

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

XXXI, 3

1992

(Serie orientale 23)

Editoriale Programma

INDICE

ARTICOLI

- 5 GIOVANNI CANOVA, La storia di 'Azīz ben Ḥāleh del ciclo epico hilaliano: osservazioni e confronti
- 25 LEONARDO CAPEZZONE, Alterità e islamizzazione: Iblīs e il pavone nel commento coranico di Sūrābādī
- 51 ANTONELLA GHERSETTI, *Kuttāb* e *kitāba*: il modello e l'antimodello nella letteratura del primo periodo abbaside
- 71 RICCARDO RUGGIERO, A proposito della storiografia medievale libanese. *Madīḥa 'alā Ġabal Lubnān* di Ġibrā'īl ibn al-Qilā'ī († 1516)
- 91 RICCARDO ZIPOLI, Statistics and Lirica Persica
- 135 DANIELA BREDI, Consideration about the Promulgation of the Pakistan Ordinance on Qisas and Diya (No. VII of 1990)
- 161 GIAN GIUSEPPE FILIPPI, Mahiṣa: iconologia di un mito
- 185 GUIDO PELLEGRINI, La produzione poetica nell'età di Kālidāsa: il *Ghaṭakarpara*
- 205 GIULIO SORAVIA, How Animals Speak in Gayo
- 221 TIZIANA LIPPIELLO, Gli auspici di Li Xi: un esempio di virtù confuciana
- 269 SIMONA VIGNALI, Il *Tosa nikki*: un "segno" del "testo" Heian

NOTE

- 279 GIANROBERTO SCARCIA, Tappe di una ricerca linguistica iranica
- 285 RICCARDO ZIPOLI, Mais quelle est l'utilité de ... ce compte rendu?
- 299 GIAN GIUSEPPE FILIPPI, The Secret of the Embryo According to the *Garbha Upaniṣad*

- 309 FRANCO COSLOVI, Materiali sul primo colonialismo portoghese nel sud e sud-est asiatico nell'archivio della "Torre do tombo" a Lisbona
- 315 PAOLO CIANFRONE, Polo e la via della seta tra corpi e segni

RECENSIONI

- 327 J. MAIER, *Il giudaismo del secondo tempio. Storia e religione*. Brescia 1991 (G. Tamani). David Kimchi, *Commento ai Salmi* (I. Salmi 1-50), a cura di L. Cattani. Roma 1991 (G. Tamani). Jehudàh ben Moshèh ben Dani'èl Romano, *La chiarificazione in volgare delle "espressioni difficili" ricorrenti nel Mishnèh Toràh di Mosè Maimonide*. Glossario inedito del XIV secolo, a cura di S. Debenedetti Stow. I, Roma 1990 (G. Tamani). C. Colafemmina, *Ebrei e cristiani novelli in Puglia. Le comunità minori*. Bari 1991 (G. Tamani). R. Bonfil, *Gli ebrei in Italia nell'età del Rinascimento*, Firenze 1991 (G. Tamani). R. G. Salvadòri, *La comunità ebraica di Pitigliano dal XVI al XX secolo*, Firenze 1991 (G. Tamani). *Dizionario comparato delle religioni monoteistiche. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*. Casale Monferrato 1991 (R. Tottoli). *Anatolia Moderna – Yeni Anadolu II – Dervishes et cimetières ottomans*. Paris 1991 (G. Scarcia). J.-Chr. Rufin, *L'empire et les nouveaux barbares*, Paris 1991 (G. Scarcia). Maurizio Scarpari, *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*. Venezia 1991 (M. Sabatini). Stefania Stafutti, *Hu Shi e la "Questione della lingua". Le origini della letteratura in baihua nel Baihua cuenxue shi (Storia della letteratura in lingua volgare)*. Firenze 1990 (M. Abbiati).

LIBRI RICEVUTI

ANNALI DI CA' FOSCARI

Direttore responsabile
Giuliano Tamani

Comitato di redazione

Serie occidentale: Giuliano Baioni, Maria Teresa Biason, Costantino Di Paola,
Mario Eusebi, Anco Marzio Mutterle, Eloisa Paganelli,
Sergio Perosa, Carlos Romero, Giovanni Stiffoni.

Serie orientale: Giuliano Boccali, Adriana Boscaro, Giovanni Canova,
Mario Sabattini, Giuliano Tamani, Boghos L. Zekiyán.

Direzione e redazione

Università degli Studi di Venezia
Dipartimento di Studi eurasiatici
San Polo 2035 - I 30125 Venezia - tel. 041/5287687 - 5287220

Amministrazione

Studio Editoriale Programma - Via S. Eufemia, 5 - 35121 Padova

Editore

Editoriale Programma - Via S. Eufemia, 5 - 35121 Padova

Stampa

Tipo-lito Poligrafica Moderna - Via Vigonovese, 52/a - 35020 Padova

© Copyright 1975 Università degli Studi di Venezia

Abbonamento

L. 150.000 - Estero \$ 120 - Prezzo del presente volume: L. 100.000

Il prezzo dell'abbonamento va versato sul c.c.p. n 11646353 intestato a Studio Editoriale Programma o a mezzo vaglia postale, assegno bancario o circolare, o direttamente a mezzo bonifico sul conto dell'editore n. 22834, agenzia 1 di Padova della Banca Popolare Veneta.

Inserzioni pubblicitarie

Sono possibili inserzioni pubblicitarie dopo l'approvazione della direzione della Rivista, al prezzo di L. 200.000 per una pagina e di L. 120.000 per mezza pagina, impianti eventuali esclusi.

Dal 1962 (a. I) al 1967 (a. VI) gli «Annali di Ca' Foscari» sono stati stampati con periodicità annuale; dal 1968 (a. VII) al 1969 (a. VIII) con periodicità semestrale; dal 1970 (a. IX) con periodicità quadrimestrale: ai due volumi della serie occidentale, indicati con i numeri 1 e 2, è stato aggiunto un terzo volume (n. 3) dedicato alla serie orientale.

È vietato riprodurre articoli, notizie e informazioni pubblicati sugli «Annali di Ca' Foscari» senza indicare la fonte.

Gli autori sono responsabili degli articoli firmati.

Autorizzazione n. 364 del Presidente del Tribunale di Venezia, 25 ottobre 1963.

Avvertenza per gli autori

I dattiloscritti da presentare alla rivista vanno indirizzati a:

Direzione degli «Annali di Ca' Foscari»
Università degli Studi di Venezia
San Polo 2035 - I 30125 Venezia

Giovanni Canova

LA STORIA DI 'AZĪZ BEN HĀLEH
DEL CICLO EPICO HILALIANO:
OSSERVAZIONI E CONFRONTI

Abbiamo avuto occasione di raccogliere nel 1982 una prima documentazione sulle leggende yemenite legate alla tribù dei Banū Hilāl, nell'ambito di una ricerca nello Yemen orientale, che aveva come obiettivo il reperimento di dati archeologici, epigrafici, dialettologici ed etnografici nella regione di al-Hadā¹. Si tratta di materiali storici, toponimici e narrativi. Grandi viaggiatori come Ch. M. Doughty, C. Landberg e St.-J. Philby ci hanno dato preziose informazioni sulle vestigia "hilaliane" disseminate nei deserti d'Arabia². Al tempo stesso, sono stati pubblicati racconti di tradizione orale sui Banū Hilāl raccolti nel Rub' al-Hālī e nello Zofār, rispettivamente da B. Thomas, N. Rhodokanakis e più recentemente da T.M. Johnstone³. Per quanto riguarda lo Yemen, la documentazione è quasi

¹ La ricerca, dal titolo "Sviluppo e continuità culturale e linguistica degli insediamenti dell'area di al-Hadā' (Yemen del Nord)", è stata coordinata dal prof. Pelio Fronzaroli; vi hanno partecipato le Università di Firenze, Pisa e Venezia. È stato finora pubblicato un primo volume: *Studi yemeniti*, I, Firenze 1985 (Quaderni di Semitistica, Università di Firenze, 14).

² Si veda CH. M. DOUGHTY, *Travels in Arabia Deserta*, London 1964; C. DE LANDBERG, *Études sur les dialectes de l'Arabie Méridionale*, II, 3, Dārīnah, Leide 1913; H. ST.-J. PHILBY, *Arabian Highlands*, Ithaca, N.Y., 1952. Ci limitiamo in questo saggio ai dati bibliografici essenziali; per una bibliografia più completa rimandiamo al nostro articolo *Testimonianze hilaliane nello Yemen orientale*, in *Studi yemeniti*, pp. 161-185.

³ Si veda B. THOMAS, *Arabia Felix: Across the Empty Quarter of Arabia*, London 1932; N. RHODOKANAKIS, *Der vulgärarabische Dialekt im Dofār (Zfār)*, I, Wien 1908; T.M. JOHNSTONE, *A St. George of Dhofar*, «Arabian Studies», 4 (1978), pp. 59-65. È da segnalare anche il breve poema dell'Hadramawt pubblicato da F.A. MUKHLIS, *Studies and Comparison of the Cycle of the Banū Hilāl Romance*, diss., S.O.A.S., London 1964, Appendix B. Per quanto riguarda il Nağd, si veda l'interessante versione riportata da A. BLUNT, *A Pilgrimage to Nejd, the Cradle of the Arab Race*, I, London 1881², pp. 169-171 (segnalata da M. GALLEY) e il recente studio di A. LERRICK, *Taghribat Banī Hilāl al-Diyāghim. Variaton in an Oral Epic Poetry of Najd*, diss., Princeton University, Princeton 1984. S.A. SOWAYAN ha sottolineato l'impor-

inesistente. Questo è dovuto al fatto che, a nostro parere, le ricerche etnografiche sul terreno sono state estremamente limitate. Non ci meraviglia pertanto la mancanza di riferimenti ai Banū Hilāl nelle opere più recenti sull'Arabia del Sud, per altri aspetti pregevoli e ben documentate⁴. Come abbiamo potuto verificare costantemente nella nostra indagine, le tradizioni concernenti gli Hilaliani in Yemen sono molto radicate. Riteniamo di dover condividere quanto scriveva Philby nel 1939:

In the southern part of the peninsula their legend is peculiarly in vogue, in spite of what one might imagine to be the superior claims of the 'Adites, Sabaens, Himyarites, and others. Abu Zaid al-Hilali, their traditional hero, is a familiar name on the lips of men in these parts, whereas the Queen of Sheba and other great personalities of historical times are but blurred memories⁵.

La storia di 'Azīz ben Hāleh

Fra i vari materiali raccolti, abbiamo rivolto la nostra attenzione a un racconto tradizionale, la storia di 'Azīz ben Hāleh, che sembra godere di una notevole diffusione nella regione di al-Ḥadā' e nel Bilād 'Ans. La popolazione locale annette infatti una particolare importanza a questo racconto, dal momento che i vari avvenimenti si sarebbero svolti in villaggi, montagne, bacini della zona. Il presente saggio si articola in due parti, che corrispondono a due momenti diversi della ricerca: 1) l'identificazione delle località menzionate nel racconto e di altri siti ritenuti hilaliani; 2) l'analisi di alcuni elementi significativi e il confronto tra le narrazioni yemenite e quelle di altre regioni arabe.

Prima di sviluppare queste due linee di ricerca, riteniamo opportuno ricordare i principali motivi della storia di 'Azīz ben Hāleh⁶:

tanza delle tradizioni hilaliane nella poesia "nabatea": esiste un modo poetico chiamato *hlāli*, a ricordo della sua popolarità all'epoca dei Banū Hilāl (*Nabaṭi Poetry. The Oral Poetry of Arabia*, Berkeley-Los Angeles-London 1985, p. 139).

⁴ Ci riferiamo soprattutto a J. CHELHOD et al., *L'Arabie du Sud. Histoire et civilisation*, Paris 1984-85, 3 volumi, e *Jemen. 3000 Jahre und Kultur des glücklichen Arabien*, a cura di W. DAUM, Innsbruck-Frankfurt/Main 1987.

⁵ H. ST.-J.B. PHILBY, *Sheba's Daughters*, London 1939, p. 333 (segnalato da H.T. NORRIS, *The discovery of the Ancient Sagas of the Banū Hilāl*, BSOAS, 51, 1988, p. 475).

⁶ Per il testo completo della trascrizione e traduzione del racconto registrato a Baraddūn nel 1982, rimandiamo al nostro saggio *Testimonianze hilaliane*, pp. 180-185.

I. Abū Zayd al-Hilālī praticava il *coitus interruptus*, tanto che la gente della tribù disperava di poter mai avere un erede dell'eroe. Sua sorella prese di nascosto il posto di sua moglie, giacque con lui e, con uno stratagemma, gli impedì di ritirarsi. Rimase incinta. Concepì 'Azīz, che fu chiamato ben Hāleh ('figlio di suo zio') dal momento che Abū Zayd era al tempo stesso suo padre e suo zio.

II. Abū Zayd seppe che, a causa della sua prolungata assenza nel Maghreb, sua moglie 'Alya stava per essere sposata a un emiro. Fece ritorno in Arabia, accompagnato dal figlio-nipote 'Azīz.

III. Il giovane 'Azīz scambiò i suoi abiti con quelli di 'Alya e prese il suo posto il giorno delle nozze con l'emiro. Questi nutrì dei sospetti davanti al vigore della sposa. Sua madre gli consigliò una serie di prove. Quella decisiva consisteva nel porre un ferro rovente sull'inguine: un uomo avrebbe sopportato in silenzio, una donna avrebbe gridato per il dolore. 'Azīz, ferito, tacque, ma sgozzò lo sventurato marito e fuggì.

IV. Non molto lontano trovò Abū Zayd e 'Alya. Aspettati si diressero assieme verso una cisterna. Il rumore di un animale spaventò Abū Zayd. 'Azīz discese e risalì portando dell'acqua, i sandali abbandonati dal padre e una gazzella. Ma la sua ferita si infettò ed egli morì. Fu sepolto da Abū Zayd presso la cisterna. 'Alya si suicidò gettandosi sulla lancia (variante: spada) di 'Azīz lasciata sulla sua tomba.

Località hilaliane nello Yemen orientale

Ulteriori ricerche effettuate nel 1984 e 1986 ci hanno permesso di raccogliere altre otto versioni di questo racconto, arricchendo il quadro d'insieme di nuovi elementi narrativi. Il nucleo principale continua a ruotare attorno alle vicende di 'Azīz ben Hāleh; i versi che egli recitò prima di morire sembrano a tutti noti, con leggere varianti. In queste versioni non vengono manifestati dubbi in merito agli elementi più conturbanti della vicenda: l'infrazione del tabù sessuale nella relazione fratello-sorella e il suicidio per amore del figlio del marito. Abbiamo rilevato presso i nostri informatori la comune convinzione che gli avvenimenti si siano svolti proprio in questa regione. A tale proposito ci sono state indicate le seguenti località, dislocate nel raggio di una quindicina di chilometri dal Ġebel Isbil⁷: – al-Aqmar. Il matrimonio di 'Alya avrebbe avuto luogo nel villaggio di al-Aqmar, sulle pendici NE del Ġebel Isbil; qui 'Azīz, travestito con abiti femminili, prese il suo posto e fu colpito all'inguine dallo sposo.

⁷ Per una descrizione dei caratteri e della distribuzione degli insediamenti antichi nella regione, si veda S. MAZZONI, *L'esplorazione di superficie*, in *Studi yemeniti*, pp. 1-20; per il materiale epigrafico rinvenuto, si veda A. AVANZINI, *Problemi storici della regione di al-Ḥadā' nel periodo preislamico e nuove iscrizioni*, ivi, in particolare pp. 74-109; un'analisi dialettologica è stata effettuata da L. BETTINI, *Note sull'arabo parlato al Baraddūn*, ivi, pp. 117-159.

– Ḥanakat Hilāl. Dopo aver attraversato la piana e la vallata a NW del Ġebel Isbīl, ʿAzīz raggiunse una gola tra le montagne che ancor oggi, in ricordo degli Hilaliani, porta questo nome.

– al-Ġirada. A poca distanza dalla Ḥanakat Hilāl, presso il villaggio di al-Ġirada, ci sono i resti di un'antica diga che sbarrava il Ġayl Silwān, dove ʿAzīz scese per raccogliere acqua per sé e per i suoi compagni. Fu sepolto lì vicino, nella località chiamata al-Siqāʿ. Esistono attualmente i resti di due grandi tombe di blocchi basaltici dove, secondo la tradizione, giacciono i resti mortali di ʿAzīz e ʿAlya.

