p. 681.

42) Cfr. l'elenco delle traduzioni dal N° 1 al N° 4. La circostanza che prima di recarsi a Lo-yang, Divākara si sia fermato a Ch'ang-an può essere un indizio che egli per arrivare in Cina non seguì la via marittima.

43) Cfr. la traduzione N° 5 dell'elenco.

44) T. XVI 699, 801a3-6. Che la prefazione sia stata scritta da Wönch'ük (= Yüan-ts'e) sono le edizioni Yüan e Ming del canone a segnalarlo (*ibidem*, p. 800, nota 5). Wönch'ük era un monaco coreano discepolo di Hsüan-tsang.

45) Cfr. l'opera N° 6 dell'elenco delle traduzioni.

46) Cfr. l'opera N° 7 dell'elenco delle traduzioni. È a causa di queste tre traduzioni fatte presso questo monastero che Tsan-ning dirà che Divākara apparteneva ad esso (cfr. sopra, n. 37).

47) KYSCL ix 563c25; 564a1-2. La prefazione alla trad. N° 7 ci è pervenuta: T. XIX 969, 355a-b; CTW cmv 6a-7a (XIX, p. 11.909-11.910).

48) Cfr. le traduzioni N° 8 e N° 9.

49) T. L 2054, 282a13. È comunque errato che K'uei-chi abbia partecipato alla traduzione dell'opera N. 15 come in questa fonte si dice. Su K'uei-chi cfr. S. Weinstein, "A Biographical Study of Ts'u-en", *Monumenta Nipponica*, XV (1959), pp. 119 sgg.

50) SKSC iv 726b2-3.

51) CTW xcvi 5a6-8 (III 1253).

52) Cioè gli ecclesiastici d'alto rango.

53) HYCCC i 154c16-18. Tra il 9 gennaio e il 6 febbraio del 688 il monastero T'ai-yüan cambiò il nome in monastero Wei-kuo (THY xlvi 846). Quando Divākara morì il nome del monastero era già mutato e si giustifica perché Fa-tsang parli di monastero Wei-kuo. Cfr. anche HYCCC 153c25-26: « Divākara del monastero Wei-kuo occidentale ».

54) C. P. Fitzgerald, *The Empress Wu*, London 1968, p. 88.

55) Mbdj. IV 3339a-3340a, s. v. *daitoku*; R. des Rotours, *op. cit.*, p. 413, n. 1.

56) T. L 2054, 281b.

57) KYSCL ix 564a19-21. Tsan-ning ripete parola per parola quanto detto da Chih-sheng: cfr. SKSC ii 719a26-29.

58) KYSCL ix 564a18; SKSC ii 719a25-26.

59) T. LI 2074, 175c3; se si esclude la vecchia edizione Sung della biblioteca imperiale giapponese la quale scrive Hsüan-ying (*ibidem*, 175, nota 3), tutte le altre edizioni hanno I-ying.

60) *Kan-ying*: a secondo della particolare sensibilità (*kan*) a recepire l'insegnamento buddhista propria di ogni essere, il Buddha risponde (*ying*) in maniera appropriata.

61) T. LI 2074, 175c4-6.

- 62) HYCCC i 154c18-23.
- 63) T. L 2054, 282a; cfr. n. 49.
- 64) KYSCL ix 563c-564a.
- 65) Ching-shih: cfr. n. 32.
- 66) HYCCC iv 170a12-13.
- 67) Traduzione N° 17.
- 68) CTW xcvi 5a8-9 (III, p. 1253).
- 69) HYCCC i 154c23-24.
- 70) Nome ricevuto da Lo-yang dal 684 al 705: R. des Rotours, *op. cit.*, p. 681.
- 71) HYCCC i 154c25-28.
- 72) KYSCL ix 565b.
- 73) Traduzione N° 18.
- 74) Traduzione N° 7.
- 75) Di Buddhapāli[ta].
- 76) Eventi riguardanti Buddhapāli[ta] narrati da Chih-sheng più sopra nella stessa prefazione.
- 77) T. XIX 967, 349c7-12; CTW cmxii 15b8 (XIX, p. 12000).
- 78) Cfr. l'articolo citato alla nota 22.
- 79) KYSCL ix 564a4.
- 80) Ching-shih: cfr. n. 32; l'iniziativa è dei *bhadanta* di Ch'ang-an particolarmente legati a Divākara perché suoi collaboratori negli anni 683-685.
- 81) HYCCC i 154c28-29.
- 82) HYCCC i 155a1-3.
- 83) *Hsiao-fang*. Così l'autore del SSYL (i 263b23-cl) definisce il termine *fang*: « *Fang* vuol dire ' [stanze] laterali ' in quanto si trovano ai due lati di una sala (*t'ang*). È detto nel *She sung [lū]* (T. XXIII 1435): " I *fang* o appartengono al *samgha* o appartengono a una sola persona "; cioè nei *fang* possono dormire più persone o una sola persona... ».
- 84) SKSC ii 719b2-3.
- 85) L'imperatrice, quando Divākara morì, aveva il titolo di Santa Madre.
- 86) HYCCC i 155a3-5.
- 87) SKSC ii 719b3-4.
- 88) HYCCC i 155a3.
- 89) Tutto lascia pensare che quella che era una semplice cappella divenne una pagoda a più piani. In questo tipo di edifici infatti l'unico ambiente utilizzabile è quello al piano terra; esso si chiama per l'appunto *k'an* (sacello): tutta la struttura sovrastante ha un puro valore decorativo.
- 90) Il testo dice *fu-t'u* che è una delle trascrizioni per Buddha usata comunemente anche per *stūpa*.
- 91) HYCCC i 155a5-9. Il Monastero Hsiang-shan fu reso famoso nella letteratura cinese dal fatto che vicino il poeta Po Chü-i (772-846) vi costruì una sua residenza: Hsiang-shan chu-shih (letterato in ritiro del Hsiang-shan) era un suo appellativo. Fu a questo monastero, perché fosse ricostruito, che Po Chü-i regalò i beni datigli dalla famiglia dell'amico Yüan Chen (cfr. A. Waley, *The life of Po Chü-i*, London 1949, p. 179). Fu ancora a questo monastero, in occasione dell'apertura della nuova biblioteca, che Po Chü-i mandò una collezione delle poesie che egli aveva scritto a Lo-yang negli ultimi undici anni (cfr. Waley, *cit.*, p. 200).
- Quanto qui sopra riferisce Fa-tsang è importante per determinare la data di fondazione del Monastero Hsiang-shan. Il principe di Liang è infatti Wu San-ssu, nipote di Wu Chao, il quale ricevette questo titolo nel 690 (vedi CTS clxxxiii 5b6 e 9a4). Nel 705 Wu San-ssu era ancora in possesso del titolo di principe di Liang (CTS vii 2bl), titolo che gli venne tolto il 20 giugno del 705 (CTS vii 4a2). Si può quindi affermare che il Monastero Hsiang-shan fu fondato tra il 690 e il 705.
- 92) SKSC ii 719b4.
- 93) ChouCCML iv 396c19-22.

- 94) KYSCL ix 564b10-11.
- 95) T. LV 2148.
- 96) Traduzioni N° 6, 7, 12, 13, 18.
- 97) Traduzioni N° 1, 2, 9, 11, 15.
- 98) KYSCL xvii 666c22-667a2. Chih-sheng segnala una sesta opera che sarebbe stata dimenticata, la N. 3 (*ibidem*, 667a3), però questa volta egli si sbaglia perché l'opera è regolarmente registrata nel ChouCCML. Si tratta di una semplice svista, perché Chih-sheng stesso, nel suo elenco delle opere di Divākara, a proposito della trad. N° 3, non manca di rinviare al ChouCCML.
- 99) ChouCCML i 379c7; KYSCL ix 564a6.
- 100) Cfr. note 43 e 44.
- 101) KYSCL ix 563c25; 564a1.
- 102) Traduzioni N. 12, 13, 14.
- 103) CTW xcvi 5a8-9.
- 104) HYCCC i 154c23-25.
- 105) T. LI 2074, 175c1-2.
- 106) KYSCL ix 564a5.
- 107) Cfr. Giles 3902-3904.
- 108) KYSCL ix 564a14-21.
- 109) SKSC ii 719b3.
- 110) Inoltre le edizioni Yüan e Ming contengono una diciannovesima traduzione di Divākara (T. XXI 1338).
- 111) A. D. L.: ChouCCML iv 397a6-8.
- 112) A. D. L.: ChouCCML iv 396c28-397a1.
- 113) A. D. L.: ChouCCML i 379c6.
- 114) A. D. L.: ChouCCML i 379c8.
- 115) A. D. L.: prefazione (T. XVI 699, 801a3-6); D. L. errate in ChouCCML i 379c7 e in KYSCL ix 564a6.
- 116) A. D. L.: KYSCL ix 563c25.
- 117) A. D. L.: prefazione (T. XIX 969, 355b4-13); è in base a questa prefazione che l'autore del KYSCL formula il suo giudizio ma alcune edizioni del canone danno come data il 2 luglio (cfr. KYSCL ix 564a1-r) o il 23 giugno (*ibidem*, 565b6): che la data del 3 luglio indicata dalle edizioni Sung, Yüan e Ming (*ibidem*, 564, n. 3; 565, n. 3) sia quella giusta è dimostrato dalla prefazione.
- 118) A. L.: ChouCCML i 379c19-21; D.: KYSCL ix 563c12-13.
- 119) A. D. L.: ChouCCML vi 406c21-25.
- 120) A. D. L.: ChouCCML i 379c11-13.
- 121) A. D. L.: ChouCCML iv 397b7-9.
- 122) A.: KYSCL ix 563c23; D. L.: vedi discussione sopra pp. 13-14.
- 123) A.: KYSCL ix 563c18-19; D. L.: vedi discussione sopra pp. 13-14.
- 124) A.: Chou CCML i 379c14-15; D. L.: vedi discussione sopra pp. 13-14.
- 125) A. D. L.: ChouCCML i 379c16-18.
- 126) A. D. L.: ChouCCML vi 408a4-7.
- 127) A. D. L.: prefazione a T. XIX 967.
- 128) V. Mbdj. 1521a-1522c, s. v. *sanjikyō*.
- 129) Le tre opere di Fa-tsang in cui troviamo il resoconto di Divākara sono: T. XXXV 1733 i 111c8-112a8; T. XLII 1826 i 213a5-b2; T. XLIV 1846 i 242a29-b27. I tre testi sono pressoché identici anche nelle parole; come base della mia traduzione ho preso il testo di T. XXXV 1733, limitandomi a tradurre in nota i passi discordanti degli altri due testi.
- 130) Chiai-hsien.
- 131) Chih-kuang; v. Mbdj. 3571b-3572a.

132) Invece di *i-pu* in T. 1826 e T. 1846 abbiamo *liu-shih*.

133) T. XVI 675, 676.

134) T. XXX 1579, attribuito a Maitreya.

135) T. XLII 1826 i 213a12-15 dice: « ... fondandosi su *sūtra* come il *Sandhinirmocana* e su *śāstra* come lo *Yogacaryābhūmi*, illustrò il Grande Veicolo del Dharmalakṣaṇa operando una vasta analisi delle categorie numeriche, servendosi dei Tre Insegnamenti spiegò i principii fondamentali e svelò ciò su cui egli si fondava per rendere il vero senso ultimo: 1° il Buddha anzitutto nel Mṛgadāva girò la ruota della Legge del Piccolo Veicolo [consistente] nelle Quattro Verità: sebbene avesse parlato del vuoto della personalità e avesse predicato contro gli eretici, tuttavia decisamente parlò pure di una reale esistenza insita nella produzione da condizioni ». T. XLIV 1846 i 242b9-12 sviluppa ulteriormente l'ultima parte: « ... girò la ruota della Legge del Piccolo Veicolo [consistente] nelle Quattro Verità, spiegò che tutti i *dharmā* condizionati nascono da cause spezzando le ragioni [della credenza] da parte degli eretici in una natura propria. Inoltre nella produzione da cause, non essendoci nessun io personale, rigettò l'esistenza dell'io degli eretici. Tuttavia non ha ancora parlato del principio che i *dharmā* non hanno un io. Insomma si tratta[delle dottrine espresse] nei Quattro Āgama e in altri *sūtra* ».

136) Gli altri due testi di Fa-tsang (*ibidem*, 213a15-17; 242b12-14) dicono: « nel secondo periodo, benché [il Buddha] basandosi sul *parikalpita*, abbia predicato che la natura propria dei *dharmā* è vuota e abbia rigettato il Piccolo Veicolo, tuttavia non ha ancora parlato del *paratantra* e del *pariniṣpanna* ».

137) Segue un brano molto diverso nei tre testi che forse è il commento di Fa-tsang.

138) T'i-p'o. Nel secondo testo (*ibidem*, p. 213a24) è detto Ch'ing-mu. Ch'ing-mu sarebbe Nilanetra (cfr. B. Nanjio, *A Catalogue...*, p. 370; J. Takakusu, *A record of the Buddhist Religion*, p. lix); Pingala secondo *Hōbōgirin*, fascicule annexe, p. 149, s.v. Shōmoku.

139) T. XXX 1564, attribuito ora a Nāgārjuna ora a Ch'ing-mu.

140) *Hsiao-ken*; *ken*, *indriya*, è la capacità che hanno gli esseri di capire gli insegnamenti del Buddhismo.

141) Il secondo testo (T. XLII 1826 i 213a24-27) dice: « Basandosi sui *sūtra Prajñāpāramitā* e su *śāstra* come il *Madhyamaka* rivelò il Grande Veicolo dell'Alakṣaṇa (*wu-hsiang*) e disquisì ampiamente del Vero Vuoto; anche lui servendosi di Tre Insegnamenti spiegò i principii fondamentali e svelò ciò su cui egli si fondava per rendere il vero senso ultimo: 1° il Buddha anzitutto nel Mṛgadāva girò la ruota della Legge del Piccolo Veicolo [consistente] nelle Quattro Verità, per i poco dotati... ».

142) *Chung-ken*.

143) *Shang-ken*.

144) Mbdj. VI, appendice p. 28.

145) T. XXX 1568, attribuito a Nāgārjuna.

146) Hsüan-tsang.

147) Divākara.

148) T. XLII 1826 i 219b2-11.

149) T. XXXI 1613.

150) T. XXV 1515.

151) T. III 187; T. XII 347; T. XVI 674; T. XVII 829, 830, 836; T. XIX 969, 970.

152) T. X 295; T. XVI 661, 662; T. XVII 772, 773; T. XX 1077.

153) T. L 2054, 281b.

154) KYSCL ix 564c8.

155) V. *art. cit.*, alla nota 22.

156) SKSC ii 719a22-23.

157) V., ad es., sopra note 146 e 147.

158) Tsan-ning dà il numero complessivo di quindici (SKSC ii 719a23).

159) L'insegnamento buddhista viene paragonato a una lampada il fuoco della quale non si spegne mai.

160) *Hsieh-p'ing*, lett. 'versare nella brocca'; l'insegnamento buddhista deve essere trasmesso da maestro a discepolo in maniera completa come, quando si versa l'acqua di una brocca in un'altra brocca, si bada bene che non una sola goccia vada perduta durante il travaso.

161) Penso che il composto *hsü-mei*, 'vuoto ed oscuro', sia un'abbreviazione dell'espressione *hsü-ling pu mei*.

162) *Ratna-traya*: il Buddha, il *Dharma* e il *saṃgha*.

163) *Ta pao* si riferisce alla posizione occupata dal Figlio del Cielo.

164) *Pa sheng* [tao] è lo stesso che *pa cheng tao*: *āryāṣṭāṅgika-mārga*.

165) *Hsien sheng*, cioè gli imperatori precedenti.

166) *Ssu-chu*: sintatticamente le parole riportate tra virgolette si articolano in quattro gruppi.

167) Forse si allude al *Nirvāṇa sūtra*.

168) Il più profondo degli otto inferni.

169) L'*Akaniṣṭha*, il più alto dei diciotto cieli del mondo delle forme. Queste frasi ricorrono nel *parivarta* introduttivo del *Saddharmapuṇḍarika*.

170) CTW xcvi 5b2-7 (III, p. 1253).

171) Trascizione per *Chāmpā* (Bhāgalpur) che non si trova certo nell'India Meridionale (cfr. Th. Watters, *op. cit.*, II, pp. 181-182).

172) Trascizione per Viṣṇu (cfr. Bdjt. 1485a-b).

173) Un *chang* all'epoca T'ang corrispondeva a m. 3.11.

ABBREVIAZIONI

AION = *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*.

Bdjt. = Oda Tokunō, *Bukkyō daijiten*, Tokyo 1952 (ristampa).

Bkgj. = *Bukkyōgaku jiten*, Kyoto 1961.

ChouCCML = *Ta Chou k'an-ting chung-ching mu-lu* (T. LV 2153) compilato da Ming-ch'uan ed altri nel 695.

Chronicle... = Jan Yün-hua, *A Chronicle of Buddhism in China*, Visva-Bharati, Santiniketan 1966.

CTS = *Chiu T'ang shu*, compilato tra il 940 e il 945 da Liu Hsü; mi son servito dell'ed. *Po-na-pen*: i numeri in parentesi si riferiscono alle pagine dei voll. XIX e XX della ristampa di T'ai-pei del 1967.

CTW = *Ch'üan T'ang wen*, compilato da Tung Kao e altri nel 1814; l'ed. da me utilizzata è quella della *Ching-wei shu-chü*, T'ai-nan 1965.

FTTC = *Fo-tsu t'ung-chi* (T. XLIX 2035) scritto da Chih-p'an tra il 1258 e il 1269.

'Giles...' = L. Giles, *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum*, London 1957; il numero che segue la dicitura 'Giles' è quello dato dall'autore al manoscritto.

HYCCC = *Hua-yen ching chuan-chi* (T. LI 2073) di Fa-tsang (643-712).

KYSCL = *K'ai-yüan shih-chiao lu* (T. LV 2154) scritto da Chih-sheng nel 730.

Mbdj. = Mochizuki, *Bukkyō daijiten*, Tokyo 1958-1963.

- SKSC = *Sung kao-seng chuan* (T. L 2061) scritto nel 988 da Tsan-ning.
- SSYL = *Shih-shih yao-lan* (T. LIV 2127) compilato nel 1019 da Tao-ch'eng.
- T. = *Taishō shinshū daizōkyō*, Tokyo 1924-1935.
- TCTC = *Tzu-chih t'ung-chien*, di Ssu-ma Kuang (1019-86); mi son servito dell'ed. *Ssu-pu ts'ung-k'an ch'u-pien shu-pen*, N° 9.
- THY = *T'ang hui-yao*, completato nel 961 da Wang P'u; mi son servito dell'ed. *Kuo-hsüeh chi-pen tsung-shu*, N° 83.

DI ÜMIT YAŞAR O DI « CERTA » POESIA

Ümit Yaşar è uno dei poeti più noti in Turchia. Autore di molte raccolte di poesie ¹⁾, qui vengono proposti alcuni suoi versi da due sue raccolte: *Seni sevmek* e *Toprak olana kadar* ²⁾. Raccolte paradigmatiche, per questo poeta, in quanto la prima composta da *rubā'i* (quartine) in *aruz vezni* (metro quantitativo), mentre la seconda accoglie metri più liberi, giungendo così a tracciare le linee della progressiva accettazione da parte del poeta di temi e forme europee occidentali « moderne ». E leggendo talune poesie siamo portati indietro nel tempo, per riascoltare voci dimenticate: *Ve bütün bir şehir uyurken uzaklarda-Deli divâne yollara düsüp-waşlanmış bir köpek gibi-Eskinmiş bir gömlek gibi-Atılmışlığımı hissettiğin oldu mu-Sevmekten-Günler geceler boyunca yürümekten-Elin ayagın, kalbın yoruldu mu* ³⁾. Tonalità poetiche adatte all'ambiente di certe poesie d'amore di Fernand Gregh, di *Toi et Moi* di Paul Gerdely ⁴⁾: *İnsan; sevdiği ve sevildiği kadar insandır* ⁵⁾. Poesie come quelle di Maurice Magre, adatte a una tiratura limitata, illustrata da Edouard Chimot: *Üzerime bir gariplik çöktü son günlerde - Nedense ölümü sık sık düşünür oldum - Her geçen gün bir şeyler eksiliyor benden - Değişen bir şey var gözlerinde, biliyorum* ⁶⁾. Poesie che vorremmo vedere pubblicate su *Hayât* del 1928, con le decorazioni, fra *art nouveau* e *art deco*, del romanzo di Yaşar Nürî. Ma l'amore, quello « carnale », si muta, o si riconosce come « amore verso Dio », con un passaggio tradizionale nella letteratura turca. Così Ümit Yaşar ripete a lungo temi, forme; così a lungo da sembrare monotono: *Bu güzellik sana da - Kalacak sanma güzel. - Gördüğün suret değil - Aslında ayna güzel* ⁷⁾.

Specchi che non riflettono ⁸⁾, o che riflettono se stessi: *Y hay un espejo que te aguarda en vano - dice Jorge Louis Borges: Sean bajo la luna de las tiernas - tardes tu humilde ejemplo las cisternas - en cuyo espejo de agua se repiten - unas pocas imagenes eternas* parlando di un poeta persiano (forse Omar Khayyam). Così uno specchio, freddo e duro, riflette la realtà ⁹⁾ (realtà - dubbio in Borges; realtà - certezza in Ümit Yaşar), *Yıllar geçsin, ne çıkar? - Güzel daima güzel* ¹⁰⁾, *Daha yüzyıl yaşarım ben, - Erken ölücü değilim!* ¹¹⁾; così Yunus Emre: *Aşık öldü diye sala verirler - Ölen hayvan, âsıklar ölmez* ¹²⁾, per riflettere *sonsuz* (infinitamente), parola amata da Ümit Yaşar. Ma se lo specchio è mortale, Yunus ha

paura: *Ey yârenler, ey kardesler, korkarım ben ölem deyî*¹³⁾, e Ümit Yaşar: *İcimde bir korku var, sensiz ölmek korkusu*¹⁴⁾. Questo specchio è « certa », poesia, arte che ripete temi, forme già approvate. Approvate una volta in quanto personali, ma che ora, spogliate della originalità, si presentano, come uno specchio, per riflettere una personalità che esse celano. Essere nuovi, cambiare, ubbidire solo all'arte, un'arte scevra da compromessi, per vivere sempre *ikinci dünyada* (in un secondo mondo), da Nerval, Baudelaire (per un riferimento approssimativo) è stato un imperativo più o meno nascosto nei drappeggi più o meno sfarzosi di molti *ismi*. Ma vi è un'(altra?) arte, che negli ultimi anni è rinata¹⁵⁾, portata anche dalla necessità commerciale del variare delle mode, nata « dall'innesto di una nuova sensibilità sul tronco ancor verde di una configurata sostanza formale o, se si vuole, dal tentativo di idealizzare e di dar regola alla fantasia più stralunata »¹⁶⁾ Ümit Yaşar non abbandona i metri tradizionali, ama con parole tradizionali, secondo una tradizione della sua gente¹⁷⁾. L'immobilità, la materia vivente che varia, verso forme statiche, fino al minerale, il motivo insistito, ossessionante sono parte di questa tradizione. In un *hadith*, Ibn 'Abbās, a un pittore persiano che chiedeva: « Non potrò più rappresentare animali? Non potrò più esercitare il mio mestiere? » risponde: « Sì, ma tu puoi decapitare gli animali perché non sembrino vivi, e fare che somiglino ai fiori »¹⁸⁾.

Il *hadith* di Ibn 'Abbās potrebbe essere di Maurice Denis, William Degouve de Nuncques, Georges de Feure, o aver guidato la realizzazione di *Ricordi* di Khnopff, con l'immagine pietrificata della sorella ripetuta sette volte, come in un gioco di specchi. Ümit Yaşar ripete, come in uno specchio, motivi dei grandi mistici: « La mia morte è vivere – e la mia vita è morire »¹⁹⁾ di al-Ḥallāğ, si rispecchia in: *Ölüm ömrün bedeli*²⁰⁾, *Ölüp dirilmesi varmış*²¹⁾; il cuore, lampada inestinguibile dei mistici, è nei versi come: *Yak içinde ateşi*²²⁾; il tema del *tawakkul*, (fiducia in Dio) dà vita al paradosso dell'apparente imperfezione del mondo: *son ver ulu tanrım bana küskünlüğüne – ben çoktan inandım senin üstünlüğüne – bambaşka bir âlem yaratırdım yine de – versen o büyük kudreti bir günlüğüne*²³⁾. A « questa » poesia porta un desiderio di certezza, certezza che manifestandosi in forme rigide, (rigidità di forme o di temi), non elimina la fantasia, ma permette, nei migliori, il suo pieno esplicarsi perché quella rigidità formale è la giustificazione per ogni manifesta stranezza, in quanto redenta dall'essere come un modello approvato, socialmente.

Proprio da « quest'arte » nasceranno i suoi rappresentanti più « stralunati », stranamente modello (psicologico) al « mito » dell'artista romantico. Ümit Yaşar è in bilico tra romanticismo di contenuto, velato da manierismo, nei suoi versi liberi, e manierismo, formale e contenutistico, delle sue quartine, venate da tardo romanticismo europeo. T. S. Elliot parlava di una « forma di pensiero sensibile, o di pensiero attraverso i sensi, o di sensi pensanti, di cui la formula esatta è ancora da definire »²⁴⁾, a cui si possono avvicinare alcuni versi di Ümit Yaşar: *Beyhûde o göz süzmelerin bakmalarım – İşveyle güzel göğsüne gül tak-*

*maların – şâirce sevip, övmeyi bilmezler ki – hep böyle susarlar, dili yok aynaların*²⁵). E ancora alcuni versi di un poeta, John Donne, oggetto della definizione dell'Elliot: *O fixe mine eye on thine, and there – Pitty my picture bur-O ning in thine eye* sono richiamati da: *Beni biraz üzüntülü gördüğün zaman – a perişan hâlin gözlerimden gitmyor*²⁶) dove gli occhi sono specchi della propri-tristezza riflessa da quella dell'amato. Come un'eco, riflessa da innumeri specchi, questa figura, lo specchio, è riflessa in poeti lontani nel tempo e nello spazio. Ma in tutti una perplessità mista di sensualità e di fede. E « perplessità » vede Gianroberto Scarcia in questi versi di Esmâ'îl Hû'î: « Lo sguardo suo come vetro-chiaro e cieco – vicino a me come l'attimo come questo vetro – o come il pensiero, – ma vuoto di me come l'attimo dopo la morte, – come le stramberie colorite del pensiero²⁷). Dove lo sguardo è specchio cieco (non può esservi risposta). In Torquato Tasso lo specchio-sguardo anche se « estranio », quando solo specchio « lucido, e netto », risponde alla bellezza: « Ella del vetro a se fa specchio, ed egli – Gli occhi di lei sereni a se fa spegli ». Ma la freddezza dello specchio svanisce se tale si fa l'amante: « Che son, se tu no 'l sai, ritratto vero – Delle bellezze tue gl'incendii miei. – La forma lor, le meraviglie a pieno, – Più che 'l cristallo tuo, mostra il mio seno »²⁸). Specchio di Dio (riflesso nella bellezza dell'amata?), o « maschera » che cela la vera bellezza? (ma la maschera autentica non cela l'immagine della maschera)²⁹).

Quando anche per « questa » poesia viene il declino il mutamento (*art nouveau*-arte astratta; manierismo-arte della controriforma), come Ümit Yaşar accetta, parzialmente, i « moderni », questo avviene con un « processo di autoindagine, di autocritica, di calcolo e di cristallizzazione normativa »³⁰; parole adatte alla controriforma, ma stranamente anche all'arte « libera » da restrizioni, fino a « non voler essere arte ». *Autoindagine e autocritica*, in quanto nata dalla liberazione di quanto celato in noi (è l'epoca della psicanalisi, delle « tecniche del notturno » di Enrico Castelli); *calcolo*, con le tante opere d'arte costruite « scientificamente », volutamente secondo principii non propri alla poesia; *cristallizzazione*, e se si guarda alle opere più libere, come ad esempio di « scrittura automatica », se ne trae un senso di monotonia. Come se l'inconscio individuale, una volta liberato, si fondesse in un universale, esprimendosi per archetipi comuni. Così l'arte più libera sfocia nella protesta (sociale e politica), che si esprime ugualmente, senza differenze nazionali. Così sfocia, ancora volutamente, nell'arte di massa, nel prodotto commerciale di serie, riproposto in quanto arte-non arte, cristallizzato in quella forma a milioni di esemplari. E Ümit Yaşar libera il suo verso, sciolto dalla « prigione » della quartina:

*Dorup durup sebpsiz yere ağladığın oluyor mu
Gözyaşların bir sel misâli boşanıyor mu gözlerinden
İçinin bir deniz gibi kabardığını hissediyor musun
Sonra özlemin alevler hâlinde fıskırıyor mu her yerinden*

Seviyorsun
Seviyorsun
Seviyorsun ...³¹⁾

Questo, per Ümit Yaşar, è l'amore, come lo era per l'anonimo *fili* celta della *Courtise d'Etaine*³²⁾ *Mon amour ... c'est la brisure du cou, c'est une noyade dans l'eau, c'est une bataille contre une ombre, c'est une course vers le ciel, c'est une course aventureuse sous la mer, c'est un amour pour une ombre ...* una poesia quella celta, ora posta all'origine (rapporto causale) di quella surrealistica e in genere della fantasia « moderna ».

* * *

La raccolta *Seni sevmek* è composta da centocinque *rubā'i*, più una di dedica. La raccolta *Toprak olana kadar* ha una quartina di dedica (come nella precedente *Şiiristan Sultani'na* – Alla Sultana del paese della poesia), ed è divisa in quattro parti: *Bir kalemin ölümü*, *Bir kalemin dirilişi*, *Toprak olana kadar*, *İki ağıt ve yeni rubailer*³³⁾. Viene usato un verso libero, dove molti versi richiamano la cadenza di metri di poesia popolare in *hece vezni* (metro sillabico), nelle poesie *Unutma ki* – Non dimenticare, *Bir kalemin ölümü* (la prima e l'ultima della prima parte), *Toprak olana kadar* e nei due compianti della quarta parte, *Geçit-kaleli Mehmet Emin destanı* e *Vietnamlı bir çocuk için ağıt*³⁴⁾. Con quest'ultima poesia nella raccolta viene inserita una nota politica, presentando un macabro ritratto dei momenti precedenti la morte del bambino. Nelle altre poesie è usata una metrica sillabica (*hece vezni*), ma la struttura delle quartine ricorda ancora quella tradizionale, ricorrendo spesso rime A-B-C-B, in cui A-B e C-B sono i due emistichi che rimano fra di loro del verso arabo-persiano. La poesia *Köle-Schiavo* è un sonetto con rime A-B-B-A, nelle quartine e C-C-D, C-D-D nelle terzine, i versi sono doppi senari. Anche *İnan*, *Kavuşanlar için*, *Kalbe düşen zor*, *Korku* e *Ayrılık diye bir şey yok* sono composte di due quartine e due terzine, ma le loro rime sono molto libere. *Bir kalemin dirilişi* ha le rime di un *terği'-bend* (A-A-A-a, B-B-B-a, C-C-C-a), a parte la prima quartina, ma è in metrica sillabica. In tutta la raccolta i versi sillabici sono di varie lunghezze, ma il poeta sembra preferire i doppi senari e i doppi settenari.

ALLA BELLA

Questa beltà anche a te
Non credere che resterà, bella.
Non l'immagine che tu vedi,
Di per sè lo specchio è bello.

La morte è il prezzo della vita,
Devi amare devi essere amata.
Vivere è la cosa più bella
non credere che il mondo sia bello!

Strade che ascendono, non c'è pianura
Occorre sforzo, sicuro.
Non v'è occhio che sia bello
È bella l'espressione degli occhi.

Accendi il fuoco dentro di te,
Sia tu maschio o femmina
Tacere è affare da paurosi
In questo tempo la lotta è bella.

Anche se l'uomo arde una volta,
Se crede, se è sempre deluso,
Piuttosto che vivere senza amore
Sono più belle le morti.

Mentre la terra ci sta aspettando
L'abilità è restare desti.
Lo stupido non sa e dorme
Crede che il sogno sia bello.

Gli uomini si sono sempre sbagliati
I nani giganti considerati.
È così che è stato creduto.
Ogni grande idea è bella.

Al mondo la ricchezza essenziale
È un affetto che non finisce.
Per il malvagio il rancore e l'odio
Per l'amante l'amore è bello.

Una parola distrugge l'amante
La gente si stanca del brutto.
Passano gli anni, che avviene?
Il bello è sempre bello.

POESIA DELLE GENTI FINITE

« Oggi sono a terra, lo sai?
Sono finito, senza rimedio, senza speranza
Non lasciarmi la gente è cattiva
Non lasciarmi, ho paura ».