Gli abitanti della regione, appartenenti alle tribù al-Ḥadaʿ e ʿAns, ritengono hilaliane anche altre località, dove sono presenti importanti rovine (*ḥarāʾib*). In particolare:

– Ḥayd al-Ḥalāl. Su questa montagna, a E del gruppo del Ġebel Isbīl, il sultano hilaliano Ḥasan b. Sirḥān aveva la sua residenza. È a partire da questo monte che i Banū Hilāl, dopo una terribile carestia causata dalla mancanza di pioggia per sette anni, cominciarono la loro lunga marcia lungo la penisola e quindi verso Ovest conclusasi in Tunisia (la *taġrība*). Il sultano Ḥasan fu costretto ad abbandonare i suoi tesori: li nascose nelle viscere della montagna, nella speranza che un giorno i Banū Hilāl avessero potuto far ritorno alla loro terra⁸.

– al-Aqmar. In questo villaggio, già menzionato per la vicenda di ʿAzīz, si trova la sepoltura di Sirḥān, padre del sultano Ḥasan, della prima generazione hilaliana conquistatrice del paese di Sarw wa ʿUbāda. Sulla tomba è stata eretta una *qubba*, ornata di un'iscrizione himyarita (Av. Aqmar, 2)⁹ e di un verso in scrittura araba che inneggia alla felicità e alla fortuna. Sirḥān viene venerato come un *walī*.

– Ḥammāt Diyāb. Su una collina a N del Ġebel Isbīl disseminata di rovine si trova l'antica fortezza dell'eroe hilaliano Diyāb b. Ġānim, dal quale prende nome.

Molte altre vestigia della vallata, nel territorio dei Banū Ḥudayġa e dei Ṭawbān, fino a Baynūn, più a N, sono qualificate hilaliane. Si tratta di resti di fortezze, dighe, cisterne costruite con grosse pietre nerastre ben squadrate (*ḥabaš* lett. 'abissino'), che si ritengono opera dei Banū Hilāl. Dopo di loro gli abitanti della zona avrebbero perduto l'abilità di tagliare la pietra in modo così preciso, accontentan-

⁸ Le notizie sui tesori (hinyariti) nascosti sono molto frequenti. Al-Ḥamdānī dedica a questo argomento un intero *bāb* del vol. VIII del suo *Iktīl* (ed. Muḥammad b. ʿAlī al-Akwaʿ, Sanaa 1979, pp. 191-195). Si veda anche A. VON KREMER, *Über die südarabische Sage*, Leipzig 1866, p. 138.

⁹ Il testo è riportato in AVANZINI, *Problemi storici*, pp. 93-94.

dosi di costruzioni più grossolane. È evidente che, nell'opinione comune, i Banū Hilāl vengono identificati con gli Himyariti. Questa assimilazione è favorita anche dalla presenza di numerose stele e altarini con il simbolo lunare (*hilāl*), ben noto nell'antico culto sudarabico, che viene interpretato come l'emblema hilaliano (*'alāmat Banī Hilāl*)¹⁰.

Si ritiene che gli Hilaliani siano degli Himyariti o che comunque siano giunti nella regione in tempi antichi, vincendo questi ultimi e impossessandosi delle loro fortezze. Gli al-Hadā' e 'Ans, come abbiamo constatato, sono convinti che i Banū Hilāl abbiano soggiornato a lungo nello Yemen orientale, contribuendo con le loro opere alla passata prosperità di queste contrade.

¹⁰ Già alla fine del secolo scorso Anne Blunt avanzava l'ipotesi che gli Hilaliani adorassero la luna (*The Celebrated Romance of the Stealing of the Mare*, London 1892, p. 121, citato da MUKHLIS, *Studies and Comparison*, pp. 21 e 27 – edizioni successive, ad es. W.S. BLUNT, *Collected Poems*, II, London 1914, pp. 129-217, non riportano né l'introduzione né le note). Anche Landberg attribuisce agli Hilaliani il culto lunare: "Si j'ose exprimer mon opinion personnelle, je crois qu'il faut voir dans l'extension supposée et légendaire des B. Hilāl, au Sud et au Nord, une réminiscence du culte de la lune, qui était le facteur principal de la religion des anciens Sabéo-Arabes" (*Études sur les dialectes*, II, 2, p. 1708; altre osservazioni di Landberg sono riportate nel nostro *Testimonianze hilaliane*, p. 166). Sull'importanza del simbolo lunare nel contesto sudarabico, si veda M. HÖFNER, *Südarabien*, in *Götter und Mythen im Vorderen Orient*, a cura di H.W. Haussig, I, Stuttgart 1965, pp. 516-517 (Mondsichel und Schreibe). A Saba, Qataban e Hadramawt, crescente lunare e disco sono sempre associati, a differenza di quanto avviene nell'Arabia centrale e settentrionale, dove il simbolo lunare si trova anche isolato. L'interpretazione non è tuttavia certa: A. Grohmann si chiede se si tratti del simbolo del dio lunare, di quello solare o di entrambi assieme. Quest'ultima ipotesi sembra la più verosimile. Conferma di ciò può trovarsi in un passo di al-Hamdānī, il quale descrivendo il castello di Madr ci informa dell'esistenza di una lastra con «l'immagine del sole e della luna» (*ṣūrat al-šams wa al-qamar*) (*al-Iklīl*, VIII, p. 166). Cfr. HÖFNER, *Südarabien*, p. 516, e inoltre pp. 443-444 (Göttersymbole, B 13).

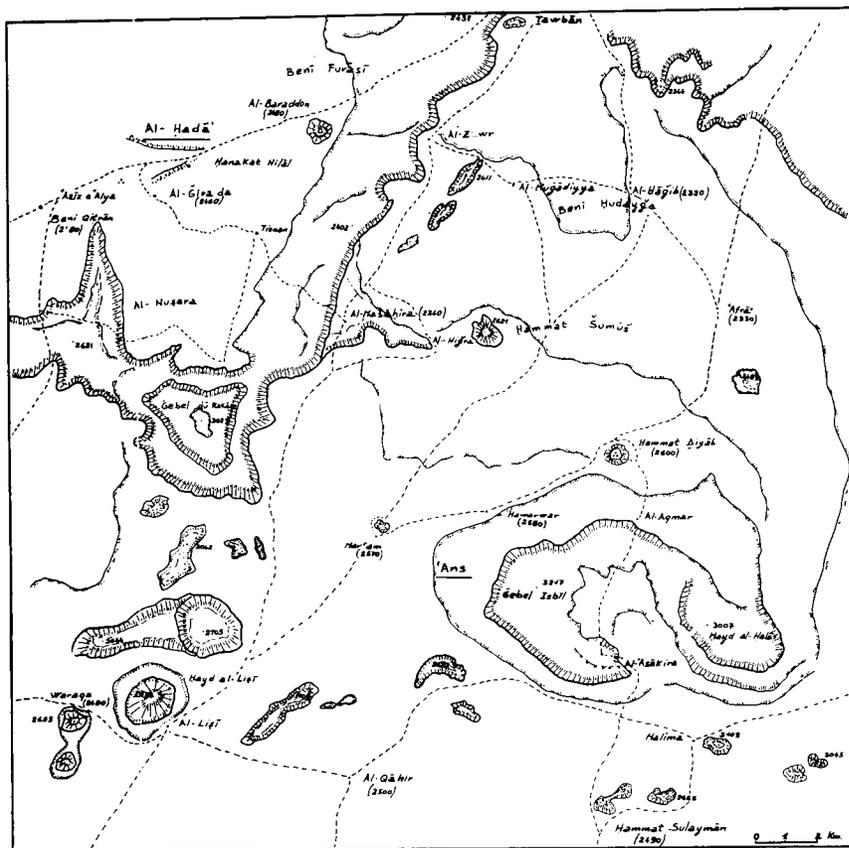


Fig. 1. – Mappa della zona del Ġebel Isbil (3.217 m), a circa 30 km E di Ḍamār. Sono visibili le località “hilaliane” di Ḥammāt Diyāb, Ḥanakat Hilāl e, nei pressi, le tombe di ‘Azīz e ‘Alyā.



Fig. 2 .- La cima del Ḥayd al-Ḥalāl (3.007 m), vista da S.



Fig. 3 .- La muraglia rocciosa chiamata Ḥanakat Hilāl.



Fig. 4. – Le tombe di 'Azīz e 'Alya, presso al-Ġirada.



Fig. 5. – Una stele sabea (h 40 cm) con il simbolo lunare, attribuito ai Banū Hilāl (*bilāl* 'crescente lunare').



Fig. 6 .- Il villaggio di al-Aqmar, alle pendici del Ğebel Isbīl; sullo sfondo, Ḥammāt Dīyāb.



Fig. 7 .- Il portale del mausoleo di Sirḥān.

Analisi comparativa della storia di 'Azīz

Abbiamo ritenuto interessante verificare se la storia di 'Azīz ben Hāleh si trova nella *Sīrat Banī Hilāl* diffusa in altre regioni arabe, e in caso affermativo quali sono state le modificazioni intervenute. A tale proposito è stata esaminata la letteratura hilaliana, in un quadro il più possibile comprensivo dei diversi aspetti e sviluppi della tradizione narrativa popolare, in particolare: 1) racconti orali; 2) manoscritti; 3) opere a stampa.

Per quanto riguarda la tradizione orale, abbiamo constatato che l'area di diffusione della storia di 'Azīz si estende dal Rub' al-Hālī fino al Maghreb, anche se questo episodio del grande ciclo epico hilaliano sembra aver la massima rilevanza in terra d'Arabia, nella fascia che va dall'Oman centrale allo Yemen. Il racconto è conosciuto anche nei paesi arabi del Golfo¹¹. Basandoci sulle fonti a noi note, è stato possibile comparare le nostre versioni yemenite con i testi pubblicati da N. Rhodokanakis¹², B. Thomas¹³ e 'Abd al-Karīm al-Ġuhaymān¹⁴. Lucienne Saada ha raccolto a Parigi una versione frammentaria, tuttora inedita, da una persona del Hīgāz¹⁵. Per l'area siro-palestinese, è da segnalare il racconto edito da 'Umar 'Abd al-Rahmān al-Sārīsī, ambientato nella località di Marḡ b. 'Āmir, dove sarebbero passati i Banū Hilāl sulla via per il Maghreb¹⁶. Le versioni della storia di 'Azīz raccolte in Tunisia da Anita Baker e Lucienne Saada, benché interessanti, sembrano derivare in qualche misura da fonti orientali, date le numerose coincidenze che presentano¹⁷.

¹¹ H. EL-SHAMY, *Typologie et narration dans l'étude des contes populaires africains en prose*, comunicazione al «Colloque International sur l'Oralité Africaine», Algeri 1989.

¹² RHODOKANAKIS, *Vulgarar. Dialekt*, pp. 50-52.

¹³ THOMAS, *Arabia Felix*, pp. 219-242.

¹⁴ 'ABD AL-KARĪM AL-ĠUHAYMĀN, *Asātir ša'biyya min qalb ḡazirat al-'arab*, I, Riyadh 1980, pp. 177-193.

¹⁵ Questa versione, precisa L. Saada, riporta «des faits inconnus ailleurs: il s'agit des rapports incestueux entre Bu Zid et sa soeur, rapports désirés par cette dernière; de cette union sortit un fils» (*Documents sonores tunisiens concernant la geste des Banū Hilāl*, in *Actes du deuxième Congrès international d'étude des cultures de la Méditerranée occidentale*, Algeri 1978, p. 374 nota 11).

¹⁶ UMAR 'ABD AL-RAHMĀN AL-SĀRĪSĪ, *al-Hikāya al-ša'biyya fī al-muḡtama' al-filastīnī. Dirāsa wa nuṣūṣ*, Beirut 1980, pp. 80, 420-423.

¹⁷ A.C. BAKER, *The Hilālī Saga in the Tunisian South*, diss. Indiana University, Bloomington 1978, p. 147: il principale informatore, al-Hāḡḡ 'Abd al-Salām, cita come sua fonte un'edizione della *Taḡribat Banī Hilāl* acquistata quando andò in Libano e Siria con l'esercito francese; L. SAADA, *La geste hilalienne, version de Bou Thadi (Tunisie)*, Paris 1985, p. 29: gli antenati del rapsodo Mohammed Hsini sareb-

Anche dai manoscritti della *Sīrat Banī Hilāl* è possibile ricavare utili elementi di confronto. Ci siamo soffermati su alcuni codici conservati presso la Biblioteca Statale di Berlino, in particolare due manoscritti della collezione Wetzstein, We. 819 e We. 863, risalenti alla prima metà del XIX secolo, di probabile origine siriana¹⁸. Degna di menzione è anche la versione in poesia contenuta nel ms. ar. CXXVI,1 dell'Ambrosiana, che stiamo attualmente studiando¹⁹. Il Vaticano or. 287,3 riporta la vicenda del ritorno di Abū Zayd dal Maghreb, travestito da poeta, ma non vi è cenno di 'Azīz²⁰. Nessun riferimento è presente neanche nella cosiddetta *Sīra yamāniyya*, il cui codice è conservato presso la John Rylands Library di Manchester (mss. ar. 623-627 [139-143])²¹.

Nelle edizioni a stampa, il nostro episodio si ritrova nella recensione "siriana" della *Tağrība*, la lunga 'marcia verso Ovest' delle tribù hilaliane²², mentre non sembra presente in quella "higiazena", di ispirazione egiziana²³. A seconda delle edizioni, la storia di 'Azīz è situata nella *Qisṣat al-sab'a tuḥūt* o nel *Dīwān al-yatāma* (o *al-aytām*).

Sia nei manoscritti che nelle versioni a stampa, che in qualche modo da essi derivano, le vicende del nostro eroe si situano dopo l'uccisione del sovrano tunisino al-Zanāti Halīfa, ad opera di Diyāb

bero venuti dalla Siria. Nonostante i numerosi adattamenti, la trama è molto simile alle versioni orientali (e diversa da quelle maghrebine raccolte da T. Guiga, A. Ayoub e M. Galley).

¹⁸ Staatsbibliothek, Preussischer Kulturbesitz, We. 819 e We. 863. Cfr. W. Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, VIII, Berlin 1896, n. 9336 e n. 9332. Sfogliando questo prezioso ottavo volume, dedicato in massima parte ai romanzi cavallereschi, non si può non restar colpiti dalla passione con cui il dotto bibliotecario di Berlino ha descritto, riassumendo i vari codici, le gesta dei cavalieri d'Arabia.

¹⁹ Cfr. O. LÖFGREN – R. TRAINI, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, I, Vicenza 1975, p. 74 (=C 89 inf.).

²⁰ Cfr. G. LEVI DELLA VIDA, *Elenco dei manoscritti arabi islamici della biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano 1935, p. 19.

²¹ In base alla descrizione in A. MINGANA, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the John Rylands Library*, Manchester 1934, col. 866-875.

²² Ci siamo basati in questo articolo sulla *Tağrībat Banī Hilāl, al-šāmiyya al-aṣliyya*, edita dalla Maktabat al-Mašhad al-Ḥusaynī, Cairo s.d., che riprende il testo dell'edizione Beirut 1884; riduzione della stessa è un'altra versione molto diffusa, edita dalla Maktabat Muḥammad 'Alī Ṣubayḥ, Cairo 1960. La storia di 'Azīz si trova rispettivamente alle pp. 541-553; 610-627; 293-300.

²³ La cosiddetta *Sīrat al-'arab al-ḥiğāziyya* comprende i vari *Kitāb al-ans wa al-ibtihāğ, al-Riyāda al-bābiyya, Manāmāt al-malika Šiḥa, al-Alfāz al-zarīfa, al-Durra al-munīfa, al-Sab' al-tuḥūt, Dīwān al-aytām*, editi singolarmente al Cairo sin dal secolo scorso. La parte della *Tağrība* siriana contenente la storia di 'Azīz si trova in una redazione notevolmente diversa nel *K. al-Durra al-munīfa* egiziano; cfr. M. HARTMANN, *Die Benī Hilāl-Geschichten*, ZAOS, 4 (1898), p. 306.

b. Ġānim, e gli scontri per la conquista delle fortezze maghrebine. Siamo prossimi al tragico epilogo della *Sīra* e questo episodio pare quasi una divagazione per rompere il ritmo affannoso degli avvenimenti. Abū Zayd al-Hilālī si trovava alla corte del Sultano Ḥasan, nel Maghreb, quando ricevette un messaggio da ʿAlya, rimasta in Arabia, che lo informava delle prossime nozze con l'emiro Nawfal. Mosso da nostalgia per la sua sposa, dopo una lunga separazione, Abū Zayd fece ritorno nel Nağd, accompagnato da ʿAzīz e Yūnus (oppure, secondo alcune versioni, da un altro dei suoi nipoti, Yaḥyā o Marʿī), il quale morirà lungo il cammino morsicato da un serpente nel pozzo di Naqwa²⁴.

Non è possibile, in questa sede, spingere troppo nei dettagli la nostra analisi comparativa. Riteniamo opportuno limitarci a qualche osservazione di carattere generale, che ci consenta tuttavia di mettere in evidenza alcuni punti fondamentali di differenziazione. Verranno esaminate, alla luce delle diverse versioni, la personalità dell'eroe Abū Zayd al-Hilālī, la questione del *nasab* di ʿAzīz, le prove di coraggio da questi affrontate, la sua morte, la figura di ʿAlya.

1. Secondo la tradizione degli *šūʿarāʾ* egiziani, Abū Zayd è l'eroe principale, che riassume nella sua persona ogni qualità: coraggio, valore, saggezza, arte medica, arte poetica. Talvolta appare geloso dell'eroismo altrui, come nella storia di Ḥafāğī ʿĀmir; è spregiudicato e abile nell'inganno e nel camuffamento, ma il suo operato mira sempre al bene della tribù²⁵. È lui il vero comandante militare della conquista hilaliana, anche se il destino riserverà a *Ḍiyāb* il vanto di sconfiggere il sovrano *zanāta*. Nelle versioni egiziane, la *Sīra* si conclude prima della sua morte; in quelle siriane, invece, Abū Zayd viene ucciso dallo stesso *Ḍiyāb*, assieme ai principali eroi hilaliani²⁶.

Ben diversamente, con colori molto più foschi, questo personaggio è definito nella storia di ʿAzīz e in altre versioni sudarabiche. Gli viene riconosciuta una forza straordinaria; è tuttavia talmente geloso di questa forza e del prestigio che gode in seno alla tribù hilaliana da non tollerare alcuna rivalità. Quando questa si manifesta, Abū Zayd freme dalla bramosia di eliminare il suo avversario. Si narra che egli

²⁴ Cfr. We 863, f. 70^r; ulteriori riferimenti sono riportati in nota 51.

²⁵ Si veda il ritratto che ne ha dato A. ABNOUDY, *La Geste hilalienne. Impressions et extraits*, trad. T. Guiga, (Cairo) 1978, pp. 34-37.

²⁶ Cfr. HARTMANN, *Die Beni-Hilāl Geschichten*, p. 308 nota 1. La morte di Abū Zayd è descritta nel *Dīwān al-aytām*, ediz. al-Mašhad al-Ḥusaynī, pp. 583-586. Secondo una nota di Thomas, nelle versioni del Rubʿ al-Ḥālī sarebbe stato Abū Zayd a uccidere *Ḍiyāb* (*Arabia Felix*, p. 221 nota 1).

non desiderasse dei figli, per timore di trasmetter loro la sua potenza e il comando dei Banū Hilāl. Ma il destino volle che nascesse 'Azīz, concepito da sua sorella dopo che l'aveva punto nella schiena con un ago, al momento di tirarsi indietro come era sua abitudine. 'Azīz divenne un cavaliere così valoroso che Abū Zayd, mosso da invidia e gelosia, mise in atto un piano per farlo perire. Secondo una versione del Rub' al-Hālī, egli cercò di abbandonarlo nel deserto, dopo aver ferito la sua cammella, e di trafiggerlo a tradimento con la sua lancia mentre dormiva²⁷. Ma il suo desiderio non si realizzò che alla fine della nostra storia, in seguito alla ferita inferta a 'Azīz dall'emiro Nawfal. Abū Zayd temeva che suo figlio-nipote potesse vantarsi davanti agli Hilaliani della liberazione di 'Alya, delle sue prodezze, di esser sceso nella cisterna mentre egli aveva provato timore. Si trattava, per un uomo così orgoglioso, di un'umiliazione insopportabile.

La versione raccolta da al-Ġuhaymān mostra una crudeltà ancora più marcata. Abū Zayd non si accontentò di provocare la morte di 'Azīz, facendo in modo che la sua ferita si infettasse: egli riuscì a eliminare anche il figlio di 'Azīz, sfidandolo a una corsa e provocando con l'inganno una sua rovinosa caduta da cavallo. Temeva che un giorno il giovane avrebbe sicuramente tentato di vendicare suo padre 'Azīz, uccidendolo²⁸.

2. Ci sembrano di particolare interesse le considerazioni che scaturiscono dal nome del nostro eroe, 'Azīz. Nel testo yemenita pubblicato, avevamo proposto il duplice significato di 'forte' e 'caro', con una preferenza per il secondo²⁹. Le versioni esaminate rappresentano in realtà 'Azīz sotto entrambi gli aspetti: egli ha la forza di resistere valorosamente alle prove cui lo sottopone il "marito" e di agire da prode in molte altre circostanze; al tempo stesso ha un viso delicato, imberbe, porta lunghe trecce, tanto da poter gareggiare con 'Alya in leggiadria e non destare sospetti, travestito con abiti femminili, presso le donne del corteo nuziale³⁰. È il beniamino della gente della tribù.

²⁷ THOMAS, *Arabia Felix*, p. 219.

²⁸ AL-ĠUHAYMĀN, *Asā'ir*, I, pp. 191-193.

²⁹ *Testimonianze hilaliane*, p. 181. È da notare che a Sud del Ġebel Isbīl egli sembra più noto come Hālī ben Hāleh.

³⁰ We. 863, ff. 69^v, 73^v; AL-ĠUHAYMĀN, *Asā'ir*, I, p. 185. Secondo la *Ṭaġrība*, 'Azīz era talmente bello da dover portare un velo sul volto per timore dell'invidia delle donne e del malocchio (p. 546). A proposito del suo travestimento in abiti femminili, 'Azīz non era nuovo a imprese del genere. In un altro manoscritto della Biblioteca Statale berlinese, collezione Wetzstein, egli si fece passare per ragazza

Problemi di maggiore portata sorgono a proposito del *nasab* di ʿAzīz, che nelle versioni sudarabiche viene chiamato ben Hāleh o ben Hālah (cfr. Ar. lett. *ibn hālībī*) dal momento che, come abbiamo visto, è figlio di suo zio materno Abū Zayd. In un'altra versione yemenita da noi raccolta, i genitori di ʿAzīz sono Abū Zayd e sua figlia; in questo caso sua madre è al tempo stesso sua sorella³¹. Cosa pensare davanti a simili sviluppi?

Nelle versioni manoscritte, a stampa e anche orali (escluse quelle della penisola arabica), ʿAzīz resta sempre figlio della sorella di Abū Zayd, ma gli viene attribuita una paternità rispettabile: egli è *ibn Hālid*³². Il padre sarebbe morto durante la *tagrība*, nella campagna d'Egitto, per mano del re Firmand. Il piccolo orfano ʿAzīz sarebbe stato allevato dalla madre Šiḥa sotto la tutela dello stesso Abū Zayd³³.

La somiglianza, fonetica o grafica, tra *hālid* e *hālīb* è evidente. Ci troviamo davanti a due possibilità: o gli Arabi del Sud della penisola, nella loro malizia, hanno fatto di questo ʿAzīz il figlio incestuoso di un personaggio illustre come Abū Zayd, sfigurando la nobile tradizione hilaliana; oppure sono stati i contastorie o i redattori siriani o egiziani della *Sīra* ad aver stimato necessario ricostruire per ʿAzīz una paternità onorevole, rispettosa della norma islamica e della tradizione, censurando la scandalosa infrazione sessuale che il nome stesso evocava. Non afferma forse il Corano: «V'è proibito prendere in spose le vostre madri, le vostre figlie, le vostre sorelle...» (4:23)? In ogni caso, dobbiamo constatare che le due versioni coesistono, anche se in aree diverse.

Abbiamo discusso di questo problema con i nostri colleghi egiziani che si interessano alla *geste* hilaliana, in particolare con il poeta e studioso ʿAbd al-Raḥmān al-Abnūdī. La versione yemenita è stata giudicata inconcepibile: mai uno *šāʿer* egiziano potrebbe macchiare l'onore dell'eroe Abū Zayd recitando in pubblico simili infamie.

Il modo con cui il redattore del manoscritto We. 863 elude la questione è significativo: non solo sorvola sulla paternità di ʿAzīz, ma mette in dubbio anche la figura di sua madre. Per fugare ogni perplessità, egli precisa: «ʿAzīz non era figlio della sorella di Abū Zayd [che quindi non era suo vero zio], come si diceva, dal

davanti al re ʿAbs, che si innamorò di lui; affermò di chiamarsi ʿAzīza e di essere figlia della sorella di Abū Zayd (We. 804, ff. 18^v-19^v).

³¹ Versione registrata nel novembre 1986 presso i Banū Ḥudayḡa, al-Ḥadāʿ.

³² Si veda ad esempio We. 818, f. 6^v; We. 863, f. 69^v; Ambr. ar. 126, f. 15^v; *Tagrība*, p. 545 ecc.

³³ Cfr. *Tagrība*, pp. 545-546.

momento che sua sorella non aveva altri figli che Badrān: era consuetudine degli Arabi rivolgersi a qualcuno più anziano dicendogli *yā hāl* 'o zio', per una forma di rispetto»³⁴.

In altre versioni si preferisce chiamare il nostro personaggio 'Azīz al-Qawm 'il caro/forte della gente della tribù', restando sul vago in merito alla sua paternità³⁵. Anche in questo caso il nome rivela un'interpretazione che non impegna troppo il narratore. In un racconto tunisino 'Azīz è il figlio della sorella di Abū Zayd, Salma, e suo padre è Mannā^c, fratello del sultano Ḥasan³⁶.

3. 'Azīz dimostrò il suo coraggio superando una serie di prove: quella principale consisteva, nella nostra narrazione yemenita, nel resistere al ferro rovente posto sull'inguine. Questo ferro viene chiamato *sīḥ* 'spiedo'. Nella versione araba pubblicata da al-Ġuhaymān, 'Azīz fu colpito alla mano destra, in base alla convinzione popolare che la vena cefalica mediale si trovi nel braccio destro dell'uomo e in quello sinistro della donna³⁷. Nei testi editi da Thomas e Rhodokanakis il colpo viene invece inferto nella coscia sinistra³⁸. Nel manoscritto We. 863 si ha una differente versione: Nawfal colpì 'Azīz alla spalla con un pugnale avvelenato³⁹. Il veleno viene usato anche nella recensione siriana a stampa: il marito preparò due spiedi (*šīš*), immergendo il primo nel sangue e il secondo nel veleno. Una donna colpita da una punta insanguinata si sarebbe infatti sottomessa, mentre il sangue avrebbe eccitato un uomo. 'Azīz reagì naturalmente in questo modo, con furore, allora Nawfal lo trafisse con il ferro avvelenato⁴⁰. Nelle versioni maghrebine la prova viene effettuata con due turbanti (*šāš*): il primo intinto di sangue, il secondo di veleno⁴¹.

I tre vocaboli *sīḥ*, *šīš* e *šāš* rivelano una qualche relazione tra di loro, che difficilmente può essere causale. I due primi termini hanno

³⁴ We. 863, f. 69^v.

³⁵ Si veda BAKER, *Hilālī Saga*, pp. 308-315 (testo ar. pp. 515-521). Nella *Tagriba* questo nome viene usato come *laqab* di 'Azīz ibn Hālid (pp. 541 sgg.). I principali motivi della storia di 'Azīz al-Qawm sono riportati da R.L. GRECH, *Indexation de la Geste des Banū Hilāl à partir de deux éditions parallèles*, III, Alger 1989, pp. 245-254. Cfr. HARTMANN, *Die Benī-Hilāl Geschichten*, pp. 307-308, n. 27.

³⁶ Cfr. SAADA, *La Geste hilalienne*, pp. 261, 289 sgg.

³⁷ AL-ĠUHAYMĀN, *Asātir*, I, p. 187.

³⁸ Si veda THOMAS, *Arabia Felix*, pp. 240-241; RHODOKANAKIS, *Vulgarar. Dialekt*, p. 50.

³⁹ We. 863, f. 75^r.

⁴⁰ Cfr. *Tagriba*, p. 550.

⁴¹ Si veda BAKER, *Hilālī Saga*, p. 313 (testo ar. p. 519); cfr. SAADA, *La Geste hilalienne*, p. 295: «Neufel qui avait une coiffure empoisonnée en frappa Laziz et le blessa sérieusement».

sostanzialmente lo stesso significato (*šīš* è di origine turca). Una confusione fonetica (o grafica) tra *šīš* e *šāš*⁴² avrebbe potuto portare alla diversificazione spiedo-pugnale/turbante.

Si può supporre, come nel caso *hālib/hālid*, in primo luogo a un processo di modificazione e di evoluzione connaturato con la trasmissione orale. Non è tuttavia da escludere una cattiva lettura da parte di un copista-redattore o di un narratore popolare che si serviva di testi manoscritti. Si tratta in ogni caso, a nostro giudizio, di elementi significativi, che ci permettono di verificare le potenzialità di una tradizione narrativa e, al tempo stesso, come questa rifletta le concezioni popolari (nel nostro caso, sulla diversità di comportamento maschile e femminile, in base a valutazioni anatomiche – la vena cefalica – o magico-rituali, in connessione col sangue).

4. 'Azīz morì a seguito della ferita infertagli da Nawfal, ma in circostanze diverse a seconda delle versioni. Anche Abū Zayd fu responsabile di questa morte, poiché per viltà non era sceso a prender acqua per i compagni nel pozzo: aveva insistito nel far scendere 'Azīz (come nel racconto dello Zofār). Nella versione pubblicata da al-Ġuhaymān, Abū Zayd fece oscillare la ghirba datagli da 'Azīz, in modo tale che dell'acqua si rovesciasse e gli cadesse sulla mano ferita⁴³. Nelle narrazioni siriane Abū Zayd si sbarazzò del medicamento acquistato per curare 'Azīz, dopo la prova del pozzo (qui: una sorgente) e la sua vergogna per il poco coraggio dimostrato; oppure evitò di fasciare strettamente la ferita di 'Azīz, come aveva fatto nei giorni precedenti, in modo che il veleno potesse giungergli al cuore⁴⁴. Nella versione del Rub' al-Hālī, 'Azīz mostrò ancora una volta il suo ardimento e il suo sprezzo della morte, togliendosi lo spillone conficcato nella carne non appena trovato un luogo adatto alla sua tomba, che egli stesso scavò assieme al padre-zio⁴⁵.

Talvolta sono descritti anche i riti che seguono la sua sepoltura. Nella nostra versione yemenita Abū Zayd lasciò sulla tomba la lancia di 'Azīz; fu gettandosi su questa che 'Alya trovò la morte⁴⁶. In altri racconti vengono poste pietre in corrispondenza della testa e dei piedi del morto, oppure la sua spada spezzata a metà⁴⁷. La narra-

⁴² Il prof. Pierre Cachia ci ha comunicato che il gioco di parole *šīš/šāš* è presente anche nel *mawwāl* egiziano.

⁴³ AL-ĠUHAYMĀN, *Aṣāṭīr*, I, p. 189.

⁴⁴ Si veda AL-SĀRISĪ, *al-Hikāya al-ša'biyya*, p. 422; *Taḡrība*, p. 552.

⁴⁵ THOMAS, *Arabia Felix*, p. 241.

⁴⁶ *Testimonianze hilaliane*, pp. 184-185.

⁴⁷ Si veda RHODOKANAKIS, *Vülgarar. Dialekt*, p. 52.

zione più interessante è quella riportata da al-Ġuhaymān: Abū Zayd lavò il corpo di 'Azīz, lo profumò e lo depose nel sudario. Quindi lo seppellì, spruzzò sulla tomba acqua della sua ghirba, depose nella sepoltura l'anello e la veste del morto e infine sgozzò il suo cammello in sacrificio. Tutto questo perché si crede che l'uomo, quando risusciterà, potrà ritrovare le sue cose e le userà per presentarsi alla "riunione" il giorno del giudizio universale⁴⁸. In diversi racconti sia Abū Zayd che 'Alya recitano un'elegia funebre in versi, secondo la tradizione dell'antica *riṭā'* araba.

In base alle testimonianze yemenite, come abbiamo visto, la tomba di 'Azīz si trova a al-Ġirada, assieme a quella di 'Alya. I testi della *Tagrība* manoscritti o a stampa concordano invece nel situare il luogo in cui 'Azīz morì e fu sepolto a Ġūta, nella terra di Ḥawrān⁴⁹. Nel racconto palestinese questa tomba si troverebbe presso Ġazza⁵⁰. Assistiamo evidentemente a una localizzazione entro l'ambito geografico dei vari narratori (e ascoltatori). Si tratta di un procedimento tipico della leggenda: attraverso il riferimento a luoghi reali c'è il desiderio di dare maggiore credibilità al racconto. Lo stesso si verifica per il pozzo di Naqwa o Naġwa, dove perì uno dei figli del sultano Ḥasan, nipote di Abū Zayd. Questo posto è situato tra Douz e Matmata, presso Dongola, in terra Hausa, a Ġazza o nel Naġd, a seconda se i narratori siano rispettivamente tunisini, sudanesi o arabi del Mashreq...⁵¹.