Ora tutte le poesie cantano a te la mia fine
Non puoi sapere come fui rovinato, come fui abbattuto
In me una gazzella ferita piange senza riposo.
Senza pietà sono stato colpito nella dimora della mia anima.

Ormai sono stanco, finì la mia corsa improvvisa,
In me non v'è traccia di speranza, dilette ...
Le mie luci furono tenebra, finirono tutti i miei canti
Nel mio giardino quei fiori, quei profumi, quei colori non sono più.

Dicevi agli altri: « Nel mio cuore per lui non c'è più posto »
Si vede che fu così facile amare e dimenticare!
Ti sei addormentata e d'improvviso svegliata da un sonno
Vuol dire che in un attimo finiscono velocemente quei sogni?

Dì, ora, erano bugie quelle parole, quei baci?
Quel tuo ardore che aumenta al tocco delle mie mani?
Il più nostalgico degli incontri, quei capelli, quel corpo?
E tutti quei colori che il tuo candore fa bianchi?

No, questa spaventosa afflizione, non può essere che tu m'abbia lasciato
Dopo quei giorni e le notti che ormai non si possono rivivere
Sono appassiti tutti i fiori? Le foglie ingiallite?
Mi rimase una pallida rosa da quei vasti giardini?

Così i venti soffiano e ancora portano il tuo profumo di laggiù.
Vivere è bello, amore mio, se nei miei orizzonti sei tu.
Non dimenticare che ancora il mio cuore è pieno di amori per te,
Se un giorno piangerai, sarò ancora io a asciugare le tue lacrime.

Ancora sono nei luoghi che abbandonasti, non dimenticare, se mi cercassi,
al confine in cui si unisce l'amicizia con l'amore ...
Erano le cose più preziose quelle che abbiamo condiviso, credi.
Gli istanti che più non si dimenticano ora restano indietro.

Il sole non tramonta, le stelle non si spengono in un vero amore
È un firmamento splendente che si estende all'infinito
La gente a volte pensa all'oscurarsi dell'orizzonte, così
Un diluvio si versa dai loro occhi alle pallide guance.

Amare è la cosa più bella, non si può spiegare, si vive
Qualche giorno in una taverna, qualche giorno su una spiaggia, lontano ...
Quello valeva tutte le amarezze, i dispiaceri, non hai capito
In mezzo alle afflizioni con te essere uno è tutto!

Ora come sono disperso, disfatto, vieni e guarda un momento!
E ascolta! Tutti i canti dicono a te la mia fine.
Ma dove fu un tempo amicizia tra noi, dove amore,
Ora se non c'è, sono folle, sono pazzo, sono a pezzi, Sì, capisci!

PAURA

Nel mio cuore c'è il peso del mondo
Su di me il tumulto di tutti i venti
Nel mio io ondeggiante i monti più alti
I miei dolori aumentano la portata dei mari

Ovunque guardo è notte, è oscurità
In ogni angolo mi aspettano mille e un agguati
Io ho bevuto i tempi secolo per secolo
Nel mio calice v'è il sedimento delle ere passate

I miei occhi sempre ti dicono la mia nostalgia
Io sempre te desidero nei due mondi
Né un po di pane, né un sorso d'acqua

Questo treno dove si fermerà chi può dirlo
Che tu vi sia è sufficiente, il resto per me non conta
In me c'è una paura, paura di morire senza di te.

LA MORTE DI UNA PENNA

Non chiamo giorno
Un giorno che non inizia con te.
Una luna che nasce senza di te, luna non chiamo.
Se tu non ci sei,
La salute, la ricchezza,
Anche questa gloria e questa fama
Non voglio
Devi sapere che
Ho giurato
Di non presentarmi senza te dinanzi a Dio.

Devi sapere che
Senza te non posso vivere,
Quest'assenza di te che tu fai gravare sulle mie spalle
Più a lungo non posso portare

Un giorno
Qualunque cosa oltre te
Scaccerò da me
E quest'uomo sofferente
Che non ti dimentica
Soffocherò con le mie stesse mani.
Te amarono le mani di quest'uomo
Per te
La penna presero le sue mani,
E questa penna
Per te cosa scrisse?
Per anni con te divise
Il suo amore, la sua nostalgia.
Ora io
Spezzerò questa penna
Che piange nelle mie mani
E che firma la pena di morte per il mio essere poeta.
E tu
E Dio
E tutti gli uomini
Dovrete rendermi conto
Della morte di una penna.

LA RINASCITA DI UNA PENNA

Risorse la mia penna amici!
Di notte lo vidi in sogno.
Ho qualcosa da dire a voi:
Vidi il mondo dell'amore.
Che sperò, che trovò il cuore?
Dal correre si stancò il cuore.
È tutto spezzato il cuore
Frantumato vidi il suo specchio.
In ogni luogo mancò una cosa,
Le fedi sono stracciate
«Era la bontà che esisteva». Ma dove?
Io vidi sempre la cattiveria.
Quella da una parte, io dall'altra
Fui rovinato nei due mondi ...
Né trovai amore negli uomini
E neppure vidi fedeltà.

Così grande, così profondo!
Anche se mai finisce la mia pena,
In te guardai, l'oceano
delle bellezze vidi.

Ma questo mondo come è stretto,
« C'è la rinascita dopo la morte »,
Del suo gusto hanno goduto gli altri.
Io vidi tutte le sofferenze.

C'è domani, scorda questo giorno,
Scrivi, ei penna, ciò che vedi.
Io non vidi più grande
nè più perfetto di te.

CON TE

Cantai sempre poesia di separazione
Per le amanti che non torneranno indietro
Ognuna mi rubò qualcosa e fuggì
E un giorno tu giungesti alla mia solitudine

Mi desti felicità mai gustate
Per quanti anni hai fatto dimenticare la solitudine
Perfino nella tua assenza sempre te vissi
Solo in te non seppi cos'è la separazione

Sei così vicino a me che non si può dire
Sono una parte di te, sei una parte di me
Sempre sii con me, non allontanarti, d'accordo?
Vicino a te non sia mattino nelle notti

Avvicinati, avvicinati ancora, poco più, un poco di più
Sii diffusa nelle mie vene, batti nel mio cuore
Se vai, che io non sappia la tua partenza
Ma lasciami le tue labbra, ti prego

Oh restino con me i tuoi occhi, i tuoi capelli
Restino le tue piccole mani bianco colomba
Ogni giorno della mia vita comincia con il tuo nome
Tu sei una preghiera che sempre ripetono le mie labbra

Non sarò mai separato da te, non scordare
Non dirò luminoso a un giorno privo di te
Addio non dirò a te
Non ti posso salutare.

CHE IO MI NARRI A TE

Alla gloria alla fama credetti
Ma non sono un materialista.
Ad Atatürk credetti
Ma non sono di destra, di sinistra.

La mia radice è vicina alla terra,
Il mio cuore ha scelto di bruciare,
La mia fede è per il popolo,
Non sono un ipocrita schiavista.

Quando quella brace è caduta in me,
Ho parlato con ogni sillaba
Ho una mia lingua, si chiama Turco,
Non sono un linguista improvvisato.

La vita è mia, la morte è mia!
Nel profondo la mia mano!
Sincerità è mia semplice veste,
Non sono commerciante di stoffe.

Ho un passato da potermi gloriare
Opinioni, presentimenti,
Una bilancia che pesa il giusto,
L'ingiusto non posso approvare.

Ho creduto a un solo Dio,
Per il suo amore bruciai.
Credetti alla verità
Non sono un ipocrita falso.

Udii le grida d'amore
Non sopporto i capricci di alcuna
La preghiera del fanatico falso
Io non la faccio mai.

Lascio che le lingue mi lodino.
Che gli estranei mi colpiscano.
Le strade non mi stancano
Non sono un viaggiatore sperduto.

Qualunque cosa dicano non sono superbo,
Non resto indietro dalla mia strada
Non prendo ordini da nessuno,
Non sono messaggero ad alcuno.

Non credere, io sono Ümit Yaşar!
Vado anche oltre al mio nome!
Io vivrò ancora cent'anni,
Non sarò presto dimenticato!

SINO A FARSI TERRA

Ogni tanto piangi forse senza motivo!
Si versa forse dai tuoi occhi come un diluvio di lacrime!
Dentro senti forse salire come un mare!
Dopo il tuo desiderio guizza come fiamma da ogni dove?
Ami
Ami
Ami ...

Nelle ore vicino alla sera ansietà opprimono il tuo animo?
Se vedi una coppia d'amanti si torce forse il tuo cuore?
Sei geloso di lei per i fiori, gli uccelli perfino!
Nell'assenza il mondo ti sembra prigioniero?
Ami
Ami
Ami ...

Un giorno se non la vedi precipita il cielo su te?
Ogni gente è cancellata dai tuoi occhi, uno a uno?
Resti da solo con l'immagine di lei?
Senza lei, sulle tue spalle è un pesante fardello il tempo?
Ami
Ami
Ami ...

Se non c'è le tue mani, le tue labbra non possono nulla?
Tutta la tua forza, tutta la tua speranza sono per lei?
Se non giunge ancora in ogni luogo l'attendi?
Dimmi, il tuo desiderio è tanto grande, tanto profondo?
Ami
Ami
Ami ...

Se è così lasciati alle braccia dell'amore.
Quanto vivrà lascia che soffra il tuo cuore con questo bel dolore
Ho compreso, tu fino a essere terra lei
Amerai
Amerai
Amerai ...

NON POSSO DIRE

Di fronte a me non posso dire tu sia spirito o corpo
Se guardo, se ti vedo, ancora non posso dire che sei tu
Per tanti anni sempre sei in me lo sa il mondo
Vieni vedi oh vita mia! Non posso dirti sei me!

C'È - NON C'È

Sotto la volta del cielo quello che esiste un giorno, un altro non esiste,
Domani dirai: l'oggi c'è, ieri non c'è più.
Morire, vivere è la stessa condanna per il sofferente
Se ci sei tu questo basta, non credere di non avere colpa!

DICENDO CHE TU ESISTI

Ogni nostro scritto per avvertire la gente
Scrivemmo, una speranza, forse tu senti.
Non aspettammo molta più luce dal mondo
Perché tu sei in tutti e due i mondi.

OGNUNO FALSO

Ciglia, mano, piede, occhio e labbra ognuno falso,
Maturo, grezzo, maestro, apprendista, ognuno falso ...
Tardi capimmo aimè ci hanno ingannato!
Perfino respirare, vivere, tutto falso ...

TROPPO TARDI

« Credetti alla tua insistenza », non lo puoi dire, è troppo tardi.
« In un attimo credetti », non lo puoi dire, è troppo tardi!
Dov'è la brace? Guarda un momento, le ceneri sono fredde ...
« Come il fuoco brucia », non lo puoi dire, è troppo tardi!

(Quartine da *Seni sevmek*)

Non c'è altra dimensione oltre quella dell'amore
Non ho trovato sapore oltre il tuo sapore al mondo



Né corona né trono sono eterni nel mondo
Nel mio cuore oltre la tua sovranità.

Se avessi imparato ad aver fede non sarei triste
Se da te ho imparato a essere geloso di te
Venga e tutto intorno mi abbracci quel fuoco
Cent'anni brucerei se avessi imparato a bruciare.

Metti fine mio eccelso Signore alla tua ira verso di me
Da tanto tempo credo alla tua superiorità
Ma avrei fatto nascere di nuovo tutto un altro mondo
Se per un solo giorno mi avessi donato questo grande potere.

GIACOMO E. CARRETTO

1) Più di quaranta secondo Süleyman Salon, che presenta la traduzione di otto poesie su *Almenara*, vol. 4, primavera 1973, *Once poetas turcos contemporaneos*, pp. 91-131.

2) *Te amare e Sino a farsi terra.*

3) E quando tutta una città dorme lontano – pazzamente gettarsi nelle folli strade – come un vecchio cane – come una camicia consunta – hai mai sentito di essere gettato – dall'amore – dal vagare lungo giorni e notti – si è mai stancata la tua mano, il tuo piede, il tuo cuore?

4) Ma con un amore «serio» (un *kara sevda*), senza l'ironia di *Si tu m'aimais, et si je t'aimais – come je t'aimerais*. Un tono da: *Ah! je vous aime! – Vous entendez? Je suis fou de vous; Je suis fou ...*

5) L'uomo è uomo per quanto ama, per quanto è amato.

6) Sensazione di estraneità mi sommerse negli ultimi giorni – Non so perché ma spesso fui pensoso di morte – Ogni giorno che passa mi toglie qualcosa – Nei miei occhi c'è una cosa cangiante, lo so.

7) « Questa beltà anche a te – Non credere che resterà bella – Non la figura che tu vedi – Di per se lo specchio è bello ». Tema scontato, forma scontata, ma si bilanciano sottilmente vocali anteriori e posteriori, dove le postpalatali liberano dalla costrizione delle *ü* prepalatali: *Bu güzellik sAnA dA – kAlAcAk sAnmA güzel – gördüğün suret değil – AslIndA AynA güzel*; e nella seconda quartina, fino al *yaşamak* della terza strofa, il verso è frenato dalle vocali prepalatali chiuse, poi aperte: *Ölüm ömrün bedeli – Sevmeli sevilmedi – Yaşamak en güzeli – Zannetme dünya güzel!* Dove le ultime due *a* illuminano la tonalità chiusa di *güzel*.

8) Come in un ghazal di Şâ'eb: « Ti contempi allo specchio mille volte – ma il volto tuo non vedi ». (*Oriente Moderno*, LIV, 1974, *Dieci ghazal di Şâ'eb per Francesco Gabrieli*, di Gianroberto Scarcia, p. 167).

9) Realtà che può essere « consunta », perché chi viene riflesso è « consunto », come in Nâderpūr: « Io, nello specchio, cofano consunto: – velo corrosivo il volto vuoto d'ombra, – acino d'uva calpestato e sgonfio ». O specchio silenzioso, ove si placa, nel freddo dello specchio, la realtà corrosa: « ... preghiera – altrettanto insincera, – incompiuta, stavolta, – per quell'ansia che preme – a gettare furtivo – questo velo corrosivo vuoto d'ombra – nel silenzio feroce dello specchio ». (*La poesia persiana nell'ultimo ventennio*, di Gianroberto Scarcia, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974, pp. 17, 18).

- 10) Passano gli anni, che accade – Il bello è sempre bello.
- 11) Io vivrò ancora cent'anni – Non sarò presto dimenticato!
- 12) Chiamano dicendo: è morto un amante – Le bestie sono mortali, ma non gli amanti.
- 13) Ei amici, ei fratelli, ho paura io della morte.
- 14) In me c'è una paura, paura di morire senza di te.
- 15) «Sembra sia uno dei compiti della nostra generazione, portare alla luce il *mundus subterraneus* della storia culturale europea ...». Gustav Rene Hocke, *Il manierismo nella letteratura*, ed. Il Saggiatore, Milano 1965, p. 13.
- 16) Giuliano Briganti, *La maniera italiana*, Editori Riuniti, Roma 1961, p. 11.
- 17) Gente a cui Ümit Yaşar è consapevole di appartenere, con legami di sangue, se nella poesia *Geçitjaleli Mehmet Emin Destan* (Destan di Mehmet Emin di Geçitkale), la morte del vecchio, bruciato vivo, è come una bandiera: *Soydaşlar – Aldılar Mehmet Emin'in öcünü* (quelli della sua razza – vendicarono Mehmet Emin). E Mehmet Emin è il nome di un poeta nazionalista.
- 18) Louis Massignon, *Les methodes de la realisation artistique de l'Islam*, in *Opera Minora*, collection «Recherches et Documents», Dar al-Maaref, Liban 1963, T. III, p. 14.
- 19) Hoceïn Mansûr al-Ĥallâğ, *Diwân*, Traduit et présenté par Louis Massignon, ed. des Cahiers du Sud, Paris 1955, p. 26.
- 20) La morte è il premio della vita.
- 21) Morendo vi è la rinascita.
- 22) Accendi il fuoco dentro di te.
- 23) Metti fine mio eccelso signore alla tua ira verso di me – Da tanto tempo credo alla tua superiorità – Ma avrei fatto nascere di nuovo tutto un altro mondo – Se per un solo giorno mi avessi dato questo grande potere.
- 24) T. S. Elliot, *Il bosco sacro. Saggi di poesia e critica*, biblioteca europea di cultura Mursia, Milano 1971, p. 27.
- 25) Invano fai gli occhi dolci, invano guardi – vezzosamente al tuo bel petto metti le rose – amano da poeta, non sanno apprezzare sai – sempre tacciono così non hanno lingua gli specchi.
- 26) Quando mi vedi un po' turbato – La tua tristezza non si cancella dai miei occhi.
- 27) *La poesia persiana nell'ultimo novecento, cit.*, p. 18.
- 28) Torquato Tasso, *La Gerusalemme Liberata*, canto XVI, stanza XX, XI.
- 29) Enrico Castelli, *Simboli e Immagini. Studi di filosofia dell'Arte Sacra*, Roma, ed. Rinascimento, 1966, pp. 30-36.
- 30) Federico Zeri, *Pittura e Controriforma*, Einaudi, Torino 1957, p. 24.
- 31) È l'inizio della poesia *Sino a farsi terra*, tradotta avanti.
- 32) Jean Markale, *L'Épopée celtique d'Irlande*, Payot, Paris 1971, p. 51.
- 33) Morte di una penna, Rinascita di una penna, Sino a farsi terra, Due compianti e nuove quartine.
- 34) Destan di Mehmet Emin di Geçitkaleli e Compianto per un bambino vietnamita.

WEST SEMITIC NAMES FROM THE GOVERNOR'S PALACE ¹⁾

In the second volume of *Cuneiform Texts from Nimrud*, J. N. Postgate provides Neo-Assyrian studies with a set of 272 documents, mostly from the 8th century B.C., stemming from the archive of the Governor's Palace and from other Nimrud sites excavated during the years 1949–1951, thus completing the editorial task begun by D. J. Wiseman in *Iraq*, vols. 12–14. In brief, it may be said that the clear copies and the extremely reliable transliterations and translations of the Nimrud materials offered by Postgate are of invaluable aid toward the understanding of many a sector of NA social and economic history, in that the texts in many cases supply parallel, or further, information on aspects of jurisdiction and administration which were already known from Ninevite or other documents of the same period (e.g., real estate sales, loans, the listing of incoming persons, animals for administrative use ²⁾, etc.) In other cases, the subject-material of Postgate's texts pertains (and adds data) to questions and problems of philological and historical interest which have not yet been entered upon extensively; as the author himself notes (pp. 24–25) such is the case of currency and prices in the various periods of NA history, and of Aramean personal names in the documents. On this last point, due to a specific interest in West Semitic onomastics in the Neo-Assyrian period which I am pursuing ³⁾, I should like to make a small contribution, accepting readily Postgate's call for "attention to the kind of new evidence our texts provide" (p. 24).

Doubtless most of the West Semitic personal names which appear in NA texts of the 8th and 7th centuries B.C. should be ascribed to an Aramaic linguistic-cultural element, due to at least two factors: (a) the presence of an Aramaic-speaking population in northern and north-western Mesopotamia, clearly attested in a variety of sources dating from the first quarter of the 1st millennium B.C. ⁴⁾, and progressively absorbed – during that period – by the Assyrian state in the latter's process of enlargement; (b) the progressive diffusion of Aramaic as a vehicle for oral and written communication, with a culmination (as far as NA matters are concerned) in the later 7th century, but already operating at a much earlier date ⁵⁾. The picture – which could not be more schematical – is therefore one of multiple Aramaic linguistic-cultural influence on the Assyrian cultural complex.

In this general framework, work on West Semitic personal names readily brings one down to the heart of things, i.e., to the many possibilities for exception that may be given. The first task is clearing the ground functionally of all evidence which, while definitively not pertaining to Akkadian, provides no clear signs of being related to West Semitic; as the picture begins to emerge, one perceives in passing the presence of many a foreign group (see, e.g., "Anatolians" at Nimrud in ND 2440; Egyptians at Assur in CTNMC 68; etc.) bound internally by common origins, activity, and friendship. Perhaps next in line comes the set of problems connected to the presence of mixed names: attestations like *Še-er-AŠ.A* are fairly common, and intrigue the historian of Aramaean religious influence in the Assyrian Empire, but should be readily eliminated.

In this theoretical succession of operations – and one might include here the ranging of the evidence in definite temporal and spatial sectors, however complicated this may turn out to be, especially as regards the post-canonical attestations, the "Ninevite" material, etc. – the remaining work concerns the way the names were written, and, immediately after, a tentative reconstruction of their morphological characteristics and their meaning. If we view this entire sector of operations as a single problem, in the form NAME = x : x', we may conventionally term one of the incognita the "Neo-Assyrian" one, the other the "West Semitic" one. The "Neo-Assyrian" incognitum has much to do with writing and phonetics, and is to be taken into account during the preliminary "decoding" process of the name: it involves questions such as that of the existence of a minimum of three types of rendering for West Semitic names, which correspond *grosso modo* to the large textual categories in which NA texts are divided (legal and administrative; epistolary; or royal origin). To the same incognitum one must refer problems such as NA Umkehrschreibungen, abbreviations, "easy" graphic renderings (e.g., the use of the sign PAP for initial *Ḫa-/Ḫu-*), phenomena of carelessness, etc.; and the phonetic rules of the NA variety of Akkadian, such as Vokalharmonie, intervocalic *n >*', etc.

As for what I have termed the "West Semitic" incognitum, the exceedingly wide range of relevant problems might, I believe, for the moment better be dealt with in practice – i.e., by choosing a sampler of the names from Postgate's new Nimrud texts and bringing them up for discussion – than by theoretical assertions. In brief, I would say that *most* of the problematical aspects of the study of WSem PN in NA cuneiform pertain to questions of phonetics and morphology inside the WSem language group. In particular, I should like to stress the fact that not a few of the GPA names which seemed at first very clear in their WSem character have yielded unsatisfactory explanations, or no explanation at all during research; also that some – due to many attestations in cuneiform NA or NB, and in WSem languages proper – have brought about stimulating results, at a level higher than the merely "attributive" one, whereas others have remained interesting, but meager, *hapax legomena*. The sampler which follows contains

examples of different types, requiring diversified approaches, and yielding non-homogeneous results; in any case, seen as a whole, the GPA name-complex has certainly increased our information on West-Semitic linguistic-cultural presence in the Assyrian Empire of the 8th century B.C.

1. *Ab-da-a*[²-*a*²], GPA 220:9. Hypocoristic. The reconstruction of the name by Postgate is based on the case in TCAE 360:16. Other possibilities of restoration are, of course, *Ab-da-a*[()], *Ab-da-a*[-*a*'] (see APN, 3a; CCNA, 30, adding BT 117:12); also *Ab-da-a'-a* is attested (VAT 8738 [unpubl.]:15). All solutions given (cf. the name of the EN.NAM of Rašappa, written *Ab-da-a'* in ADD 853,10, *Ab-da-a* in ADD 854,12) correspond to alphabetic 'bd' (in Assyria, cf. e.g. KAI, no. 236:2), with the TCAE case being a strong argument for a transcription 'Abdā.

2. *Ab-da-X.UMUN*, GPA 138:2, "slave of Adad-milki", with *sandhi*, as in *Ab-da-da* (CCNA, 31), or in *Ri-ḫi-ma²-X.UMUN*, TCAE 360:11. For Adad-milki in WSem PN in NA cuneiform, see K. Deller, OrNS 34 (1965), 382-383, 474; CCNA, 24.

3. *Ab-di-i*, GPA 103:6; 120:3. The other frequently attested form for the building of hypocoristica in WSem PN in NA cuneiform, in *-i* (see K. Deller, OrNS 34 [1965], 475; cf., e.g., M. Lidzbarski, *Ephemeris* II, 1-22, IPN, 10-20, for this and other types of hypocoristica in WSem onomastics; see also n. 18, below), does not seem to occur elsewhere in an 'bd-name in 8th century Kalḫu; cf., on the other hand, ND 5550,44; ND 2308,27 (*Ab-dé-e*) for the 7th century.

4. *A-da-bu-i*, GPA 118:6. Possibly a name meaning "Ada(d) is my father". For imperial Aramaic 'bwhy, see DISO, 1; for *hdd* as *A-da* in NA cuneiform, see, e.g., KAV 31,14 (*It-ta-A-da*), APN 185b (*Ra-ma-A-da*), the name quoted in no. 2, above; etc. Also perhaps *A-da-me*, ADD 1196, i.e. 1(=*hdd*-*'my*)?

5. *A-gu-su*, GPA 122:6. I dare say we are here to deal with the name *gš/(A)-gu-ú(us)-si* attested in both Aramaean and Assyrian royal inscriptions of the 9th and 8th centuries B.C. (see KAI 2, p. 207; APN, p. 82). It is a now well-accepted fact that *gš-(A)gūsi* represents a divine name from the second millennium on (see M. Liverani, RSO 36 [1961], 185-186; F. Vattioni, *Semitica* 16 [1966], 39-41); names in NA cuneiform would seem to prove this point further, see *Ba-gu-su*, APN 50a (I understand it as 'b-gš) and *Ga-la-gu-su*, APN 79a ("Guš redeems"; cf. Heb. *g'i*; APNMT 179).

6. *A-ḫu-a-nu*, GPA 4:18. This name may or may not be WSem; in any case, it is illuminating as regards the highly fluctuating rendering of final *-ā/ūnu* in one-word formations in NA cuneiform. Cf. *A-ḫu-nu*, APN 19a, etc.; see also, e.g., *Di-nu-a-nu* in BT 105,12 as compared to *Di-na-a-nu* in BT 107,24 (same person) and *Sa-[la-m]u-an-nu*, STT 406, R.5' (son of *Ár-u-as-ma-a-di*, cf. ^d*Ar-ú-^ras¹⁷-ma-a-di* in STT 407,R.6; cf., and add to, RA 65 [1971], 85-87,

as a clear attestation of the Luvian Moon-god in a cultic center of the Moon-divinity in general, *Ḫuzirina*) compared with *Sa-la-ma-nu*, GPA 18:21,24; 52:9; 78:R.5'; 120:16'. Cf. CCNA, 17.

7. *PAP-tu-ri*, GPA 90:7, "my/the brother is my mountain" (= *ṭwry*); attestations of the second element are given in APN 286a, to which *Tu-ri-Ši-ri* "Še'er /šhr is my mountain", ADD 1177, R.3 should be added; for the divine name, see CCNA, 18 with bibliography; OrAnt 12 (1973), 141 n. 32 – both in relation to cuneiform evidence for the god. Cf. also GPA 93:2,3,12,13 – which are to my knowledge the most ancient NA cuneiform attestations for Še'er (followed by the ^d*Še-rù-nu-ri* of ADD 392, R.4, son of DINGIR-šúm-ki of the late 8th century; read *šúm-ki*, after K. Deller, OrNS 34 [1965], 383, also in the name in *Iraq* 36 [1974], 206:XCVIII,6); cf. KAI 2, p. 211.

8. *Am-pa-a-r[u]*, GPA 15:43. See the name *Am-puru*, BT 117,15, same person as *Am-pu-u-ru*, BT 120,10; we might have to deal with a dissimilation *pp* > *mp*, in which case cf. perhaps 'pr(=*a-pa-ru* in EA 141:4), "dust", or – alternatively – Heb. 'ēfēr, 'āfrāh (IPN, 230).

9. *Ba-ia-a*, GPA 110:7; see also ^{SAL}*Bi-ia-a*, 103:7, and cf. ^{SAL}*Bi-a'-a*, CCNA 23:28, ^{SAL}*Ba-ia-a*, APN 50a; *Ba-ia-a-a*, ND 2312,17. All these attestations might derive from a single root *b'y*, "to search for, to desire" (cf. PTU, 114; DISO, 39–40), or – with APN, 274b – from *by'*, "to console" in Syriac.

10. *Ba-ši-id-qi-i*, GPA 144:3 (711 B.C.); 146:2 (710 B.C.). Same person as *Bi-ši-id-qi-i* (date lost, but similar context); in all cases perhaps = "the/my father [(')*b'/y*] is my justice", noting, however, the attestation *Pi(BI)-zi-id-qi* in PRU III, 254a. Cf. APNMT, 256–257; IPN, 161–162; PTU, 187–188; PNPPI, 398; IC, 369. The element *šidq-* also in *Ši-id-qi-DINGIR*, GPA 17: 42; cf. APN, 303a, and add ADD 1264,2 (*Ši-id-q[i-i/DN]*); in Aramaic inscriptions from the first half of the 1st mill. B.C., see, e.g., CIS II/1,73.

11. *Bar-'a-DINGIR*(), GPA 90:14; see also *Ba'-ar-DINGIR*, GPA 103:15; AR for *ra* must probably be read in the latter name. Cf. Heb. *b'erāyah*, "(the) god makes"; PTU, 120.

12. ^l*Ib-ba-'a-a-mu*, GPA 93:7 and *Ib-ba-'a-a[-mu]*, *ibid.*, 16. This name might perhaps be usefully compared to *'I-ba-qa-me*, APN 93a (= "the father is high"? And in all cases = /'e/?); but I can, at the moment, point out no other NA onomastic evidence for a possible rendering of /q/ as ' (possibly connected to other shifts involving /q/ in Imperial Aramaic?).

13. *Ga-lulu*, GPA 219:10; see also *Ga-lu-l[u]*, 75:9'. Other attestations of this name, apart from APN, 277b, are: Ass. Fd. Nr. 9581 (unpubl.), i.e. 1, *Ga-lulu*; BT 120,7, *Ga-lu-lu*; ND 5469,19, *Ga-lulu*; ND 5550,41, *Ga-lulu* (same person as *Ga-lulu*, ND 5452,9, in both cases termed ^{LÜ}SIMUG GUŠKIN; see the remarks by K. Deller, OrNS 35 [1966], 191). Cf. the noun *galālu* in CAD G, 11a–b, AHw, 273b, "stone", considered a West Semitic loanword (cf. Aramaic *gēlāl*), from which the PN *Ga-la-la-nu* (Late-Babylonian) is derived; not

being *galālu* attested in NA, are we to deal here with an autonomous rendering of the Aramaic term for “stone” (with the NA PN form not being a product of Vokalharmonie, but denoting an *-o-* color of the long final vowel)? The Hebrew PN *gālāl*, “tortoise” (to which the Late-Babylonian name quoted above is referred in Baumg., 186b) might also be taken into account; cf. IPN, 230.

14. *Ga-me-ú*, GPA 113:4. The name of this child of four half-cubits' height ⁶⁾ has no exact parallel in onomastics of the NA period so far; but it certainly does remind one of an 8th century Nimrud name, *Ga-a'-[ma¹]-a-nu*, ND 2360,10, for which a parallel with *Ga-a'-ú-ni* (APN 79b) was proposed (*Iraq* 17 [1955], 32). See also *Ga-ú-ma-nu* (J. A. Brinkman, *A Political History of Post-Kassite Babylonia*, Rome 1968, 280 and n. 1822); are we here to deal with Aramaic *gawā*, “clan, etc.” (see Th. Noldeke, ZA 30 [1915/1916], 167; D. O. Edzard, ZANF 22 [1964], 144:4; H. Sauren, BiOr 27 [1970], 231a) with an *aw* > *am* graphic rendering, such as that of *Auianu-Amianu* (see APN, 48a)?

15. *Ḥa-bu-su*, GPA 101:R.4'. A hitherto unattested NA variant for the well-known passive participle of *ḥbš*, in the different forms (= *qatīl*, *qatūl*) *Ḥa-bi-su*, *Ḥa-ba-su/-si*, *Ḥa-bi-i-su*, ^(SAL)*Ḥa-am-bu-su*, *Ḥa-am-ba-si*, with the long vowel noted (or implied) as such, or as redoubled *b* > *mb*. Aramaic in the reference note to ADD 233, see Stevenson, ABC,42; Delaporte, *Épigraphes*, 33; CIS II/1,19; NA cuneiform attestations and discussion in APN, 283a (s.v. *ḥbs*), CCNA, 50.

16. *Ḥa-na-na*, GPA 90:2; see also DINGIR-*ḥa-na-na*, 52:8, and *Še-er-ḥa-na-[na¹]*, 93:4,13 (*Še-er-ḥa-[na-na¹]*). For the element *ḥnn*, “to be gracious, to show favor, etc.” in WSem PN in NA cuneiform, see APN, 284b. Other attestations may be divided into: (a) qal pf. forms (*Ḥa-na-na-ala*, ADD 1195, R.9 – see below, n. 22 –; hypocoristica thereof are TH 21,2, *Ḥa-na-a-ni*; Ass. Fd. Nr. 8996a [unpubl.], 8, *Ḥa-na-ni-i*; ND 2089,4, *Ḥa-na-né-e*); (b) forms built with an adjective of the *qatūl* type (nominal sentence in *Ḥa-[nu-nu¹]-DINGIR*, *Iraq* 30 [1972], 145:3'; hypocoristica in *Ḥa-[a]n-nu-nu*, TH 53,5, *Ḥa-nu-ni*, TH 39,8 = same person as TH 40,5; *Ḥa-nu-ni-i*, ADD 908,3 – cf. OLZ 18 [1915], 243 –; see also APN, 316b [Assur]; cf. APNMT, 145–146, with bibliography; PNPPI,313); (c) forms built from the noun *ḥn*, “favor” (see APNMT, 200; DISO, 91–92; Baumg., 318b–319a) such as STT 407,R.4 (*Ḥa-ni-[i]*), VAT 14447 (unpubl.), 8 (*Ḥa-ni-i*); in GPA, *Ḥa-ni-i* (91:6). Also add *Ḥi-ni-im-me* (GPA 110:3), which may be explained as *ḥn* in st. constr. and ‘*mm*, “paternal uncle/clan” (see APNMT, 196–197; PTU, 109; IPN, 76–79; PNPPI, 379) with NA Vokalharmonie. For the possibility of understanding *-im-me* as a different element of a nominal sentence (when coupled with divine names), see CCNA, 76 and cf. the name *Sam-si-im-me*, below. For *ḥnn* in Aramaic inscriptions of the first half of the 1st mill. B.C., see, e.g., KAI 213, 1 (*ḥnn*).

17. *Ia-t[a]-[a-a¹]*, GPA 247:15; cf. CCNA, 69 (and add TH 31,4: *Ia-ta-a¹*). In APN, 287b, all names bearing a *y'* element in NA sources are con-

nected to Southern Semitic *yṯ*, “to save” (cf. Heb. *yš*); see now M. Weipert, *WdO* 7 (1973), 41 n. 9 for the name *A-bi-ia-te-e*, with bibliography (also *IC*, 658), and most recently, I. Eph'al, *JAOS* 94 (1974), 111 n. 20.

18. *Id*[?]-[x(xx)]-*a-nu*, *GPA* 120:21; perhaps – taking into account the width of the signs on the tablet – to be restored as *Id*-[*ra*]-*a-nu*, hypocoristic from the root ‘*dr*, as in S.U. 1952, 332:8’ (‘*Id*[?]-*ra-ni*’); *Iraq* 32 (1970), 143:8’ (*Id*-*ru-nu*); *APN* 108a=CCNA, 17, 34; *ADD* 1246:5 (*Ad*-*ra-a-nu*). See no. 6, above for this type of onomastic formation; but cf. also the following name.

19. *Id-na-a-ni*, *GPA* 119:2. Postgate believes this might be an Akkadian personal name (cf. Stamm, *ANG*, 137); but – due to the context – I am more inclined to connect it to Aramaic ‘*dn* (cf. Syriac ‘*edna*), “ear”, with an adjectival -*ānu* ending (cf. no. 26, below). In this case, the form would be parallel to *Uz-na-nu*, *APN* 245a (and see also *Uz-na-a*’, *ibid.*) and *GEŠTU*¹¹-*a-nu*, *VAT* 15461 (unpubl.), 17. All the latter names, in a 7th century NA context, should perhaps be considered with an eye to reciprocal influences of the Akkadian and Aramean linguistic-cultural elements; at any rate, for the rendering of Proto-Semitic *ḏ* in WSem PN in NA cuneiform, see e.g., the evidence for the root ‘*dr* assembled in CCNA,17 (and cf. the preceding name), adding the case of *DINGIR-i-zi-ri*, *VAT* 8738 (unpubl.), 17 (post-648 B.C.). Cf. *OrNS* 39 (1970), 476-77.

20. *DINGIR-ia-a-ab*, *GPA* 120:6, provides us with a good attestation for the verbal element *yhb*, “to give”, characteristically Aramaic (see *DISO*, 105). The form is a *qal* pf. 3rd m.s., “(the) god has given”. See, e.g., *CIS* II/1, 78 (‘*lyhb*’); *APN*, 90b, to which *ND* 2322,3 (*I-li-ia-a[-ab*[?]]), *VAT* 9930 (unpubl.), 2 (*PAP-ia-a-bu*), and *K.* 2564 (cf. J. N. Postgate, *OrNS* 42 [1973], 441), 6 (*DINGIR-ia-a-bi*) must, e.g., be added. *Ia-a-bi*, *TH* 102, R.4 might also belong here, if it is not to be understood as an ‘*y*-name (“where is my father?”). See E. Lipiński, *Syria* 44 [1967], 264).

21. *DINGIR-a-a-ra-me*, *GPA* 233:2. Probably to be understood as “my god is high/exalted” (Comm. Sem. *rw/ym*), with -*a-a* as pron. suff. of the 1st m. s. (Stamm, *ANG*,71; *NBN*, 303b; E. Lipiński, *Syria* 44 [1967], 276), as is the case in many occasions when the *DINGIR-a-a* sign complex is in initial position (see, e.g., *APN* 2b: *DINGIR-a-a-EN*, *DINGIR-a-a-da-ri*; the right place for these names should be *APN*, 95a). In some cases, however (e.g., that of the name built from the root -*yhb*, “to cry, shout, etc.” in *APN* 1b:4, as opposed to *APN* 2a:8) the -*a-a-* complex may be attached to the root, as a *ia-* prefix of the impf. *qal* (for *a-a* as corresponding to *ia-*, see, e.g., the reciprocal variants *A-a-/Ia-ha-lu*, etc., in *APN* 91a, probably to be understood as an ‘*y*-name, “where is the mother’s brother?”; cf. *DISO* 88, *APNMT* 154). As regards the root *rw/ym*, the aforesaid would seem to apply in the cases of the names *A-a-ra-mu*, *CCNA* 28:16, *A-a-ri-im-mu*, *APN* 2b:4 (not “Où-est-le-Buffle?”), E. Lipiński, *Syria* 44 [1967],272; cf., e.g., Lidzbarski, *Ephemeris*, I,11, *ym*).

For *rw/ym* in WSem. PN see APNMT,262; IPN,52; PTU,182; PNPPI,408 (the correct reading of Senn. II, 57 is already in KAT, 467!), PNPI, 112a; in NA cuneiform, see APN 305b, CCNA,47; also RA 24 (1927), 116:V,6 (AD-*ra-a-mu*). See no. 33, below, for *Si-i²-ra-mu*.

22. DIN]GIR-*a-a-ta-ka*-[*r*]², GPA 113:3'. In view of Postgate's copy on plate 49, I should read the name as DINGIR-*a-a-ta-ka*-[*ala*'] (cf. AS, 5:22). Cf. APN, 11b, NBN, 163b; see also, e.g., CIS II/1, 89. For URU as *ala/i/ū* see also ADD 1195, R.9, quoted above, no. 16; *Ta-ka-li, Iraq* 32 (1970), 131:2, is another attestation of the root *tkl* in NA cuneiform.

23. DINGIR-*da-la-a*, GPA 114:11, "the/my god has saved". For attestations of the root *dly* in personal names of the first half of the 1st millennium B.C., see APN, 279b; CCNA, 24 (add, e.g., DINGIR-*da-la-a* in BT 107,26 = BT 120,12 = BT 139,12); J. Starcky, *Syria* 37 (1960), 105 n. 4; R. Degen, *NESE*, 51-52.

24. *Ka-bar*, GPA 93:5, 13. "Strong" as hypocoristic. For the root *kbr* in WSem PN in NA cuneiform see APN, 288a; CCNA, 76; E. Lipiński, *Syria* 44 (1967), 276, for an emendation in the reading of the PN in ABL 260, R.2; the same (with no indication of emendation or collation) by I. Eph'al, *JAOS* 94 (1974), 115.

25. *Kar-ša-a-nu*, GPA 83:R. 5'; cf. note by Postgate, p. 113 (*Kar-ša-a-ni*); perhaps to be connected to Aram. *krs*, "belly" (Heb. *krš*; see also the PN *kršn*, Gibson, *Textbook*, 32). In this case, *-ānu* would represent an adjectival formation (cf., e.g. C. Brockelmann, *GSG*, 383 ff.; a few examples of such a formation in H. Sauren, *BiOr* 27 [1970], 231a, although some of the etymologies given - e.g. Bahianu "Kürzung aus *bahl*, *ba'l*" - escape me; see also GPA, 90:10, and perhaps cf. no. 9, above, or, with as many perplexities, *b^hhayyīn*, "living", Dalman, *ANH*, 51b; cf. E. Ebeling, *MAOG* XIV, 27:XI, 1c-1d).

26. *Mu-da-da*, GPA 119:5. The name of this Ruqahaeian tribesman is, as Postgate (p. 144) states, "uncompromisingly Aramaic", and probably corresponds to "friend", from the root *wdd* "to love", as a noun (DISO, 144) or as a participle of the causative stem (KAI 2, p. 221). See IPN, 223, and cf., e.g., CIS II/1, 43B6; in NA cuneiform, TH 28,2; TH 33,1 (*Mu-da-di*, "my friend"). Hypocoristic (*contra*, but with some doubts, IPN, 223 and n. 1).

27. *Na-ga-a-a*, GPA 5:5 and 1(-[*a-a*]), hypocoristic from the root *ngh*, "to shine, etc."; see PTU, 164; APN, 296a; CCNA, 35, 38, for attestations not in APN; cf., most recently, the post-648 B.C. attestation of the personal name (!!) *nshnghy* (= *Nasūhu-nagi* or similar form) in P. Bordreuil, *Semitica* 23 [1973], 95-102 7).

28. *Rab-ba*-DINGIR, GPA 113:2, "god is great", with the use of the qal pf. 3rd m. s. of *rby* (cf. DISO, 272; see also PTU, 178-179; APNMT, 260; PNPI, 111a; Lidzbarski, *Handb.*, 367a): a quite clear WSem attestation.

29. *Ra-pa-la*, GPA 106:2. "The god heals", a name parallel to Heb.

R^epā-’ēl. For the element *ry* in WSem names in NA cuneiform, see CCNA, 70 (qal pf. forms, and bibliography); I take *-la* as the product of the *sandhi* in *Ra-pa*; therefore <**alā*, which should correspond to Aram. emphatic state ‘*lh*’, “the god”. Syllabically written, the *alā* = ‘*lh*’ element appears in first position as AL=*ala* or *al-la*; cf. CCNA, 16.

30. *Sa-al-ti-DINGIR*, GPA 104:8, *Si-li*, GPA 90:11, and *Su-ú-li-i*, GPA 85:R.5’ are all forms of the root *š’l*, in its two meanings (cf. DISO, 286–287), “to ask” and “to favor” (I should ascribe the qal pf., 1st sing., to the first meaning, the two passive participles *qatil* and *qatūl* to the latter). Attestations of the root not in APN seem to pertain for the most part to the participial form: e.g., *Sa-i-lu*, ND 2621, II, 13; TH 24,6; *Sa-i’-li*, TH 65, 6; 20, 2; 30,4 (–[*lu/li*]); *Si-i-li*, RA 24 (1927), 112:I,2; the four attestations from Assur listed by M. Falkner, AfO 17 (1954–56), 105a (and add *Sa-i-lu*₄, VAT 9619 [unpubl.], 10). For qal see, e.g., *Sa-a’-a[l]-ti-DINGIR*, TR 4001:23.

31. *Sa-mi-i’*, GPA 105:3. Hypocoristic formation from the root *šm’*, “to hear”, parallel to *Sa-ma-a’*; see already C.H.W. Johns, AJSL 18 (1902), 165; APN, 191a; CCNA, 18, for attestations in NA cuneiform; perhaps *Sa-mu-lu*, KAV 197,1 and *Is-me-e-li-ni-nu-x*[, VAT 9930 (unpubl.), 16 should be added here.

32. *Sam-si-im-me*, GPA 233:1. Cf. no. 16, above. “Šmš is with me”, a name already quoted (as ND 1117,1) in CCNA, 30,76; see, *ibid.*, for attestations of the elements *šmš* and ‘*m* in WSem PN in NA cuneif., not included in APN, 259a, 268a (see also Ungnad, OLZ 18 [1915], 243; correct the reading *Ú-si-ia-da-a’* in J.A. Brinkman, *op. cit.*, 272a, c, and in H. Sauren’s book review, BiOr 27 [1970], 231a). The element ‘*m* “with” appears initially in names such as *A-me-A-tar*, KAV 31,1,32; 131, 1; for the rendering of initial ‘ as *a* or *i* in WSem PN, compare, e.g., *Ab-da-a-nu*, TH 24,1 with *Ib-di-né-e*, TH 27,4, and cf. the different rendering of the name ‘*dry-’h’-h*’, “my help is really the brother” in the following five cases: *Id-ri-a-ḥa-a-ú*, LAS 284:11, *Id-ri-a-ḥa-ú*, ABL 593, R.2; *Ad-ra-a-ḥa-ú*, ABL 775, 7 (*ibid.*, 18: –*u*); *A-dar-ḥa-a-ú*, BT 126, 21, prob. same person as *A-da-ra¹-ḥa-ú*, BT 128, 13.

33. *Si-i’-ra-mu*, GPA 120:9. For the element *ry/wm*, see above, no. 21; *Si-i* is a well-known rendering of the same of the Moon-god worshipped at Ḥarrān and environs (see CCNA, *passim*); also written *Si-* (e.g., ND 2684,4), *Se-e-* (cf. STT 406,407, *passim*; K. Deller, OrNS 34 [1965], 473–475), *Ši-* in NB documents from the Syrian zone (OrAnt 12 [1973], 135 n. 15), this deity flanks other Moon-gods attested in the Governor’s Palace Archive, such as *Še-er* (see 93:3,4, etc.) and perhaps *Se-na-a’/-a* (GPA 130:9; 121:3; cf. *Ši-e-na* at Neirab, OrAnt 12 [1973], 135 n. 15).

34. *Ša-pu-nu*, GPA 120:18; 94:6. In view of the current explanations of the divine element *špn* (e.g., PTU, 189; PNPPI, 401–402), I believe the name should be read as *Za-bu-nu*, and connected with the Aramaic root *zbn*, “to

buy" (see DISO, 71–72) as a passive participle. See other attestations in NA cuneiform in CCNA, 50 (with GPA 94:6 quoted by its ND-number from *Iraq* 12 [1950], 193: *Za-bu-nu*); also, *Za-bu-nu*, RA 24 (1927), 116: VI, 17, *Za-bi-nu-ú*?, ADD 1269, l.e. 2. In Aramaic inscriptions of the same general period, see e.g., CIS II/1, 30 (cf. S. J. Lieberman, BASOR 192 [1968], 27); CIS II/1, 55.

FREDERICK MARIO FALES

1) Apropos of J. N. Postgate, *The Governor's Palace Archive* (= *Cuneiform Texts from Nimrud*, II), London 1973; henceforth abbreviated GPA. Other abbreviations used in the following pages are: APNMT = H. B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, Baltimore 1965; IC = G. Lankester Harding, *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions*, Toronto–Buffalo 1971; NESE = R. Degen, W. Müller, W. Röllig, *Neue Ephemeris für semitische Epigraphik*, Band I, Wiesbaden 1972; NPSS = G. Ryckmans, *Les noms propres sud-sémitiques*, I–III, Louvain 1934; PNPI = F. C. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Rome 1972; PTU = F. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, Rom 1967; TR 4001 = J. N. Postgate, *A Neo-Assyrian Tablet from Tell al Rimah*, *Iraq* 32 (1970), 31–35. See also pp. IX–X of the work quoted in note 3, below.

2) See, e.g., the horse-lists nos. 125–126, parallel to texts ADD 988, 989, 1103, Rm. 949, now resp. republished/published in my *Notes on Some Nineveh Horse Lists* (*Assur* 1/3 [1974], p. 5–24); the two Nimrud texts were (*ibid.*, p. 13) quoted by their ND number. For $\text{ḪAR}^{\text{MEŠ}}$ (GPA 126:3), Postgate's suggestion (p. 149: *Notes*, 3) of an abbreviation for *Ḫar-ša-a-a* seems, for the moment, equivalent to mine (*loc. cit.*) of an abbreviation for *ḫar-ba-ka-nu*.

3) *Censimenti e catasti di epoca neo-assira*, Roma 1973, *passim* (henceforth = CCNA); see also *Remarks on the Neirab Texts*, *OrAnt* 12 (1973), 135 n. 15, 141 n. 32. I am at the moment preparing a volume on West Semitic personal names in cuneiform texts of Neo-Assyrian date.

4) Most recent literature on the Arameans in Mesopotamia is particularly concerned with Babylonia, but may be used for the many (however marginal) references to the northern area it contains: see J. A. Brinkman, *A Political History of Post-Kassite Babylonia*, Rome 1968, esp. ch. IV; M. Dietrich, *Die Aramäer Südbabyloniens in der Sargonidenzeit (700–648)*, Neukirchen-Vluyn 1970. For the history and culture of the zone itself, see D. Ussishkin, *OrNS* 40 (1971), 431–437, with previous literature.

5) See, e.g., W. von Soden, *OrNS* 35 (1966), 1–20; 37 (1968), 261–271, for Aramaic loanwords in Assyrian; the dates of some of the attestations are particularly significant for the question of progressive diffusion of the West Semitic language in the empire. From a different point of view, see S. J. Lieberman, *BASOR* 192 (1968), 25–31, for the types and purposes of Aramaic « notes » to NA texts. Cf. also S. A. Kaufman, *The Akkadian Influence on Aramaic and the Development of the Aramaic Dialects*, Dissertation, Yale Univ., 1970.

6) I do not agree with Postgate on the reconstruction of the contents of lines 1'–8' of GPA 113. The list is not dedicated exclusively to children, with the fathers' names « given only in order to identify the children » (p. 140), but to an entire family group, members (of both sexes) of which are noted – as in other NA material (see CCNA, *passim*) – by their personal names and by a « social » classification (i.e., according to sex, and to age/functionality) in a clear and strict order. If we reconstruct this portion of the text as follows, the totals in

line 8' appear to be unerring (with bearing on the interpretation of the remainder of the document, in which members of at least two more such groups are listed):

Obv.

Beginning broken (= 1 line: NAME OF FATHER AND PROFESSION?)

1' [W O M A N' S N A M E] x SAL-šu
 2' [¹]Rab-ba-DINGIR D[UMU] 5 ru
 3' [¹DIN]GIR-a-a-ta-ka-ala' DUMU 4
 4' [¹]Ga-me-ú DUMU 4
 5' [¹]Re-eb-si-ru DUMU ša GAB
 6' [SAL¹]E¹-bi-su DUMU.SAL 4 ru
 7' [SAL¹]Sa-ia-a GEMÉ-šú [x¹] x[()]
 8' [()] PAP 8

«[NAME OF FATHER AND PROFESSION?]; [WOMAN'S NAME], his wife; Rabba-ilu², son, of 5 spans' height; Ilajja-takala, son, of 4; Gameu, son, of 4; Reb-siru, son, suckling; Ebišu, daughter, of 4 spans' height; Saiā, his (= of the *paterfamilias*) sister, ? ?; a total of 8 ». The name in line 6' might also be read [SAL A]-ja-bi-su.

7) Against the interpretation, proposed by Bordreuil (*ibid.*, p. 98), of *nš* as corresponding to Akk. *nasiku* II, «gouverneur», note: (a) the meaning «Aramäerscheich, -fürst» in AHw, 754a, fully substantiated by the historical study of the term *nasiku* by J. A. Brinkman, *op. cit.*, 273 ff.; see especially note 1767 on p. 274 (on the application of the term), and cf. the 8th century case of GPA, 119:10-11. (b) the two contracts which, according to Bordreuil, p. 99 «ont été passés devant un *nasiku*», show in fact the presence of *nasikāni* as witnesses, not as parties involved in the transaction itself, as does the Aramaic tablet in regards to *nšnḫy*. As for the second element in the name, I think Bordreuil's sincere but highly problematical discussion on p. 99 constitutes the best argument *against* an interpretation «district» = NA *nagiu*. The presence of Mr. *nšnḫy* enables us instead to fill in a blank space in the attestations of an interesting double series of two deities, connected to the Moon-cult in Northwestern Mesopotamia (Ḫarrān, Ḫuzirina) and Northern Syria (Neirab) in the 7th-6th centuries B.C.; a double series explained by the presence of two «rival» linguistic-cultural elements in this time and place, the Aramaic and the «Akkadian» (Neo-Assyrian/Neo-Babylonian) one (see CCNA, *passim*; OrAnt 12 [1973], 131-142). On the basis of onomastic data - confirmed by other sources, when present -, and considering this cultural world synchronically (notwithstanding the stronger impact of «Akkadian» name-giving in the NB period than in the previous age), the two series may be reconstructed as follows:

usual predicative
 element in PNs :

	AKKADIAN		ARAMAIC	
	script :	alphabetic	cuneiform	alphabetic
Moon-god :	³30 (NW Mesopotamia, North Syria; perh. = (d) Ši-e-na at Neirab)	sn/šn (Neirab)	Ši-i'/Se-e/ Si/Ši (cf. no. 34, above)	š' (Neirab; cf. S. Kaufman, JAOS 90 [1970], 270-71)
Son of Mon-god:	⁴ENŠADA (NW Mesopotamia, N Syria)	nšk (Neirab)	Na-š <u>u</u> /Na- āš- <u>hu</u> /Na- <u>hu</u> - š <u>u</u> (for Na-š <u>u</u> - <u>hu</u>) (NW Mesopotamia, N Syria)	nš

LA RIVOLTA DI ABŪ SARĀYĀ: APPUNTI PER UNA TIPOLOGIA DEL LEADER ISLAMICO

Nel tratteggiare le figure dei leaders di rivolte religiose o politico-religiose islamiche, i repertori tradizionali, e l'E.I. ¹⁾ non fa eccezione, utilizzano le notizie offerte dalle fonti sottacendo ogni elemento che, al di là della cronaca, permetta di caratterizzare in senso politico-religioso il ruolo dei leaders stessi. Ciò comporta la difficoltà – pur nella specificità delle singole situazioni e nelle diversificazioni che si verificano tra un contesto e l'altro – di trarre, da un materiale esposto in forma storica, in senso restrittivo, quegli elementi che di volta in volta si presentano come componenti costanti delle rivolte in questione e che possono condurre a delineare una tipologia delle rivolte e della meccanica con cui esse si articolano.

Vorremmo, partendo da una fonte quale i *Maqātil at-Ṭālibiyyin* ²⁾, esemplificare un'analisi diversa, incentrata su fatti religioso-politici attraverso un esame puntuale di tutti i vari elementi che compaiono nella rivolta zaydita di Abū Sarāyā ³⁾.

Primo elemento indispensabile, e che dà l'avvio alla fase preliminare della rivolta, è l'individuazione della persona storica che rappresenta il leader ideale, in nome del quale condurre la rivolta stessa. I suoi requisiti, nel contesto in esame, si risolvono nell'appartenenza alla Famiglia di 'Alī e nella disponibilità a entrare in aperta ribellione al potere centrale ⁴⁾. Il nostro testo infatti, che non presenta varianti su questo punto, ci esemplifica questo primo stadio dell'iter della rivolta, presentandoci un personaggio (Naṣr b. Šabīb) che ha la funzione di esplicitare l'alide prescelto e di dare l'avvio al meccanismo che porterà al *hurūğ*. Una volta espletata la sua funzione, egli non avrà più posto nell'economia della rivolta e verrà quindi sottaciuto nel racconto. Ecco come il testo fa agire questo personaggio nel momento della sua azione in occasione del pellegrinaggio, fatto anche questo fin troppo costante:

... giunto a Medina s'informò su chi restava dell'*ahl al-bayt* e chi ne avesse notizie. Gli dissero: – 'Alī b. 'Ubaydallāh b. Ḥasan b. 'Alī b. Ḥusayn b. 'Alī b. abī Ṭālib; 'Abdallāh b. Mūsā b. 'Abdallāh b. Ḥasan b. Ḥasan, e Muḥammad b. Ibrāhīm b. Isma'īl b. Ibrāhīm b. Ḥasan b. Ḥasan.

Per quanto riguarda il primo, è un pio [*kāna mašğulan bi'l-'ibāda*], nessuno lo

incontra e a nessuno presta orecchio. Per quanto riguarda il secondo, è ricercato, ha paura, e nessuno lo incontra. Per quanto riguarda il terzo, egli è vicino alla gente e parla a essa di questa cosa. Lo raggiunse allora Naṣr b. Šabīb ... (*Maq.*, p. 519).

Si potrebbe dire che si assiste a una dicotomia tra due aspetti della funzione del leader. Il primo, il più evidente, si riassume nella figura dell'*imām*. La caratterizzazione dell'*imām* si articola su diversi parametri. La « pietas », elemento costante nella tipologia dell'eresiarca ⁵⁾, ci viene per esempio presentata in questo episodio, precedente la rivolta di Kūfa:

Raggiunta Kūfa, Muḥammad b. Ibrāhīm s'informò circa le novità della gente, prestava orecchio a essa e si preparava per la sua cosa invitando chi aveva fiducia in lui per ciò che voleva, finché riuni molti uomini, ed essi in questa [intenzione] aspettavano Abū Sarāyā e la sua venuta. Frattanto, un giorno, mentre camminava per una strada di Kūfa, vide una vecchia che, seguendo un carico di datteri, ne raccoglieva ciò che cadeva mettendolo nella sua veste logora. Le chiese perché facesse ciò ed ella gli rispose: – Sono una donna senza un uomo che mi aiuti a sostentarmi. Ho delle figlie che non pensano ad altri che a sé stesse. E allora seguo questo per la strada e così ci nutriamo io e mio figlio. Pianse copiosamente e disse: – Per Dio, tu e i tuoi simili verrete [a mangiare] da me domani finché non sarà sparso il mio sangue. (*Maq.*, p. 521).

Qui la « pietas » s'intreccia a elementi populistici che tacitamente sussumono inespresses rivendicazioni sociali, ma anch'esse collegate all'idea di 'adl e di giusto sovrano.

Quindi, congiunta a questo, l'aderenza al dovere religioso, sia in senso culturale (*kāna 'ābidan wa kāna yaṣūmu yawman wa yafturu yawman*, *Maq.*, p. 538), sia in senso più ampio, culturale e di osservanza delle regole sciaraitiche nel contempo:

Muḥammad b. Ibrāhīm disse: Io mi presento puro davanti a Dio di ciò che ho fatto, ma che sarà di te che li attacchi di notte e li combatti senza preavvisarli? Che sarà di te che prendi dalle loro truppe quelle armi con le quali ci minacciarono? (*Maq.*, p. 531).

Ciò si ritrova in forme più elaborate, nell'ambito di quella religiosità più o meno esoterica che viene attribuita agli imamiti:

[ʿAlī ar-Riḍā] lo vide un giorno che faceva le abluzioni per la preghiera e il servo gli versava l'acqua sulla mano; allora gli disse: – Principe dei Credenti, non associare nessuno alle preghiere al tuo Signore. (*Maq.*, p. 566).

E con presenze evidenti, anche se appena accennate, di elementi messianici:

A Muḥammad b. Ġaʿfar era arrivato qualcosa nell'occhio facendovi un segno; egli se ne rallegrò dicendo: – Spero di essere il *Mahdī al-Qā'im* perché ho saputo che c'è qualcosa in uno dei suoi occhi. (*Maq.*, p. 539).

La complessità di una funzione si esprime spesso attraverso più personaggi. Nel nostro caso i due primi elementi sono presenti in maniera costante nella figura storica prescelta, mentre il terzo, quello dell'accettazione o meno della rivolta armata, funziona secondo uno schema differenziato. Ibn Ṭabāṭabā accetta subito l'idea del *hurūḡ*, continuando, anche dopo un primo fallimento, a ritenerlo forma vincolante per esprimere l'ideologia in nome della quale egli è *imām*. Muḥammad b. Ġa'far sembra accettarla per costrizione:

Un uomo aveva scritto, nei giorni di Abū Sarāyā, un libello, dove ingiuriava Fāṭima figlia del Profeta (preghi Iddio per lui e la sua Famiglia) e tutta l'*ahl al-bayt*. Muḥammad b. Ġa'far era un «*mu'tazil*» che non s'immischiava in queste cose. Allora vennero da lui i Ṭālibiti e glielo lessero, ma non ottennero risposta finché egli entrò in casa e ne uscì rivestito con la corazza, e la spada in pugno. Fece la *da'wa* in proprio nome e si propose per il califfato. (*Maq.*, pp. 538-9).

‘Ali ar-Riḏā rifiuta tale idea e, dopo aver al suo attivo un tentativo di mediazione tra ribelli e potere, tenta in tutti i modi di sottrarsi all'investitura ⁶⁾. La sua figura, in altri termini, si muove in un contesto di antipatia da parte dell'autore, per cui i fatti attribuitigli non presumono di rispecchiare alcuna oggettività storica, e lo spazio dedicatogli è modesto se paragonato a quello riservato agli altri *imām* ⁷⁾. La nostra fonte, e qui sta la differenziazione con le fonti imamite, giunge fino a mettere in dubbio le cause stesse della sua morte ⁸⁾.

Il secondo aspetto della funzione di cui si parlava è rappresentato dall'organizzatore politico militare, anch'egli partecipe della funzione di leader, non inferiore, nell'esame del testo, all'*imām*. Nei confronti di questo sembra assumere il ruolo essoterico secondo il dualismo tipico che regola la concezione profetica šī'ita che scinde il «*legislatore*»/ *nātiq* dall'«*amico di Dio*»/ *ṣāmit*.

Il primo dirige le truppe, le incita, lavora per esportare la rivolta, ma soprattutto fa la *da'wa* (si veda oltre) in nome del Corano, del Profeta e della sua Famiglia, nella più assoluta legalità, evitando cioè saccheggi e inutili uccisioni, ma opponendo alla «*pietas*» dell'*imām* la propria interpretazione circa la legittimità di condurre la guerra ⁹⁾:

Disse Abū Sarāyā: - Figlio dell'Inviato di Dio, era questa la condotta di guerra. Non è mia abitudine fare ciò. (*Maq.*, p. 531).

Esula dagli intenti di questa analisi delineare le aree di convergenza tra imamismo e zaydiyya e le motivazioni politico-religiose che le hanno permesse, mentre ci interessa sottolineare che questi due movimenti ci appaiono sotto l'unitaria etichettatura di «*opposizione šī'ita*», all'interno della quale, pur considerando la complessità del rapporto che corre tra le sue due componenti, sembra emergere, almeno come fenomeno macroscopico, un'oggettiva complementarità e una precisa divisione dei compiti tra le due ali del movimento: la zaydiyya appare caratterizzata più politicamente che religiosamente, strutturata come un

«partito» il cui ruolo si esplica nell'esprimere il suo dissenso al potere in termini di rivolta armata, mentre l'imamismo esplica il suo ruolo fornendo l'ideologia al movimento¹⁰).

Questa ci sembra una premessa necessaria all'introduzione di un terzo elemento paradigmatico nelle rivolte, la *da'wa*, intesa come appello esplicito, momento attivistico e slogan, in cui l'area di convergenza si precisa ideologicamente e in cui le due tendenze del movimento appaiono saldamente e omogeneamente compenstrate. Ecco la *da'wa* di Abū Sarāyā sulla tomba di Ḥusayn:

Disse [Abū Sarāyā]: – Chi è qui della zaydiyya mi segua!

Si avvicinarono molte persone raggruppandoglisi intorno, ed egli pronunciò una lunga *ḥuṭba*, parlando dell'*ahl al-bayt*, del loro merito e di ciò per cui si distinguevano. Parlò della cattiva azione dell'*Umma* e del suo torto verso loro, e parlando di Ḥusayn disse:

«O gente, ammesso che non vi trovaste presenti all'epoca di Ḥusayn sì da aiutarlo, che cosa vi trattiene da colui alla cui epoca siete arrivati e cui siete giunti ad esser contemporanei? Egli scenderà in campo domani a trar vendetta di Ḥusayn, a rivendicare il suo diritto e l'eredità dei suoi padri, a ristabilire la religione di Dio. Che ci impedisce di aiutarlo e di dargli soccorso? In questo istante io parto per Kūfa a sostenere la causa di Dio, a difendere la sua religione e ad aiutare la sua famiglia. Chi ha intenzione [di agire] in questo senso si unisca a me». (*Maq.*, pp. 522-3)¹¹).

Questo è il momento in cui il «vertice» dell'opposizione lancia la sua proposta politica a una «base» ancora composita, che la *da'wa* ha il compito di amalgamare, sia con un appello diretto agli zayditi sia con un ampio riferimento all'*ahl al-bayt*, facendo leva sul sentimento dei credenti alimentato dal ricordo del martirio di Ḥusayn e indicando nell'aiuto pratico al successore di questi la possibilità di concretizzare il ristabilimento della «religione di Dio».

L'uso del linguaggio religioso, che è tramite consueto per l'opposizione al potere, diventa il fattore unificante per eccellenza. Si intende cioè che esso è strumento capace di reclutare possibili adesioni anche al di fuori dei confini del vero e proprio movimento *ṣī'ita*, e che serve da stimolo in attesa dello scontro armato:

Quelli di Baġdād cominciarono a gridare: – Kūfani! Preparate a cose vergognose le vostre donne, sorelle e figlie. Noi, per Dio, faremo questo e quest'altro.