5. Ulteriore elemento di differenziazione è la persona di 'Alya⁵². Nelle versioni yemenite, ella sembra provare una sofferta passione per il figlio di suo marito, 'Azīz, passione che la porta al suicidio. Gli Hilaliani si commossero per questa tragica vicenda, tanto che seppellirono 'Alya a fianco di 'Azīz. Nel racconto dello Zofār cresce un albero a proteggere con la sua ombra le due sepolture⁵³.

⁴⁸ AL-ĠUHAYMĀN, *Asātīr*, I, p. 190.

⁴⁹ We. 819, f. 13^v; We. 863, f. 76^v.

⁵⁰ Si veda AL-SĀRĪSĪ, *Al-Hikāya al-ṣābiyya*, pp. 422-423.

⁵¹ Si veda BAKER, *Hilālī Saga*, pp. 117, 121, 622 sgg.; *Histoires des Beni Hilal et de ce qui leur advint dans leur marche vers l'ouest*, a cura di M. Galley e A. Ayoub, Paris 1983, pp. 58-59, 79 (nota 66), 94-95, 104-105; S.H. HURREIZ, *Jā'aliyyīn Folktales. An Interplay of African, Arabian and Islamic Elements*, Bloomington 1977, p. 101; H.T. NORRIS, *The Adventures of Antar*, Warminster 1980, pp. 27, 37 (nota 20); SAADA, *La Geste hilalienne*, p. 291; We. 863, f. 70^v.

⁵² Questo nome viene riportato in vari modi: 'Āliya, 'Alyā, 'Alya; cfr. HARTMANN, *Die Benī-Hilāl Geschichten* p. 310 nota 2.

⁵³ Si veda RHODOKANAKIS, *Vülgarar. Dialekt*, p. 17. In questa versione non si parla tuttavia di 'Alya, ma della «figlia del sultano».

Nelle altre versioni la simpatia di 'Alya per 'Azīz non va oltre un senso di riconoscenza per averla liberata da un matrimonio umiliante, accompagnato da viva commozione per la sua tragica morte. Nel manoscritto We. 819 traspare però un sentimento più profondo. Dopo aver seppellito 'Azīz nel Nağd, Abū Zayd impose a un venditore di sale che assisteva alla scena di non farne parola a nessuno. Questi però informò 'Alya, la quale si disperò per la notizia e si stracciò le vesti. Aveva un giovane schiavo di nome 'Azīz; presa da folle dolore lo afferrò e lo spinse sotto i cammelli, tanto che morì. La gente cercò di consolarla per questa perdita. Una vecchia disse che 'Alya non piangeva per questo 'Azīz, ma per 'Azīz figlio della sorella di Abū Zayd. Alcuni proposero di uccidere la donna per le sue parole calunniose, tuttavia i familiari di 'Alya sapevano che quanto aveva detto era la verità⁵⁴.

'Alya resta, nelle altre versioni, una sposa paziente e fedele, legata al marito Abū Zayd nonostante la sua lunga assenza. Si era staccata dalla carovana hilaliana in marcia verso il Maghreb dopo una lite con Ġāziya⁵⁵. Al-Sārīsī riporta un diverso corso degli eventi. Mentre percorrevano la Palestina settentrionale, Abū Zayd si trovava in testa alla carovana e 'Alya in coda. Dovendo attraversare un piccolo corso d'acqua, 'Alya sollevò la veste, facendo apparire le sue cavigliere (*ḥulḥāl*); le altre donne trovarono questo gesto di cattivo auspicio e la scongiurarono di tornare indietro. 'Alya, offesa, fece ritorno alla sua terra senza avvertire Abū Zayd, al quale fu fatto credere che era morta. L'eroe hilaliano comprò una *rabāba* e cercò consolazione nel canto in ricordo della sua amata. Un giorno ricevette però un messaggio da 'Alya, che lo informava delle sue prossime nozze e partì a sua volta per tornare in patria⁵⁶.

'Alya era madre di Šabra e Rayya e nessun *ḥakawātī* siriano o *šā'er* egiziano oserebbe mettere in dubbio la paternità di Abū Zayd. Tutto questo è in evidente discordanza con le tradizioni dell'Arabia meridionale, dove si è convinti che l'eroe hilaliano non volesse né avesse figli, tranne questo 'Azīz concepito con l'inganno femminile. In uno dei racconti pubblicati da Thomas, si giunge ad attribuire tre figli all'eroe hilaliano, ma egli stesso dubitava di esser loro padre. Li portò nel deserto e li sottopose a prove di coraggio e di sagacità. Solo 'Azīz riuscì a superarle; davanti al valore dimostrato, Abū Zayd lo riconobbe come figlio suo, ma da quel momento desiderò la sua

⁵⁴ We. 819, f. 14^r.

⁵⁵ Cfr. *Tağriba*, pp. 321-329.

⁵⁶ Si veda AL-SĀRĪSĪ, *al-Ḥikāya al-šā'biyya*, p. 420.

morte⁵⁷. Si tratta in verità di un atteggiamento molto lontano dai sentimenti comuni arabi, tutti incentrati sull'esaltazione dei vincoli di sangue e dello spirito tribale.

Conclusioni

Si potrebbero moltiplicare gli esempi e i confronti. Già da quanto esposto risulta tuttavia evidente il dinamismo della tradizione narrativa hilaliana, ma anche la difficoltà a comparare materiali così eterogenei (racconti orali, narrazione cittadina professionale, manoscritti, edizioni a stampa). Non c'è dubbio che la mancanza o la sostanziale modificazione di un tema o di un motivo possano derivare da meccanismi di censura, soprattutto nell'ambito semiculto della compilazione scritta.

Desideriamo proporre nelle righe che seguono una nostra interpretazione, che va al di là del significato di questo racconto specifico per affrontare il problema del processo evolutivo della *geste* hilaliana. Sono confluite in questa tradizione numerose narrazioni sviluppatesi attorno a un personaggio o a una vicenda locale. La storia di 'Azīz "figlio di suo zio" potrebbe essere una di queste. La sua eco è giunta ai centri della recitazione professionale o della redazione manoscritta; dopo un inevitabile adattamento ai valori morali dominanti nella società, il racconto è stato reinserito nei circuiti tradizionali venendo ben presto accolto nel corpus delle saghe hilaliane. La *Sīrat Banī Hilāl* contiene molti di questi episodi giustapposti, in un quadro non sempre coerente, ma funzionale a una visione lineare del corso della storia tribale, fatta di generazione che segue generazione, di *qīṣṣa* o *dīwān* che si succedono l'uno dopo l'altro, con una chiara tendenza alla ciclizzazione⁵⁸.

Ci sembra significativo che questa grande tradizione narrativa abbia potuto assorbire anche racconti di origine sudarabica. Non è

⁵⁷ Si veda THOMAS, *Arabia Felix*, pp. 219-222.

⁵⁸ Su questa tendenza, si veda S. PANTUČEK, *Das Epos über den Westzug der Banū Hilāl*, Prague 1970, p. 65. Come è noto la *Sīrat Banī Hilāl* si articola in una serie di tre cicli: la *Sīra*, che descrive le vicende avvenute in terra d'Arabia; la *Riyāda*, la missione esplorativa in Africa settentrionale alla ricerca di nuove terre fertili; la *Tagrība*, la grande migrazione, cui segue la conquista delle fortezze maghrebine e la lotta fratricida tra gli Hilaliani (si veda ABNOUDY, *La geste hilalienne*, pp. 21-28). Altri preferiscono suddividere la *geste* hilaliana in tre 'generazioni', *ḡīl*; si veda ad esempio 'Abd al-Ḥamīd Yūnus, *al-Hilāliyya fī al-ta'rīḥ wa al-adab al-ṣā'bī*, Cairo 1956, pp. 102-116).

purtroppo possibile stabilire per quali vie, se attraverso l'emigrazione delle tribù yemenite, il traffico delle carovane, la mobilità dei contastorie, la vivacità della tradizione orale. In ogni caso la nostra versione yemenita conserva tutta la sua specificità, sia che si tratti di una narrazione autoctona che della modificazione locale di un racconto di provenienza esterna. Questa specificità le deriva da un carattere così lontano dal registro e dai temi cari ai contastorie professionali, che prediligono le gesta nobili e cavalleresche, le grandi battaglie, gli eroici duelli. Nella tradizione dell'Arabia del Sud ci sono relazioni e situazioni sconosciute nella narrativa popolare e culta araba, salvo qualche eccezione⁵⁹, verosimilmente in connessione con un sostrato di favole e di miti che affonda le sue radici in un'antica peculiarità culturale. Davanti alla diversità delle tradizioni yemenite, qualche studioso⁶⁰ ha pensato alla possibile influenza della Persia e dell'Etiopia, dovuta ai contatti verificatesi in epoca preislamica. Una conferma alle ipotesi che abbiamo formulato a partire dalla versione yemenita della storia di 'Azīz ben Hāleh potrebbe forse aversi dall'estensione dell'area di ricerca in tali direzioni e dall'ampliamento della dimensione temporale all'epoca del paganesimo arabo. La prospettiva è affascinante, ma un'indagine in tal senso può essere seriamente affrontata solo in un ambito multidisciplinare, con un lavoro che possa avvalersi di molteplici competenze.

⁵⁹ Per quanto riguarda il motivo dell'incesto, pensiamo alla sua significativa presenza nelle favole dell'Alto Egitto e soprattutto del Sudan, come documentato dal bel libro di A. AL-SHAHI e F.C.T. MOORE, *Wisdom from the Nile. A Collection of Folk Stories from Northern and Central Sudan*, Oxford 1978. Lo studioso egiziano Hasan El-Shamy osserva che il complesso di Edipo è quasi inesistente nella società araba e sembra sostituito dal complesso fratello-sorella (*The Brother-Sister Syndrome in Arab Family Life*, «International Journal of Sociology of the Family», 11, 1981, pp. 318-320); nel saggio *Brother and Sister, Type 872^a. A Cognitive Behavioristic Analysis of a Middle Eastern Oikotype*, Bloomington 1979, egli ha esaminato la particolare relazione esistente tra fratello e sorella quale emerge dalla favola. Lo stesso tipo narrativo è presente anche in Yemen: fratello e sorella si sposano, ma la loro unione è scongiurata da un intervento soprannaturale (motivo T 415.4 della classificazione di S. Thompson); si vedano le raccolte di 'ALĪ M. 'ABDUH, *Hikāyat wa asāṭīr yamaniyya*, Sanaa 1985², n. 10; MUḤAMMAD A. ŠIHĀB, *al-Hikāyat al-ša'bīyya. Min al-turāt al-ša'bī al-yamanī*, Aden-Beirut 1980, n. 18; D. NOY (ed.), *Jefet Schwili erzählt*, Berlin 1963, n. 41. Per il motivo dell'incesto tra madre e figlio (T 412), si veda 'ABDUH, *Hikāyat*, n. 15. La letteratura araba di tradizione orale resta comunque ancora troppo poco conosciuta per una documentata visione d'insieme.

⁶⁰ Ci riferiamo a Raif G. Khoury (comunicazione personale).

Leonardo Capezzone

ALTERITÀ E ISLAMIZZAZIONE:
IBLĪS E IL PAVONE
NEL COMMENTO CORANICO DI SŪRĀBĀDĪ

L'inequivocabile presenza di un serpente tentatore a quattro zampe, fra le decorazioni che ricoprono le pareti della chiesa della Santa Croce ad Aġt'amar, lascia intravedere un filo – irto di nodi – che si congiunge, a molte parasanghe di distanza, a un altro mostro, non scolpito ma scritto, altrettanto inequivocabilmente, da Ṭabarī in persona. Questo mostro ha lasciato abbondanti tracce anche in fonti letterarie fin dai primordi della riemersione, in un'altra zona di confine della *dār al-Islām*, di una cultura iranica in veste neopersiana.

L'interpretazione che proponiamo non vuole essere univoca e onnicomprensiva; scorgiamo, però non tanto nell'esito finale quanto nell'itinerario che, dalle visioni tabariane in poi, ha portato i due mostri ad assumere le loro forme, alcune tappe morfologiche che li ravvicinano.

Il V/XI secolo segna per l'Islam un periodo di importanza nodale. L'apparizione dei Selgiuchidi, in un orizzonte dominato dalla costellazione di dinastie autonome, a oriente come a occidente (quest'ultimo, in una globale insorgenza di forze nomadi¹, vede in parallelo ai Selgiuchidi l'avvento dei grandi imperi arabo-berberi), si inserisce in un momento di vigorosa ripresa del sunnismo, sostenuto in particolare dalla scuola hanbalita²; il quadro politico in cui questa riformulazione dell'ortodossia (che sarebbe più corretto, e non meno problematicamente, definire maggioranza) rivela la sua funzionalità, teorizzata da Nizām al-Mulk nell'equazione fra ortodossia e stabilità politica, è ben sintetizzata nel titolo di Tuġril Beg, *qasīm amīr al-mu'minīn*, cioè partner del califfo contro il pericolo sciita, rappresentato per eccellenza dai Fatimidi del Cairo e dagli ismailiti di Alamūt.

¹ Cfr. la tesi di A. LAROUÏ, *Histoire du Maghreb*, Paris, 1970, pp. 150-151.

² Cfr. G. MAKDISI, *L'Islam hanbalisant*, Paris, 1983, *passim*.

In un clima che potremmo definire di revisione (all'interno di un processo storico che porta l'Islam e la sua costruzione teologico-giuridica ad una sistemazione pressoché definitiva: da poco il sunnismo ha dichiarato chiusa la porta dell'*ig̃tibād*, si profila l'assetto organico dei *madāhib*, al-Ġazzālī compie la sua sintesi fra autorità religiosa e potere temporale – sancendo di fatto la legittimità sovrana dei Selgiuchidi –, e si delineano tentativi di fuga ad opera di grandi figure intellettuali del dissenso del tipo di Nāšir-i Hūsraw), emerge l'esigenza di una maggiore divulgazione religiosa, soprattutto nelle province orientali, dove dagli *Hudūd al-'alam* affiora il dato di un'islamizzazione ancora recente³.

Se non è un caso che Nizām al-Mulk scriva la sua opera in persiano, evidentemente il nuovo flusso di espansione, o meglio intensificazione islamica, riconoscendo comunque la priorità sacrale della lingua araba, trova nella "seconda" lingua un veicolo alternativo, capace di riempire ampie sacche di esigenze divulgative che la prima non può soddisfare. In questo quadro storico e collocata l'opera di traduzione (e successivamente la redazione diretta) in neopersiano di alcune opere fondamentali della cultura e della religiosità islamiche: la prima versione del *tafsīr* di Ṭabarī è voluta, secondo un topos ricorrente che vede un sovrano locale, ignorante dell'arabo, promotore di traduzioni in neopersiano, dal samanide Abū Šāliḥ Manšūr ibn Nūḥ, e ottenuta grazie a una *fatwā* emessa dagli 'ulamā' di Transoxiana alla fine del IV/X secolo⁴. Forse è il caso di vedere, al di là di una rappresentazione culturale, in questo e soprattutto nel passo successivo, quello cioè della stesura di commenti coranici in neopersiano, l'instaurazione di una politica religiosa che non solo rientra in un contesto di sunnitizzazione, ma, nei casi più estremi (un'estremità geografica e sociale), va inserita in una più ampia problematica di islamizzazione, che vede le sue radici nell'insediamento arabo in Hurāsān nel I/VII secolo, e nel conseguente confronto fra questo elemento e la popolazione locale.

Come scrive Lazard, "le vocabulaire religieux et moral y tient naturellement une place importante, mais la plus grande partie des développements, au moins dans les tafsīr les plus anciens, est de caractère narratif. D'autre part, leurs auteurs s'adressent au public le plus large et sont donc obligés, pour se faire comprendre, d'employer le langage le plus intelligible à la masse"⁵. Risulta intuitivo

³ *Hudūd al-'alam*, trad. V. Minorsky, London, 1937, p. 110.

⁴ C.A. STOREY, *Persian Literature*, London, 1970², pp. 1-2; E.G. BROWNE, *Literary History of Persia*, Cambridge, 1909, I, pp. 11-12, 369, 477-478.