E non smettevano, Abū Sarāyā disse ai suoi: – Lodate Iddio, ritornate a Lui, chiedete il Suo perdono e il Suo aiuto. E vegliò interamente la gente quella notte fino a giorno... (*Maq.*, p. 526).

Abū Sarāyā disse: – Kūfani! Siate giusti nelle vostre intenzioni, offrite a Dio i vostri pensieri più intimi, invocate il Suo soccorso contro i vostri nemici, siate puri davanti a Lui della vostra forza e della vostra potenza, recitate il Corano ... Zayditi! Questo è un luogo dove possono scivolare i piedi e possono disperdersi le azioni. Felice chi custodi la sua religione, ben diretto chi fu fedele al patto di Dio e preservò Muḥammad e la sua Famiglia (*'itra*). Giacché i momenti sono da lui stabiliti e i giorni contati: chi fugge la morte, sarà la morte ad avvolgerlo.

E aggiunse:

Chi non morì nel fiore degli anni, decrepito morrà: la morte è un calice, ed è l'uomo il suo bevitore. (*Maq.*, p. 527).

Qui viene ribadita la parola d'ordine di combattere per la religione di Dio, resa più santa dal contrasto con i propositi osceni attribuiti alle truppe califali, e l'invitato a rimettersi a Dio e a recitare il Corano conferisce a tale parola d'ordine un crisma di legalità che attua nel concreto il superamento dei confini della zaydiyya. D'altra parte, nei discorsi di Abū Sarāyā è ricorrente il termine *'itra*, il che sottolinea una consuetudine zaydita secondo la quale, ricollegandosi sia alla Sunna profetica che al Corano, la *'itra* è insieme al Libro strumento per preservare dall'errore¹²⁾. Il tutto con quella minima ma indispensabile concessione a elementi messianici che il grido di battaglia *yā Fāṭimī yā Maṣṣūr*¹³⁾ sintetizza e trasfigura¹⁴⁾.

In questo contesto, la famosa formula per la *bay'a ilā'r-riḍā min āl Muḥammad wa'd-du'ā 'ilā Kitābi'l-Lāh wa sunna Nabīhi*¹⁵⁾, che è nella sostanza slogan della *da'wa* zaydita, funziona, anche in direzione imamita, a conferma di quanto già detto circa il rapporto zaydiyya-imamismo¹⁶⁾.

Non solo. La *da'wa* ha il suo principale interlocutore in una non meglio identificata base popolare, in quei kufani « numerosi come cavallette, armati di coltelli e bastoni » in impaziente attesa del leader. Anche se compare una notizia che potrebbe far supporre un interessamento dei *dihqān* alla rivolta¹⁷⁾, la struttura portante della medesima è la massa popolare kufana, dove l'equazione « popolare » = « povero » non è una nostra automatica deduzione ma un'affermazione del testo¹⁸⁾. Il leader a essa si rivolge e questa accuserà quando si reputedrà tradito, paragonandosi indirettamente ma non troppo a 'Alī e a Ḥusayn:

Ringraziò Iddio, Lo lodò e disse: Kūfani, assassini di 'Alī, traditori di Ḥusayn! Cieco è chi prova orgoglio per voi, tradito chi si fida di voi e umiliato perché lo innalzaste. Per Dio, 'Alī non lodò la vostra cosa mentre noi la lodiamo, non fu soddisfatto del vostro *madhab* mentre noi gli diamo soddisfazione. Vi governò e vi pronunciaste contro di lui, si fidò di voi e irrideste alla sua fiducia, confidò in voi e lo tradiste. Poi non smettete di essergli oppositori, disobbedendogli: se si alzava voi sedevate, ma se sedeva vi alzavate; marciava in testa e voi restavate indietro, ma se era lui a rimanere indietro voi avanzavate, contraddicendolo e rivoltandovi al suo volere finché venne per voi la sua *da'wa* e vi abbandonò Iddio per il vostro tradirlo. Che vi scusa per la fuga dal vostro nemico, per l'artrare da chi incontraste quando già avevano attraversato il vostro fossato? Vennero contro le vostre tribù per depredate le vostre ricchezze e svergognare le vostre donne.

Via di qui! Non c'è scusa per voi se non l'impotenza, il disprezzo, il compiacimento per la debolezza, la viltà, giacché siete l'ombra di un'ombra, messi in fuga dalle voci dei tamburi, coi cuori pieni di terrore per il nero delle loro insegne. Ma per Dio, vi cambierò con genti che conoscono Iddio, di retta conoscenza, che preservano Muḥammad e la sua Famiglia (*'itra*). (*Maq.*, pp. 363-64).

Il leader incita la massa con proposizioni religiose; non diversamente verrà a formarsi la frattura tra lui e la sua « base » attraverso un analogo appello religioso:

Hartama disse: Kūfani, perché versate il nostro e il vostro sangue? Se il vostro ucciderci è per avversione al nostro *imām*, ecco allora al-Manṣūr b. al-Mahdī che ci soddisfa entrambi, e quindi prestiamogli la *bay'a*. Se invece ciò che desiderate è l'uscita dal *wuld al-'Abbās*, allora fate avanti il vostro *imām* accordandovi con noi per il lunedì in cui ci confronteremo, e cessiamo di ucciderci. (*Maq.*, p. 363).

Perché una rivolta si possa considerare conclusa nei suoi elementi tipologici, non si può prescindere dalla designazione, da parte dell'*imām* leader, del suo successore:

Muḥammad b. Ibrāhīm disse: Ti raccomando il timor di Dio, si tu difensore della tua religione e ausilio della vittoria per la gente della casa del tuo Profeta (preghi Iddio per lui e la sua famiglia); siano alla tua le loro anime congiunte, raccomanda alla gente il bene circa chi mi succederà dell'*āl* di 'Alī. Se saranno invece in disaccordo, allora la decisione spetti a 'Alī b. 'Ubaydallāh, perché io ho verificato la sua condotta e sono soddisfatto della sua religione. (*Maq.*, pp. 531-32).

Anche se il termine non compare, si tratta di una designazione per *naṣṣ* con precisa *tasmiya* nei riguardi di 'Alī b. 'Ubaydallāh secondo la normale tradizione imamita, resa qui meno rigida dalla condizione del solo caso di *iḥtilāf*. Nell'assemblea che si tiene, il candidato designato rifiuta di accettare, e propone al suo posto Muḥammad b. Muḥammad b. Zayd con un procedimento che puntualizza le teorie ḡarudite dell'autore¹⁹).

Tutti questi elementi che abbiamo visto non costituiscono però che un aspetto del problema, il cui risvolto è rappresentato dal potere ufficiale: come viene caratterizzato in altri termini l'atteggiamento di al-Ma'mūn, o di chi per lui nei confronti dell'opposizione? Non intendiamo scendere nei particolari, già analizzati da F. Gabrieli, inerenti al rapporto di Ma'mūn con Faḍl b. Sahl o con suo fratello al-Ḥasan, bensì, funzionalmente allo schema adottato, inscrivere nella tipologia del leader anche la figura dell'*imām*-califfo, così come appare più o meno direttamente dal testo in esame.

Un primo elemento, indiretto questo, si ricollega a quanto detto a proposito della volontà dei califfi abbasidi a presentarsi come detentori dell'autorità religiosa; il fatto principale è che il leader è sempre uomo religioso, e lo abbiamo già visto nelle parole di Hartama²⁰. Un secondo elemento, diretto, lo si riscontra nella volontà mediatrice di al-Ma'mūn, di cui le frasi che seguono sono un esempio, ma che viene confermata soprattutto in occasione della *wilāya* a 'Alī ar-Riḍā²¹:

Era Muḥammad b. Ġa'far un virtuoso, primo tra la sua gente. Al-Ma'mūn ordinò ai Ṭālibiti di recarsi in Ḥurāsān con qualcun altro che non fosse lui, ma essi si rifiutarono e allora li fece rimanere. (*Maq.*, p. 537).

Se si volesse azzardare una conclusione, si direbbe che, nello stato di rivolta endemica rappresentato dal califfato di al-Ma'mūn in cui l'opposizione è nell'impossibilità di coagularsi intorno a quel « leader ideale » che solo potrebbe realizzare il regno perfetto, al-Ma'mūn è e rimane il leader per eccellenza. Ogni alternativa ad esso, così come la storia delle rivolte esemplifica, rimane alternativa ideale: a Ibn Ṭabātabā, che ha alcune caratteristiche di « vero *imām* », il successo non arride, e 'Alī ar-Riḍ appartiene alla categoria di chi *kāna ma-šgūlan bi'l-'ibāda*, e non è quindi destinato al potere.

Tale dinamica rimane oscura a quella che abbiamo chiamato « base » dell'opposizione šī'ita, ad essa sembra in qualche modo continuare a credere in una realizzazione dell'ideale, spiegando così quelle confluenze tattiche tra zaydiyya e imamismo che, se pure espresse in termini religiosi, non potevano non avere una motivazione di ordine pratico.

Senza voler pretendere di completare il quadro di per sé complesso e articolato, un'analisi come quella proposta può aiutare a vedere, dietro le molteplici etichette dell'opposizione contro gli Abbasidi e contro al-Ma'mūn in particolare, un movimento in qualche modo unitario se pur frutto di convergenze e interessi diversi. A tale movimento sembra essere la zaydiyya a fornire l'elemento organizzativo-pratico, senza peraltro risolvere le divergenze di ordine dottrinario-teorico. D'altra parte, questo movimento non ci porta a una visione strategica della eventuale presa del potere da parte zaydita, alternativa al potere esistente, nel senso che appare difficile individuare gli obiettivi di fondo, reali, economici e politici, che potevano dare una struttura consistente e organizzata al movimento stesso. Tutto pare risolversi in un'opposizione di principio, ideologicamente vaga e comunque sempre espressa nell'altrettanto generica e ambigua tematica religiosa dell'applicazione del *'adl* in terra.

ANGELO ARIOLI

1) Si vedano ad esempio le voci *Abū Sarāyā* e *Ibn Ṭabātabā*.

2) Abū'l-Farağ al-Iṣfahānī, *Maqātil at-Ṭālibiyyīn*, Cairo 1368/1949; in seguito citato come *Maq.*

3) Per i riferimenti storici rimandiamo alla dettagliata analisi storica di F. Gabrieli, *Al-Ma'mūn e gli 'Alidi*, Leipzig 1929; per quelle di tipo religioso all'articolo di D. Sourdel, *La politique religieuse du calife 'abbaside al-Ma'mūn*, in « *Revue des Etudes Islamiques* », XXX (1962), pp. 27-48.

4) Cfr. Van Arendonk, *Les debuts de l'imamat zaidite au Yemen*, Leyde 1960, pp. 94-5.

5) Cfr. G. Scarcia, *L'eresia musulmana nella problematica storico-religiosa*, in S.M.S.R., XXXIII, 1962, p. 79.

6) *Maq.*, p. 563.

7) Cfr. L. Vecchia Vaglieri, *Divagazioni su due rivolte alidi*, in « Studi orientalistici offerti a Francesco Gabrieli », Roma 1964, p. 348, e B. Scarcia Amoretti, *Una polemica religiosa tra 'ulamā' di Mašhad e 'ulamā' uzbecchi nell'anno 997/1558-9*, in « Scritti in onore di L. Vecchia Vaglieri » II, pp. 647-8.

8) *Maq.*, pp. 571-2. Per le fonti imamite valga quale esempio Muḥammad b. 'Alī b. al-Ḥusayn b. Mūsā Ibn Bābawayhi al-Qummī, *'Uyūn Aḥbār ar-Riḍā*, Tehrān, 1275/1858-9.

9) Van Arendonk, *op. cit.*, p. 98, n. 1, osserva che, secondo alcune fonti, tale era il modo di condurre la guerra di 'Alī.

10) La nostra schematizzazione esige alcune precisazioni. L'oggettiva complementarità si verifica, dialetticamente, proprio là dove si ha il punto di rottura tra le due ali del movimento, rappresentato dalla parola d'ordine zaydita *al-amr bi'l-ma'rūf wa'n-nahy 'an il-munkar* da imporre con le armi (cfr. Nawbaḥtī, *Firaq aš-Ši'a*, Naḡaf, 1379/1951, p. 78, e, anche se con diversa formulazione, al-Aš'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, vol. I, p. 74). Tale diversificazione, però, solo in un secondo tempo si fa più precisa, (cfr. Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen*, « Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients », Strasburgo, 1912, p. 36, sulla difficoltà di delineare i contorni del movimento zaydita durante il II secolo) e la troviamo non solo, come è ovvio, in una fonte quale Nawbaḥtī, ma anche nei testi di *'ilm ar-riḡāl* imamiti posteriori (cfr. al-Kaššī, *Riḡāl al-Kaššī*, Karbalā', s.d., p. 202). Inoltre la zaydiyya va anche essa considerata movimento unitario, solo se la si pensa come movimento composto da più « sette » in accordo su alcuni punti, - non sempre gli stessi - e in disaccordo su altri (cfr. al-Aš'arī, *op. cit.*, vol. I, pp. 65 sgg.) in modo tale che, soprattutto a livello di « base », la mancanza di unità nelle concezioni religiose permettesse le più ampie connessioni e alleanze con la parte imamita (inoltre la citata parola d'ordine zaydita coincideva con il quinto *ayl mu'tazilita*, il che apriva la via ad altri tipi di alleanze, cfr. al-Aš'arī, *op. cit.*, vol. I, p. 278).

11) Riportiamo tra virgolette la traduzione di F. Gabrieli, *op. cit.*, p. 14, n. 2.

12) Cfr. Van Arendonk, *op. cit.*, p. 20 e n. 2.

13) Maṣṣūr è sinonimo di Mahdī, cfr. Friedlander, *The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Hazm*, in « Journal of the American Oriental Society », vol. XXIX, p. 109, n. 2; ma era soprattutto la tesi del Buhl.

14) Che tali elementi siano sempre serviti da richiamo, ci viene confermato dall'esperienza 'abbaside, cfr. H. Laoust, *Les shismes dans l'Islam*, Paris 1965, p. 83.

15) Anche qui il confronto con l'esperienza abbaside è puntuale. Tale formula è la stessa usata dagli Abbasidi contro gli Ommiadi, adottata poi da Abū Sarāyā per il riconoscimento di Ibn Ṭabāṭabā, ripresa da al-Ma'mūn per il riconoscimento di ar-Riḍā, cfr. F. Gabrieli, *op. cit.*, p. 15, n. 3.

16) La « polemica » Vecchia Vaglieri-Van Arendonk (cfr. Vecchia Vaglieri, *op. cit.*, pp. 332-3) sull'esistenza o meno di un *madḥab* zaydita troverebbe, nel nostro testo e nell'epoca in esame, elementi per una prospettiva più generale, per cui non ci sarebbe contrasto nell'ammettere la mancanza di un *madḥab* zaydita e il conseguente assorbimento da parte della zaydiyya di fatti teologici imamiti, senza tuttavia accettarli nella forma « organizzata » propria della šī'a duodecimana. Tale processo avviene attraverso le frizioni interne all'insieme del movimento d'opposizione šī'ita nella sua fluidità ideologica, mentre ne scaturisce quell'oggettiva divisione di compiti tra zaydiyya e imamismo cui si è accennato.

17) « Chi sei? » chiese Abū Sarāyā. « Sono uno dei *dihqān* della gente di Madā'in ». « Sia ringraziato Iddio - rispose Abū Sarāyā - l'amico cerca l'amico come la cammella cerca i suoi nati. Šayḥ, questo è il luogo che ti aumenterà presso Dio delle Sue lodi, elevando la Sua ricompensa ». (*Maq.*, p. 522).

18) « Si rivoltò con Abū Sarāyā la maggior parte dei Kufani poveri e di bassa condizione ». (*Maq.*, p. 551).

19) La dichiarazione di Muḥammad al momento dell'elezione, riportata in altro testo e trascritta da Van Arendonk (*op. cit.*, p. 100, n. 2), parla di mancanza di *mušāwara*, e la *šūrā* era per molti zayditi il modo di tramettere l'imamato (in particolare per la Sulaymāniyya e per la Butriyya, cfr. Baġdādī, *Kitāb al-farq bayna 'l-fīraq*, Cairo, s.d., pp. 23-4 e al-A'šārī, *op. cit.*, vol. I, p. 68, era sufficiente l'accordo di due tra i migliori musulmani). Per la Ġarūdiyya, e Iṣfahānī è ġarūdita, (cfr. H. Laoust, *op. cit.*, p. 138) le opinioni al riguardo sono un pò meno precise. Da una parte, e in ciò essa e vicina agli imamiti, la trasmissione avviene per *naṣṣ* sebbene sia per *waṣf* e non per *tasmiya* (cfr. Baġdādī, *op. cit.*, p. 22 e al-A'šārī, *op. cit.*, vol. I, p. 68); dall'altra avviene per *šūrā* (cfr. Nawbaḥtī, *op. cit.*, p. 43). Iṣfahānī sottace la critica di Muḥammad, ma ci presenta una successione che, sebbene non chiara dottrinalmente nella sua dinamica, lo è invece nell'attribuire ad Abū Sarāyā connotazioni di religiosità che creano il distinguo con quelle altre fonti che tendono a presentare Abū Sarāyā come un avventuriero, avvelenatore di Ibn Ṭabāṭabā, e quindi come colui che aveva organizzato e diretto la successione (cfr. aṭ-Ṭabarī, III, p. 978).

20) Pare evidente il riferimento a *Corano* XLIX, 9 « E se due partiti, fra i credenti combatterebbero fra loro, mettete pace fra essi: ... (trad. it. A. Bausani, Firenze 1955), principio che trovava consenzienti zayditi, imamiti, mu'taziliti, murġī'iti, cfr. Nawbaḥtī, *op. cit.*, p. 35.

21) Pur avendo presenti le argomentazioni di Gabrieli in merito al possibile *tašayyu'* di al-Ma'mūn, vorremmo solo aggiungere, in ambito di tipologia, che l'azione di al-Ma'mūn nel riconoscere i diritti 'alidi (ma negli atti della *bay'a* che portano la firma di al-Ma'mūn e di ar-Riḍā, da parte del primo non c'è nessun accenno all'eventuale successione dopo ar-Riḍā, cfr. F. Gabrieli, *op. cit.*, pp. 38-45) ha un precedente meno vistoso - gli Abbasidi non sono ancora al potere - nell'azione del futuro al-Manṣūr che riconosce e invita a riconoscere il ḥasanide Muḥammad b. 'Abdallāh (cfr. Van Arendonk, *op. cit.*, p. 46); inoltre, come abbiamo visto, anche Harṭama, che di fronte ai ribelli rappresenta il *wuld al-'Abbās*, è pronto a concedere ai ribelli l'uscita dallo stesso. Prescindendo da quanto vi possa essere in un caso e nell'altro di tatticismo o calcolo politico, resta il fatto che nel rapporto Abbasidi-'alidi, nelle varie forme con cui esso si è articolato, la ricerca da parte dei primi di una « passività » politica dei secondi, sia pure tramite un momentaneo riconoscimento dei diritti di questi, è in qualche modo un fatto costante, la cui concretizzazione dipende sia dalle contingenti situazioni storiche sia da tutti gli altri elementi, quali il possibile *tašayyu'* di al-Ma'mūn.

IL MĀZANDARĀN E UN PASSO DI AL-HAMADĀNĪ

Mazanderan quid significet ignoro, nihil enim de hac dictione in lexicis Persarum reperitur, nisi plurale nomen esse ut pleraque sunt persica regionum et urbium gentilia et proprium denique regionis illius esse.

PIETRO DELLA VALLE, *De recentiori imperio Persarum subiectis regionibus*, Ms. 698, fondo Campori, Biblioteca Estense di Modena, f. 12.

Il termine *Māzandarān*, attuale denominazione di una parte della fertile regione iranica racchiusa fra l'Elborz e il Caspio, è indubbiamente abbastanza antico; ma non proprio antichissimo: Yāqūt scrive in proposito ¹⁾: « ... Suppongo che questo nome sia recente, visto che non ne ho trovato traccia nei libri più antichi »; e ancora ²⁾: « Il *Ṭabarestān* è oggi noto come *Māzandarān*, però non so da quando abbia cominciato a chiamarsi con questo nome, visto che non si tratta di un termine citato nei testi antichi; la gente del luogo lo usa comunque oggi per indicare la propria regione. *Māzandarān* e *Ṭabarestān* sono in realtà la stessa cosa » ³⁾.

Varie le interpretazioni che via via hanno proposto una spiegazione etimologica della parola in questione:

I) Secondo Ebn Esfandiyār ⁴⁾ « Il *Māzandarān* si distingue in virtù del fatto che è situato in occidente e che vi regnava un sovrano che fu ucciso da Rostam figlio di Zāl quando questi si recò là. A tale regione è stato attribuito il nome di *Māzandarān* – che significa *Muz andar ān* – « che contiene il *Muz* » – poiché *Muz* è il nome di una catena montuosa che si estende dal *Gilān* fino alla fortezza di *Muz-kuh...* ».

II) A. Chodzko, ricollegandosi a facili etimologie iraniche, interpreta il nome *Māzandarān* come « the country of the great trees » ⁵⁾, poiché *dar* significherebbe nella lingua locale « albero », mentre *mazan* equivale a « grande ».

III) Il Darmesteter, a chiosa di un discusso passo dell'*Abān Yašt* ⁶⁾, vede nel termine *Māzandarān* la forma neo-persiana di un avestico *mazana tara*, consi-



derato come un « comparatif de direction »: *tara* avrebbe, suffisso, il significato di « verso », « in direzione di », sicché la parola dovrebbe significare « in direzione di (dei) Mazana », sul valore semantico del qual termine il Darmesteter rimane peraltro incerto, pur facendo uno scontato riferimento ai *Mazana Dayva*, i demoni avestici su cui il passo si sofferma.

IV) C. Bartholomae ⁷⁾ ricollega decisamente il *Māzandarān* ai demoni avestici del già citato *Abān Yašt* e del *Sūtkar Nask*. Giganteschi abitatori di caverne situate nell'oceano, i *Dayva* sono di statura tale da poter fuoriuscire dalle acque dalla cintura e da non essere sommersi completamente neppure nei punti più profondi. Devastatori delle coltivazioni, sono nemici della « buona religione » di Zoroastro.

V) Anche il Nöldeke ⁸⁾ connette il *Māzandarān* ai *Mazana Dayva*, interpretando il termine in questione come « porta dei *Mazana* », in cui *dar*, applicato, in maniera per la verità alquanto inconsueta, in fine di parola, avrebbe allora valore sostantivale. Questa del Nöldeke è, grammaticalmente e semanticamente, l'etimologia considerata più probabile anche dal Minorsky, nella sua voce *Māzandarān* sull'Enciclopedia dell'Islam ⁹⁾.

VI) Una successiva lettura proposta dallo Henning vede nel termine *Māzandar* un comparativo dalla radice medio-persiana *MZN'Y*, esito di un avestico *mazan*, indicante « grande », « grandezza »; *Māzandarān*, plurale neo-persiano della parola, e interpretato allora come « i più grandi », sarebbe così l'attributo dei demoni avestici chiamati in causa dal Darmesteter e, con più perentorietà, dal Bartholomae; « più grandi », evidentemente, delle popolazioni abitatrici dei paesi vicini, e di queste nemici e persecutori ¹⁰⁾.

VII) W. Eilers, infine ¹¹⁾, dopo aver segnalato una pur interessante lettura *dar(r)* = *darrè* « valle », semanticamente assai plausibile, conclude per l'accettare in pieno l'interpretazione proposta dallo Henning: « ...Mazandaran könnte geradezu, Land der Gröseren bedeuten ».

Ora il *Māzandarān* era già stato indicato dal Nöldeke ¹²⁾ come la sede per eccellenza del *Div-e sefid*, il demone bianco tradizionale avversario di Kā'us e di Rostam nell'epopea firdusiana. Lo studioso tedesco ricollega cioè a posteriori, e in base a un evemeristico processo di riacciamento, il demone alla sua sede, che egli situa appunto nel *Māzandarān*, cercando di collocare in un luogo preciso un paese verosimilmente mitico e fantastico, quale è la terra abitata dai demoni dell'Avesta. E il *Māzandarān* attuale ben si presta in effetti, data la sua particolare situazione geografica che lo isola dal resto dell'altipiano iranico, a incarnare in modo iconograficamente soddisfacente la remota e misteriosa sede dei demoni avestici, nemici della « buona religione ». Tanto più che *Ṭabarestān* e *Damāvand*, situati entrambi « in occidente » e connessi con il *Māzandarān*,

sono anche una delle sedi tradizionali di *Zahhāk*, l'Anticristo iranico, una delle cui tante funzioni è pur quella di inserirsi, barriera di separazione ad entrambi ostile, tra demoni e uomini ¹³). Il fatto è che il *Māzandarān* « mitico », se vogliamo farlo coincidere, seguendo in questo il Nöldeke, con il *Māzandarān* attuale, non è soltanto la « terra dei demoni »: è una remota regione dell'Iran abitata da esseri normali, iranici, e da demoni, dai primi ben differenziati e malvagi ¹⁴). Sarebbe allora plausibile vedere in tutto questo un fenomeno, non raro in ambiente iranico, di sdoppiamento, da una base forse identificabile come storica: le popolazioni stanziate sulla fascia caspica, cui fa cenno Strabone con il nome di *Tapyri* ¹⁵), sarebbero divenute poi, agli occhi della religione « ufficiale » zoroastriana, non avendola mai accettata, esseri demoniaci e di questa accaniti avversari. Trattandosi però di popoli storici, essi affiorerebbero pur sempre qua e là, nella loro veste più normale ¹⁶).

Per il Markwart, invece, *Māzandarān* storico e *Māzandarān* attuale non coincidono affatto: la vera e originaria sede delle creature demoniache di cui parla l'Avesta andrebbe collocata in realtà nel *Nimruz*, l'oriente iranico, e cioè in definitiva nel *Sistān* ¹⁷). La teoria dello studioso tedesco incentrata sull'idea di un successivo « transfert » oriente-occidente della sede originaria di *Zahhāk* e dei personaggi ad esso indissolubilmente connessi, tra cui appunto i *Mazana Dayva*, è stata recentemente avvalorata da G. Scarcia e G. Vercellin, i cui contributi hanno messo in luce una serie di altri elementi atti a confermare l'idea di questo passaggio ¹⁸); ad ulteriore sostegno del quale ci è ora capitato di imbatterci in una interessante leggenda riportata da Ibn al-Faḡīh al-Hamadānī; essa ci sembra cogliere, in maniera quale iconograficamente non si potrebbe immaginare più appropriata, il momento stesso del transfert nel suo svolgimento « storico »:

« On lit ceci dans l'histoire des Perses: *Lorsque Afrīdūn (Farīdūn) se dirigea du ponent au levant, emmenant Bīwarāsf afin de l'emprisonner*, il traversa le district d'Ispahan; il chercha des gens qui lui garderaient *Bīwarāsf* pendant qu'il déjeunerait; n'en ayant pas trouvé, il rassembla quelques-uns des habitants, mais ils en furent incapables; alors il l'attacha solidement à des colonnes, avec des chaînes, fit passer les chaînes autour d'une montagne et, tranquilisé, s'assit pour déjeuner. Or *Bīwarāsf tira ses chaînes, avec les colonnes et la montagne, et s'envola avec elles. Afrīdūn, l'ayant suivi, le rattrapa dans la ville de Bahzīr, qui est Rayy. L'ayant rattrapé, il le frappa à la tête avec des crochets de fer qu'il tenait: Bīwarāsf tomba évanoui, et la montagne qu'il avait transportée d'Ispahan se fixa dans la ville de Rayy, qu'elle surplombe; Afrīdūn maudit la montagne et demanda à Dieu de n'y rien faire croître; sa prière fut exaucée. Ensuite Afrīdūn emmena Bīwarāsf vers le Dunbāwand, l'emprisonna dans la montagne du Village des Forgerons et commit Armā'il à sa garde* » ¹⁹).

Abitatori della montagna e legati dal vincolo di alleanza-ostilità con *Zahhāk*, insostituibile *barzaḡ* fra div e iranici, ecco allora i *Mazana Dayva* seguirne le sorti

dalla sede originaria, Nimruz, Sistān e poi Ešfahān (ma non però, in origine il *Māzandarān*, l'occidente iranico), fino a là dove il demone, stremato, è raggiunto dal suo rivale terreno *Fereidun* e imprigionato a quel monte che egli stesso aveva trascinato con sè. Quel luogo è il *Māzandarān*: i demoni dell'Avesta hanno cioè seguito il transfert di *Zaḥḥāk*, fino a *Reyy* e di qui nel *Dunbāwand*, oltre le montagne dell'Elborz, dove *Zaḥḥāk*, pur imprigionato, li tiene comunque a bada, finendo per stanziarsi nel paese che sta tra i monti e il mare, nella pianura caspica dove le popolazioni locali coltivano i cereali di cui essi sono divoratori. Di tutto il transfert mi sembra che il passo di al-Hamadāni metta in luce con singolare immediatezza il punto focale, il momento stesso del gran viaggio tra l'ipotetica Babele e *Reyy*, colto, presumibilmente, nella popolaresca vivacità di una leggenda iranica evidentemente ancora diffusa nel sec. VI dell'Egira. *E, ricordiamolo, non si tratta che di un elemento*, per quanto forse quello più singolarmente calzante, *di un mosaico tutto sommato assai più unitario e concatenato di quanto si sarebbe potuto supporre*: cioè, il *Māzandarān* è sì, oggi, il paese dei demoni, ma lo è diventato solo ad un certo punto, da quando *Zaḥḥāk* « stabili » la sua sede sui monti del *Ṭabarestān*. Da quell'epoca, e *Yāqūt* nei due passi tradotti ce ne dà preziosa testimonianza, quella zona cominciò a chiamarsi *Māzandarān*, e i demoni a rinnovare il loro atavico duello con *Zaḥḥāk* tra le boscaglie dell'Elborz e le acque del Caspio.

MAURIZIO PISTOSO

1) Cfr. *Mu'ğam al-Buldān*, Leipzig, 1886, vol. IV, p. 392.

2) III, p. 502.

3) Il termine *Ṭabarestān* è stato fatto oggetto di alcune interpretazioni etimologiche: per *Abū'l Faḏā*, *Taqvim al-Buldān*, esso sarebbe « il paese delle accette », poiché *tabar* vuol dire « accetta » in lingua locale. Il *Le Strange* (*The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1905, p. 369), propone per *tabar* il significato di « montagna » traducendo così il nome con un « paese dei monti », confortato in questo da un passo di *Ḥamd-Allāh Mostoufi* (*Nozhat ol-Qolub*, ed. M.D. Siyāqi, Tehran 1918-19, p. 197) dove *Māzandarān* e *Ṭabarestān* appaiono citati insieme, ma ad indicare due ben definite (e adiacenti) zone geografiche del nord dell'Iran: « E il *Māzandarān* comprende dunque sette province: *Ġorġān*, *Moruštaq*, *Astarābād*, *Āmol* e *Rostamdār*, *Roughad*, *Dehestān* e infine *Siyā-Rustaq*. Del *Ṭabarestān* fanno parte invece *Semnān*, *Dāmghān*, *Firuzkuh*, *Damāvand* e *Farim* ». La contrapposizione è allora chiaramente identificata tra una fascia caspica, pianeggiante, che si chiama *Māzandarān*, e una zona montuosa corrispondente alla catena dell'Elborz, che sarebbe il *Ṭabarestān*. Entrambe le etimologie sono state recentemente riprese dall'*Eilers* (*Der Name Demawend*, in *Archiv Orientální*, XXIV, 1956, p. 198), che sembra prospettare una sorta di « contaminatio »: « Kann man an die Existenz eines wortes *Tabar* « Berg » und eines davon weitergebildeten *tabarik/ak* « Hügel » wirklich glauben ».

4) Cfr. *Tārīḥ-e Ṭabarestān*, ed. A.E. Aštīyāni, Tehran, 1941-1942, p. 65.

5) Cfr. A. Chodzko, *Specimens of the popular poetry of Persia*, London, 1842, p. 460.

6) Cfr. *Le Zend-Avesta, traduction nouvelle avec commentaire*, Paris, 1892-1893, vol. II, p. 373, nota 32.

7) In *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg, 1904, col. 1169 (s.v. *Māzainya*).

8) Cfr. *Grundriss der Iranischen Philologie*, Strasburg, 1904, vol. II, p. 178.

9) Vol. III, Leiden-Paris, 1936, p. 486.

10) Cfr. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, XI, 1943-1945, p. 54 e note 2 e 3.

11) Cfr. *Der Name Demawend*, in *Archiv Orientalní*, XXII, 1954, p. 326, nota 85.

12) Cfr. *Archiv für Religionwissenschaft*, XVII, 1915.

13) Per la sede originaria di *Zāhḥāk* e i suoi rapporti con il Sistān cfr. G. Scarcia, *Sulla Religione di Zābul*, in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, nuova serie, XV, 1965, p. 139, nota 96 e discussione successiva.

14) Un avallo a questa versione sembra potersi riscontrare nel *Sutkar Nask* XIV, dove si solleva il problema se i *Mazana Dayva* siano da considerarsi demoni oppure esseri umani: la conclusione finale è che essi sarebbero in realtà, benché fondamentalmente nemici di Zoroastro, più simili agli uomini che ai demoni, in virtù del fatto di avere qualcosa di simile agli orecchi, e cioè dei buchi sul capo. Accanto ai *Dayva* esistono però anche delle creature *umane, iraniche*: tra di essi verrà ad un certo punto ad inserirsi *Zāhḥāk* (cfr. M. Molé, *La guerre des Geants selon le Sūtkar Nask*, in *Indo-Iranian Journal*, 1959, pp. 282-305, con trascrizione e traduzione del passo). Tutto ciò presenta poi una singolare analogia con il motivo di Alessandro, anch'egli avverso allo Zoroastrismo ma contemporaneamente nemico degli « inariditori » *Gog e Magog*, i mostri dalle grandi orecchie, a loro volta in interessante parallelo con i demoni avestici. Ce n'è insomma abbastanza per sostenere anche con altri argomenti l'ipotesi di una connessione tematica *Alessandro-Zāhḥāk*, altrove prospettata (cfr. G. Vercellin, *Il Monte-Santuario di Qal'e-Kāh nel Sistān afghano*, in *Annali di Ca' Foscari*, XI, 3, 1972, *Serie Orientale* 3, pp. 102 e sgg.).

15) « I Tapyri e gli Amordi indossano vesti nere e portano lunghi capelli. Le loro donne invece portano sempre capelli neri e vesti corte; il più coraggioso tra di loro può unirsi in matrimonio con la donna che preferisce » (XI, 8).

16) Un fenomeno parallelo, di un *Māzandarān* sede delle popolazioni « pagane », sembrò potersi registrare successivamente, su un piano più propriamente storico, quando le ultime resistenze iraniche fronteggiarono gli eserciti arabi invasori concentrandosi proprio nella zona tra il Caspio e l'Elborz. È comunque da osservare come la tradizionale teoria di una « opposizione nazionale-zoroastriana » incentratasi nella zona caspica sia stata di recente autorevolmente messa in discussione. Cfr. in proposito M. Rekaya, *La place des provinces sud-caspennes dans l'histoire de l'Iran...*, in *R.S.O.*, XLVIII, 1973-74, pp. 117-152.

17) Cfr. K. Markwart, J. M. de Groot, *Das Reich Zabul und der Gott Žun von 6-9 Jahrhundert*, in *Festschrift E. Sachau*, Berlin, 1915, pp. 188-289.

18) Cfr. G. Scarcia, *Sulla Religione di Zābul*, cit. alla nota 13 e G. Vercellin, art. cit. alla nota 14. Anche G. Gnoli, *Ricerche storiche sul Sistān antico*, Roma, 1967, pp. 72-73 e nota 16 si è pronunciato decisamente per la teoria del transfert, ma facendo riferimento soprattutto all'opinione espressa da M. Molé (*Culte, Mythe et Cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris, 1963, p. 7, nota 5).

19) Cito dalla recente traduzione francese di H. Massé, *Abregé du Livre des Pays*, Damas, 1973, p. 329. I corsivi sono miei.

LA MOŠALLĀ DI YAZD: UN EQUIVOCO SUL TERMINE MA'BAD

In un saggio risalente al 1938 ¹⁾, il Godard aveva avanzato l'ipotesi che la grande *mošallā* di Yazd, oggi intitolata a un non meglio identificato Šafdar xān, fosse stata in origine un *āteškadè*, successivamente adibito al culto islamico. L'ipotesi era basata non soltanto sulle caratteristiche strutturali del *čahārṭāq* centrale che, di per se stesse, non sarebbero del tutto eloquenti ²⁾, ma anche su di una interpretazione del termine *ma'bad*, che compare in due iscrizioni dell'ingresso principale (est), come « luogo di culto non islamico »: accezione che è per altro solo quella più in voga nel persiano dei nostri giorni.

L'ipotesi ha avuto lunga vita. Il Moštafavi ³⁾ dice testualmente: « Il *čahārṭāq* sasanide ripristinato (*tağdid*) nel 958 eg. e restaurato sotto šāh 'Abbās I nel 1035, è un'opera assolutamente unica, nella sua qualità di costruzione a quattro archi aperta su tutti e quattro i lati, destinata al culto islamico ».

Accolta nell'indice del Meškāti, la cui prima edizione risalente al 1966 ⁴⁾ è stata poi seguita da edizioni in francese ed inglese, questa ipotesi è divenuta quella ufficiale del *Sāzemān-e mellī-ye ḥefāzāt-e āšār-e bāstāni-ye Irān*. Pure, la semplice lettura delle epigrafi in questione dovrebbe bastare a rendere insostenibile la teoria.

La prima iscrizione, in caratteri *solṣ* bianchi su fondo azzurro, è in *kāši*, corre lungo i tre lati del portale, e manca di metà della parte di mezzo. Il testo, testimonianza delle opere condotte sotto Ṭahmāsp I, è il seguente:

(Tav. I, fig. 1.)

قد تمت عمارة المعبد المعلى واعادة المسجد لمصلى بيمان سلطنة اعدل الخواقين

« La costruzione di questo sublime luogo di devozione e il rinnovo di questa sede di chi si prostrana in preghiera, grazie al regno del più giusto tra i Principi

(Tav. II, fig. 2.)

خليفة الله في الارض مالک...

Vicario di Dio sulla terra e sovrano...

(Tav. II, fig. 1)

والمعمر عبدمن خدمة بابه لعلى المشهور بميرك بيك شربتدار شاهى فى سنة ٩٥٨
كتبه عبدالوهاب ابن حكم الله

E ciò volle lo schiavo della Soglia Sublime che è noto come Mirak Beig, il Preposto alle Imperiali Bevande, nell'anno 1551. E lo scrisse 'Abd al-Wahhāb, figlio di Ḥokm Allāh».

La seconda iscrizione, in caratteri *nasta'liq*, incisa su due lastre di pietra scura, inserite immediatamente al di sopra dei battenti di legno, dice, a glorificazione del restauro operato sotto 'Abbās I, nipote di Ṭahmāsp:

(Tav. II, fig. 2)

دولت عباس شاد باد که در عهد او
میکدهها شد خراب معبدها شد بنا
همچو حصار سپهر یافت ثبات وبقا
همّت اسحق بيك سوي مصلى گذشت
دايره قبله اش گشت محیط فلک
پايه ای از منبرش آمده اوج سما
گوشه ابرو هلال کی بنماید به خلق
قرص مه از خشت او کسب کند گرضیا
بود مصلى زاصل ساخته جدّ او
گشت ز تعمیروی شاد روان نیا
نسخه تاریخ او خواست خرد از حسن
گفت باسحق بيك یافت مصلى صفا
١٠٣٢

Felice regno e fausto fu quello di 'Abbās,
quando caddero in rovina le taverne, e sorsero i luoghi di culto,
e questa *moṣallā*, pei nobili intenti di Eṣḥaq Beig,
conobbe la saldezza degli spalti superni.
Per il cielo fu tondo disegno la curva della sua *qibla*,
per il cielo fu segno di zenith la base del suo *minbar*,
e pallidi fremiti ha il ciglio d'ogni nuova luna,
quando s'apre a splendore il plenilunio dei suoi crudi mattoni.
Per il restauro di questa casa dei devoti
si rallegrò l'anima dell'avo costruttore,
e se Ragione ne chiede a Bellezza la data,
la risposta sarà: «Siano grazie a Iṣḥaq Beig per tanta bellezza». 1623.

Il nome di ambedue i mecenati menzionati ricorre anche nella terza iscrizione incisa in caratteri *nasx* sul legno dei due battenti:



Fig. 1



Fig. 2

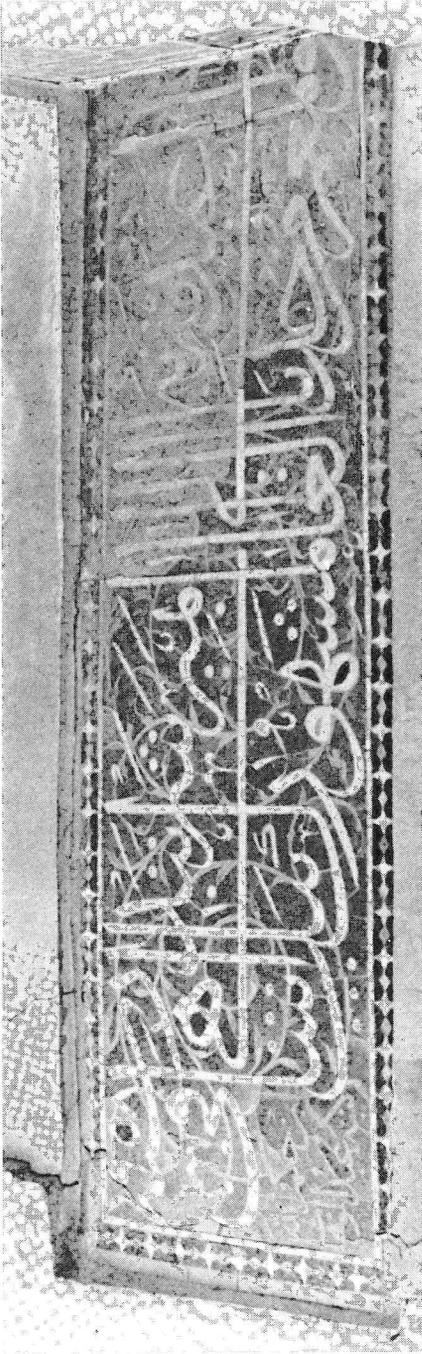


Fig. 1

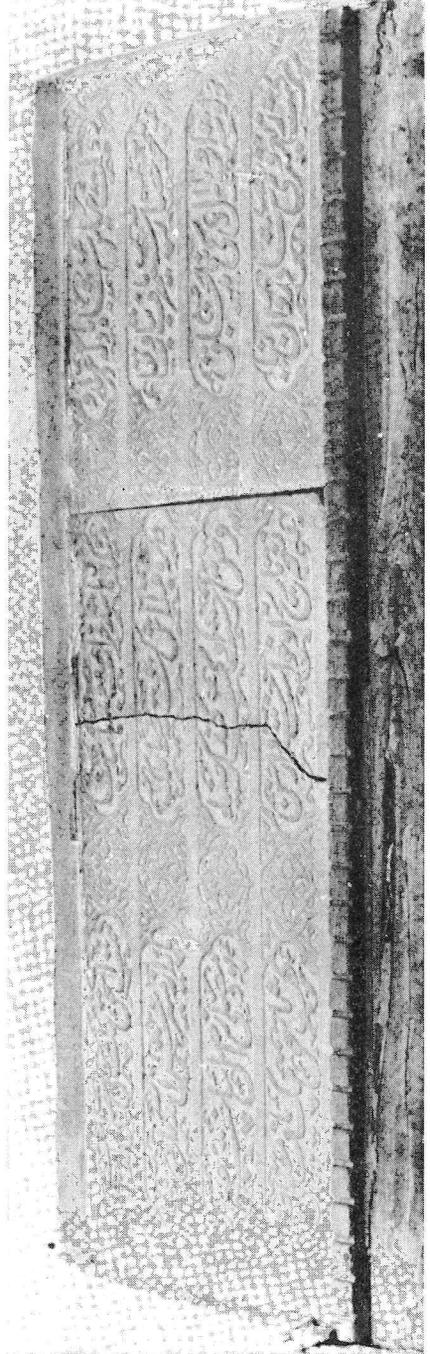


Fig. 2

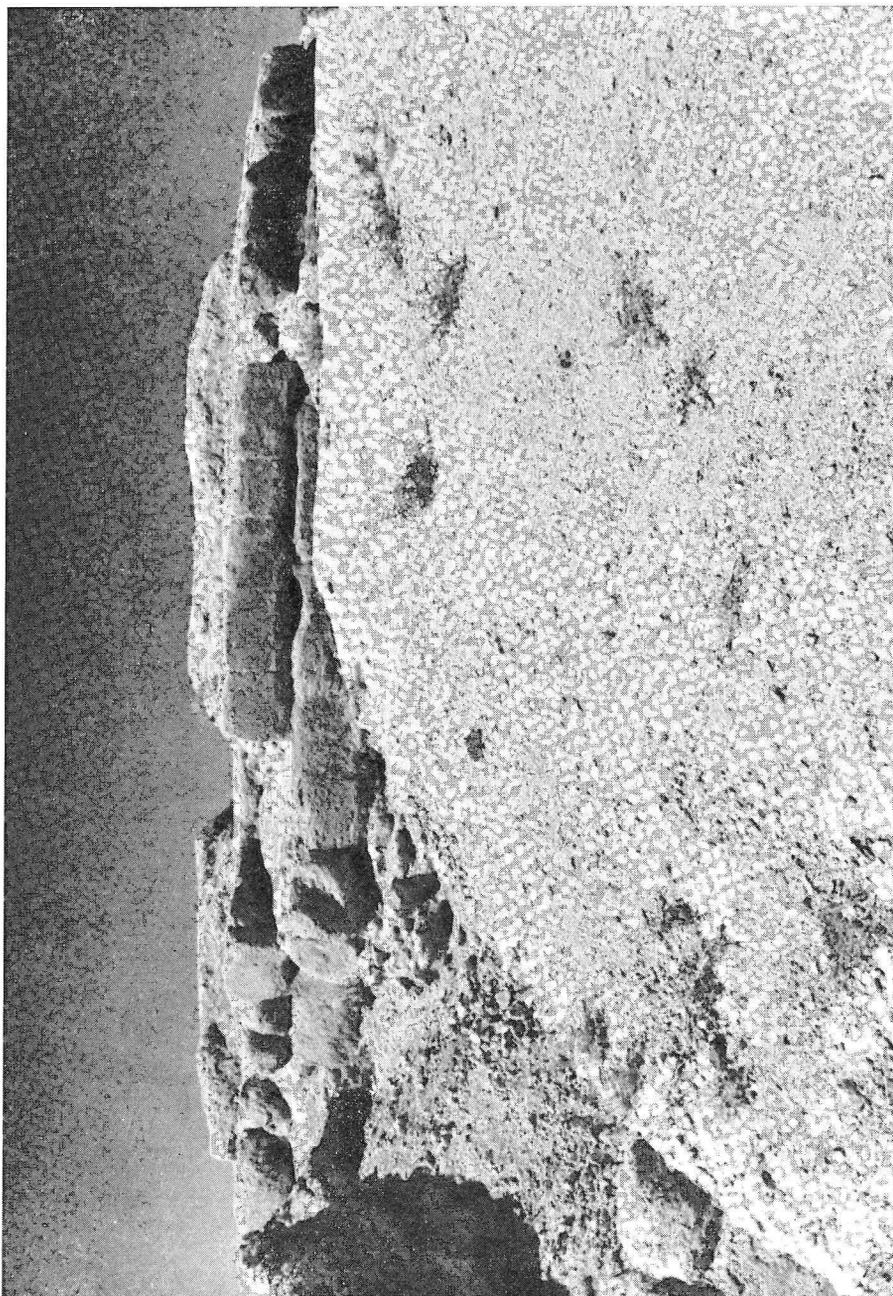


Fig. 1



Fig. 2

TAVOLA IV



Battente destro. Parte alta. Tav. III, fig. 1.

قال الله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وآمنا

Dio onnipotente ha detto: «E quando facemmo della Santa Casa luogo di riunione e di sicuro rifugio per gli uomini

Battente sinistro. Parte alta. Tav. III, fig. 2.

واتخذ وامن مقام ابراهيم مصلى صدق الله العظيم

(prendete dunque il luogo dove ristette Abramo per oratorio)» [Cor. II, 125, Trad. Bausani] Così ci garantisce Iddio grande.

Battente destro. Parte bassa. Tav. III, fig. 1, scritta inferiore.

وقف کرده این دررا عالی حضرت میرزا اسحق بیگ یزدی

Waqf costituito dall'eccellentissimo Mirzā Eshāq Beig di Yazd

Battente sinistro. Parte bassa. Tav. III, fig. 2, scritta inferiore.

برمسجد مصلا میرک بیگ مشهورا، تحریراً فی سنة خمسة وثلاثین والف

per la moschea dell'oratorio di Mirak Beig, com'esso è noto. Scritto nell'anno 1625».

È facile vedere da tutto quanto precede che la fondazione di questa *moṣallā* non differisce da quella delle numerose altre di cui è ricca la storia dell'Islam persiano. Quand'anche il termine *ma'bad* non fosse, piuttosto che un termine singolare come lo si è voluto definire, addirittura un termine tecnico per eccellenza ad indicare un '*ebādatgāh* dei più ortodossi, proprio la contrapposizione di esso a *meykadè* risulta tipica di questo contesto. È semmai *meykadè* che sta per «luogo di culto zoroastriano» secondo un'ininterrotta tradizione poetica e retorica.

Dunque le iscrizioni della *moṣallā* di Yazd celebrano esattamente il contrario di quanto sostenuto: il trionfo della pietas islamica (o della devozione ortodossa in senso più generico), su quello che non è poi lo zoroastrismo, ma l'empietà o il lassismo in senso altrettanto generico. L'inverosimile abbaglio ha tuttavia una sua radice ideologica: l'affezione degli uomini di cultura della Persia moderna per la Persia preislamica è tale, da costringere ad interpretare senz'altro come *tağdid* (rinnovo, ripristino, adattamento – quindi di cosa preislamica! –) ciò che a chiare lettere era pur scritto '*imāra* (costruzione, evidentemente – perché stilisticamente tale – ex novo, anche nel caso non improbabile di una «ricostruzione»)

RICCARDO ZIPOLI

1) A. Godard, *Les monuments du feu*, in *Āthār-e Irān, Annales du service archeologique de l'Irān*, III, 1938, pp. 73-80 e pp. 326-327.

2) Un bell'esempio di adozione della struttura del *čahārṭāq* da parte di un architetto musulmano è dato, come è noto, dal mausoleo dello *šeix* Yusof Sarvestāni a Sarvestān. Cfr. D. N. Wilber, *The Architecture of islamic Iran, the ilkhanid period*, Princeton, 1955, p. 117.

3) M. T. Mošāfavi, *Negāh-i be honar-e me'māri-ye Irān*, Tehrān, 1346, p. 82.

4) Abbiamo consultato l'edizione persiana del 1349: Nošrat Allāh Meškāti, *Banāhā-ye tārixi-va amāken-e bāstāni-ye Irān*, Tehrān, Esfandmāh 1349, p. 75. Traduzione francese, p. 75.

IL CANTO SAMGHARṢA DELLA KĀMĀYANĪ

Il nuovo rinascimento indiano veicolato dalla corrente poetica del Chhaya-
vad¹⁾ trovò la sua estrinsecazione più piena e matura nel poema allegorico in quin-
dici canti *Kāmāyanī*²⁾, ultima opera e somma espressione artistica di Jayashankar
Prasād (1889–1937), uno dei più sensibili interpreti delle aspirazioni, dei conflitti
e delle vicissitudini politiche dei suoi tempi. Le vicende di questa vasta epopea mo-
derna vertono intorno al tema comune dell'evoluzione del subconscio dell'uomo,
della lotta perenne tra individualità e pluralismo, tra fede e ragione, e si svolgono
nella cornice immensa e grandiosa del progresso del genere umano. La storia che
Prasad scelse per la sua *Kāmāyanī* è quella vedico-puranica³⁾ di Manu, il fondatore
della nuova umanità. In breve la storia narra della distruzione della sensuale ci-
viltà degli dei a causa del Diluvio universale (*pralaya*), e della miracolosa sopravvi-
venza di Manu e della sua compagna Śraddhā, la Fede, che lo stimola a ricreare
una nuova civiltà ed una umanità più consapevole e pia. Ma l'incontro di Manu
con Iṛā, la Ragione, regina di Sārasvata, un prospero regno industriale prototipo
di un moderno Eden della Scienza e del razionalismo, fa sì che egli abbandoni Śrad-
dhā e Mānava, il figliolo che ha avuto da lei. Manu va a convivere con Iṛā, pur senza
dividerne il talamo, e con l'aiuto di lei diventa un Monarca potente ed assoluto.
Ma le leggi di Sārasvata mal s'adattano al suo sfrenato individualismo, ed egli
reagisce approfittando di Iṛā. Questo suo gesto peraltro causa a sua volta la reazio-
ne violenta del popolo, che si leva in armi contro di lui, discacciandolo, solo e ferito.
Lo soccorre Śraddhā, dalla quale peraltro egli si allontana nuovamente, questa volta
a causa del suo stesso senso di colpa e di vergogna. Ma Śraddhā lo segue egualmente,
dopo aver affidato Mānava, il simbolo della nuova umanità, alle cure di Iṛā, e nello
scenario limpido e aperto dell'Himālaya i due trovano infine la loro armonia e si
riconciliano per sempre.

La *Kāmāyanī* può dunque venir considerata alla stregua di un imponente riepilo-
go dei conflitti dell'uomo, perennemente combattuto tra gli impulsi del cuore,
rappresentati da Śraddhā, e dalle congitazioni della mente, simboleggiate da Iṛā.
La conclusione del poema indurrebbe a pensare che il cuore riesce alla fine ad avere
la meglio sulla ragione, ma non è così. Mānava, il cui ruolo simbolico è importan-
tissimo, forse addirittura superiore a quello dei tre protagonisti, resta infatti con
Iṛā, a significare che il futuro dell'uomo è collettivo e razionale, mentre Manu si
ritira in solitudine con Śraddhā, sottolineando così come l'individualismo del pas-
sato trovi nella fede la sua migliore espressione.

L'epopea è inoltre un messaggio di speranza impartito ad un popolo che attraversava un momento cruciale della sua storia, il momento difficile in cui la risvegliata consapevolezza politica si trovava a dover affrontare l'umiliazione della schiavitù e della discriminazione razziale. L'amore che Prasād nutre verso il passato è indubbio, e pure egli non si limita a cantare vanamente di una gloria trascorsa e irrimediabilmente perduta, la gloria dei Padri che i figli non sanno rievocare. Il poeta stesso afferma chiaramente (Introduzione alla *Kāmāyanī*, IX Ed. 1956, p. 4) che lungi dal voler meramente rivivere il passato, il poema era stato ricostruito a vantaggio del presente, poiché una tale storia soltanto ha la possibilità di rispecchiare l'animo di uomini di differenti epoche, con i loro conflitti e le loro aspirazioni.

Il canto che qui sotto presentiamo nella sua interezza è, se non il migliore, quello più significativo. Tratta infatti dell'insulto recato da Manu ad Iṛā e la conseguente rivolta popolare, che assume foschi toni da Giorno del Giudizio e si conclude con il ferimento del tiranno. Il testo dal quale abbiamo tratto la traduzione è la IX edizione della *Kāmāyanī*, edita ad Allahabad nel 1956⁴⁾.

Canto XI. Il conflitto (Sāṃgharṣa)

Quel che per Śraddhā era stato un sogno⁵⁾ provò poi d'essere il vero: Iṛā da una parte, turbata dalla vergogna, la folla dall'altra, pregna d'intenso risentimento. Allarmata dalla confusione degli elementi⁶⁾, inquieta e impaurita, la calca premeva contro i portali del palazzo ricercando sicurezza e protezione.

Ma quel che ricevette invece fu ingiuria e indegno trattamento. Con l'angoscia nella mente e la rabbia nel cuore, ciascuno si colmò di sdegno. Tutti volsero lo sguardo incollerito al volto pallido di Iṛā, pur se la Danza di Morte (*tāṇḍava līlā*) della Natura ancora non s'era conclusa.

La moltitudine infittiva, assiependosi nel cortile. Le sentinelle avevano chiusi i cancelli e vigilavano assorti. La densa notte si celava furtiva nel manto delle tenebre, pur se di tanto in tanto un barlume di luce balenava basso tra i nubi.

Manu giaceva ansioso nel giaciglio (*śayana*), immerso in riflessione. Le fiere dell'indignazione e del dubbio lo stavano dilaniando: « Quanto profonda fu la mia soddisfazione, quando creai i miei sudditi⁷⁾! Come possono affermare che io sia stato inflessibile con essi?

Con quale rapida prontezza, con quale destrezza ho amministrato il mio regno; essi erano una moltitudine discorde, ora persino le loro ombre son diventate una sola. Con l'aiuto della mente trovavo i mezzi di governarli con efficienza. Unendoli insieme, io conducevo i loro affari secondo le leggi⁸⁾.

Ma devo anch'io rendere ossequio a tutti i codici che sono stati impartiti? Non godo io d'alcuna indipendenza? Devo anche io liquefarmi al fuoco come l'oro? Devo forse vivere in perpetuo timore delle conseguenze che io stesso ho stimolate? Non ho nemmeno il diritto di comportarmi occasionalmente con arroganza?

Io non mi sono piegato neanche di fronte al legittimo diritto di Śraddhā alla mia devozione. Ansioso di progredire, non permisi ch'ella mi ingiungesse confini. Iṛā voleva derubar mi della mia libertà e impormi leggi estranee, ma neppure lei ha potuto tracciare un limite alla mia sconfinata autorità.

L'universo è perenne mutamento, immune da restrizioni (*bandhana vihīna*), e nella sua marcia, nel suo movimento, nel suo fluire, il sole, la luna, le stelle e tutto quel che esiste cambiano senza posa il loro aspetto: la terra si fa oceano, l'oceano deserto, e dagli abissi sprizza cocente il fuoco.

Una liquida fiamma fluisce ardente nel cuore di ciascuno. Le montagne innestate mettono in scena una rappresentazione (*līlā*) di mistero, disciogliendosi e scorrendo in fiumi. È la danza delle scintille, che brillano un istante per poi spegnersi. Chi ha mai avuto la convenienza di dimorare quaggiù?

Stelle e costellazioni innumerevoli ondeggiando nelle profondità abissali del vuoto (*śūnya*) e gridano, appese senza sostegno (*ādhāra*) all'empireo. Quante onde si susseguono sulla superficie dell'aria! Quante grida, quanti lamenti, e quanta avvilente schiavitù!

Questa danza senza freni, questo crescente pulsare si fa sempre più impetuoso, precipitando rapido verso la sua fine. Qualche volta siamo testimoni del ripetersi di certi eventi, e per questo li consideriamo alla stregua d'una legge che governa la vita del cosmo.

Ma incontabili creature sono squassate dalla pena, e subitamente tutti i loro sorrisi si mutano in pianto. Ed esistente senza numero vagano dolorosamente in cerca di quella liberazione che tanto bramano. C'è malvagità nella vita, e pena nella malvagità. Il giardino del mondo rinverdisce, maturando in questo sfacimento.

– *L'universo è governato da una legge* –, questo, come una voce insistente, ha occupato la coscienza di tutti, a guisa di un ritornello troppo ripetuto. La legge fu messa alla prova e poi fu accettata come un mezzo per perseguire la concordia. Ma che il legislatore debba esser limitato dal suo stesso codice, questo io non l'ho mai aggradito.

Per troppo tempo sono stato libero da legami, ed è mia ferma determinazione il vivere secondo i miei desideri fino a quando non attraverserò la soglia ultima della morte. In questo mondo di devastazione immensa ci appartiene solo il momento che dà soddisfazione alla nostra consapevolezza. Tutto il resto è illusione ».

Quando si rivoltò sul suo giaciglio s'interruppero un attimo i pensieri di Manu. Iṛā era nuovamente là, immobile, come se avesse rinunciato a tutto. Ella disse: « Ma se la legge non è obbedita dal suo legislatore, questi deve sapere con certezza che ogni cosa rovinerà in catastrofe ».

« Aye, com'è accaduto che nonostante tutto ⁹⁾ tu mi appari di nuovo innanzi oggi? C'è forse qualche altro intrigo che la tua mente ha risolto di compiere? Con tutto quello che hai causato, ancora non sei soddisfatta? Posso chiederti quanto ancora ti resta da fare? »



« O Manu, se ligi al tuo diritto di decretare tutti ti obbediscono, tu ne sei lieto. Gli altri non devono aver neppure il desiderio di sostare e pensare un poco a se stessi. Questo, o *prajāpati* ¹⁰⁾ non è mai stato, nè mai sarà in futuro. Chi ha mai goduto finora di poteri illimitati?

L'uomo è l'incarnazione ingigantita della sua coscienza. In lui c'è un mondo da lui stesso creato, celato nei molti strati (*āvaraṇa*) della costrizione. Il conflitto perenne che imperversa in noi istilla nella mente il sentimento, il pensiero costante del dualismo (*dvayatā*),

dimenticando il quale gli uomini smarriti si ravvisano tra loro ad uno ad uno, e avvicinandosi viepiù tra loro mutano in unità la loro molteplicità. Quelli che nell'emulare sono i migliori, i più efficienti, gli eccellenti, sopravvivono: ad essi sta il compito di promuovere il progresso del mondo ed indicare la fausta via della letizia.

Questa è la ragione per cui la coscienza individuale è schiava. Pregna d'amore, nondimeno è immersa nel limo dell'invidia (*dveṣa*). Inciampa ad ogni passo sul sentiero che da sempre le è stato destinato, e pure, malgrado la sua grande estenuazione, procede avanti, incontro alla sua meta ¹¹⁾.

Tale è dunque la validità dell'esistenza, questo quel che la ragione ha come guerdone, questo è il conseguimento (*āradhanā*) della felicità quand'essa insegue nobili esiti. Il mondo dovrebbe essere felice di ripararsi in quell'ombra quieta. Ma tu devi permeare il corpo dello Stato (*rāṣṭra*) come il respiro vitale (*prāṇa*) pervade il corpo umano.

Il concetto di Stato si perde nel cerchio del tempo, il tempo ambisce a perdere la sua identità nell'eterno, nella Coscienza cosmica (*mahācetanā*). Quella Coscienza eterna (*anantacetanā*) danza con folle passo di maestà (*unmāda*). Danza anche tu, dunque, dimenticando ogni illusorio senso di dualismo.

Leva il sipario dell'orizzonte, avanza nel cavo (*vivara*) immenso della vita, e ascolta il risonare ruggente delle nubi echeggiare nel vuoto colossale dell'universo. Scandisci il tempo in perfetta armonia, senza falsarne il ritmo con le note discordanti della tua ignoranza ».

« Bene, non è per questo necessario che tu mi faccia sapere ancora una volta quanto ricca d'ispirazione tu sia. L'ho già compreso bene. Ma in questo giorno, e malgrado quel ch'è testè avvenuto, tu sei tornata a me. Come potesti invero osare tanto?

È dunque l'autorità d'ufficio del *prajāpati*, che i suoi desideri abbiano a restare per sempre inasauditi?

Dovrei soltanto limitarmi a distribuire doni, e premi, e onori? Tentar d'ottenere una cosa una volta ammonta forse ad un peccato per cui io dovrò eternamente penare? Puoi tu affermare di aver donato qualcosa tu stessa? Pare che la tua vita dipenda dal tuo desiderio d'istruirmi.

Quand'ancora io non ho ricevuto quel che ambisco, già tu mi chiedi di render-telo indietro. Suvvia, rimangiate quanto affermasti.

Iṛā, io devo possedere quell'oggetto che bramo. Se su di te non ho diritto alcuno, l'esser *prajāpati* non mi serve affatto. Ora che ti ho rivista, tutti i vincoli sono stati troncati. Non desidero più, neanche un poco, potere e autorità.

Osserva l'agitarsi di questa implacata Natura (*prakṛti*) e guarda! Tutto quel pulsante tumulto è meschino e spregevole al mio cuore.

Questo mio cuore inesorabile s'è trastullato ridendo col gioco di *Pralaya*. Ma quanto sensitivo e delicato sta diventando, ora che è rimasto solo e trascurato!

Tu dici che l'universo è uno ed è armonia, e che dovrei tener con esso il passo. Ma vorrei sapere quale gioia potrebbe mai arrecarmi.

Vorresti che io creassi un mio cielo e che lo colmassi dei miei lamenti intrisi di pianto. Ma se in mezzo a quel pianto avessi te, ogni gemito si muterebbe in riso.

Vorresti che l'oceano si levasse una volta ancora, trasgredendo i suoi limiti consueti ¹²⁾; che una volta ancora imperversasse l'uragano con la violenza terrificata della folgore.

Vorresti che il vascello beccheggiasse, che i marosi lo spazzassero nella loro corsa impetuosa, che il sole, la luna e le stelle si risvegliassero trasalendo.

O giovane, tu che sei mia, vicina a me, ricorda bene: io non sono un trastullo, con il quale tu possa giocare a tuo piacere ».

« Ahimè, non vuoi comprendere le verità che ho dette? T'incollerisci, e non ricevi quello che tu brami.

I tuoi sudditi, stanchi di tribolare, implorano rifugio e sicurezza, e la Natura, perennemente oppressa e depredata, vibra febbricitante.