⁵ G. LAZARD, *La langue des plus anciens monuments de la prose persane*, Paris, 1963, p. 57.

che questo vuoto fra un Islam che parla arabo e le masse islamizzate (o da islamizzare) è accentuato da una carica di alterità che l'islamizzazione stessa saprà ridurre, attraverso un itinerario di decodificazione di segni "altri" integrati in una nuova codificazione, sorta di *work in progress* da cui scaturisce un continuo processo di semiosi⁶. È evidente, quindi, l'ambivalenza del concetto di islamizzazione, che rivela così una componente interna rilevante, ai fini della conoscenza della storia religiosa dell'Islam, quanto quella esterna, entrando in gioco tutte quelle diversificazioni nelle dinamiche culturali che, in una prospettiva dialettica di centro e periferia, costituiscono nella loro marginalità una testimonianza delle modalità di differenziazione in cui la componente interna dell'islamizzazione si articola come riflesso sovrastrutturale della stratificazione sociale.

Appare coerente con la linea interpretativa così schematicamente proposta la lettura di un brano tratto da un *tafsīr*, che potremmo definire "periferico", dal quale emergono chiari segni di una riformulazione di materiale mitologico e religioso, altrimenti fissato dall'espressione islamica del "centro", in funzione di un destinatario socialmente distante da ciò che culturalmente quel centro produce. Ci riferiamo al *tafsīr*, scritto in neopersiano, di Abū Bakr ʿAtīq ibn Muḥammad al-Harāwī (o al-Nīšābūrī) al-Sūrābādī. Di questo autore, le notizie sono estremamente esigue: di lui fanno menzione Ḥamd Allāh Mustawfī al-Qazwīnī e Ḥāġġī Ḥalīfa, che gli attribuiscono appunto un *tafsīr* in neopersiano; i due autori non aggiungono date, ma, per entrambi, Sūrābādī è contemporaneo di Alp Arslān⁷.

Di questo *tafsīr*, Storey fornisce un elenco di manoscritti, aggiornato da Lazard. L'edizione da noi utilizzata è stata condotta sulla base dell'unico manoscritto completo del *tafsīr*, datato 584/1188, di cui il copista rivendica la paternità: ma dal confronto con gli altri esemplari, l'attribuzione a Sūrābādī appare indubbia⁸. Per Lazard,

⁶ Cfr. A. BAUSANI, "Sopravvivenze pagane nell'Islam o integrazione islamica?", *Studi e Materiali di Storia della Religioni*, XXXVII (1966), pp. 189-209.

⁷ ḤAMD ALLĀH MUSTAWFĪ AL-QAZWĪNĪ, *Ta'riḥ-i Guzīda*, Leyden-London, 1910-1913, I, p. 806; ḤĀĠĠĪ ḤALĪFA, *Kašf al-zunūn*, ed. Fluegel, Leipzig, 1835, II, p. 350, 364.

⁸ STOREY, *op. cit.*, p. 3; LAZARD, *op. cit.*, p. 92. L'edizione da noi consultata è *Qīṣaṣ-i qur'ān-i maġīd bar girifta az tafsīr-i Abū Baker ʿAtīq-i Nīšābūrī mašhūr ba-Sūrābādī*, ed. Y. Maḥdawī, Tīhrān, 1347/1966, pp. 4-9. La *nisba* del nostro *mufasssīr*, peraltro, indicherebbe la provenienza da un luogo inesistente. Secondo Maḥdawī (pp. *čabārda-pānzda* della sua prefazione alle *Qīṣaṣ-i qur'ān*), patria presunta di Sūrābādī, tra l'altro probabile seguace della corrente rigorista della Karrāmiyya (p. *sīzda*), è Turbat-i Šayḥ Ġām, in cui è custodita la copia completa del *tafsīr*, e la *nisba* sarebbe Sūrāyānī. Cfr. A.H. Habibi, "The Temple of Sunagir, Zoon or Zoor, in ancient Afghanistan", *Yādnāme-ye Jan Rypka*, Prague, 1967, pp. 75-78.

quest'opera sembra preceduta solo dalla traduzione persiana del *tafsīr* di Ṭabarī⁹; l'opzione linguistica già dice molto, quindi, sulle intenzioni di mediazione fra chi è in comunicazione col centro – che parla e scrive in arabo – e chi non ha gli strumenti per accedere direttamente alle fonti – i *tafsīr* in arabo, se non addirittura il Corano –, di cui Sūrābādī si fa interprete. Quest'opera, inoltre, integra in sé due aspetti distinti dell'esegesi coranica, cioè il *tafsīr* vero e proprio, e le *qīṣaṣ al-anbiyā'*; da una di queste abbiamo tratto lo spunto per le presenti note: la storia di Adamo e della sua caduta, in cui compare una rappresentazione insolita di Iblīs, e una altrettanto insolita connessione fra questo e il pavone.

Il testo a cui Sūrābādī, anche se non esplicitamente, fa riferimento, viste le numerose coincidenze testuali (benché tradotte), è quello delle *Qīṣaṣ al-anbiyā'* di Ṭa'labī, senz'altro l'autore più accreditato all'interno di questo genere letterario che di per sé è già "altro" rispetto all'esegesi della cultura ufficiale, essendo le *qīṣaṣ al-anbiyā'* essenzialmente un prodotto di letteratura orale, che ha assunto nel tempo un chiaro orientamento nella destinazione¹⁰.

Ṭa'labī rappresenta anch'egli una mediazione, unendo al materiale attinto al patrimonio di una storia sacra composita la garanzia dell'autorità (anche se lasciata nel vago) a cui quella storia viene fatta risalire, secondo un modello tipico di questa letteratura, proposta così come un lavoro a metà strada fra esegesi colta e divulgazione popolare¹¹.

Se Sūrābādī scrive le sue storie dei Profeti con l'occhio rivolto a Ṭa'labī, senz'altro tiene teso l'orecchio all'esecuzione orale, ad opera dei *quṣṣāṣ* di professione, di quelle stesse narrazioni, suscettibili di varianti non solo al semplice livello della fabula, del resto poco rilevanti data la fissità schematica delle funzioni narrative, ma attive sul piano, ben più profondo e interessante per la nostra ricerca, della mitopoiesi: è quell'insieme di testi orali, da sempre operanti in parallelo con le formulazioni della cultura delle classi dominanti, che trovano a partire dal VII/XIII secolo, una loro forma scritta attri-

⁹ LAZARD, *op. cit.*, pp. 92-93, per il quale le particolarità linguistiche del testo sono tipiche del Ḥurāsān, soprattutto della regione di Harāt.

¹⁰ Ṭa'labī, *'Arā'is al-maḡālis fī qīṣaṣ al-anbiyā'*, al-Qāhira, 1290/1874, pp. 26-36.

¹¹ Non sembri superfluo precisare che l'uso del termine "popolare" non vuole avere la benché minima sfumatura romantica, comunque allusiva ad una opportunamente narcotizzata *vox populi*; intendiamo, invece, così definire ampi strati sociali posti in una precisa posizione subalterna e di dipendenza nei rapporti di produzione (e quindi anche in quelli di produzione – e fruizione – culturale) nei confronti della classe egemone.

buita al misterioso, probabilmente mai vissuto, al-Kisā'ī¹², presenti sulla stessa linea di un percorso storico-religioso di cui, da una parte, è già sintesi T̄a'labī, e lungo la quale si muove Sūrābādī¹³; percorso in cui le varianti narrative, in un più vasto quadro di islamizzazione contemporaneamente attiva all'interno e all'esterno, diventano paradigma di un diverso sentire il dato mitico-religioso, e l'attribuzione delle quali, sotto forma di *hadīṭ*, a personaggi della tradizione ufficiale garantisce l'aderenza del mito alla storia, e l'integrazione dell'alterità¹⁴.

Di fatto, i *quṣṣās*, nel raccontare la storia religiosa islamica, introducono nella narrazione delle innovazioni, *bida'* – termine con cui il linguaggio musulmano ha codificato quell'alterità nebulosa e mai univocamente risolta che è l'eresia nell'Islam¹⁵; Sūrābādī fa altrettanto, intervenendo su un materiale comunque già assimilato, pur essendo portatore di *bida'*, secondo categorie islamiche.

Vediamo dunque, nella caduta di Iblīs, dopo il rifiuto di prosternarsi davanti ad Adamo, in quale misura avviene la variazione dell'immagine di Satana.

“Disse Ibn 'Abbās (Dio sia soddisfatto di lui): quando Iblīs si rifiutò di adorare Adamo, Dio Altissimo lo maledì. Gli angeli allora lo scaraventarono di cielo in cielo e di terra in terra, finché dalla terra precipitò nell'abisso del mare, dove rimase per

¹² Cfr. *Encyclopédie de l'Islam*, s.v. *Qiṣaṣ al-anbiyā'*.

¹³ Stiamo tentando di descrivere un complesso di dinamiche in cui l'aspetto culturale non è fine a se stesso. Come scrive L.M. LOMBARDI SATRIANI, *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*, Palermo, 1970, p. 33, “La cultura, antropologicamente intesa, e quindi anche la cultura intellettuale, non è (...) un prodotto omogeneo di tutti gli strati sociali, o insieme di beni ugualmente fruiti o fruibili da tutti gli strati sociali presenti nella (...) società. Questa (...) rivolge messaggi differenziati a differenziati gruppi sociali, e il concetto di cultura resta un'astrazione inerte se non viene rapportato alle stratificazioni sociali”.

¹⁴ L'ostilità della cultura del centro è ben attestata: MAS'ŪDĪ, *Murūğ al-dahab*, ed. Barbier de Meynard, Paris, 1861-1867, V, p. 86, si scaglia contro la stupidità e la credulità delle masse che seguono i cantastorie bugiardi; Ṭabarī si ritrovò sotto casa sua una folla inferocita in stato d'assedio per aver protestato contro l'esegesi coranica di un cantastorie che lo storico aveva trovato poco ortodossa, v. C.E. BOSWORTH, *Mediaeval Islamic Underworld*, Lieden, 1976, I, p. 27. Cfr. anche I. GOLDZIEHER, *Mubammedanische Studien*, Halle, 1889-1890, II, pp. 156-169.

¹⁵ M. TALBI, “Les bida'”, *Studia Islamica*, XII (1960), pp. 43-77. Scriveva IBN AL-ĠAWZĪ, *Kitāb al-quṣṣās wa'l-mudakkirīn*, ed. M.S. Swartz, Beyrouth 1971, p. 103 (testo arabo): “Molti persiani (*a'āğim*) hanno scritto libri di natura omiletica (*fi'l-wa'z*) che hanno riempito di storie incredibili e di idee corrotte (*bi'l-aḥādīṭ al-maḥāla wa'l-ma'ānī al-fāsida*). Molte di queste si ritrovano in opere di *tafsir*, di cui Abū Ishāq al-T̄a'labī ha preservato molti brani”.

cento anni. Poi emerse con il più orribile dei volti (*zištarīn šūratī*), azzurro (*azraq*) e guercio (*a'war*). Dovunque passasse, il suo fetore contaminava ogni cosa; e se gli uomini avessero visto il suo aspetto, sarebbero morti”¹⁶.

Innanzitutto è da notare l'autorevolezza del riferimento: Ibn 'Abbās è considerato il padre dell'esegesi coranica, rivestendo un'importanza straordinaria nella trasmissione delle tradizioni. Ma al di là della trasmissione in sé, il dato singolare risiede nella misura della deformazione, quasi una trasfigurazione, di Iblīs. Anche in Ta'labī, Satana subisce una trasformazione nell'aspetto: resta infatti guercio, e con un solo piede calzato¹⁷. La privazione di un occhio, oltre ad essere particolarmente connotata in ambiente islamico, già ci introduce in una tipologia mitologica in cui l'alterità è in prima istanza segno, marchio che contraddistingue e che pone confini precisi fra umano e non umano.

A'war è epiteto del corvo, messaggero, nella poesia preislamica, di separazione, e foriero di sventure; ma è sul piano dell'antifrasi che il corvo è *a'war*, cioè dalla vista acuta, confermando il tratto mitico *ḡābilī* del corvo veggente, portatore di segreti, veicolo di mistero (inoltre, esso o è il compagno di figure sciamaniche, o ne è il simbolo e il vicario¹⁸). Intensivo di una forma sostantivale perduta, *a'war* è un termine ingiurioso: per dire di qualcuno che è cieco, infatti, si ricorre a perifrasi¹⁹, poiché la condizione di *a'war* è una peculiarità dell'Anticristo: “L'Envoyé de Dieu a dit: – Ne vous ai-je pas annoncé au sujet de l'Antechrist un fait qu'aucun prophète n'avait signalé à son peuple? Il est borgne et il apportera avec lui une image représentant le Paradis et une autre représentant l'Enfer. Et celle qu'il vous dira être le Paradis sera l'Enfer”, riporta Buhārī²⁰.

A. Bouhdiba introduce un sospetto di mimesi sessuale nell'unico occhio di Iblīs, il quale peraltro è abitualmente confinato nella sfera del grottesco; l'occhio riprodurrebbe così un sesso femminile, collocando il volto di Satana nel dominio della maschera²¹. Siamo eviden-

¹⁶ SŪRĀBĀDĪ, *op. cit.*, p. 6.

¹⁷ TA'LABĪ, *op. cit.*, p. 36. Cfr. L. CAPEZZONE, “La funzione iconica della malattia nella rappresentazione islamica dell'eretico”, comunicazione tenuta al convegno su “Islam e arti mediche - riflessioni culturali fra Venezia e l'Oriente”, Venezia, 7-8 ottobre 1991, i cui atti sono in corso di stampa su *Études Orientales*.

¹⁸ W. FISCHER, *Farb-und Formbezeichnungen in der Sprache der Altarabischen Dichtung*, Wiesbaden, 1965, p. 134.

¹⁹ T. FAHD, *La divination arabe*, Leiden, 1966, p. 459.

²⁰ BUHĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, tr. Houdas-Marçis, Paris, 1875, II, p. 465.

²¹ A. BOUHDIBA, *La sexualité en Islam*, Paris, 1975, pp. 79-80. Cfr., per esempio, la descrizione di Iblīs in 'Abd al-Qādir al-Ġilāni, *Futūḥ al-ḡayb*, al-Qāhira, s.d., pp.

temente in una zona liminare, quel confine in cui si relega la difformità e si definisce l'alterità: Iblīs è Altro dalla creazione, si oppone strutturalmente al mondo narrato dal mito della Genesi, e vale la pena ricordare che persino nel rigido monoteismo islamico Satana riveste un ruolo antagonista, in misura più o meno marcata, in funzione demiurgico-tricksterica²²; nella morfologia narrativa, alla cui costruzione la Genesi presenta tutti gli elementi necessari, Iblīs può trovarsi perfettamente a suo agio, seguendo Propp, alla funzione "tranello".

Questa zona di confine, al limite dell'inconoscibile, viene segnata, nel puntuale sforzo tutto islamico di convertire il naturale nel culturale, attraverso l'integrazione dell'alieno nell'abituale e duplice categoria di *'ağīb – ġarīb*²³. Si è spesso posto l'interrogativo circa la reale natura di Iblīs: angelo o *ğinn*? In ogni caso, quello che qui conta è ciò che Iblīs è diventato dopo la caduta. Con *Sūrābādī*, abbiamo la netta sensazione di trovarci di fronte a qualcosa di più di una classificazione *'ağīb – ġarīb*: siamo al cospetto di un mostro, reale o immaginale; un mostro che è nel testo, anzi è il testo, ossia vive nel testo-icona che lo genera e lo contiene.

Dove c'è inganno, inteso come eccesso di significante – a cui corrisponde un significato improprio, oscuro: in una parola, enigmatico – là c'è un mostro, e in ogni caso di teratologia affiora la presenza costante di un elemento gnoseologico. La natura interrogativa del mostro-Iblīs, di colui cioè che chiede all'uomo l'origine di ogni cosa, persino quella del Creatore²⁴, è ciò che resta di un sapere certamente alternativo e oppositivo, ma pur sempre prodigioso, a cui Adamo è stato vicinissimo, e il cui solo sfiorarlo gli ha causato la caduta. In *Sūrābādī*, col quale il livello performativo, altamente suggestivo, del testo orale si realizza altrimenti nella scrittura, troviamo proprio quell'eccedenza di significante riempita da un significato oscuro: Iblīs emerge dagli abissi sfigurato, *azraq*, portatore di un fetore distruttivo, dal volto tanto orribile da obbligare alla sospensione dello sguardo, pena la morte di chi guarda. La chiave dell'e-

49-50, secondo cui esso appare come un ermafrodita, dalla voce melliflua e dal volto deformato.

²² G. CALASSO, "Intervento di Iblīs nella creazione dell'uomo. L'ambivalente figura del 'nemico' nelle tradizioni islamiche", *Rivista degli Studi Orientali*, XLV (1970), pp. 71-90.

²³ Cfr. M. RODISON, "La place du merveilleux et de l'étrange dans la conscience du monde musulman médiéval", *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval*, Paris, 1978, pp. 167-187.