Bada, t'imploro, io ti sono amica, cos'altro posso dirti quando ho già detto tutto? E non occorre più che io rimanga ».

« O ingannatrice (*māyāvini*), pensi tu forse di eludermi in tal modo, come un monello che letica giocando? »

A guisa d'incarnata esecrazione, tu mi apparisti davanti agli occhi. Sei tu che m'hai iniziato al combattivo spirito della contesa.

Le are sacrificali (*vedi*) rigurgitarono il sangue degli olocausti ed orride fiamme si levarono. È per tua istigazione che imparai a castigare e a sottomettere tutti.

Quattro caste creai, ed a ciascuna riservai compiti acconci. Armi tali vennero costruite, quali neppure in un incubo io vidi.

L'umanità di oggi è senza pace, tutta presa dal suo gioco letale di possanza. Con la Natura siamo in costante lotta. Che altro ci resta dunque da temere?

Non fare che le restrizioni d'un codice morale s'impongano alla tua mente generosa. Lascia che in questa vita amara io goda d'un momento di dolcezza.

O Padrona suprema dello Stato, a te io delego ogni mia autorità. Chiamarti mia è quanto io desidero, e a questo fine adotterò ogni mezzo.

Altrimenti ricorda: sarà certo che questa terra di *Sārasvata* ¹³⁾ si vedrà ridotta a rena e grigie ceneri. Tu sei il fuoco davanti al quale tutto svapora in fumo ».

« Manu, non scordare, così parlando, quanto per te io feci. Non gloriarti così per quell'inezia che ottenesti da me.

Io th'ò insegnato come fare guerra alla Natura, io ho fatto di te il fulcro dello Stato. Compiendo ciò, di certo non commisi alcun torto.

Sempre io, con innata ingenuità, feci di te il padrone di queste ricchezze sparse, di questo vasto dominio di cui oggi sei suprema guida e Gran Monarca.

Nondimeno in quest'ora le mie colpe, torve ed esplicite, mi s'ergono dinnanzi. E se non acconsento ad ogni tuo comando, commetto un crimine mostruoso.

Manu, questa notte d'incertezza s'appressa alla sua fine, e ad oriente già trionfa sulle tenebre l'aurora.

C'è ancora tempo perché tu riponga la tua fede in me. Ritrova la tua saviezza, sii paziente, ed ogni cosa si risolverà ».

Ma una volta ancora l'insania lo travolse mentre Iṛā s'apprestava a valicare la porta.

Fu tratta indietro, e si trovò premuta tra le braccia poderose di Manu. Lei lo guardò impotente, e del suo sguardo sgorgava muta la sua implorazione.

« Tuo è questo paese di Sārasvata. Tu ne sei l'unica regina. Fa pertanto di me quello che vuoi: sono inerte strumento in mano a te.

Sappi però che da questo istante ogni tuo inganno non sortirà affetto alcuno, e che puoi invero considerarmi libero dalla rete del tuo fascino.

Tutta questa magnanima espansione d'autorità finirà in un momento, poiché di certo non intendo sopportare oppressione e servaggio.

Io sono il Monarca, per sempre senza vincoli, ma stimerò la mia vita compiuta allorquando avvanzerò sù di te il diritto di una autorità illimitata.

L'intera amministrazione altrimenti precipiterà in rovina immantienente. Tutto può piombare in questo istante nell'orrido abisso senza fondo (*atala*).

Invero percepisco il trepidare della terra oppressa dal terrore, e sento chiaro il pianto disperato del firmamento illividito.

Ma adesso tu sei confinata tra le mie braccia, chiusa contro il mio petto e avvinta, mia prigioniera ». Poi, ogni parola si mutò in gemito e in sospiro.

Subitamente il grande portale dei leoni cadde con grande strepito, e la folla tumultuante entrò rumoreggiando al grido di « La nostra regina! »

Manu ansimava pesantemente, preda della spossatezza e dell'insania, e si levò tremando, i piedi vacillanti.

Ma si riscosse Manu, e raccogliendo lo scettro reale (*rājadanda*) gridò in risposta: « Badate dunque bene a ciò che dico.

Vi soddisfecì, vi resi contenti, vi mostrai la via della felicità. Io divisi tra voi i vostri compiti e promulgai le caste.

Insieme sopportammo catastrofi e afflizioni per mano della Natura. Non sediamo ora impotenti e stolti, soffrendo senza giusta rivolta.

Non siamo bruti ed animali oggi, nè creature mute peregrinanti nel folto delle selve. Avete dunque già dimenticato il bene che ebbi il compito d'arrecarvi? »

Risposero quelli con indignazione ed onta: « Udite udite, che la depravazione e il peccato (*pāpa*) si son rivelati con la loro stessa bocca!

Inculcando nelle nostre menti quell'avidità (*lobha*), quell'avarizia che tutto incetta e sempre accumula oltre il bisogno, tu ci hai portati a questo sfacelo.

Siamo diventati sensibili, è vero, questa è la felicità che abbiamo ottenuta: inventando pene altrimenti inesistenti abbiamo realmente cominciato a penare.

Producendo macchine su macchine ci hai privati della nostra forza naturale. Hai incancrenita la nostra esistenza, rendendola decrepita e gracile come una vecchia tela.

E cos'è mai questa atrocità da depravato che hai or ora perpetrata ai danni di Iṛā? È per compiere questa azione che hai vissuto costà tra di noi come un parassita?

Iṛā, la nostra sovrana, è qui prigioniera oggi. O vagabondo (*yāvāvara*) come ci sfuggirai adesso? »

« Ebbene, sono dunque respinto, son rimasto solo in questa battaglia della vita, assediato dalla Natura e dal suo esercito di marionette!

Ricevete allora in voi stessi l'ardimento d'un uomo temerario. Guardate questo scettro tramutarsi in terrificata folgore (*vajra*)! »

Così dicendo Manu afferrò con mano ferma l'arma crudele e il Dio del fuoco eruppe da essa, vomitando intorno letali dardi di fiamma.

Ma risposero gli archi, e le puntute frecce d'acciaio vibrarono cadendo d'ogni dove, meteore pallide ed azzurrine piombanti dall'empireo.

La calca dei cittadini incolleriti aumentava, come un uragano che s'appressi al culmine della sua violenza, e balenando col bagliore del lampo piovevano le armi mortali sulla battaglia.

Ma l'inflessibile Manu sapeva ben guardarsi. Evitò i dardi e calpestando la vita di chi gli si opponeva premeva avanti, con in mano l'arma.

Il ritmo della Danza di Distruzione (*tāṇḍava*) di Śiva accelerava, ogni particella di vita si fece irrequita. Ferino era il Fato, e tormentata ogni creatura.

Manu avanzava nelle dense tenebre, come una torcia luminosa mossa in cerchio (*alāta cakra*), danzando anch'egli la sua danza sanguinaria di massacro e di pazzia.

Il clamore della battaglia si levava tumultuoso. La situazione era agghiacciante. Entrambe le forze ostili avanzavano rapidamente, calcando sotto i piedi ordine e leggi, ormai muti.

Manu, ferito, tornò sui suoi passi, cercò il sostegno di un pilastro per riprendere fiato, ma dal suo arco partì egualmente con uno strido (*ṭankāra*) l'infallibile dardo.

Tutti i quarantanove venti imperversavano. Invincibile e tossica la Morte celebrava il suo festino. Capi della rivolta erano Ākuli e Kilāta ¹⁴⁾.

Alto si levò sul frastuono il loro grido di sfida: « che non fugga », e però Manu, ben desto e all'erta, li affrontò dicendo: « Fatevi avanti, vili!

Voi due siete la causa di ogni calamità; voi, che consideravo miei amici e che trattai come carne della mia carne.

Fatevi dunque avanti, e siate testimoni di come un sacrificio venga appropria-

tamente portato a compimento. O Ākuli e Kilāta, il campo di battaglia è l'ara del sacrificio (*yajna*) e voi due gli officianti (*purohita*) »

E i due sacerdoti dei mali spiriti (*asura*) giacquero al suolo, subito senza vita, mentre Iṛā implorava inascoltata: « Termina quel massacro!

La carneficina del genere umano viene a compiersi da sola ¹⁵⁾. O pazzo, insano, o demente fra gli uomini, a che ti giova rischiare la vita?

A che tanta febbrile veemenza? Ristà e rifletti, o uomo tracotante. Lascia che gli altri vivano tranquilli la loro vita e vivrai anche tu in pace con te stesso ».

Ma chi prestava orecchio alle sue esortazioni? Le fiamme ruggivano sull'altare. Cos'era questo se non un singolare olocausto collettivo?

La mano di Manu bramava altro sangue, e non sostava un istante, nè il coraggio dei rivoltosi dava segno di spegnersi.

Là, nell'imperversare di quell'urgano, Iṛā, regina di Sārasvata, guardava immobile e dolorosa, mentre la sete di vendetta dei suoi sudditi faceva sí che il loro sangue scorresse come acqua.

Immane come Rudra ¹⁶⁾ il dardo d'acciaio guizzava come la cometa ¹⁷⁾ che porta nella chioma quella fera fiamma che significa distruzione di *Pralaya*.

La forza suprema di Śakti ¹⁸⁾ proruppe procellosa dall'empireo. Le armi aguzze e ferrigne volarono ratte tagliando l'aria

e caddero su Manu, che si giacque, inconscio ed insensibile, mentre un fiume di sangue straripava incontenibile per ogni dove.

LAXMAN PRASAD MISHRA

1) La « scuola delle ombre », indirizzo poetico che introdusse l'era contemporanea nella poesia hindi e che ebbe la sua massima fioritura tra il 1920-1935.

2) « La figlia di Kāma », eponimo di Śraddhā, che era appunto figlia di Kāma, l'Eros dell'induismo.

3) Cfr. *Śatapatha Brāhmaṇa*, 1.8.1.2; *Brahma Purāṇa*, 231.1; *Viṣṇu Purāṇa*, 6.3.1-2; *Bhāgavata Purāṇa*, 12.4.35 ecc. La vicenda di Manu ha peraltro maggior risalto nel *Bhaviṣya Purāṇa*, *pratisargaparva*, 3.4.1-54.

4) Menzione va fatta di alcuni tra i più importanti studi sulla *Kāmāyani*: Rāmnath Suman, *Kavi Prasād Ki Kāvya sādhanā*, Allahabad, 1937; Rāmlal Singh, *Kāmāyani Anuśilana*, Allahabad, 1945; Prem Shankar, *Prasād Kā Kāvya*, Allahabad, ed. riveduta, 1961; Fateh Singh, *Kāmāyani Saundarya*, Koṭā, 1953; Dvārikā Prasād, *Kāmāyani men Kāvya, Saṁskṛti aur darśana*, Agra, 1958; ID., *Prasād Darśana*, Agra 1969.

5) Nel canto precedente, *Svapna* (il Sogno), Śraddhā aveva profeticamente sognato il marito nelle braccia d'un'altra e gli dei che osservavano minacciosi dal cielo.

6) Le forze scatenate della natura sono il simbolo tradizionale della collera divina.

7) La genesi del nuovo genere umano prevede tre stadi nella vita del Patriarca ovvero, i) *yaīna* o il rito sacrificale, ii) la ricerca della *bhāryā*, la compagna, e la procreazione, e iii) *vānaprastha*, la rinuncia alla vita attiva.

8) Quelle del « codice di Manu », antico testo hindu di comportamento etico e sociale.

9) La crescente avversione di Manu verso Iṛā e il suo popolo s'era poco avanti estrinsecata nel ripudio di lei.

10) Lett. « Progenitore ».

11) Ovviamente la morte, intesa come liberazione del ciclo delle nascite.

12) Secondo le tradizioni mitologiche hindu l'oceano non travalica mai i suoi legittimi confini (*maryādā*) tranne che nel caso di *pralaya*, o Diluvio universale.

13) La regione prospera e felice dell'India del nord su cui regnava Iṛā, e alla quale si accenna già nel *Ṛgveda* (7.95.1-2) che la descrive come 'ricca e pura'. Sulla storicità della regione si veda un interessante articolo dello stesso Prasād, che fu anche storiografo di vaglia, in *Kośotsava-Smāraka-Saṃgraha*, Vārāṇasī, 1928, pp. 172-173.

14) Due sacerdoti dei demoni, che Manu incontrò dopo il *pralaya* celebrando con essi un cruento sacrificio di animali, contestato dalla non-violenta Śraddhā.

15) Ovvero è compito della morte decretare la fine dei mortali.

16) Lett. « il Terribile », appellativo di Śiva.

17) Nella superstizione popolare la cometa è simbolo di malaugurio.

18) Consorte di Śiva, emblema del suo potere inerente.

KULṬĀ (UNA PECCATRICE, 1958) O DELL'INCERTEZZA IDEOLOGICA

Il breve romanzo *Kulṭā* (Una peccatrice, 1958)¹⁾, capolavoro di Rājendr Yādav (n. 1929)²⁾ e certo un 'piccolo gioiello' della narrativa hindī contemporanea³⁾, è opera a tesi sulla questione femminile⁴⁾. L'ambiente in cui si svolge è quello degli ufficiali di carriera, dal quale emerge l'ottusità della media borghesia acuita dalla rigida etichetta di azioni e sentimenti. Il narratore non fa parte di tale ambiente e si propone di condannarlo, ma il suo cosmo mantiene alcuni elementi tradizionali da cui egli, pur considerandoli negativi, non riesce a liberarsi. Così si allinea mentalmente al marito della protagonista, il maggiore Tejpāl. Quest'ultimo reprime un sentimento d'ira vedendosi disobbedito dalla moglie davanti agli altri, l'A. nasconde a fatica la stizza quando la signora Tejpāl, da lui richiestane, si rifiuta di cantare: «Noi, degrandandoci, abbiamo per davvero fatto andare troppo in là il cervello di tali donne» (p. 46). Attraverso le parole scherzose di Mrs. Tejpāl, egli assimila l'ambiente maschile degli ufficiali di carriera agli altri ambienti maschili borghesi dove la donna è considerata oggetto: gli uomini vogliono, perciò i fiori devono fiorire, il cuculo cantare, ecc., perché «per quanto forma e colore siano diversi, la terra è una sola» (p. 47). La mentalità dell'A. appare dunque non molto diversa da quella dell'ambiente che si propone di condannare, anche se egli è di cuore più sensibile. Quando Mrs. Tejpāl infatti, temendo che le sue confidenze gli facciano pensare che ella voglia essere tenera con lui, gli chiede con scherzosa energia se non si è per caso innamorato di lei, l'A. si sente come denudato della «rete illusoria» che lo proteggeva: «Può darsi che vedere la donna non disgiunta da pudore e gentilezza sia il mio cosmo, ma alle sue parole mi sembrò che qualcuno strappasse la rete illusoria che mi copriva gettandola da un lato e lasciandomi nudo e indifeso» (p. 61). Ed è proprio il permanere di quel cosmo convenzionale che impedisce all'A. una soluzione realistica, che non sia un finale. Ben sottolineando che *Kulṭā* è opera di valore, è proprio nel punto chiave che l'A. cade. La sua abilità tecnica gli evita di finire nel sentimentalismo e il finale è certo meno importante di quelli di *Ukhre hue log* (Gli sradicati, 1956) e *Sārā ākāsh* (L'intero cielo, 1960)⁵⁾. Ma l'impiego ravvicinato dei simboli principali⁶⁾ comparsi durante la narrazione, fatto per dare compattezza alla non soluzione, risulta artificiale. Limitiamo pure il discorso alla tecnica: la narrazione è per la maggior parte realistica, con alcuni simboli 'sfusi' e quindi non infastidenti come innaturali. Ravvicinandoli alla fine



in una serie pressante egli ribalta la tecnica fin qui seguita e si trasforma in pensatore fuori del romanzo. Lo dice anche: « Inconsciamente tutta la notte continuai a pensare a Mrs. Tejpāl e al maggiore Tejpāl... davanti al proiettore del ricordo andarono emergendo ripetendosi alcune immagini... » (p. 107). L'A. è costretto al gioco della tecnica di effetto per nascondere il suo distacco dalla realtà, ma proprio la frase finale rivela come egli non sappia rinunciare a quel cosmo in cui la figura tradizionale della donna ha ancora posto: « Al mattino la mia mente era segnata da un'impronta profonda: non so dove quella grossa cagna alsaziana l'ha lasciata... no, lei non è andata da sé... » (p. 108).

Nonostante questa incertezza ideologica a cui va addebitato il venir meno del realismo con lo spostamento dell'accusa (se accusa ci doveva essere) dalla signora Tejpāl alla cagna alsaziana (libido – ma ancora una volta non si capisce come un autore realista possa separare i due elementi) nel corso del romanzo il 'semirifiuto' alla condanna (meglio il non riuscire a condannare Mrs. Tejpāl) trova la sua causa nel rapporto profondo individuo-società. Più esattamente, data la spiccata sensibilità di Rājendr Yādav alla questione femminile ⁷⁾ (tanto che notiamo in lui la tendenza a farla emergere dal contesto ampio quasi separandola), il rapporto è quello fra Mrs. Tejpāl e l'ambiente femminile in cui agisce. La donna della media e alta ⁸⁾ borghesia ha un complesso di superiorità, che l'A. imputa ovviamente al chiuso ambiente familiare. La donna non esce di casa, le persone estranee di sesso maschile che frequenta in casa sono i servi e i 'protetti' del ricco marito o del ricco padre, cioè uomini a cui è abituata a comandare o da cui è abituata a ricevere considerazione. Se esce in macchina con un uomo (e per gli uomini « portarle fuori è già una grande rivoluzione », p. 52) non scende dalla macchina a mischiarsi alla folla del parco perché la gente la considererebbe comune mortale. « They should be shot and charged for the bullets » (p. 53), osserva di tali donne Mrs. Tejpāl con una delle sue rarissime frasi in inglese. Le signore della media borghesia che ella frequenta, se non fossero mogli di ufficiali di carriera, sarebbero delle « paesane » (p. 67): ricevono giornali ma non li aprono se non quando devono andare al cinema, si disinteressano completamente di ciò che succede nel mondo, gli unici argomenti di cui discutono sono la cucina e i vestiti, « i servi le chiamano *mem sāhab* (= madame) e loro sono a posto » (*ibid.*). Né possono evolversi perché l'ambiente in cui agiscono è ancora più retrivo di quello della normale borghesia, costretto com'è dall'etichetta: « Andatura misurata, riso misurato, divertimento misurato. Ci si frequenti continuamente per quattro anni, ogni volta la stessa formalità del primo giorno, le stesse cerimonie, la stessa cortesia. Non sembra che si incontrino uomini! Vita da burattini... ogni azione dei quali è già decisa prima... » (p. 66). Essendo l'ambiente così formale, la preminenza dell'uomo, basata sul convenzionalismo, nutre il complesso di superiorità della donna facendo dello spirito reazionario di tale fiore della borghesia un circolo chiuso autonutrentesi. Quando infatti il maggiore Rāndhīr sgrida la moglie Binū e Mrs. Rudrā la cui leggerezza (che per l'A. è congiura contro la signora Tejpāl) poteva far succedere una tragedia, il marito

tiene la voce bassa e la moglie lo ascolta seccata. Il convenzionalismo perdura in quell'ambiente perché a esso è interessata la donna. La signora Tejpāl è la ribelle in tale ambiente femminile. Apparentemente per molte cause: è indiana a metà ⁹⁾ (figlia di un pañjābī e di una birmana), ha vissuto 'all'aperto' poiché ha provato la guerra, ha perso la madre e quindi un elemento di reazione ¹⁰⁾ in famiglia, ha studiato e ha vissuto fuori casa, nell'ostello del College a Dilli. L'A. insiste sulla sua natura romantica: prima del matrimonio leggeva Tolstòj, Shaw ¹¹⁾, Čechov, Keats e Wordsworth, cantava poesie baṅglā, danzava il *bharatnāṭyam*. Durante il matrimonio la sua natura romantica è repressa dall'ambiente e la ribellione si manifesta come insofferenza: allora muove le spalle al ritmo del rock, ascolta jazz, canta i motivi dei films (« Tutto il giorno raglio quello che mi salta in mente », p. 64). Quando il marito parte per le esercitazioni e lei si prepara a fuggire poiché « la tensione è ormai giunta al punto di rottura » (p. 101), la natura romantica ricompare: legge Guerra e Pace e Jean-Christophe. Ma tutte queste sono notazioni accessorie, fatte dalla stessa Mrs. Tejpāl e da Binū. La vera causa della fuga non è da ricercare nella sua natura romantica e ribelle, è molto più profonda e l'A. la lascia intravedere più volte nella narrazione mettendola a fuoco un'unica volta ¹²⁾: il sentimento di Mrs. Tejpāl per la bambina di Mrs. Rudrā, Guḍḍī, non è tanto amore quanto rabbia di esser moglie di un impotente. Tutti i suoi atteggiamenti quando è con Guḍḍī tradiscono l'impulso alla pienezza, soprattutto quando la trascina correndo non per farla divertire ma perché risalti la sua stessa bellezza. L'A. assimila infatti l'immagine di Mrs. Tejpāl che corre insieme a Guḍḍī con le vesti di naiton celeste che le segnano il bel corpo, all'immagine di lei che corre trascinata dalla cagna Kitty: « Non so perché, ma mi sembrò che il correre di Mrs. Tejpāl con Kitty e questo correre con Guḍḍī fossero in qualche modo collegati da un filo invisibile. In realtà, questa scena appariva esattamente l'opposto. Kitty la trascinava come se lei si muovesse soltanto secondo il desiderio di quella, mentre ora si muoveva con Guḍḍī come una bambina ella stessa. In quel momento non avevo pensato che tale scena mi si sarebbe impressa così profondamente sulla mente da ripresentarsi ogni volta che qualcuno evocasse il nome di Mrs. Tejpāl. O che avrebbe dato alla persona di lei un nuovo significato » (p. 81).

* * *

Il romanzo, rivissuto in prima persona con un gioco plurimo di tempi trasferiti, si dipana su due livelli, realistico e simbolico, ambedue presenti sia nel dispiegarsi del ricordo che nell'autore del ricordo, che è lo stesso Rājendr Yāḍav (una volta è anche notato il suo diminutivo, Rājen). Il fatto narrato è molto semplice: la giovane e bella Mrs. Tejpāl abbandona il marito, il duro maggiore Tejpāl. Ambedue i livelli suddetti, in ambedue i mondi, costituiscono la spiegazione di quell'unico fatto. La partecipazione del lettore è frammentata dall'A. in più punti di vista: Mrs. Tejpāl vista dall'ambiente femminile e da quello maschile e la reazione di Mrs.

Tejpāl al sentire dei due ambienti nei suoi riguardi; Mrs. Tejpāl vista dall'A. e la reazione di Mrs. Tejpāl al sentire dell'A. Quanto l'ambiente maschile pensa di lei si esprime nelle parole del maggiore Raṇdhīr: « Dite quello che volete, il corpo di ' sta maledetta sembra uscito da uno stampo (...) salta come una cerva! » (p. 80). La reazione di Mrs. Tejpāl si esplica nel sottolineare la propria bellezza per creare negli altri uomini l'eccitazione che non può creare nel marito: « (...) ella si alzò, gettò indietro la testa e levò le mani alle orecchie per ravviare i capelli. La cintola scoperta e il bel corpo attirarono gli sguardi di tutti. Anch'ella se ne accorse e questa lode forse potè consolare un poco il suo io ferito... » (pp. 36-37). Il giudizio dell'A. nei riguardi di Mrs. Tejpāl si forma dopo che fra di loro si è stabilita un'amicizia inespresa. L'A. non riesce a condannare la signora Tejpāl, da un lato perché la sua bellezza lo attrae e dall'altro perché sente che nella vita di quella donna c'è una grande tragedia. La bellezza che lo attrae non è però, a differenza di quanto accade nell'ambiente maschile, quella genericamente esteriore, perché quando gli altri la guardano nell'abbigliamento trasparente di nailon e nel momento in cui, salendo sulla camionetta che porta le tre famiglie al picnic, si scopre le gambe fino ai polpacci, l'A. prova vergogna per lei. Riconosce tuttavia che in Mrs. Tejpāl c'è « sex-appeal » (p. 91), si sostituisce con il pensiero al cognato Raṇdhīr chino su di lei per insegnarle a sparare, la vicinanza di lei che canta sulla riva del fiume Huglī con i corti riccioli che gli sfiorano le orecchie gli dà l'impulso di carezzarla, ecc. Ma non compie alcuna azione che possa insospettirla. Apparentemente perché la signora Tejpāl lo mette scherzosamente ma energicamente in guardia dall'interessarsi a lei e perché Binū l'ha avvertito che il maggiore Tejpāl è uno che spara, in realtà perché il suo orgoglio (cioè quanto permane di reazionario nel suo cosmo maschile) non sopporterebbe il rifiuto che sente presente in lei. Si accontenta dell'intimità particolare che si è stabilita fra di loro: egli è partecipe di un segreto non detto, di alcuni momenti di abbandono in cui lei ha fatto qualche accenno al passato pur rifiutando di dirgli il proprio nome perché il nome l'ha lasciato con il matrimonio (nel senso che questo è stato un taglio con il passato) e ora è indifferente che si chiami Foothpath o Kitty come la sua cagna alsaziana o Huglī come il fiume.

Ma abbiamo anche notato come, a differenza del rispetto che Mrs. Tejpāl gli ispira (il che significa che Mrs. Tejpāl si comporta con fondamentale onestà entro il cosmo borghese a cui egli è tuttora legato), l'A. assume verso di lei un atteggiamento che non è di scusa, atteggiamento la cui radice va ricercata nel ' punto di vista ' dell'ambiente femminile. Mrs. Tejpāl reagisce all'ambiente delle mogli degli ufficiali in modo abbastanza normale: « Anch'io dico, riempitevi d'invidia! Più siete rabbiose e più vi tormenterò. Che ci perdo io? » (p. 68). Solo con Binū si trova bene¹³⁾. Ed è proprio la condanna di Binū che l'A. non respinge in toto. Egli respinge quella di Mrs. Rudrā, perché in lei c'è l'elemento più vile del carattere femminile, pur se prodotto da una società repressiva, cioè l'invidia. La signora Rudrā non si limita infatti a osservare con disprezzo Mrs. Tejpāl nel momento di massima bellezza, ma tiene d'occhio anche gli sguardi degli uomini da quest'ultima attratti.

La condanna di Binū, con cui si apre il romanzo (« La signora Tejpāl era una peccatrice. Quando sentii dalla bocca di Binū che la signora Tejpāl era una peccatrice, ebbi un tuffo al cuore. Neppure in sogno potevo pensare che una signora così bella, affabile ed educata potesse essere ‘ peccatrice ’ », p. 9), si soggettivizza nella scena della lezione di tiro prodotta dall’avvilimento della donna (« La gallina di casa è come le lenticchie. Se non guardano qua e là a che servono gli uomini! », p. 81) e torna alla fine modificata e apparentemente umanizzata (« Davvero che donna... ha rovinato la vita di un uomo per bene, poveretto... se dovevi andartene, potevi farlo diversamente!... », p. 106). Al momento della seconda forma, Binū si è già alleata con un « muto patto » (p. 75) a Mrs. Rudrā. Tuttavia la trasformazione di Binū non suscita nell’A. una reazione negativa, perché in Binū non c’è invidia (« Nelle sue parole non c’era l’invidia velenosa di Mrs. Rudrā né il disprezzo. C’era un tale tormento d’inferiorità che continuò a lacerare il mio cuore », p. 81). L’A. accetta solo quella seconda forma dell’accusa, perché uscita dal ‘ cuore ’, cioè da uno stato di inferiorità obiettivo privo di invidia e causato dall’uso che Mrs. Tejpāl fa della propria bellezza. E anche tale seconda forma la accetta parzialmente: « Quando mi accorsi di come la ‘ libertà noncurante ’ di Mrs. Tejpāl avesse agitato fin nell’intimo le due signore, provai una grande pietà. Non so se fosse parzialità o debolezza da parte mia; non riuscivo a essere minimamente arrabbiato nei suoi confronti e insieme non apprezzavo il modo in cui Raṇdhīr si era lasciato andare », *ibid.*). Il che è a dire che la causa della ‘ caduta ’ di Mrs. Tejpāl l’A. la cerca nel rapporto profondo individuo-società. La prima forma dell’accusa di Binū, infatti, egli non la prende neppure in considerazione: se essa dà origine al romanzo e sottende la narrazione, è puramente interrogativa. Non è che il giudizio dell’ambiente generale, ambiente rifiutato da Mrs. Tejpāl e che l’A. si propone di condannare. E lo condanna di fatto con la terza forma dell’accusa di Binū. All’osservazione di quest’ultima fa seguito quella del narratore: « Ma in quell’atmosfera grave nessuno diede importanza alle parole di Binū » (p. 106). Con cui Rājendr Yādav colpisce non la Binū accettata da Mrs. Tejpāl, ma la moglie dell’ufficiale fisicamente normale, madre di un figlio e come tale pacificamente soddisfatta della società borghese. Che l’accusa si rivolga all’ambiente è confermato poco più in là dal commento dell’A. all’invito scherzoso di Raṇdhīr a portarsi via il libro in cui è stata trovata la lettera di Mrs. Tejpāl: « Ora dormi tendendolo sul petto, sognerai cose bellissime... Quanto una cosa possa toccare il sentimento e su cosa sia lecito o non lecito scherzare, questi militari di carriera non l’impareranno mai – pensai fra di me e me ne andai » (p. 107). La seconda forma dell’accusa di Binū è quella del rapporto fra due individui nella società: ma società ‘ buona ’ per Binū che può pretendere di esser moglie rispettata, ‘ cattiva ’ per la signora Tejpāl che ha per marito un impotente e non può dirlo. Ambedue accettano la società: Binū con una certa apertura mentale, Mrs. Tejpāl non sottraendosi al principio che l’ordine va mantenuto. Mrs. Tejpāl non è una rivoluzionaria, è solo una ribelle, non sa affrontare il problema con la ragione ma solo risolverlo con la fuga. È vero che un personaggio femmi-

nile rivoluzionario agente nell'ambiente femminile saprebbe troppo di ottimismo progressista in una società tanto permissiva per l'uomo d'aver abolito la bigamia solo nel 1955. Accettando parzialmente la seconda forma dell'accusa di Binū, l'A. si poneva nella posizione giusta per giudicare, una posizione che non si basasse sui rigidi schemi di opposizione ambiente-Mrs. Tejpāl ma tenesse conto della complessa interrelazione società-Binū-Mrs. Tejpāl. La condanna sarebbe allora andata alla società e non alla società e alla libido. Che Rājendr Yādav sia caduto proprio alla fine, dopo una narrazione pregevolmente compatta, è da ascrivere al permanere in lui di alcuni elementi del cosmo convenzionale: la incapacità a vedere la donna disgiunta da « pudore e gentilezza » (p. 61), quale che sia la società. La sua insicurezza ideologica si manifesta così sul piano letterario nell'impiego del simbolo separato dalla realtà invece che indice della totalità: « Non so dove quella grossa cagna alsaziana l'ha trascinata... no, lei non è andata da sé... » (p. 108).

MARIOLA OFFREDI

1) Cfr. Rājendr Yādav, *Kuṭā*, in *Rājendr Yādav ke do laghu upanyās: Kuṭā, Andekhe, anjān pul*, Dillī 1969, 263 pp. Il romanzo *Kuṭā* è alle pp. 9-108. L'indicazione della pagina data nel corso dell'articolo si riferisce a questa edizione. Il titolo suggerirebbe un raffronto con il romanzo di Verge, *Una peccatrice*, 1865; più appropriato è invece uno studio comparativo con Jainendr Kumār, *Tyāgpatr* (Le dimissioni, 1937). Quest'ultimo romanzo si può leggere in italiano in V. Alongi, *La tematica di Jainendra in Tyāgpatr*, Venezia 1972 (tesi inedita).