²⁴ BUHĀRĪ, *op. cit.*, II, p. 448.

nigma, cioè del mostro, è contenuta in una parola, *azraq*, che è qualcosa di più di un complemento ad *a'war*; in questa parola-mostro si annida una pluralità di significati, decisamente troppi, tutti legati strettamente a quella facoltà ricettiva che il testo, invece, vuole sospesa: lo sguardo.

Sappiamo dall'etnolinguistica che la visione del colore è un campo cognitivo prima ancora che linguistico²⁵; i termini indicanti colori testimoniano di un ordinamento selettivo delle esperienze cromatiche e delle loro rappresentazioni, operando un intervento arbitrario sul dato naturale e percettivo la cui presenza è denotativa di un orientamento culturale²⁶. In termini saussuriani, è con il linguaggio, non mera nomenclatura di esperienze, ma sistema differenziale di valori portatori di significato, che la ricognizione diventa cognizione, la percezione concezione, il segnale segno:; infine, la natura diventa cultura. *Azraq* è quindi, in prima istanza, una descrizione culturale, non naturale, di Iblīs. In un contesto quale quello islamico, in cui il naturale sembrerebbe non esistere, *Sūrābādī* sembra spezzare una forma narrativa "definitiva" del mondo, che eventualmente ingloba, in quanto *'adat Allāh*, in un progetto di riconciliazione con l'esistente, anche l'extravagante *'ağīb - ġarīb*, concentrandosi invece sulla rappresentanza di un'alterità irriducibile, a cui dà testualmente forma con un nome di colore che è ben altro da se stesso.

Segnaliamo prima di tutto i possibili rinvii del volto sfigurato, reso guercio e *azraq*, alla cultura che abbiamo definito rappresentante del centro, in primo luogo il Corano: XX, 102: "Il giorno quando squillerà la tromba e aduneremo gli scellerati, quel giorno, cogli occhi colorati d'azzurro (*zurqan*)"; XX, 124: "e chi si distoglierà dal Mio monito, avrà miserabile vita, e lo faremo tornare a Noi cieco (*a'mā*) il dì della Resurrezione!" III, 106: "In un giorno in cui alcuni volti saranno bianchi e alcuni volti saran neri. E a quelli i cui volti saranno anneriti, sarà detto: 'Non avete rifiutato la Fede, dopo averla accettata? Gustate ora il castigo del vostro rifiuto.'" ²⁷

Appare evidente la pregnanza del segno, archetipo del quale è il marchio del rifiuto di Iblīs, luogo in cui si concentra il crisma dell'esilio e dell'enigma (nel mondo greco, sul corpo di Epimenide, eroe che libera Atene dalla pestilenza, e che deve il suo sapere ad un lungo sonno in cui incontra Alétheia, viene trovato, dopo la sua morte, un fitto reticolato di tatuaggi, segno della consacrazione a

²⁵ G.R. CARDONA, *La foresta di piume. Manuale di etnoscienza*, Bari, 1985, p. 149.

²⁶ M. SAHLINS, "Colors and culture", *Semiotica*, XVI (1976), p. 10.

²⁷ *Corano* nella traduzione di A. Bausani, Firenze, 1978.

Dioniso – che, secondo Erodoto, lo sciamano Zalmoxis, schiavo e *alter ego* di Pitagora, portava in fronte).

Abbiamo parlato di eccessiva significanza di *azraq*: indubbiamente, è questo un caso che avvalora le parole di M.J. Berque: “Alors que les langues européennes solidifient le mot, le figent en quelque sorte dans un rapport précis avec la chose, que la racine n’y transparait plus, qu’il devient à son tour une chose ‘signifiant’ une chose, le mot arabe classique (...) reste proche de ses origines. (...) Or ces racines sont nourricières d’équivoques, de jeu, d’alibi. Les dérivations sémantiques font proliférer les ‘signifiés’ presque à l’infini. D’où une vacillation du sens qui, sans doute, ne se précisait qu’en vertu du contexte d’émotion et d’images”²⁸. Riportiamo per intero, data la significatività della citazione, alcune riflessioni di A. Bouhdiba sul colore blu: “La culture arabe ‘découvre’ le bleu. C’est pour le charger tout aussitôt de significations lourdes, étranges, inquiétantes, effrayantes, angoissantes. Le bleu c’est la glacial et c’est le néant. Rien d’aussi sinistre en arabe que les dérivés de la racine trilitère *zrq*. Ils évoquent la déchéance, la pollution, la haine, la perte irrémédiable. *Zaraq* c’est bleuir et c’est déféquer. *Zariqa* c’est virer au bleu, c’est aussi être aveuglé et perdre la vue. Un ennemi implacable, méchant qui a juré votre perte, est un ennemi bleu. Une mort violente avec son cortège de souffles francs, de contorsions, d’affres et d’agonie, c’est encore une mort bleu. Le bleu est d’ailleurs une couleur diabolique: elle est celle des yeux de Satan mais aussi des redoutables *Zabaniyas*, ces intraitables tortionnaires de l’enfer chargés d’y infliger les pires tourments aux impies, aux méchants et aux mécréants. D’ailleurs criminels et réprouvés seront eux-mêmes bleus au jour du Jugement dernier: ils auront tellement soif. Rien d’étonnant dès lors que la culture arabe ait cherché à esquiver au maximum le bleu. Au niveau du langage d’abord. Pronocer le mot bleu c’est présentifier le malheur. On ne dira donc pas bleu (*azraq*) mais ciel (*smāoui*). Mais on évitera de regarder les choses bleues car en voir est un fort mauvais présage. Il y a véritable refus psychologique et culturel du bleu qui finit par jouer tout au long de l’histoire et à travers toutes les sociétés arabes un rôle de ‘blocage’ de première importance”²⁹.

Nei grandi lessici, quali il *Lisān al-‘arab* o il *Tāğ al-‘Arūs*, alla voce *Qaws Quzah* (arcobaleno), l’enunciato è costante: bande in arco

²⁸ M.J. BERQUE, “Les Arabes”, *L’Encyclopédie essentielle*, Paris, 1959, p. 44.

²⁹ A. BOUHDIBA, “Les Arabes et la couleur”, *L’autre et l’ailleurs. Hommage à Roger Bastide*, Paris, 1976, p. 348.

di cerchio di colore giallo, rosso e verde. Postulando l'arbitrarietà culturale della divisione dello spettro, A. Morabia avanza l'ipotesi che, a causa del potere malefico avvertito nel blu, si sia evitato di menzionarlo³⁰. Resta comunque significativa la connessione fra *azraq* e le tematiche dell'occhio e dello sguardo, messa in risalto anche da Bouhdiba: *azraq al-ayn*, sinonimo di nemico irriducibile, finisce, per Morabia, col designare i Bizantini (e nelle *Mille e Una Notte*, cristiano e dagli occhi azzurri è il nemico che ordisce le sventure della schiava Zumurrud); al solito, *azraq al-ayn* circoscrive, individuandola, un'alterità che trae forma dalla stessa radice dell'aggettivo. Ma quale campo semantico, quale esperienza del vedere ricopre *azraq*, che noi abbiamo tradotto sincronicamente con blu o azzurro, che però non soddisfano esaustivamente gli ambiti cognitivi che questo aggettivo va a ricoprire?

Per A. Guillaumont, "il est à noter que le sens de cette racine z-r-q en sémitique est 'dispenser, rayonner, resplendir' et ceci nous conduit à un remarque d'ordre général: le rapport étroit qui paraît exister chez les Sémites entre la couleur et l'éclat."³¹ Quindi, il problema non è legato solo all'individuazione di un colore, ma anche al grado di luminosità e di saturazione del colore stesso (che linguisticamente l'arabo esprime coniando i nomi di colori come aggettivi di intensità di una data condizione cromatica). Per W. Fischer³², in uno stadio linguistico arcaico dell'arabo, *azraq* comprendeva la gamma cromatica tra il blu e il verde, senza che fra i due colori vi fosse una netta distinzione, assumendo però una preminenza denotativa della qualità cangiante nel passaggio da un colore all'altro (i Greci, per designare questi stessi colori, impiegavano indifferentemente *glaukon* e *kuenon*; Morabia segnala che "*kyanos* signifie chez Homère aussi bien bleu (yeux) que noir (vetement de deuil)" e che "*prasinos*" chez Aristote designait le bleu, alors que deux siècles plus tard, Posidonius le mentionne avec le sens de vert"³³). Fornendo un'ampia documentazione tratta dalla poesia preislamica, Fischer mostra i vari campi di applicazione di *azraq*: di volta in volta il termine esprime il luccichio della punta delle lance, la lucentezza delle stelle, e, passando attraverso una definizione qualificativa degli occhi, realizza l'immagine brillante di uno sguardo fiammeggiante.

³⁰ A. MORABIA, "Recherches sur quelques noms de couleur en arabe classique", *Studia Islamica*, XXI (1964), 71.

³¹ A. GUILLAUMONT, *Problème de la couleur*, Paris, 1957, p. 344.

³² FISCHER, *op. cit.*, pp. 47-55.

³³ MORABIA, *op. cit.*, p. 81.

Inoltre, *azraq*, determina l'iridescenza, tipica, ad esempio, delle ali delle mosche.

I significati emersi dai testi analizzati da Fischer, "lucente, brillante, iridescente", mostrano che la parola non denominava un colore definito, ma indicava il fenomeno dell'instabile, repentino cambiamento di luminosità di una luce fiammeggiante o l'effetto dell'iridescenza. Un campo di applicazione ulteriore di *azraq* mostra l'uso dell'aggettivo per la tipica iridescenza cangiante degli occhi degli uccelli, soprattutto rapaci; fissando così sull'occhio il significato di *azraq*, anche quando l'iridescenza di tali occhi gioca sull'azzurro-verde, l'aggettivo indicherebbe la prima e non il colore dei secondi. Attraverso uno slittamento semantico, però, da questo significato "(azzurrognolo) dagli occhi iridescenti", sarebbe scaturito più tardi, nella lingua del medioevo islamico, il significato esistente e attestato di "occhi azzurri" e poi di "azzurro"³⁴.

Questo è quanto abbiamo rintracciato seguendo i diversi aspetti rivestiti dalla parola *azraq*; ma teniamo a precisare che la percezione culturale di questo aggettivo fin qui esposta in sintesi è attiva in ambiente arabo; Sūrābādī, dunque, autore di uno dei primi testi in neopersiano, in cui sono presenti pochissimi lessemi arabi, affida a questa parola "straniera" (insieme ad *a'war*) la portata mostruosa del suo Iblīs: è quindi nelle strutture profonde, nella precisa conferma del rapporto fra parole e cose che agisce la componente interna dell'islamizzazione, attraverso cui un tema culturale supera l'ambito arabo, e, pur essendo veicolato ad una sola parola araba, assume una valenza islamica.

La rappresentazione di Iblīs, così come compare nell'enunciazione di Sūrābādī, suggerisce altre considerazioni. Il fetore emanato dal demone dopo l'emersione dagli abissi marini richiama una raffigurazione di Ahriman, contenuta nel tardo testo mazdaico '*Ulamā'-yi Islām*'³⁵ in cui Zurvān riconosce il fratello gemello di Ohrmazd e il suo inganno proprio perché egli si presenta fetido e tenebroso. Nello stesso testo, viene esposta una teoria per cui Ahriman sarebbe un angelo decaduto, e in seguito alla caduta sarebbe andato ad abitare le zone abissali dell'universo³⁶.

Ci sembra possibile scorgere in Sūrābādī la fissazione testuale di un'inserzione iranica, probabilmente da sempre percepita dal pub-

³⁴ FISCHER, *op. cit.*, p. 51.

³⁵ Cit. in R.C. ZAEHNER, *Zurvan, a Zoroastrian dilemma*, Oxford, 1955, pp. 419 ss. Cfr. U. BIANCHI, *Zamān-i Ohrmazd*, Torino, 1958, pp. 154-189.

³⁶ Cit. in ZAEHNER, *op. cit.*, pp. 409 ss.

blico dei *quṣṣās*³⁷, e da questi accentuata nell'evocazione orale (diremmo quasi teatrale) di Satana; un'inserzione che, oltretutto, problematizza ulteriormente l'aspetto eziologico del male, di fronte all'esigenza cognitiva di dilatazione dello scarno dato coranico.

Oltre ad operare un intervento corruttore sulla creazione, dato il potere contaminante del suo fetore, Iblis affiora dalle zone oscure della creazione *azraq*, *a'war*, e con una *zištarīn šūrātī*, questo volto orribile al massimo grado capace di procurare la morte di chi su di esso posa lo sguardo. Tale attributo, del tutto insolito nell'Islam (ma che le osservazioni di Bouhdiba aiutano a restituire ad una continuità culturale islamica), che, come abbiamo già accennato, offre abitualmente un'immagine grottesca del diavolo, mai realmente terrificante pur nella sua alterità demoniaca, suggerisce un'analogia³⁸ con una figura mitologica del mondo greco, la Gorgone, così come è stata studiata da J.P. Vernant nella sua carica di alterità all'interno della civiltà greca, tesa, per lo studioso, in un rapporto biunivoco "identico a sé – altro da sé", al recupero reciproco della doppia dimensione apollineo-dionisiaca e alla ricerca di una raffigurazione dell'Altro concepito non solo come altro da sé ma anche come altro in sé: una tematica certamente non avulsa dalla civiltà islamica, che da sempre ha concepito e definito se stessa in rapporto con l'Altro e la sua molteplicità³⁹.

Vernant, partendo dalla frontalità che caratterizza la significatività iconica di Medusa, ne trascrive la presentificazione omerica nell'Iliade: "Di primo acchito e di per se stessa Medusa produce un effetto di spavento perché appare sul campo di battaglia come un prodigio (*teros*), un mostro (*pelor*), in forma di testa (*kephalé*), terribile e spaventosa (a guardarsi e a udirsi) (*deiné te smerdé te*), con il volto dall'occhio terribile (*blosyropis*), con lo sguardo terrificante (*deinòn derkomene*)"⁴⁰; aggiunge più oltre: "Dal fondo dell'Ade dove dimora, la testa di Medusa sorveglia, custodisce, vigila i confini del regno di Persefone. La sua maschera esprime e conserva l'alterità radicale del mondo dei morti cui nessun vivente può avvicinarsi. Per valicarne la soglia bisognerebbe aver affrontato la faccia di terrore ed essersi trasformati, secondo l'immagine di Medusa, in quello che

³⁷ Cfr. Ibn al-Ġawzī a n. 15.

³⁸ Per il concetto di analogia come confine metodologico della comparazione storico-religiosa, ci atteniamo al senso che di esso propone, ampiamente illustrato, U. BIANCHI, *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, Roma, 1979.

³⁹ J.P. VERNANT, *La morte negli occhi. Figure dell'Altro nell'antica Grecia*, Bologna, 1987.

⁴⁰ VERNANT, *op. cit.*, p. 43.

sono i morti”⁴¹. Le affinità infernali della Gorgone sono realizzate principalmente nella mimesi di una potenza, capace di pietrificare chi la guarda, fatta maschera: una maschera che l'uomo può riprodurre, deformando il proprio volto nell'estasi dionisiaca, suonando il flauto⁴² – ricordiamo che lo strumento prediletto di Iblīs è la cornamusa⁴³ –: “Quando tu fissi Medusa, è lei che fa di te quello specchio dove, trasformandoti in pietra, ella guarda la sua orribile faccia e riconosce se stessa nel doppio, nel fantasma che tu sei diventato, dopo aver affrontato il suo occhio [cfr. Corano XX, 124 e III, 106] (...). Questa smorfia ghignante è anche quella che affiora sul tuo viso e vi impone la sua maschera quando, con l'anima in delirio, tu danzi sull'aria del flauto il bacchanale di Ade”⁴⁴.

Alla luce di questa affascinante interpretazione, ci sembra che la morte a cui il testo di Sūrābādī condanna chi guarda Iblīs sia tipologicamente analoga allo sguardo pietrificante di Medusa: chi volge i propri occhi alla *zištarīn šūratī*, *azraq* e *a'war*, di Iblīs, si specchia nell'altra faccia della creazione, assumendo in sé gli stessi segni, come coloro che, il giorno del Giudizio, avranno gli occhi azzurri.

Iblīs, com'è noto, ha costituito uno spunto denso di interpretazioni per il pensiero sufi; in particolare, vogliamo rimarcare, accostandoci all'approccio mistico ad Iblīs e al suo *tafrīd*, l'attenzione rivolta al volto sfigurato di Satana. Nel dialogo che al-Hallāğ immagina fra Mosè e Iblīs, leggiamo: “Tu as mis de côté un commandement (de Dieu)? – C'était (de sa part) épreuve et non commandement. – Sans péché? Ta figure en a été pourtant déformée. – O Moïse! Ce que tu me dis là n'est que allusion à l'ambiguïté des apparences, tandis que l'état de conscience, même frappé de déception, reste inchangé, la sagesse persiste, telle qu'elle était au début, même si l'individu (qui l'a reçu) se trouve déformé”⁴⁵. Nel *Kitāb al-Tawāsīn* è riportato un colloquio analogo fra i due personaggi: “Tu n'as pas péché? Pourtant ton visage a été changé (noirci). – O Moïse! Tout ceci n'est que trompe-l'œil (*talbīs*). Ma gnose, elle, n'a pas changé”⁴⁶.