— *Sunto* (il romanzo non è stato tradotto in Europa) — L'A. torna a Kalkattā dopo alcuni anni d'assenza e incontra al bar il maggiore Tejpāl. Questi, in abiti civili, siede da solo a un tavolino guardandosi negli specchi di una colonna. Egli gli si avvicina, sorpreso di trovarlo là (Tejpāl chiamava il bar « porto dei vagabondi e degli sfaccendati del mondo intero », p. 10), ma il maggiore lo tratta in modo strano, come se non lo conoscesse. L'A. viene a sapere dalla sorella Binū che Tejpāl è stato ricoverato al manicomio di Rāñchī. Ripensa a Mrs. Tejpāl e immediatamente gli si presentano alla mente due immagini: il 'fiore di pallottole' sul panno rosso appeso nella veranda di lei fra due teste di cervo imbalsamate e la giovane donna che correva cantando trascinata dalla grossa cagna alsaziana Kitty. L'appartamento di Binū dove si trova in questo momento l'A. non è più quello di allora, tuttavia ha lo stesso arredamento e la planimetria comune agli appartamenti degli ufficiali dell'esercito. L'A. ricorda l'appartamento di Mrs. Tejpāl, da cui era stato invitato a pranzo con la sorella e il cognato Rañdhīr, allora maggiore come Tejpāl, e la famiglia Rudrā. Colpito per prima cosa dal 'fiore di pallottole', durante la conversazione e il pranzo si era accorto della strana tensione che esisteva fra Tejpāl e la moglie. Tutti ascoltavano Tejpāl raccontare di come aveva ucciso la tigre che ora faceva da tappeto, ma Mrs. Tejpāl « continuò a far girare inutilmente la rotellina dell'orologio che aveva al polso, con fare indifferente » (p. 26). A tavola Tejpāl parlava a voce alta, addentando il cibo, mentre gli occhi della signora Tejpāl andavano alla finestra: « Un attimo prima, quando Mrs. Tejpāl aveva tagliato qualcosa, il coltello aveva dato un suono secco contro il piatto. Gli occhi con cui in quel momento Tejpāl le aveva guardato le dita, li avevo ancora in mente » (p. 27). La tensione fra i due era in realtà un « tiro alla fune » (p. 30). Binū diceva che la signora Tejpāl cantava sempre, ma l'A. si era accorto che la presenza di Tejpāl la teneva soggiogata. Le era impossibile rivoltarsi e il suo tentativo di liberarsi si manifestava in atteggiamenti che urtassero il marito, come il canterellare continuamente. Così

si era tagliata i lunghissimi capelli dopo l'osservazione di Tejpāl fatta davanti a Bīnū: « Delle sue canzoni mi sono stufato, ma i suoi capelli li trovo stupendi. Ci muoio su di essi » (p. 41). Così si era messa in pantaloni perché Tejpāl, vedendo delle ragazze europee in jeans, aveva osservato che erano delle svergognate (p. 73). Un giorno l'A. era andato con lei e Kitty lungo la Hugli e, invitato a sedersi sull'erba, era riuscito a sapere qualcosa della sua vita. La giovane donna era nata in Birmania, da padre pañjābī e madre birmana. Aveva due fratelli, uno maggiore e uno minore. Aveva lasciato la Birmania a quindici anni, fuggendo con la famiglia durante i bombardamenti giapponesi. La nave su cui si trovavano ammassati come pecore con migliaia di profughi era stata colpita e la madre era annegata. In India il padre, che in Birmania era nel dipartimento militare per le foreste, aveva trovato posto come guardia forestale a Dehrādūn. Qui studiavano i fratelli della giovane, mentre lei studiava a Dillī. Si recava a Dehrādūn durante le vacanze e un paio di volte aveva visto Tejpāl, compagno di scuola del fratello maggiore. Con lui l'avevano sposata: « Prima ero figlia di qualcuno, sorella di qualcuno, poi divenni soltanto moglie. Al tempo del matrimonio ero solo moglie di luogotenente e oggi sono moglie di maggiore e fra tre anni lo sarò di colonnello. (...) Sto dicendo chiaramente che non ho portato con me nulla di prima. I miei hobbies, le mie relazioni, il mio nome – ho lasciato tutto alle spalle » (p. 62). Tempo fa, racconta la signora Tejpāl, era venuto di stazione a Kalkattā un giovane ufficiale che suonava il violino. Abitava nel Forte, nella zona per gli scapoli, ma frequentava casa Tejpāl. La gente chiacchierava, c'era stata una discussione fra Tejpāl e il giovane e dopo poco questi era stato trasferito.

Dal punto di vista della trama, dopo questi ricordi alternati a considerazioni del presente e a ricordi nei ricordi che occupano le pp. 9–83, incomincia l'azione più propriamente drammatica, culminante nella scena del tiro al bersaglio con pallottole in canna e nella scena della pazzia del maggiore Tejpāl. Bīnū e la signora Rudrā sono mandate da Raṇdhīr dietro il muretto del campo a sorvegliare che nessuno vi entri, ma proprio quando sta tirando Mrs. Tejpāl compare un ragazzino. La giovane donna ha appena premuto il grilletto che, vedendoselo davanti, lancia un grido e butta il fucile. Raṇdhīr la rimprovera duramente e trascina via il ragazzo, l'A. cerca di convincerla a raggiungere gli altri ma lei si mette a singhiozzare stesa a terra e lo invita ad andarsene. Va a prenderla il marito, dopo aver raccontato agli amici di aver egli stesso ucciso non solo in guerra ma un paio di volte anche per « provare la mira » (p. 87). Quando la riporta con sé, « la faccia di Tejpāl era luminosa. Allora vidi che Tejpāl, nell'intimo, sapeva anche amare profondamente. Ma in quell'attimo, vedendo il maggiore Tejpāl nella divisa verde scuro con i nastri variopinti e la bellezza luminosa prorompente dalle vesti celesti, qualcuno mi ripeté forte nella mente... beauty and the beast!... » (p. 89). L'A. ripensa a Tejpāl: il tempo ha mutato l'immagine paurosa di quell'uomo che poteva uccidere per prendere la mira. Da quando non lo vede più, ha cominciato a considerarlo con maggiore clemenza, a pensare a lui come a un amico. Ma oggi l'ha incontrato al bar e non ne è stato riconosciuto, « oggi egli come inconsciamente, ma apertamente, mi dichiarò nemico... ma Bīnū dice che il poveretto non è in sé. È uscito da Rāñchī... chissà perché è diventato pazzo? Chissà dove sarà Mrs. Tejpāl... come sarà.../ E non ebbi voglia di continuare a passeggiare » (pp. 91–92). L'A. interroga Bīnū e Raṇdhīr e i loro ricordi alternati narrano la pazzia di Tejpāl e la probabile causa. Il maggiore era andato alle esercitazioni per due mesi e Mrs. Tejpāl aveva cominciato inspiegabilmente a cambiare. Non cantava più, stava a lungo a leggere senza capire con lo sguardo vuoto: Guerra e Pace, Jean-Christophe. Si era accorta che la signora Rudrā non voleva lasciarle più Guḍḍī, perché una governante le aveva detto strane cose sulle donne senza bambini. Mrs. Tejpāl una volta aveva detto che Mrs. Rudrā era molto meschina, ma non aveva dato giustificazioni a Bīnū. Guardava Guḍḍī da lontano, salutandola con la mano. Raṇdhīr aveva nel frattempo raggiunto il maggiore Tejpāl alle esercitazioni e Bīnū aveva dovuto andare a Dillī per gli studi del figlio Kishor. Tornata da Dillī aveva trovato Mrs. Tejpāl ancora più strana: aspettava sempre il postino, chiedeva a Bīnū se per caso avesse consegnato per sbaglio a lei una lettera. Un giorno era venuta con dei fogli in mano a chiedere l'orario dei treni e aveva dimenticato qui un foglio scritto. Bīnū l'aveva messo in un libro per tornarglielo, ma poi l'aveva perso di vista. Mrs.

Tejpāl si era messa anche a prendere lezioni di violino. Un giorno era venuta a dire che sarebbe partita per la casa del padre. Binū l'aveva accompagnata al treno, Mrs. Tejpāl era partita con Kitty piangendo e dicendo che avrebbe sentito molta nostalgia di Guḍḍī. Da quel giorno non si era più saputo nulla di lei. Raṇḍhīr indica il libro in cui ha trovato una decina di giorni orsono il foglio dimenticato e l'A. lo legge: contiene una poesia e chiede aiuto a un uomo, pregandolo di venire da lei almeno per una settimana, non lo disturberà, si limiterà ad ascoltarlo suonare il violino, perché « la tensione è giunta al punto di rottura » (p. 101). Ma non è questo il dolore che ha fatto impazzire Tejpāl, racconta Raṇḍhīr: « Not exactly... no, questo dolore non fece impazzire il maggiore Tejpāl. Quel dolore era molto profondo, era diverso. Come tu dici che il cantare di Mrs. Tejpāl e la sua allegria ti sembravano falsi e artefatti, allo stesso modo anche a me sembrava che la paura che ispirava il maggiore Tejpāl, la sua ferocia e la sua durezza, non fossero vere... ed entrambi combattevano l'uno contro l'altra con le loro armi false... sarebbe stato divertente se avessero scoperto di avere armi false... che la loro stessa lotta era falsa! Il vero fronte era molto all'interno e fu là che ella lo sconfisse... » (p. 102). Mentre Tejpāl era alle esercitazioni gli era arrivata una lettera. Nessuno riuscì a leggerla, il maggiore disse solo che la moglie gli chiedeva di tornare a casa sua. Ma la mattina dopo egli si presentò alla rivista in disordine e con la barba lunga. Si venne a sapere che la notte era salito sulla collina e aveva fatto fuoco contro il cielo. Dopo due giorni di febbre sembrava tornato normale e si era scusato con tutti per il suo strano comportamento. Ma, uscito a passeggiare, aveva assalito e denudato una donna. Era stato mandato al manicomio di Rāñchī, dove agli inizi aveva crisi in cui gridava di essere anch'egli uomo, che gli portassero una donna per dimostrarlo.

2) Rājendr Yādav è uno dei migliori narratori della hindī. Nato ad Āgrā il 28 agosto 1929, ha esordito molto giovane nel campo letterario con romanzi, novelle, poesie e opere di critica. A ventun anni pubblicava il romanzo *Pret bolte haiṅ*, rielaborato dieci anni dopo come *Sārā ākāsh* (1960). A quello facevano seguito *Ukhre hue log* (1956) e *Shah aur māt* (1959). Dopo *Sārā ākāsh* sono usciti *Andekhe, anjān pul, Ek iich muskān* (in collaborazione con la moglie Mannū Bhaṇḍārī), *Mantr-viddh*. Raccolte di novelle: *Devtaōṅ ki mūrtyāṅ, Khel-khilaune, Jahāṅ Lakshmi kaid hai, Abhimanyu ki ātm-hatyā, Chhoṭe-chhoṭe Tājmahal, Kināre se kināre tak, Pratikshā jūṭnā, Apne pār*. Raccolta di poesie: *Āvāz terī hai*. Critica: *Kahāni: svarūp aur saṅvednā*. Raccolte di novelle curate: *Ek duniyā: samānāntar, Kathā-yātrā, Naye kahānikār siriz ki pāñch pustakeṅ*.

3) Sulla narrativa hindī contemporanea vedasi M. Offredi, *Il romanzo hindī contemporaneo*, parte I, Cesviet, Roma 1974.

4) Sul problema della donna nel romanzo hindī contemporaneo vedansi Dagmar Ansārī, *Die Frau im modernen Hindi-Roman*, Berlin 1970 e Bindu Agrvāl, *Hindī-upanyās meṅ nārī-chitraṅ*, Dilli 1968.

5) Per questi due romanzi vedasi M. Offredi, *op. cit.*

6) Tali simboli sono: la cagna alsaziana (le bestie feroci rappresentano la libido, cfr. Freud, *L'interpretazione dei sogni [Die Traumdeutung über den Traum]*, ed. it. Roma 1971, p. 348); i palloncini che Mrs. Tejpāl tiene scendendo dalla scala per darli a Guḍḍī e che lei stessa fa volare nell'immagine rivista dall'A. (il pallone frenato rappresenta il pene, *ibid.*, p. 313); il fiore di pallottole, la lancetta dell'orologio che si trasforma in lingua, le sigarette che il maggiore Tejpāl tiene con rabbia, il coltello che Mrs. Tejpāl batte contro il piatto (simboli fallici, *ibid.*, p. 329); il maggiore Tejpāl che, impazzito, sale la notte sulla collina e fa fuoco contro il cielo (sparare è simbolo di coito, *ibid.*); Mrs. Tejpāl parte con il treno e non si sa più nulla di lei (partire per un viaggio è simbolo di morte, *ibid.*, p. 330).

7) Una pagina interna non numerata (non il frontespizio) di *Ukhre hue log* riporta il seguente pensiero di Lenin: « (...) noi ridurremo in pezzi tutto ciò che diventi causa di dolore e pena per la donna operaia, per la donna di casa, per la donna contadina e per le donne dei piccoli commercianti - e dai cui artigli non si è salvata neppure la donna della classe al potere ». L'A. cita da Clara Zetkin, *Souvenirs sur Lénine*, Paris 1926.

8) Il maggiore Tejpāl appartiene all'alta borghesia. Raṇdhīr osserva: « La famiglia del maggiore Tejpāl è molto alta. Ho visto la sua pompa al Prince of Wales College di Dehrādūn. Il padre forse è cugino di H. H. (High Highness). Lui stesso è rājā. Con una proprietà (*zamīndārī*) di migliaia di acri. Non hai visto, in ogni cosa ha una strana pompa – dalla faccia e da tutto stilla altera regalità ». Cfr. *Kuṭṭā*, p. 38.

9) Mrs. Tejpāl, anzi, dice di non essere indiana. *Ibid.*, p. 63.

10) Anche se l'A. è ben lungi dal dire questo.

11) L'elenco è fatto da Mrs. Tejpāl, c'è modo e modo di leggere Shaw.

12) Però rifugiandosi alla fine nell'impiego staccato del simbolo della cagna alzaziana che dà una soluzione d'effetto e di comodo.

13) Bīnū è moderna, almeno l'appartamento che abita è moderno, tratta alla pari con il marito. l'A. ce la mostra in vestaglia che si mette la crema sul viso e si massaggia i capelli disciolti davanti a marito e fratello. Ma è moderna e pari all'uomo perché assolve tutte le caratteristiche della donna di quella classe: ha un figlio, per di più maschio. Non diciamo che il marito non può che onorarla, diciamo invece che lei si sente in dovere di chiedere onore perché assolve il suo compito di 'mantenimento dell'ordine'. Se Mrs. Tejpāl non avesse avuto un marito impotente, sia il matrimonio combinato che la natura romantica non avrebbe influito su di lei, al massimo sarebbe stata un'altra Bīnū.

Licenziato per la stampa nel maggio 1974.

IL GENITIVO IN HINDĪ¹⁾

Nel suo periodare la hindī procede con una logica fondata su concetti semplici, ai quali riduce quelli più complessi²⁾, spezzettando il discorso in frasi piuttosto brevi³⁾, e le frasi in una sequenza elementare di soggetto, oggetto e predicato. Questi tre elementi essenziali mantengono generalmente una disposizione di tal fatta, così da godere ciascuno del giusto risalto in una scala gerarchica discendente che assicura il massimo dell'enfasi sul soggetto, un accento medio sull'oggetto ed una moderazione del tono sul predicato. Quanto ai vari complementi ed attributi, essi vengono preposti a quello dei tre cardini della proposizione cui si riferiscono, più lontani o più vicini a seconda del minore o maggior valore definente di ognuno; per modo che, venendo ad occupare un posto di secondo piano, di « corolla » rispetto a soggetto, oggetto e predicato, ne risulta pienamente esaltata la loro funzione appunto ' complementare ' o ' attributiva '.

Date queste premesse, questa costante tendenza all'essenziale di contro all'accessorio, si deduce facilmente che il genitivo viene ad assumere un ruolo predominante rispetto agli altri casi obliqui⁴⁾, in quanto assai di sovente vi si possono inglobare anche espressioni più propriamente pertinenti al dativo o all'ablativo⁵⁾, o compendiarie di proposizioni relative⁶⁾, e così via. In generale, comunque, si potrà dire che il significato di base del genitivo, proprio per questo suo potere di assorbimento, è di natura aggettivale. E come un aggettivo esso si comporta in hindī⁷⁾, assumendone tutte le caratteristiche di flessione e di accordo⁸⁾, oltre che di posizione nella frase.

DONATELLA DOLCINI

1) Nella presente trattazione per ' hindī ' si intende la hindī *khari boli*.

2) A questo riguardo ci pare estremamente tipico il comportamento del relativo - pronome, avverbio ecc. - definente (defining), il quale in hindī viene sempre sdoppiato in dimostrativo e relativo vero e proprio, con conseguente elementarità di costruito e maggior chiarezza di espressione.

3) In questa ricerca di estrema semplificazione, che mira ad esprimere il sostanziale eliminando al massimo le involuzioni e le complicazioni che appesantiscono il costruito e appannano la limpidezza del senso, è chiara l'importanza che viene a rivestire la parola in quanto racchiudente un intero concetto in una singola unità. Giova a tale proposito ricordare l'affermazione di Bholanāth Tivārī che la hindi è lingua sostanzialmente *shabdāvādī*. (Cfr. Bholanāth Tivārī, *Hindī Muhavarā Koṣh*, intr. I ed., Allāhānād 1964 (II ed.), p. 3).

4) Sull'« invadenza » da parte del genitivo (in sanscrito in particolare, ma in generale anche nelle altre lingue) del campo degli altri complementi e sulla prevalenza del primo rispetto ai secondi nell'uso comune, si confronti Taraporevala I. J. S., *Sanscrit Syntax*, Delhi 1967, p. 48.

5) Come nel caso di alcuni esempi di genitivo oggettivo o di espressioni di luogo, ecc.

6) È questo il genitivo comunemente definito soggettivo. Nel g. confluiscono spesso anche i casi diretti ed in hindi il fenomeno si presenta con una notevole frequenza, data la propensione della lingua a scindere un concetto transitivo nelle sue componenti di base di 'fare' (*karnā*) più un sostantivo in accusativo, con conseguente passaggio dell'oggetto logico al genitivo appunto. Stranamente, invece, il g. non compare in hindi come partitivo, sostituito da una giustapposizione di posposizioni di luogo; mentre è di largo uso in un significato possessivo. In quest'ultima categoria rientra l'impiego del tutto idiomatico della forma maschile singolare flessa « *ke* » in espressioni sostitutive del nostro verbo 'avere', mancante in hindi. Si ignora quale possa esserne l'origine, data l'assenza di qualsiasi testimonianza valida nei testi più antichi; la spiegazione meno improbabile potrebbe essere la presenza sottintesa o desoleta dopo tale genitivo di una posposizione composta; tesi però che, oltre a non poter venire verificata, pone l'interrogativo del perché proprio questa posposizione composta, delle tante tutte vive nell'uso, sia venuta a cadere.

7) Il fenomeno dell'aggettivazione del g. si riscontra anche nelle altre lingue del gruppo hindi (cfr. Dhirendra Varmā, *Brajbhāṣhā*, Ilāhābād 1954, pp. 89-90), oltre che in rājasthānī, panjābī, ecc.

8) Questo fa sì che l'espressione genitivale hindi risulti completamente rovesciata rispetto alla nostra: « la sorella del padre » diviene « padre della sorella » (*pitā kī bahin*, o, con grafia ancora migliore e che, oltre tutto, mostra chiaramente l'identità anche morfologica esistente tra genitivo ed aggettivo, *pitāki bahin*). Per le tappe dello sviluppo del g. hindi fino a giungere agli attuali aspetti morfologico e grammaticale, specialmente riguardo all'origine ed alle trasformazioni della sua *vibhakti kā, ke, kī*, si veda Kāmtāprasād Gurū, *Hindī Vyākaraṇ*, Kāshī 1960, pp. 224-225.

Recensioni

JUDAH BEN ELIJAH HADASSI, *Eshkol ha-kofer* (*Cluster of Henna Blossoms*). Eupatoria 1836; W. BACHER, *Inedited chapters of Jehudah Hadassi's Eshkol Hakkofer*, JQR, 8 (1896), 431-44; A. SCHEIBER, *Manuscript material relating to the literary activity of Judah Hadassi* [in ebraico], *Jubilee volume in honor of B. Heller*, Budapest 1941, pp. 1-33; *with an introduction* by L. NEMOY, Ristampa anastatica: Westmead, Gregg International Publishers Ltd, 1971, in-fol., ff. 155 su due coll. + pp. 16 + 36 + II, 2 tavv.

Mancano notizie biografiche su Yehudah ben Eliyyah Hadassi, scrittore caraita vissuto a Costantinopoli intorno alla seconda metà del sec. XII. Sembra che si possa interpretare il suo soprannome Hadassi come nativo o residente a Edessa. Nell'ottobre del 1148 cominciò a scrivere a Costantinopoli l'opera *Eshkol ha-kofer* (grappolo di cipro, cfr. Cantico dei cantici 1, 14) che rappresenta il canto del cigno del periodo aureo della letteratura caraita (secc. IX-XII). Yehudah scrisse la sua opera in ebraico affinché essa fosse accessibile alla comunità caraita bizantina e a quelle altre comunità caraitiche che si stavano consolidando in Crimea, in Polonia e in Lituania. Il sec. XII vide infatti l'inizio del declino delle comunità di lingua araba del Magreb, dell'Egitto, della Siria, dell'Iraq e della Persia e il progressivo affermarsi del caraismo in alcune regioni dell'Europa orientale. Nel primo periodo del suo insediamento a Bisanzio, la comunità caraita intraprese un ampio lavoro di traduzione dall'arabo in ebraico dei testi fondamentali della propria dottrina, perché l'arabo non era più accessibile ai propri fedeli. L'opera di Yehudah si presenta come una *summa* della conoscenza del tempo e come una vasta enciclopedia del caraismo e illustra non solo l'esegesi biblica, la teologia e l'*halakah* ma anche

la storia, la filosofia, la filologia ebraica, la fisica, l'astronomia, la geografia, le scienze naturali e persino il folklore. Yehudah utilizzò sia fonti caraitiche che rabbanite come, ad esempio, lo *Yosippon* per la storia, l'*Eldad ha-dani* per le leggende, in modo particolare i grammatici e i lessicografi caraiti ma anche quelli spagnoli per la grammatica e per la filologia. Nella polemica contro i rabbaniti egli seguì il metodo dei suoi predecessori come Salmon ben Yeroḥam, Sahl ben Maṣliah, Yefet ben 'Ali. L'opera è divisa in 379 capitoli preceduti da due non numerati che fanno da introduzione; ogni capitolo, scritto in prosa rimata, è diviso in 22 strofe che terminano tutte con la rima *kā* e che sono ordinate, quasi tutte, acrosticamente secondo l'ordine dell'alfabeto ebraico; a un capitolo, come il primo ad esempio, le cui strofe sono ordinate acrosticamente secondo l'ordine diretto dell'alfabeto, si alterna quello successivo, come il secondo, le cui strofe sono ordinate acrosticamente secondo l'ordine inverso dell'alfabeto; e così di seguito sino alla fine. Solo i capitoli 105-124 sono scritti, sempre acrosticamente, in versi. La lettura si presenta alquanto faticosa e difficile, sia per il contenuto, sia per l'ampollosità dello stile, sia per i caratteri tipografici molto minuti e poco chiari.

L'ampia materia dell'*Eshkol ha-kofer*, che è stato definito « un mare di sapere », è disposta in modo da formare un monumentale commento al Decalogo e ogni argomento, spesso anche quello più eterogeneo, viene illustrato nei capitoli dedicati a questo o a quel comandamento. Il 1° comandamento comprende i capp. 1-95 in cui l'autore tratta dei doveri del creato verso Dio, della preghiera, del pentimento, della ricompensa e della punizione futura e della risurrezione. Dal cap. 35 in poi Yehudah tratta della natura di Dio, della creazione (*ma'aseh bere'sit*), degli angeli, dei

corpi celesti, ecc. In realtà queste sezioni sono un trattato di filosofia, di cosmogonia, di fisica, di storia naturale, di geografia e di folklore. Il 2° comprende i capp. 96-129 in cui l'autore polemizza non solo contro il giudaismo rabbanita ma anche con i Samaritani e con i Sadducei con i quali spesso molti confondevano i caraiti. I capp. 99-100 contengono una violenta polemica contro il Cristianesimo. Il 3° è illustrato nei capp. 130-143; il 4° nei capp. 144-248. In quest'ultimi capitoli egli spiega, tra l'altro, le leggi che regolano il sabato. Il 5° comprende i capp. 249-264 in cui sono illustrate le leggi che regolano i rapporti fra i genitori e i figli. Il 6° comprende i capp. 265-274 e il 7° i capp. 275-336 sulle leggi che regolano l'adulterio, l'incesto, ecc. L'8° è trattato nei capp. 337-353 sui vari generi di furto. Il 9° comprende i capp. 354-362 su tutti i generi di falsa testimonianza. Il 10° comprende i capp. 363-379 su ogni forma di avidità.

L'*Eškol ha-kofer* è stato stampato per la prima ed unica volta nel 1836 nella tipografia caraita di Eupatoria (Crimea) con un'introduzione (ff. 1a-9b) dal titolo *Nahal eškol* (la valle del grappolo) del famoso scrittore caraita Kaleb Afendopolo (c. 1430-c. 1499). Gli editori, per evitare la censura a cui erano sottoposti i libri ebraici in Russia al tempo dello zar Nicola I, non stamparono i passi anticristiani che si trovano in una parte del cap. 98, in tutto il cap. 99 e in una parte del cap. 100. Queste parti mancanti sono state pubblicate nella JQR da W. Bacher sulla base del ms. conservato nella Biblioteca Nazionale di Vienna e sono state aggiunte come appendice alla ristampa dell'*Eškol*. Altre parti inedite (cap. 312, le ultime quattro strofe del cap. 311 e le due prime linee del cap. 313) sono state edite nel 1941 da A. Scheiber e sono state pure aggiunte in appendice alla ristampa. Scheiber ha fatto anche (pp. 9-12) la *recensio* dei mss. dell'*Eškol*, ha segnalato i passi delle opere di Dani'el al-Qumisi 1) *derašot*, 2) *peruš tehillim*, 3) *masseket*, 4) *peruš be-midbar* che sono citati, più o meno direttamente e più meno fedelmente, nel cap. 312 dell'*Eškol*. Scheiber infine ha pubblicato anche un inno inedito di Yehudah. Su questo autore in gene-

rale e sulle sue opere minori cfr. l'eccellente articolo di S. L. Skoss, *Hadassi, Jehuda ben Elijah ha-Avel, Encyclopaedia Judaica*, 7, Berlino 1931, coll. 773-78.

Giuliano Tamani

Pio FILIPPANI-RONCONI, *Ismaeliti ed «Assasini»*, ed. Thoth, Basilea-Milano 1973, pp. 353; Seyyed Hossein Nasr, *Ideali e realtà dell'Islam*, Rusconi editore, Milano 1974, pp. 204.

Può forse sembrare strano che si sia stimato opportuno recensire insieme due opere come queste, formalmente diverse: la prima una storia del movimento ismailita; la seconda una serie di conferenze - sei per la precisione - tenute a Beirut presso la Cattedra di Studi Islamici dovuta all'Aga Khan, già apparse in inglese nel 1966.

Pura coincidenza, probabilmente, che editori notoriamente interessati a problemi gnostico-esoterici abbiano immesso sul mercato italiano due testi in qualche modo complementari. È comunque rilevante che, nella sporadica produzione orientalistica italiana destinata al « gran pubblico » (ancor più sporadica quando è in causa l'Islam), e nella quasi assoluta casualità con cui viene operata la scelta di opere straniere riguardanti la storia islamica da tradurre in italiano, si sia data un'opportunità tale da condurre alla pubblicazione delle due opere in questione.

Esaminiamole brevemente. Non è nostra intenzione affrontare il problema della « scientificità » dei due testi in senso stretto. Per quanto riguarda il lavoro del Filippini, che risente con ogni evidenza di tagli, resi probabilmente necessari dalla veste commerciale che si è voluto dare al libro, si può dire che non è la novità del materiale a costituire punto di riferimento per un giudizio sull'opera, e che sarebbe ingiusto, o meglio significherebbe non aver capito la funzione che tale tipo di pubblicazione può assolvere, sottolineare le evidenti - per un islamista tradizionale - carenze o imperfezioni del testo: carenze e imperfezioni ovviamente prive di un'incidenza sul lettore comune, il quale non ha mezzi adeguati di



verifica, ma sicuramente legge al di là delle date e delle nozioni il « messaggio » del libro. E ciò anche se la posizione di ex-discepolo, in cui si trova chi ora scrive nei confronti dell'autore, agevola forse l'identificazione di tale messaggio, a prescindere dagli appigli scientifici che ne sono pretesto.

Diverso è, da questo punto di vista, il libro di Nasr. Qui la documentazione è precisa e puntuale. L'eclettismo della medesima sostanza il « messaggio » e anticipa in qualche modo una replica, in termini di cultura e di nozionismo, alle possibili obiezioni che l'orientalistica europea e musulmana di avanguardia potrebbe rivolgere all'autore. Però dati e conoscenza dei testi sono non già strumento di un'indagine i cui risultati vengano espressi a posteriori, bensì di un'idea preconstituita, di validità a priori assoluta per l'autore, che la moderna metodologia impone di esprimere secondo un cliché di correttezza scientifica. Pur nell'obiezione di fondo al « messaggio », non diverso, che le due opere propongono, la nostra simpatia va al testo del Filippini, che proprio in assenza di accademismi non mimetizza le proprie intenzioni.

Se si trattasse soltanto di esprimere « punti di vista » su una cultura e una civiltà – quella islamica nella fattispecie – senza connessioni tali da condurre a più o meno positive « visioni » della nostra realtà ideale, visioni ovviamente funzionali a modi di utilizzare il potenziale ideale (o spirituale, come direbbero i due autori) nel mondo di oggi, non ci sentiremmo autorizzati a esprimere giudizi se non limitatamente alla nostra esperienza dei fenomeni analizzati in quanto tali, cioè in forma quanto mai ristretta. In altre parole, il nostro discorso si sintetizzerebbe in un « punto di vista » più o meno discordante sia sulla storia dell'ismaismo e relativa funzione all'interno della storia islamica (non alternativa se non nella pura formulazione teorica alla concezione universale e integralista dell'Islam tradizionale), sia sulla verifica dei fatti socio-politici, a partire da quelli che informano l'attuale regime persiano cui il nostro *seyyed* offre consulenza scientifica nel voler coartare e costringere le masse islamiche a non uscire dal cerchio, pur magico e affascinante, di una

propria (e anche per chi scrive in qualche misura giustificata) « superiorità » islamica, quand'essa risulta insufficiente a risolvere problemi culturali e di identità del postcolonialismo.

Del tutto astoricistica, infatti, la motivazione addotta di fronte a tale carenza e a tale realtà: una mancata realizzazione di questa « superiorità » a causa della sfiducia o della promiscuità culturale che lederebbero l'integrità e la purezza degli ideali islamici proprio in chi dovrebbe proporli come moduli di sviluppo sociale, e cioè nell'intelligenza e nelle classi dirigenti musulmane.

Ma il punto che accomuna i due libri è una concezione esoterica dell'Islam, essa si filtra attraverso la proposta, propria dell'esoterismo islamico attuale, di continuare a dare alla Legge quella validità che per la storia del sufismo è sempre stata una realtà etica e pratica, grazie allo spirito sociale dell'*umma* che il sufismo stesso non ha, se non in casi e forme eccezionali, mai contestato. Il che, nell'etica di Nasr, postula l'integrazione allo status quo (leggi potere ufficiale come tale), offrendosi in cambio una vita spiritual-intellettuale attiva (p. 150) il cui scopo è il raggiungimento di una « conoscenza illuminativa che è la meta ultima della vita » e che, come tale, non è concessa, nella sua interezza e perfezione, se non ai pochi che possono evidentemente recepire e vivere quella partecipazione a una vita spirituale di contemplazione che è la « forma più alta di attività ». Come dire che la perfetta realizzazione islamica sta nel proprio super-io, mentre l'effettualità quotidiana sta nel mantenere la « natura patriarcale dell'Islam » (p. 126 sgg.) – con gli ovvii addentellati sul ruolo della donna e sulla sua specificità di fronte all'uomo, espressi in termini non dissimili da un Sayyid Kutub nel suo *Tafsir* – e nella sottintesa equiparazione, per la parte esoterica della funzione profetica, tra il Profeta e il « governatore giudice e condottiero » di cui il Profeta stesso rappresenta il modello perfetto.

In questo senso, nel testo di Nasr sono meno pregnanti proprio i capitoli che parlano direttamente di *šī'a* o di sufismo, in qualche modo scontati, di fronte a quelli che, trat-

tando delle grandi categorie islamiche, quali la Profezia e la Legge, mettono in luce lo specifico sincretismo che si dà tra *sunna* e *šī'a*, nella più alta e comoda visione del *'irfān* che caratterizza l'autore.

L'esoterismo del Filippani viene invece più genuinamente espresso nella formula discorsivo-aneddottica che l'autore usa per raccontare la storia dell'Ismailismo, dalle prime forme ereticali apparse in Iran dopo la conquista araba e in una prima fase di islamizzazione del paese, fino all'inserzione ismailita, in età mongola, nella struttura del sufismo persiano-anatolico.