⁴¹ *Ibid.*, p. 51.

⁴² *Ibid.*, pp. 59-68.

⁴³ BOUHDIBA, *La sexualité en Islam*, op. cit., p. 82. Cfr. CALASSO, op. cit., p. 89, in cui il *mu'addīn* di Iblīs è il flauto.

⁴⁴ VERNANT, op. cit., p. 83.

⁴⁵ L. MASSIGNON, *La passion d'Al Hosayn ibn Mansour al Hallāj, martyr mystique de l'Islam*, Paris 1976, III, p. 329.

⁴⁶ Cit. in L. MASSIGNON, “Al-Hallāj, le phantasme crucifié des docètes et Satan selon les Yezidis”, *Opera Minora*, Beyrouth, 1969, II, p. 24.

Non a caso abbiamo scelto una posizione che potremmo definire eversiva, per vedere riconfermato quel parallelismo fra mostro-enigma e conoscenza-deviazione precedentemente notato. La distanza fra i volti anneriti di Corano III, 106 e i due passi ora citati può sembrare enorme, così come sembra distante l'Iblīs di Sūrābādī: ma quest'ultima distanza potrebbe essere un'illusione ottica, nel senso che, attraverso il filtro interpretativo dell'immaginario collettivo, di cui Sūrābādī appare fedele cronista, quello stesso Iblīs-mostro, nella sua trasfigurazione, potrebbe conservare un segno esteriore e residuo della versione sicuramente intellettualistica del mistico, un segno comunque interiorizzato e introiettato, in chiave immaginifico-iconica, nella comune ricezione del dato mitico-religioso.

In Sūrābādī, e nell'ambiente sociale da cui emana il suo *tafsīr*, il *talbīs* diventa maschera: e non è detto che sia solo una maschera di terrore. Nella Gorgone è ben presente una seconda componente che slitta dal terrificante al comico: è Baubo, volto in forma di sesso femminile⁴⁷, destinato a volgere in riso, da Demetra in poi, le tensioni ad esso complementari dell'angoscia, attorniata da personaggi la cui funzione liberatrice, grazie al riso, è denotata da caratteristiche sessuali abnormi, quali Misé, dalla sessualità ambivalente, Priapo, Ermafrodito⁴⁸. Iblīs non è estraneo a simili accostamenti; non è escluso che, fra la sua rappresentazione grottesca abituale e quella orrenda evocata da Sūrābādī, l'oscillazione sia minima: attraverso l'accentuazione grottesca, verbale e iconografica, dell'elemento sessuale, si esorcizza il terrore di cui quello stesso elemento è, ambivalentemente, portatore pregno di alterità. Così la sessualizzazione della maschera di Iblīs scioglie il terrore del *waswās* in battuta licenziosa, seduzione ilare, allusione oscena. È possibile, dunque, che la rappresentazione orale dell'Iblīs riprodotta nel testo potesse scatenare le risate del pubblico, anziché sconfinare nel genere *horror*.

La continuità fra l'Iblīs guercio, dalla sessualità non definita (ma dalla indeterminazione accentuata), e quello di Sūrābādī può risultare più chiara se consideriamo una figura nodale del testo, il pavone, che già in *Ta'labī* appare nella sua qualità di doppio e maschera di Satana.

Per *Ta'labī*⁴⁹, il quale mantiene vago, in assenza di un vero e proprio *isnād*, il riferimento all'*abl al-ta'rīḥ* e agli *aṣḥāb al-abbār*,

⁴⁷ VERNANT, *op. cit.*, p. 36. Cfr. M. OLENDER, "Aspects de Baubo. Textes et contextes antiques", *Revue de l'histoire des religions*, I, 1985, pp. 3-45.

⁴⁸ OLENDER, *op. cit.*, pp. 44-51.

⁴⁹ *Ta'labī*, *op. cit.*, pp. 26 ss.

Iblīs, invidioso di Adamo, desidera rientrare in paradiso; va incontro al serpente (*al-ḥayya*), definito *aḥsan al-dawwāb*, il più bel quadrupede, o cavalcatura, creata da Dio (e notiamo *en passant* che il verbo *dāba* significa camminare a quattro zampe, ma a questo significato si è aggiunto quello di strisciare, serpeggiare). Il testo, infatti, seguendo fedelmente l'autorità della cultura del centro⁵⁰, precisa che il serpente aveva quattro zampe come un cammello (*ba'īr*)⁵¹. È ad esso che Iblīs chiede di essere trasportato dentro il giardino, dove arriverà racchiuso nella sua bocca. Secondo un'altra versione, sempre in *Ta'labī*, Iblīs chiede tutto ciò al pavone (*al-tā'ūs*), definito *sayyid tuyūr al-ḡanna*: in breve, il pavone può entrare in paradiso, ma non sa dove sia l'albero dell'eternità, il frutto del quale, stando alle lusinghe di Iblīs, gli permetterà di conservare per sempre la sua straordinaria bellezza, più volte menzionata. Iblīs invia il pavone dal serpente, il quale conosce il luogo in cui l'albero è piantato e può così condurre i suoi due compagni (nascondendo Iblīs nella bocca) al cospetto di Adamo ed Eva.

In *Ta'labī* l'inserzione del pavone in una narrazione mitica che ha avuto sempre il serpente come unico gregario di Satana sembra legarsi direttamente a quella fisionomia diabolica, codificata come normativa, in cui occhio malato e sessualità liminare si stringono in un'endiade simbolica; Iblīs, cioè, avanza mascherato da pavone: quest'ultimo può essere considerato, seguendo sempre una chiave di lettura focalizzata sulla presentificazione, nel mondo, dell'alieno, dello straniero-estraneo, dell'Altro, come variabile in funzione del destinatario dei testi in cui esso compare come doppio di Iblīs (quindi, testi rivolti a settori periferici e subalterni della fruizione culturale), o in cui è assente questa connessione (quindi, i grandi *tafsīr* della cultura ufficiale, che vedremo in seguito).

Nei lessici arabi, la radice *t-w-s* sviluppa alcuni significati indipendenti dal prestito greco *taòs*, da cui l'arabo avrebbe trascritto *tā'ūs* o *taws* = pavone. *Tāsa* significa adornarsi, farsi belli (cioè prepararsi per apparire più belli, eventualmente in un'ottica di seduzione), nonché tornare floridi nell'aspetto dopo una malattia; da questa accezione deriva il senso del sostantivo infinitivale *taws* inteso come luna crescente. Alla voce *tā'ūs*, nessuna allusione satanica, mentre troviamo, corrispondente al diminutivo *tuways*, la storia di

⁵⁰ V. *infra*.

⁵¹ Per il serpente e altri animali nefasti nell'Islam, v. G. CANOVA, "Serpenti e scorpioni nelle tradizioni arabo-islamiche", *Quaderni di Studi Arabi*, 8, 1990, pp. 191-207.

un famoso travestito di Medina, morto nell'anno 92 h., additato come proverbiale menagramo, che soleva ripetere, non senza autoironia, che alla sua morte si sarebbe dovuto attendere l'arrivo dell'Anticristo, visto che era nato la notte in cui era morto il Profeta, era stato svezzato il giorno della morte di Abū Bakr, aveva raggiunto la pubertà il giorno dell'assassinio di 'Umar, si era sposato quando era stato ucciso 'Utmān e gli era nato un figlio il giorno della morte di 'Alī. In senso figurato, quindi, e caricato di una pesante sfumatura di malaugurio, *tuways* assume il significato di ermafrodita⁵².

Nelle *Ḥayāt al-ḥayawān*, il dizionario enciclopedico di zoologia e d'altro, scritto da al-Damīrī nel VII/XIII secolo, scorgiamo, nella ripetizione dell'aneddoto, la stessa traccia di connessione tra l'Iblīs ermafrodita – e tornando alla sua immagine di *a'war*, in cui Bouhdiba vede un sesso femminile interpretabile come svirilizzazione grottesca del demonio, si coglie l'istanza privativa della condizione di monocolo, dal pavone riprodotta e simbolicamente moltiplicata sulla sua coda – e il pavone, fra i quali oltretutto si stabilisce un gioco di opposti tra il bruttissimo e il bellissimo, entrambi qualità al limite dell'esperibile. Inoltre, riaffiora la versione di Ta'labī; Damīrī nota, infatti, che, malgrado la sua bellezza straordinaria, questo uccello è di cattivo augurio: “questo – ma Dio sa di più – perché fu il pavone la causa dell'entrata di Iblīs in paradiso e della cacciata di Adamo, e per causa sua il paradiso restò vuoto di Adamo durante la sua esistenza sulla terra”⁵³). Più oltre, Damīrī scrive: “... la femmina del pavone in sogno sta ad indicare una donna *'aḡamiyya* [straniera? persiana?] che possiede ricchezze e beltà, ma di cattivo auspicio; invece il pavone maschio indica un re *'aḡamī*. Chi sogna di intrattenere rapporti fraterni con un pavone avrà rapporti di eguale natura con i re persiani, e ne otterrà in dono una schiava nabatea. Artemidoro (Arṭāmīdūrus) dice che i pavoni in sogno rappresentano persone dal volto avvenente e inclini al sorriso. Altri sostengono che un pavone indichi una donna straniera, non musulmana”⁵⁴.

È significativa la divergenza interpretativa fra la testimonianza ellenistica di Artemidoro e i responsi musulmani, tesi a sottolineare il carattere *'aḡamī* del pavone, soprattutto al femminile. Sulla stessa

⁵² O anche, più realisticamente, quello di “travestito”, nel preciso senso di uomo tra-vestito da donna. Per l'aneddoto, v. *Lisān al-'arab*, Būlāq, 1301/1883, VII, pp. 433-434; *Tāḡ al-'arūs*, al-Qāhira, 1306/1888, IV, pp. 181-182.

⁵³ AL-DAMĪRĪ, *Ḥayāt al-ḥayawān*, al-Qāhira, 1278/1861, II, p. 119.

⁵⁴ DAMĪRĪ, *op. cit.*, pp. 122-123. Il *Libro dei Sogni* di Artemidoro di Efeso è stato tradotto in arabo dall'operosissimo Ḥunayn ibn Ishāq (m. 260/873); cfr. l'introduzione di T. Fahd all'edizione del *Kitāb ta'bir al-rū'yā li-Arṭāmīdūrus* Damas, 1964.

linea di individuazione dell'alterità si pone 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī (XI/XVII secolo), autore di una guida enciclopedica all'interpretazione dei sogni: "se l'uccello sognato è un pavone, esso indica un re non arabo, bello e ricco"⁵⁵, confermando la concezione – propria dell'onirocritica, istituzione culturale che analizza il sogno inteso come strumento cognitivo di una realtà esterna ma oggettiva, e che l'Islam medievale eredita (e arricchisce) dal mondo classico – del sogno come schema onirico rinviante ad uno "schema di civiltà"⁵⁶.

Di nuovo emerge, nell'allusione di Damīrī al diavolo, una componente di alterità e liminarietà, che si riverbera sulla concezione "straniera" del pavone. Straniera, ovvero *'aġam*: è plausibile ritenere completa questa progressione aggiungendo l'entità *'aġam* per antonomasia nel mondo arabo-islamico, cioè l'elemento iranico?

Sūrābādī, voce della periferia e mediatore, fra scrittura e oralità, di un messaggio subalterno, oltre alla versione dell'entrata di Iblīs in paradiso dopo la caduta in tutto simile a quella di Ta'labī, ne propone un'altra, la cui autorità di riferimento si desume, dal contesto narrativo legato all'episodio precedente alla caduta e della trasformazione di Iblīs, essere quella di Ibn 'Abbās e Wahb ibn Munabbih (altro nome emblematico nelle tradizioni islamiche⁵⁷), unici nomi citati, accanto ad un vago rinvio a non meglio definiti *mufasssīrān*, in tutta la *qiṣṣa*:

"(Iblīs) vide il pavone. Gli disse: – O uccello adorno di ogni ornamento! – Il pavone gli chiese: – Tu chi sei? – Disse: – Io sono un angelo dei cherubini che non riposa neanche un batter d'occhio per adorare Dio Altissimo. Desidero entrare nel paradiso e vederLo, affinché l'impegno e la devozione al servizio divino aumentino. Potresti concepire un'astuzia, per portarmi almeno un'ora in paradiso? Io poi ti insegnerò tre parole con le quali tu non invecchierai mai, né ti ammalerai, né sarai privato del paradiso. – E giurò sulla veridicità delle sue parole. Il pavone riferì tutto al serpente, il quale disse: – Non sia mai che ci capiti una disgrazia da Dio Altissimo, facendo qualcosa senza il Suo ordine. – Iblīs disse: – Garantisco io che

⁵⁵ 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī, *Ta'tīr al-anām fī ta'bīr al-manām*, al-Qāhira, 1316/1898, I p. 5. Sognare il blu, per questo autore, significa prevedere l'arrivo della sfortuna, della miseria, della discordia e della sciagura: v. *ibid.*, p. 314.

⁵⁶ L'espressione è di R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, Firenze, 1973, pp. 119-157, che respinge la "pretesa indimostrata che il simbolismo onirico sia universale", scrivendo tra l'altro che "presso molte società (...) si trovano tipi di struttura onirica che dipendono da schemi di credenze trasmessi per il tramite della società, i quali non ricorrono più quando dette credenze scompaiono", p. 121.

⁵⁷ Spesso a Wahb ibn Munabbih sono legate tradizioni dubbie; quello che gli viene attribuito porta decisamente il segno di un'invenzione ulteriore; cfr. *Encyclopédie de l'Islam*, s.v. Per i rapporti fra questo personaggio e la trasmissione di elementi culturali ebraici nell'esegesi musulmana, v. *infra* nel testo e a n. 60.

non vi sarà alcun danno per te. – Per questo il Profeta, su di lui sia la pace, ha detto: – Uccidete il serpente, e state in guardia dai patti col diavolo. – Iblīs entrò nella testa del pavone e questo lo condusse in paradiso”⁵⁸.

Alla strategia della seduzione operata da Iblīs, che già in *Ta'labī* appare “*muṭawwas*”, sdoppiato nella maschera-*talbīs* del pavone, qui si aggiunge un elemento singolarissimo: è il pavone stesso, non il serpente, a portare il diavolo in paradiso, accogliendolo nella sua testa. Si viene così a determinare, in questa visuale colta dallo sguardo mitologico islamico, una convergenza di specie animali, tutte assemblate, in un processo zoologico-mitopoietico, in un unico ausiliario di Iblīs – e in questa assimilazione secondo noi gioca una funzione determinante la colorazione *azraq* di Satana, condivisa, nelle sue accezioni relative al bagliore iridescente e alle proprietà cangianti, sia del serpente sia del pavone – che senz'altro si muove nella sfera aliena del mostruoso, sommando in sé il rettile e l'uccello.

Una descrizione dettagliata del pavone, nei termini cari alle rappresentazioni del *ʿaḡīb* e del *ḡarīb*, è offerta da una redazione delle *Qiṣaṣ al-anbiyā* di al-Kisāʿī⁵⁹: “Aveva due ali capaci di coprire, quando le spiegava, l'intera [regione di] Sidra al-Muntahā. La sua coda era di verde smeraldo, e su tutte le piume erano incastonate gemme bianche, la cui luce era simile a quella del sole. Il becco era una gemma bianca, e i suoi occhi rubini. Il suo canto superava in bellezza quello di ogni altro uccello del paradiso, e la sua era la più soave melodia che esaltasse Dio. Attraversava sempre i sette cieli, procedendo altero nel suo cammino, celebrando col canto la gloria di Dio. Quando Iblīs lo vide, gli si avvicinò e gli disse amabilmente: – O uccello, meraviglia del creato, splendido nei colori e dalla soavissima voce! Sei un uccello del paradiso”?

Abbindolato dalle lusinghe rivolte alla sua vanità, il pavone in questa versione asseconda il piano diabolico e chiama il serpente, assicurando Iblīs che il rettile saprà farlo entrare nel giardino. A commento edificante, l'ignoto redattore cita IbnʿAbbās, che definisce il pavone “l'uccello preferito da Iblīs, il maledetto”.