Diversamente che in altre opere dello stesso autore, l'aneddoto o il testo da lui scelto esprime la teoria: l'autore opera soltanto le connessioni cronologiche e fattuali. Basti un esempio, un testo citato a proposito di Sinān (p. 207) ma che può valere come chiave interpretativa di tutto il libro: *Chiunque mi conosca esotericamente possiede la Verità. La Conoscenza di me non è perfetta, salvo che io dica: « Mio schiavo, obbediscimi e conoscimi secondo la vera conoscenza di me; io ti farò vivere di nuovo, tu non morrai; sarai ricco e non sarai povero; sarai grande e non sarai umiliato; prega e ascolta e te ne tornerà vantaggio ».*

Non si vuole certo negare l'esistenza di un esoterismo attivo all'interno di ogni vera struttura religiosa: l'Islam non fa eccezione. Scorgere però in queste forme la vera essenza dell'Islam, dando privilegio a quei movimenti che lo hanno teorizzato – l'ismailismo così come ci è noto – e voler ricondurre tutta la realtà islamica a una pura scoperta dell'interiorità del rapporto Dio-individuo, da esprimersi in cieca adesione a schemi di autorità gerarchicamente spiegati a chi non è in grado di cogliere le connessioni e il parallelismo o l'identità tra detta gerarchia e la struttura stessa dell'universo, ci sembra svilire la portata storica dell'Islam e le sue ancora per certo verso attuali potenzialità; ci sembra non rendere un buon servizio ai musulmani che con gran fatica vanno cercando un loro e coerente modo di vedere la propria storia e la propria positiva creatività all'interno di essa e nei rapporti con le altre esperienze

storico-religiose sfociate in forme di aggregazione sociale e di concezioni ideologiche diverse.

Questo, insomma, il « messaggio » che unisce i due libri. Rimane un duplice interrogativo. Un vero esoterico può esprimere in termini di divulgazione, e in certo senso missionaristicamente, il suo esoterismo? Un possibile ripensamento su qualche caso classico di *šūfi*, rimasto nella più pura ortodossia o volto a forme estreme di *malāmātiyya*, potrebbe benissimo servire da parziale risposta negativa a un tal quesito. Sorge comunque il secondo aspetto della questione: questo particolare esoterismo, fatto per le « masse », divulgabile, che si propone come credo religioso-ideologico, non può forse essere o divenire strumento per operazioni di ordine diverso da quelle che vedono nella gnosi la loro realizzazione ultima? La militanza terrena dei due autori non può far escludere categoricamente la cosa.

Biancamaria Scarcia Amoretti

Cécile et Michel Beurdeley, *La céramique chinoise*. Le guide du connaisseur, Fribourg, Office du Livre, 1974. Pp. 318, tavv. a colori 111, figg. 165, pezzi in catalogo 159.

L'interesse anche privato e commerciale per la ceramica cinese è sempre stato vivo nell'occidente, sia europeo sia nordamericano, come testimoniano le ricche e numerose collezioni esistenti. Neppure i tempi della generalizzata crisi energetica hanno saputo attenuare questo entusiasmo (ma si tratta sempre e solo di amore?), se è vero, come è vero, che in alcune recenti vendite all'asta (Londra, Hong-Kong), pregevoli esemplari sono stati aggiudicati a cifre per le quali la locuzione « da capogiro » appare addirittura logorata. E non sono gli arricchiti sceicchi i protagonisti di questa corsa al pezzo raro, anche se esiste, nel Vicino Oriente oggi produttore di petrolio, una tradizione di collezionismo risalente addirittura a Shāh 'Abbās (1587-1629), ma in prima fila si trovano amatori ed esperti di tutti i continenti.

Così, il fenomeno è universale: l'arte dei *han*, e la ceramica è, con la pittura, tra le espressioni più congeniali al gusto cinese, fondendosi in essa una eccezionale qualità e proprietà della materia con una resistenza della qualità medesima al tempo, sempre a livelli artistici che hanno dell'incredibile ove non si tenga presente la tenace alacrità ed il genio lavorativo caratteristici di questo popolo, che è difficile riscontrare in produzioni artistiche a noi più prossime; l'arte, decevamo, della Cina è come non mai in primo piano. Ed una conferma si ha nella grande affluenza di visitatori alla mostra di Parigi e Londra (estate 1973), prova palese dell'attenzione con cui anche i non specialisti seguono gli avvenimenti di questo settore.

Che la mostra di Parigi sia stata un fatto importante è indubitabile: importante perché esponeva i risultati delle ricerche archeologiche condotte nella Repubblica Popolare Cinese dal 1950 fino al 1972. Ricerche che continuano e che hanno già portato ad altri eccezionali reperti. Si tratta di scavi per i quali s'è parlato di un forte impulso anche metodologico (ma di ciò avremmo voluto sapere qualche cosa di più dagli A. in sede tecnica) della rivoluzione culturale. I trecento e più pezzi erano ciascuno un capolavoro, e rappresentavano una modesta frazione di quanto è venuto alla luce. Era logico che alle nuove tesi implicitamente poste dall'esibizione parigina, e non è questa la sede per soffermarvisi, dovesse seguire ad gli studiosi occidentali una presa d'atto e un momento di nuova riflessione profonda.

Questo volume riempie, in certa misura, lo iato che si era prodotto: è un libro importante perché (prassi ormai indispensabile per qualunque serio studioso d'arte e non solo di questa) attinge alle fonti cinesi sempre più numerose e tien conto delle mutazioni di tendenza che si sono verificate. I Beurdeley, in questa loro fatica metodica e puntuale, dimostrano, non qua e là, ma nell'insieme dell'opera, di avere, se non proprio assorbito, almeno compreso la lezione.

Il testo è accurato (tra le poche inesattezze riscontrate, a p. 144, ogg. in ctg. n. 74, la cui altezza è erroneamente indicata in cm.

28 invece degli effettivi 25,8; ma abbiamo soprattutto osservato che non sempre si è segnalata la presenza a Parigi di pezzi riprodotti nel volume) e le maggiori riserve non sono su ciò che si è scritto, ma su ciò che si è tralasciato.

Quanto all'impostazione, si nota una certa sproporzione fra la parte prettamente tecnica, corredata da numerose e doverose informazioni, e quella, altrettanto necessaria, di critica estetica, di esplicazione e formazione del gusto, decisamente carente. Si spiegano i vari procedimenti di cottura (è seguita molto bene l'evoluzione attraverso i secoli dei forni, ad esempio), o la composizione chimica dei materiali usati; nel capitolo dedicato ai T'ang si ha un paragrafo dal titolo «criteri di autenticità», utile guida al dribbling del falso. Quel che non si tenta mai di spiegare è perché, a parità di caratteristiche tecniche, un pezzo abbia una sua vita, una sua forza di resistenza al tempo, e un suo universale fascino trascendente il livello culturale dello osservatore, che lo rende «autentico» anche a prescindere dal marchio che vi si trova o non vi si trova apposto sotto. Il fatto è che, al di qua di ogni problematica più propriamente e complessamente estetica, questo libro dei Beurdeley, proposto non solo a specialisti, vuol essere un punto d'incontro tra il testo scientifico e quello divulgativo: compromesso arduo da realizzare, che talvolta può non accontentar nessuno.

Al fine divulgativo sono destinati ad esempio i paragrafi storici, peraltro estremamente lacunosi, di introduzione ad ogni capitolo. Ma il nome degli autori è legato ad una tradizione di collezionismo e commercio ad alto livello, circostanza per alcuni versi illuminante del perché siano state fatte determinate scelte piuttosto che altre. Inoltre l'impegno di condensare in poche pagine un materiale immenso non è da sottovalutare. Qualche cosa doveva rimanere fuori. Il testo è scritto piacevolmente, le informazioni sono per lo più esaurienti, numerose le illustrazioni anche se qualche volta esse pure seguono una logica diversa da quella estetica.

Tenendo presenti i limiti di impostazione, del resto precisi, cui s'è accennato, un buon

libro, insomma, del quale si consiglia la lettura a tutti: «specialisti», aspiranti tali e «profani». I principali termini (ma appaiono certo superflui, tra questi, i nomi delle dinastie) sono riportati anche in cinese; il volume

è completato da appendici, la più significativa delle quali ci pare quella sui marchi, un centinaio, e concluso da un'ampia bibliografia comprendente anche i principali testi cinesi.

Giovanni Curatola

CRONACA

* Nuovi incarichi d'insegnamento per l'anno accademico 1974-75: Prof. Francesca Lucchetta, Islamistica (Seminario di Arabo); Prof. Mario Fales, Filologia semitica (Seminario di Ebraico); Prof. Andrea Csillaghy, Filologia uralo-altaica (Seminario di Iranistica e Turcologia).

* Nell'aprile Pier Giovanni Donini e Claudio Lojacono hanno tenuto un ciclo di esercitazioni sullo «Sviluppo industriale dei paesi arabi».

Nel periodo maggio-giugno, il Vincenzo Strika ha compiuto una prima missione in Arabia Saudiana. La missione aveva per scopo l'avvio di contatti preliminari, onde giungere a una collaborazione con studiosi arabi nel quadro dell'accordo culturale italo-saudiano. Direttrici immediate sono una ricognizione dell'area di Nağrān, cristiana e islamica, nonché uno studio sulle sopravvivenze etniche delle antiche tribù arabe. Durante la missione, è stato possibile compiere una ricognizione delle moschee di Gedda, raccogliere *waqfiyyāt* sugli edifici visitati, e rinnovare contatti con i principali rappresentanti del mondo letterario saudiano.

Nel periodo ottobre-novembre V. Strika ha proseguito la sua missione in 'Irāq, allargando la problematica dei monumenti di Baghdād allo studio delle *waqfiyyah* relative agli edifici studiati.

Al *Preliminary Report* in pubblicazione su *Mesopotamia*, 1973-1974, comprendente i monumenti inediti, seguirà un volume riguardante l'intera architettura della città; entrambi i lavori sono svolti in collaborazione con Giābir Khalil della Direzione delle Antichità irachena.

Durante il suo soggiorno il V. Strika è stato intervistato dalla Radio irachena sulla «Situazione della letteratura italiana contemporanea».

Nel periodo agosto-settembre Giovanni Canova si è recato in Egitto, per compiere ricerche sull'arte popolare araba.

Nel periodo agosto-settembre Eros Baldissera si è recato in Siria, dove ha compiuto ricerche e chiesto interviste ai maggiori autori siriani.

Il 27 novembre Francesco Castro ha tenuto all'Istituto per l'Oriente di Roma una lezione sulle litografie arabe e persiane nel corso di un seminario introduttivo alla paleografia e diplomatica.

* Proseguono, affidate principalmente a Riccardo Zipoli, del Seminario di Iranistica, nell'anno accademico 1353-54/1974-75 incaricato delle funzioni di assistente ai lavori condotti dal *Dāneshgāh-e melli* di Tehran nella regione di Zanjān, le ricerche di topografia storica del Seminario nella zona di Solţāniyè-Sojās-Sohravard, in Iran. Nel quadro di tali ricerche, concernenti soprattutto le antichità ilkhanidi, è attualmente al vaglio l'ipotesi relativa all'identificazione della tomba di Abū Sa'īd (1335) con l'inedito *Tapè-ye Nāber Šāh* di Solţāniyè, che cela un mausoleo certamente islamico a pianta dodecagonale, il quale sembra rifarsi al prototipo «zodiacale» attestato dalla tradizione relativamente a Ġāzān (fine sec. XIII). L'immagine fotografica della Tav. IV da' idea, in attesa dei primi ragguagli, delle condizioni attuali del luogo.

* Lionello Lanciotti ha tenuto, su invito del *Lions Club* di Torino, il 18 febbraio 1974 una conferenza dal titolo «Fondamenti e tradizione del pensiero politico cinese».

Dal 27 marzo al 19 aprile 1974 si è svolta una Missione Culturale Universitaria Italiana in Cina, organizzata dai Seminari sinologici dell'Università di Venezia e dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli e dall'Istituto di Studi dell'India e dell'Asia Orientale dell'Università di Roma. Vi hanno partecipato, da Venezia, Lionello Lanciotti, Sandra Marina Carletti, Mario Sabattini, Adriana Boscaro e Paola Cagnoni. Durante tale missione è stato possibile visitare centri ed istituzioni sia culturali che sociali di Pechino, Sian, Loyang, Suchow, Shanghai, Canton.

Il 22 maggio 1974 i cinque partecipanti alla missione in Cina dell'Università di Venezia hanno tenuto presso la Fondazione Giorgio Cini una tavola rotonda su «Esperienze di un recente viaggio in Cina».

Dal mese di maggio 1974 la Fondazione Giorgio Cini ha affidato al prof. Lionello Lanciotti la direzione dell'Istituto «Venezia e l'Oriente».

Il 23 ottobre 1974 Lionello Lanciotti ha tenuto nell'aula magna di Ca' Dolfin, su invito dell'Università Popolare di Venezia, una conferenza su «Il pensiero politico cinese: Confucio ed i suoi oppositori».

Nel mese di ottobre sono iniziati per il terzo anno consecutivo, 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 tenuti dal prof. Mario Sabattini.

Hanno vinto borse di studio per la Cina per l'anno accademico 1974-75 la dr. Claudia Pozzana e la laureanda sig.na Daniela Montresor.

L'incarico di Lingua e letteratura cinese moderna è stato affidato per il 1974-75 alla dott. Maria Cristina Pisciotta.

È stato rinnovato per il terzo anno il dottorato di lingua cinese affidato al prof. Pan Kuang-wu, in base agli accordi tra il Ministero degli Affari Esteri italiano e quello della Repubblica Popolare di Cina.

* Gian Carlo Calza ha iniziato, con la collaborazione di studenti dei Seminari di Lingua e Letteratura Cinese, di Lingua e Letteratura Giapponese e di Lingua e Letteratura Hindi, la schedatura generale dei libri d'arte orientale nelle biblioteche della città di Venezia.

Il 13 dicembre Giancarlo Calza ha presentato e commentato il documentario *Le stagioni di Kyoto* del Ministero degli Esteri Giapponese presso l'Istituto di Cultura per Adulti di Milano.

* Paolo Beonio-Brocchieri, Adriana Boscaro, Paola Cagnoni, Lionello Lanciotti e Sandra Antonelli Carletti hanno partecipato alle due assemblee che si sono tenute il 10 novembre 1973 a Roma nella sede dell'Istituto Giapponese di Cultura, e il 18 maggio 1974 a Firenze nel Palazzo dei Congressi per la fondazione dell'*Associazione Italiana per gli Studi Giapponesi* (AISTUGIA). L'Associazione si ripromette di promuovere lo studio e la conoscenza del Giappone in Italia, organizzando convegni nazionali e internazionali, patrocinando manifestazioni artistiche e culturali, e in special modo attuando una proficua collaborazione tra i vari Istituti italiani e stranieri per favorire gli studi interdisciplinari.

È stato eletto un Segretario Generale, il prof. Fosco Maraini dell'Università di Firenze, e un Consiglio Direttivo che comprende, oltre al prof. Maraini, i proff. Giuliana Stramigioli (Università di Roma), Paolo Beonio-Brocchieri (Università di Venezia), Adolfo Tamburello (Università di Napoli), Mario Scalise (Univeristà di Torino).

Paolo Beonio-Brocchieri, Adriana Boscaro e Paola Cagnoni sono diventati membri della *European Association for Japanese Studies* (EAJS) fondata a Oxford nell'aprile 1973, e la cui segreteria è attualmente presso l'*Institut für Japanologie* dell'Università di Vienna, sotto la direzione del prof. Josef Kreiner.



La dott. Elisabetta Cerroni Long, laureata in Lingua e Letteratura Giapponese nel febbraio 1970, già vincitrice di una borsa del Governo giapponese per il biennio 1970-72, ha assunto dall'aprile 1974 l'insegnamento di Storia delle Religioni presso l'Università di Osaka.

Fra i vincitori delle borse di studio biennali concesse dal Governo giapponese per l'anno accademico 1973-74 figura il dott. Guido Busetto.

Adriana Boscaro ha vinto una borsa di studio della *Japan Foundation* (*Kokusai Kōryū Kikin*) per i mesi di luglio-agosto-settembre 1974, per continuare le ricerche presso le biblioteche giapponesi sui testi a stampa del XVI secolo riguardanti il Giappone.

Su invito del *Culture Institute for Japanese Studies* di Tōkyō, Paola Cagnoni ha scritto un articolo dal titolo «Mishima Yukio: *Kindai nôgakushū*» (I *nô* moderni di Mishima) apparso sul *Tōkyō Times* del 2 dicembre.

Paola Cagnoni ha in preparazione per la Casa Editrice Sansoni due volumi dal titolo *Teatro e società in Cina* e *Teatro e società in Giappone*.

Adriana Boscaro ha in corso di stampa un volume dal titolo *101 Private Letters of Hideyoshi*, che uscirà come monografia di Monumenta Nipponica, Tokyo.

Nell'ambito della ricerca effettuata per il CNR sul tema: «La società e la cultura giapponese nel passaggio tra il periodo Tokugawa e il periodo Meimi: senso e limiti della presenza occidentale dalla *rangaku* ai rinnovatori della *Meiji Ishin*», è uscito un volume della rivista *Giappone* con i seguenti contributi: *La Yōgaku (Rangaku) e la prima introduzione della scienza occidentale in Giappone* (T. Takeshita); *Il gusto borghese nelle 'Vedute celebri di Edo'. Ricostruzione critica di un album di stampe policrome attribuite ad Harunobu* (G. C. Calza); *L'apporto occidentale alla nascita del giornalismo giapponese* (A. Boscaro); *L'Occidente nella letteratura giapponese agli inizi del Meiji: il periodo delle traduzioni* (P. Cagnoni); *Il concetto di libertà nel primo decennio dell'era Meiji* (Y. Ichihara de Rénoche).

RICORDO DI MARIA NALLINO

La scomparsa, l'8 ottobre 1974, di Maria Nallino, titolare della cattedra di lingua e letteratura araba nell'Università di Venezia e Direttore scientifico dell'Istituto per l'Oriente di Roma, ha prodotto nell'arabismo italiano un vuoto non facilmente colmabile e ha privato la nostra Facoltà di Colei che, poch'anni orsono, un amico e collega affettuosamente chiamò la decana della risorta scuola di dragomanni veneti.

Di famiglia veneto-piemontese, Maria Nallino nacque a Palermo il 23 gennaio 1908, ove nella locale Università il padre da alcuni anni era titolare della cattedra di lingua e letteratura araba. Quel celebre padre che in questo nostro estremo saluto vogliamo tenere un poco in ombra, a ricordare Lei per quell'Arabista che era e non perché *bint abihā*, Figlia di Suo Padre. L'essere stata figlia di uno dei maggiori arabisti del nostro secolo è stata per Maria Nallino certamente felice ventura, ma anche sorte simile a quella che talora tocca ai figli degli attori, i quali, calcando le scene che furon paterne, sovente appaiono al pubblico, anche benevolo, comprimari, mai protagonisti. Maria Nallino sulle scene dell'arabismo italiano è stata protagonista, e lo è stata innanzi tutto perché alla sua scuola si è formata più d'una generazione di arabisti. E questo contributo alla arabistica italiana fu, in vita, non solo il Suo unico vanto, ma anche la fonte alla quale Ella attingeva la forza del viver quotidiano: scuola e lavoro seppero sollevarla dal tedio di una solitudine alla quale la vita, fin dalla più tenera età segnata da sventure, l'aveva condannata, e che il culto delle care memorie talora, più che lenire, dolorosamente acuiva.

Chi ha seguito con l'animo di una quasi ventennale amicizia il corso del male acerbo, tanto tardivamente palesatosi da essere invincibile e riottoso a ogni cura, può commisurare al proprio sconforto la gravità della perdita per gli studi e per la scuola, e sa che non facilmente potrà dimenticare la lezione da Maria Nallino impartita che nell'arabistica nulla si improvvisa ma tutto è frutto di lunga e paziente ricerca. I pochi fortunati che potevano frequentare la Sua biblioteca personale possono essere testimoni della grande abilità e perizia che Ella aveva nel consultare le grandi raccolte di fonti, i repertori di prosopografia; abilità e perizia che solo una vasta consuetudine con quegli studi sa dare. Per fugare lo smarrimento che coglieva lo studioso alle prime armi dinanzi ai testi che Ella via via gli mostrava, soleva dire che la rapidità con la quale trovava

ciò che alle fonti si chiedeva era dovuto alla mano felice e alla fortuna che sempre La soccorreva.

Percorso brillantemente, in Roma ove s'era trasferita fin dal 1915, l'intero corso degli studi medi, si iscrisse alla Facoltà di Lettere e, nella celebre Scuola Orientale, sotto la guida di Giorgio Levi Della Vida, che – per tacer del Padre – Ella considerò sempre Suo Maestro, nel luglio del 1929 si laureò in Lettere col massimo dei voti e la lode, con una dissertazione sul poeta arabo an-Nābiga al-Ġa'dī, uno dei *muḥaḍramūn* ossia uno dei personaggi la cui attività si svolse tanto nell'età preislamica quanto nella musulmana. La vita (n. 4) e il canzoniere, da Lei ricostruito, di an-Nābiga al-Ġa'dī costituiscono il Suo maggior contributo agli studi arabistici (n. 23).

Conseguita la laurea, Maria Nallino iniziò la Sua collaborazione come traduttrice dall'arabo e dalle principali lingue europee con l'Istituto per l'Oriente di Roma, collaborazione che, sospesa soltanto nei periodi in cui soggiornò al Cairo per perfezionare gli studi di arabo, mai interruppe. Nel 1955 ne divenne direttore scientifico, carica conservata sino alla fine dei Suoi giorni. Fu, contemporaneamente, nell'Università di Roma, assistente incaricata di lingua e letteratura araba e assistente ordinaria di islamistica fino a quando nel 1962 vinse il concorso alla cattedra di Lingua e letteratura Araba dell'Università di Venezia. Negli anni 1947-48 aveva conseguito ben due libere docenze, in Lingua e letteratura araba e in islamistica. Dal 1956 al 1962, succedendo al Maestro, fu professore incaricato di islamistica nell'Università di Roma.

La bibliografia dei Suoi scritti non comprende le migliaia di pagine di traduzioni dall'arabo, quello spoglio della stampa araba quotidiana e periodica che Ella compì da redattrice e direttrice della rivista *Oriente Moderno*, che per quasi tre decenni costituì l'instancabile attività quotidiana. Maria Nallino al lavoro oscuro di curatrice dell'opera altrui e alla correzione delle bozze in cui era insuperabile si dedicò sempre con grande abnegazione; forse per un eccessivo spirito di autocritica e per quell'innata umiltà. In tale oscura fatica di curatrice dell'opera altrui si colloca la grande e meritoria preparazione della Raccolta degli scritti editi e inediti del Padre, che Le richiese lunghi anni di lavoro, avendo Ella dato alle stampe le traduzioni in italiano di numerosi testi che il sommo arabista aveva direttamente redatto in arabo, quali l'*Ilm al-falak* (Raccolta, V pp. 88-329) e *La letteratura araba dagli inizi all'epoca della dinastia umayyade* (Raccolta, VI, pp. 1-174).

Anche se le maggiori cure dedicò all'opera altrui (ad es. i nn. 40, 45), e specialmente a quella paterna (nn. 6, 8, 10, 12, 13, 17) la Sua produzione personale non manca di alcuni studi di prim'ordine. Il Suo primo lavoro, squisitamente bibliografico, sulle edizioni a stampa della *Ġamhara* (n. 1), opera in cui è conservata quasi per intero l'unica composizione lunga rimastaci del minor an-Nābiga, è l'esempio dello scrupolo di ricercatrice e attenta bibliografa che fu, ma meglio di questa breve nota testimoniano i Suoi interessi di studiosa il giovanile

lavoro sulle due traduzioni arabe del *Principe* di Machiavelli (n. 2), l'edizione impeccabile di un gruppo di documenti arabi sulle relazioni fra Genova e il Marocco (n. 14), il saggio sulla terza parte degli *Ayyām* dello scrittore egiziano Ṭāhā Ḥusein (n. 27), ad un tempo discepolo del Padre e Suo Maestro all'Università del Cairo, verso il quale Ella ebbe sempre devota amicizia fino alla recente scomparsa (1972); l'ampio studio su un quinquennio di storia egiziana ricostruita parallelamente sui *Diari* di Sanudo e sugli storici arabi (n. 34), principale ma non unico (cfr. nn. 28, 33, 35) omaggio alla Sua Venezia. A Maria Nallino si deve, inoltre, l'impianto e la redazione di circa un terzo del primo volume del Dizionario arabo-italiano (n. 36), che Ella volle poi affidare alla dotta e paziente opera di Renato Traini, ma di cui conservò per sé la definitiva revisione delle bozze, le aggiunte e gli emendamenti.

Il Suo nome di arabista resta comunque legato principalmente alla ricostruzione attenta del citato *diwān* di an-Nābiġa al-Ġa'dī che, grazie allo spoglio di un inverosimile numero di fonti (lavoro nel quale si giovò del contributo di Giorgio Levi Della Vida e di quella singolare figura di studioso che fu F. Krenkow), conta oggi più di settecento versi di sicura attribuzione, tutti da Lei tradotti e con acribia filologica, veramente paterna, pubblicati (n. 23). Degli otto poeti arabi che la letteratura araba possiede con il soprannome di an-Nābiġa, nel periodo di due secoli che è diviso per metà dall'egira di Maometto, al-Ġa'dī occupa il secondo posto per importanza – secondo soltanto a an-Nābiġa aḍ-Ḍubyāni che visse per intero nella Ġāhiliyya – ed è oggi a noi familiare grazie a Maria Nallino che ce ne ha dato uno studio quasi definitivo, studio che da solo sarebbe sufficiente per farla ricordare per la Sua dottrina e non per essere stata figlia di uno dei maggiori arabisti del secolo.

FRANCESCO CASTRO

BIBLIOGRAFIA DEGLI SCRITTI DI MARIA NALLINO

1. *Le varie edizioni a stampa della Ġamharat Aš'ar al-'Arab*, in *RSO*, XIII, 1931-1932, pp. 334-341.
2. *Intorno a due traduzioni arabe del «Principe» di Machiavelli*, in *OM*, XI, 1931, pp. 604-616.
3. *Recente eco indopersiana della «Divina Commedia»: Muḥammad Iqbāl*, in *OM*, XII, 1932, pp. 610-622.
4. *an-Nābiġah al-Ġa'dī e le sue poesie*, Parte I. Notizie biografiche, in *RSO*, XIV, 1934, pp. 135-190. Parte II. Vita di an-Nābiġah dopo la morte di Maometto, *Ibid.*, pp. 380-432.
5. *Il XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti*, in *OM*, XVI, 1936, pp. 97-110.
6. Carlo Alfonso Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, Vol. 1, *L'Arabia Sa'ūdiana* (1938), a cura di M. N., Roma 1939, VII-303 pp.
7. *Importante progetto di bonifica e di sistemazione idraulica di terre dell'Arabia Centrale (Arabia Sa'ūdiana)*, in *OM*, XX, 1940, pp. 1-8.

8. Carlo Alfonso Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, Vol. II., *L'Islām; Dogmatica-Sufismo-Confraternite*, a cura di M. N. Roma 1950, IV-474 pp.
9. *L'Arabia Sa'ūdiana*, in *Aspetti e problemi attuali del mondo musulmano*, vol. I, Roma, 1941, pp. 31.
10. Carlo Alfonso Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, Vol. III.: *Storia dell'Arabia preislamica - Storia e istituzioni musulmane*, a cura di M. N., Roma 1941, 470 pp.
11. *La politica estera dell'Arabia Saudiana*, in *Rivista di Studi Politici Internazionali*, VIII, 1941, pp. 92-119.
12. Carlo Alfonso Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, Vol. IV: *Diritto musulmano - Diritti orientali cristiani*, a cura di M. N. Roma, 1942, IV-724 pp.
13. Carlo Alfonso Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. V, *Astrologia - Astronomia - Geografia*, a cura di M. N., Roma, 1974, 558 pp.
14. *Documenti arabi sulle relazioni fra Genova e il Marocco nella seconda metà del secolo XVIII*, in *RSO*, XXI, 1946, pp. 51-76.
15. *Abū Ġa'far Muḥammad ibn al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī e un nuovo manoscritto del suo « Kitāb al-istibṣār »*, in *RSO*, XII, 1947, pp. 12-22.
16. *Considerevoli risultati della bonifica agraria e del ripopolamento nell'« el-Gezīrah » siriana*, in *OM*, XXVIII, 1948, pp. 165-169.
17. Carlo Alfonso Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. VI, *Letteratura - Linguistica - Filosofia - Varia*, (con bio-bibliografia di C. A. Nallino e indici analitici) a cura di M. N., Roma 1948, IV-472 pp.
18. *Bibliografia degli scritti di C. Conti Rossini*, in *OM*, XXIX, 1949, pp. 103-112.
19. *Notizie bibliografiche su Ṭāhā Ḥusein Bey*, in *OM*, XXX, 1950, pp. 83-87.
70. *Islam e minoranze religiose nella nuova Costituzione siriana del 1950*, in *OM*, XXX, 1950, pp. 110-117.
21. *I festeggiamenti cairini per l'Università Fuad I, la società di Geografia e l'Istituto Fuad I del Deserto*, in *OM*, XXI, 1951, pp. 32-38.
22. *Ignazio di Matteo (1872-1948)*, in *RSO*, XXVI, 1951, pp. 203-204.
23. *Le poesie di an-Nabiḡah al-Ġa'dī*, Roma, 1953, in 8°, XIX-182 pp.
24. *Intorno ai recenti mutamenti nell'Arabia Saudiana*, in *OM*, XXXVIII, 1958, pp. 293-299.
25. *La questione del Kuwait*, in *OM*, XLI, 1961, pp. 507-528.
26. *L'évolution sociale en Arabie Séoudienne*, in *Actes du Colloque sur la sociologie musulmane (Bruxelles 11-14 sept. 1961)*; *Correspondence d'Orient*, N° 5; Bruxelles s.d. (ma. 1962), pp. 431-451.
27. *La terza parte degli Ayyām di Ṭaha Ḥusein*, in *OM*, XLII, 1962, pp. 141-178.
28. *Venezia in antichi scrittori arabi*, in *Annali di Ca' Foscari*, 1963, pp. 111-120.
29. *Un orientalista dei promordi del sec. XIX: Antonio Ranieri Biscia (1780-1839)*, in *A Francesco Gabrieli*, Studi Orientalistici offerti nel sessantesimo compleanno dai suoi colleghi e discepoli, Roma 1964, pp. 175-188.
30. *Ṭaha Ḥusein e l'Italia*, in *Ṭaha Ḥusein* (Omaggio degli arabisti italiani a Ṭāhā Ḥusein in occasione del settantacinquesimo compleanno), Napoli 1964, pp. 53-65.
31. *Un'inedita descrizione araba di Roma*, in *Scritti in onore di Laura Veccia Vaglieri (= AION)*, N. S. XIV, 1964), pp. 295-309.
32. *Ricordo di Martino Mario Moreno (1892-1964)*, in *OM*, XLIV, 1964, p. 646-648.
33. *Una cinquecentesca edizione del Corano stampata a Venezia*, in *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, tomo CXXIV, Venezia, 1965.
34. *L'Egitto dalla morte di Qā'it Bāy all'avvento di Qānṣūh al-Ġūrī (1496-1501) nei « Diarii » di Marin Sanudo*, in *Rendiconti della Classe Scienze Morali dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, XX, 1965, pp. 414-453.

35. *Il mondo arabo e Venezia fino alle Crociate*, in *La Venezia del Mille*, Firenze, 1965, pp. 161-181.
36. *Vocabolario Arabo-Italiano*, vol. I, Istituto per l'Oriente, Roma 1966, pp. 1-240.
37. *Roberto Callari*, in *OM*, XLVI, 1966, p. 549.
38. «*Mirabilia*» di Roma negli antichi geografi arabi, in *Miscellanea di studi in onore del Prof. Italo Sicialiano*, Firenze, 1966, pp. 875-893.
39. *Giorgio Levi Della Vida (1886-1897)*, in *OM*, XLVII, 1967, pp. 811-812).
40. Ettore Rossi, *Storia di Tripoli e della Tripolitania dalla conquista araba al 1911*. Ediz. postuma a cura di M. N., Roma, 1968, in 8°, XXII - 398 pp.
41. *Giorgio Levi Della Vida (1886-1967). L'uomo e il Maestro*, in *OM*, XLVIII, 1968, p. 305-321.
42. Trad. delle *mu'allaqāt* di Imru l-Qays (pp. 16-20), di 'Amr b. Kulthūm (pp. 22-27), di al-Ḥārith b. Ḥilliza (pp. 28-32); della Costituzione di Medina (pp. 69-71); della *burda* di Ka'b b. Zubayr (pp. 75-77, in P. Minganti-G. Ventrone, *Storia della Letteratura araba*, I, Milano 1971.
43. *Giorgio Levi Della Vida, Note di storia letteraria arabo-spanica*, Roma, 1971, in 8°, VIII - 228 pp., a cura di M. N.
44. *Gli studi di letteratura araba (Età classica e decadenza)*, in *Gli Studi sul Vicino Oriente in Italia dal 1921 al 1970*, vol. II, *L'Oriente Islamico*, Roma, 1971, pp. 141-157.
45. *Momenti essenziali nella vita e nella carriera scientifica di mio Padre*, in *Levante*, XX, 1973, pp. 11-23.