“Spesso i musulmani, tra cui anche Ibn Ḥaldūn, attribuiscono a tradizionalisti di origine ebraica la trasmissione nell'esegesi coranica di quanto può apparire singolare alla mentalità religiosa islamica, fantasioso e fabulistico, cioè troppo esplicitamente mitologico”: così anno-

⁵⁸ SŪRĀBĀDĪ, *op. cit.*, p. 7.

⁵⁹ *Cit. in* ʿA. ʿAZZĀWĪ, *Taʿrīḥ al-yazīdiyya*, Baḡdād, 1355/1935, pp. 63-65.

tava B. Scarcia Amoretti a proposito di una mediazione giudaica fra cultura iranica e cultura islamica⁶⁰. Le connessioni fra Satana e il serpente sono ben note nell'elaborazione cristiana della leggenda⁶¹; nelle fonti ebraiche, il serpente ha due corna e due zampe, amputate, così come nella versione islamica (in cui però le zampe sono quattro), in seguito alla complicità col diavolo, così come risulta dallo studio comparativo di L. Jung⁶², che ribadisce inoltre la matrice iranica del tema del serpente, indicando nel rettile “the result of a Jew’s acquaintance with Persian lore, easily accessible in exile. Alexandrian judaism, of which the Book of Wisdom is a fruit, had appropriated Hellenistic and Zoroastrian speculation, thus the serpent of Genesis became the representative (tool) of evil”⁶³. Da parte islamica, si è dato modo all’onnipresente e informatissimo Ibn ‘Abbās di precisare che il drago (*tu‘bān*) è il maschio del serpente⁶⁴.

I rettili a quattro zampe entrano, documentati da minuziosi *isnād* che intersecano sempre, quando non li segnalano come inizio della *silsila*, i nomi di Ibn ‘Abbās e di Wahb Ibn Munabbih, anche in uno dei luoghi principali della cultura normativa del centro, cioè il *tafsīr* di Ṭabarī⁶⁵. Di pavoni, né Ibn ‘Abbās né Wahb danno il benché minimo accenno, ma nell’opera vengono registrate alcune varianti dell’incontro fra Iblīs e il serpente, e della forma di quest’ultimo: per Wahb, Satana entra nel ventre del rettile, il quale in quel tempo aveva quattro zampe come un cammello di Bactriana (*ka-innamā bahtiyya*), ed era una delle più belle creature di Dio; Ibn ‘Abbās invece sostiene che il luogo in cui Iblīs compì il viaggio fosse la bocca del serpente, dotato di quattro zampe come un cammello (*ba‘īr*), *aḥsan al-dawwāb* (cfr. la versione di Ṭa‘labī); secondo al-Rabī‘ ibn Anas, Iblīs è entrato in paradiso nelle sembianze di un animale con le zampe (*fī sūrat dāt qawā‘im*), simile a un cammello (*ba‘īr*). Infine, una tradizione attribuita ad Ibn ‘Abbās attraverso l’unico “pavone” del testo, cioè Ṭā‘ūs al-Yamanī, descrive Iblīs che si

⁶⁰ B. SCARCIA AMORETTI, “A proposito della mediazione giudaica nell’Islam: il caso di Daniele”, *Rivista degli Studi Orientali*, LX (1986), p. 206. Della stessa autrice, v. anche “Un’interpretazione iranistica di Cor. XXV, 38 e L, 12”, *Rivista degli Studi Orientali*, XLIII (1968), pp. 27-52.

⁶¹ È sufficiente ricordare che in *Apocalisse* 19, 12, il diavolo è chiamato “dragone” e “vecchio serpente”; in *Isaia* 27,1, esso è “il drago che è nel mare”.

⁶² L. JUNG, “Fallen angels in Jewish, Christian and Mohammedan literature”, *Jewish Quarterly Review*, XVI (1925-26), p. 76, 78.

⁶³ *Idem*, *loc. cit.*, XV (1924-25), pp. 489-490.

⁶⁴ BUḤĀRĪ, *op. cit.*, II, p. 453.

⁶⁵ ṬABARĪ, *Ġāmi‘ al-bayān fī tafsīr al-qur’ān*, al-Qāhira, 1323/1905, I, pp. 187-188.

mostra ai quadrupedi della terra, e fra questi solo il serpente accetta di fargli da cavalcatura ⁶⁶.

Altri importanti *tafsīr*, come quelli di Zamahšarī e Baydawī, non fanno altro che confermare il rapporto esclusivo fra Iblīs e il serpente ⁶⁷. Nel *tafsīr* di Fahr al-Dīn al-Rāzī troviamo tutte le versioni presenti in Ṭabarī, ma fatte derivare dai *quṣṣās*, che le tramandano così come sono state riferite da Ibn ʿAbbās e Wahb ibn Munabbih ⁶⁸.

Se in Ṭabarī si legge che i serpenti erano quadrupedi come cammelli di Bactriana, nelle già citate *Hayāt al-hayawān* l'autorità di Ibn Ḥanbal ci induce a credere che, ai cammelli di Bactriana, somigliassero in tutto e per tutto anche gli uccelli del paradiso (*ṭayr al-ġanna ka-amṭāl al-bahī*), che si posavano sugli alberi del giardino ⁶⁹ (nell'*Apocrifo di Giovanni*, un'aquila indica ad Adamo l'albero della gnosi ⁷⁰).

Senza voler entrare nel merito dell'autenticità delle tradizioni ⁷¹, notiamo però che la plasmazione più o meno continua degli *ḥadīṭ*, di cui anche la cultura del centro finisce per essere l'artefice e la vittima, si inserisce in quei passaggi culturali in cui i concetti stessi di periferia e marginalità mostrano la loro relatività e allo stesso tempo la portata del loro contributo all'evoluzione religiosa dell'Islam, operanti tra luoghi della scrittura e luoghi dell'oralità. Un esempio di tale progressiva integrazione è dato dal commento, a proposito della Bestia (*al-dābba*) di Corano XXVII, 82: in Ṭabarī non c'è niente di mostruoso, viene messa in rilievo solo l'immagine della Bestia apocalittica che divide, segnandoli fra gli occhi, i credenti dai miscre-

⁶⁶ Anche i Padri della Chiesa etiope, rilevando la difficoltà del maligno ad entrare nel giardino, tramandano una leggenda analoga: Satana, consapevole della sua bruttezza, in una variante, prende dimora nel serpente; in un'altra, assume parvenza d'animale (uccello o rettile), si rivolge poi ad un uccello bianco, ad uno verde, ad uno rosso, ma essi rifiutano di collaborare; solo il serpente *taman*, dalla parte anteriore del corpo simile a un cammello, accetta di portarlo in dorso: E.R.W. BUDGE, *The book of the cave of treasures*, London, 1927, pp. 62-66.

⁶⁷ Tanto esclusivo che per Ṭa'labī, *op. cit.*, p. 36, i due personaggi, dopo la cacciata dal paradiso, si sposano.

⁶⁸ FAHR AL-DĪN AL-RĀZĪ, *al-Tafsīr al-kabīr*, al-Qāhira, s.d., III, p. 15.

⁶⁹ DAMĪRĪ, *op. cit.*, p. 123; cfr. IBN HANBAL cit. in A.J. WENSINGK, *Concordances et indices de la tradition musulmane*, Leiden, 1936, s. v. *ṭayr*.

⁷⁰ G. FILORAMO, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Bari, 1983, p. 149.

⁷¹ Per cui rimandiamo a G. CALASSO, "Osservazioni in margine alla discussione sull'autenticità delle tradizioni islamiche", *Egitto e Vicino Oriente*, I, 1978, pp. 207-218.

denti ⁷²; in Zamahšarī, il commento al versetto descrive un animale a quattro zampe, coperto di peli, con piume e due ali ⁷³.

A proposito di processi teratologici, A.M. Piemontese ⁷⁴ ha notato che l'assunzione di caratteristiche mostruose, incorporanti elementi culturali sincretistici e di substrato, è un destino condiviso anche da al-Burāq, la cavalcatura con cui il Profeta compie il *mīrāğ*: da semplice equino, di dimensioni oscillanti fra il mulo e l'asino, a mano a mano che le versioni della leggenda araba si "iranizzano", al-Burāq si stacca dalle forme abituali per sconfinare nella zoologia fantastica (comparendo, tra l'altro, dotato di coda di pavone ⁷⁵), restando però aderente ad un preciso schema di integrazione zoomorfa che fa di esso un cavallo-fenice. In quale rapporto può essere collocato il pavone, frutto anch'esso di un processo analogo, nei confronti di una possibile risposta iranica al problema della formazione mitologica di questo doppio di Iblīs? ⁷⁶ In altri termini, come si arriva al pavone veicolo del maligno, e appoggiandosi a quali figure e a quali temi, già operanti nell'immaginario collettivo e provenienti dal – o assimilate ad altre del – referente classico iranico, attraverso il gioco dell'esegesi, colta e popolare, che diventa esegesi dell'esegesi, e nel rinvio, scritto e orale, centrale e periferico, reciproco dal significante simbolico al significato comprensibile a chi legge o ascolta, finché il simbolo non rinvia più a nient'altro che a se stesso ⁷⁷?

⁷² TABARĪ, *op. cit.*, XXI, p. 8.

⁷³ AL-ZAMAḤŠARĪ, *al-Kaššaf 'an ḥaqā'iq al-tanzīl*, Calcutta, 1865, II, p. 1038.

⁷⁴ A.M. PIEMONTESE, "Note morfologiche ed etimologiche su al-Burāq", *Annali di Ca' Foscari*, XIII, 3, 1974 (S.O. 5), pp. 109-133, in part. pp. 112-117.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 113.

⁷⁶ Contribuisce alla problematicità del tema – anche se resta al di fuori del nostro studio, data la complessità del testo a cui ci riferiamo – la presenza del pavone al fianco di Iblīs e del serpente nell'*Umm al-kitāb*, ed. W. Ivanov, *Der Islam* XXIII (1936), p. 62 [213] e p. 42 [306, 307], un testo più che probabilmente tradotto da un originale arabo (cfr. W. Ivanov, "Notes sur l'Ummu'l-kitāb des Ismaéliens de l'Asie Centrale", *Revue des Études Islamiques*, IV (1932), p. 440). Secondo G. FURLANI, *Testi religiosi dei Yezidi*, Bologna 1930, p. 33, l'accostamento del pavone a Iblīs sembra sconosciuto all'ortodossia; noi aggiungeremmo: e alla produzione culturale del centro. In ambito islamico, è nota la rilevanza assunta dal pavone fra i Drusi e gli Yazidi. Per quanto riguarda questi ultimi, ci limitiamo a segnalare i continui riferimenti, in 'Azzāwī, *op. cit.*, *passim*, alle *Qisas al-anbiyā'* di al-Kisā'ī; il che fa pensare a una riprova della continuità e dei reciproci prestiti fra diversi aspetti di una stessa espressione storico-religiosa subalterna, se non eterodossa.

⁷⁷ Cfr. B. SCARCIA AMORETTI, "Lunar green and solar green: on the ambiguity of function of a colour in Islam", *Acta Orientalia Hungarica*, XXXIII (3), 1979, pp. 337-343, in part. p. 337 e 341.

L'anonimo scritto siriano *Sopra l'errore dei Magi*⁷⁸ attribuisce alla controcreazione di Ahriman serpenti, scorpioni, zanzare, pidocchi e mosche. Ma in un frammento mitico raccolto da Schaefer, di ambito zurvanita, Ahriman afferma di non creare cose buone, ma solo cattive, non per incapacità, ma per sua precisa volontà, e per dimostrarlo egli crea il pavone⁷⁹. La bellezza del pavone non contraddice, anzi amplifica, problematizzandola in modo ambiguo e insinuante, la sua appartenenza ad una creazione "altra". Siamo sempre all'interno del tema del *talbīs Iblīs*⁸⁰. Lo stesso mito che vuole il pavone creato da Ahriman è incluso nella *Refutatio hereticorum* dell'armeno Eznik di Kolb, in una versione in cui Ohrmazd, incapace di creare il sole, viene deriso da Ahriman, il quale crea il pavone, messo da Eznik intenzionalmente in parallelo con la luce del sole⁸¹.

Se si considera la narrazione di Sūrābādī mettendone in evidenza la struttura, essa pare riprodurre il tema dell'Eroe, portatore di una malattia di natura oftalmologica in seguito all'*hybris* che lo contraddistingue nella sua peculiarità eroica, che si avventura in un viaggio verso il Centro (collegato all'acqua di vita che nel nostro caso è l'albero del paradiso) e al quale è indispensabile un veicolo, una cavalcatura che del Centro è messaggero, soggetta ad un itinerario morfologico di cui "l'uccello, il cavallo, la salamandra sono semplicemente 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 Gilgamesh-Garšasp-Alessandro"⁸².

In Sūrābādī il materiale narrativo è tutto islamico (o meglio, arabo), ma il pavone, che in Ta'labī è solo maschera e gregario, qui svolge, accogliendo Iblīs-Eroe di segno negativo nella propria testa,

⁷⁸ Cfr. ZAEHNER, *op. cit.*, p. 440.

⁷⁹ Cit. in BIANCHI, *Zamān-i Ohrmazd, op. cit.*, pp. 144-145.

⁸⁰ Ci sembra possibile scorgere, nella funzione di maschera del pavone, una maschera che vela e insieme conferma nel nome l'Iblīs ermafrodita, la cui componente sessuale è accentrata sull'occhio guercio, un addentellato nell'ambivalenza simbolica del velo che copre il presunto occhio malato di al-Muqanna': v. B. SCARCIA AMORETTI, "Sects and Heresies", *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1975, IV, pp. 517-519; cfr. CAPEZZONE, *op. cit.*

⁸¹ Cit. in W. FAUTH, "Der Persische Sīmurǧ und der Gabriel-Melek Tā'ūs des Jezides", *Persica*, XII (1987), p. 132. Cfr. la descrizione del pavone, la cui luce, emanata dalle gemme sulle piume, è paragonata a quella del sole, nelle *Qiṣaṣ al-anbiyā'* di al-Kisā'ī, in 'AZZĀWĪ, *op. cit.*, v. n. 59.

⁸² G. SCARCIA, "Samand e Hīng", in "Leucippidi e Dioscuri in Iran", *Annali di Ca' Foscari*, IX, 3, 1970 (S.O. 1), p. 41.

la funzione di tramite, traducendo in termini islamici un tema culturale di cui G. Scarcia ha illustrato l'ampia fenomenologia iranica⁸³; comparando a questo tema culturale la vicenda di Iblīs accompagnato da una falsa fenice, derivata da una contro-solarità, emergono elementi che identificano nello stesso Iblīs un Guaritore guercio, cioè affetto, alludendo al linguaggio coranico dei segni della miscredenza, dalla stessa malattia di cui, all'inverso, indica la strada della guarigione (e la Bestia commentata da Ṭabarī segna fra gli occhi, come un tatuaggio, la parola *mu'min* ai credenti, e fra gli occhi dei *kāfirin* segna il punto nero della loro colpa)⁸⁴. Seguendo l'articolo di Scarcia, troviamo ancora motivi di aggancio al percorso del nostro Iblīs: l'occhio, "elemento di sintesi androgenica", costante di una fenomenologia che, passando per la *blosyropis* Gorgone, rimanda al mostro Humbaba⁸⁵. Se, nel tema iranico "eroico", "l'occhio femminile respinge e diffida, (...) il 'risanamento', collegato con la solare fenice, riguarda più l'ordine di idee del 'viaggio' che questa compie, che non la presenza stabile e statica dell'occhio"⁸⁶; in *Sūrābādī* non c'è guarigione, ma solo l'occhio malato, lunare e femminile, privo di una controparte maschile rappresentata dalla polarità di cui è sintesi la cavalcatura iranica, qui sostituita dall'altrettanto femminile (più precisamente femminile) pavone, riflesso di una falsa solarità ahrimatica, veicolo di inganni.

A questo livello si inserisce il grottesco come complemento al terrifico, al cui motivo greco (Medusa-Baubo) e arabo (Iblīs vecchio, orbo e dalla sessualità difettosa, resa ridicola) fa riscontro quello sistano del cavallo-fenice il cui sguardo fa morire dal ridere: è lo stesso riso, velo sovrapposto all'angoscia della presentificazione del mostro, che i *quṣṣās*, fonti a cui *Sūrābādī* attinge, evocano con questa singolare rappresentazione del demonio: una rappresentazione che, passando attraverso tutte le sfumature mitiche del morire pietrificati o del morire dal ridere, giunge ad identificarsi in *Ḍahḥāk*, che, islamizzato, diventa *Dağğāl*, l'Anticristo, non prima di aver percorso la fase esorcizzante e grottesca, comica, del motivo gorgonico⁸⁷.

⁸³ S. SCARCIA, "La piaga e la luna", *Studi su Harran*, Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università di Venezia, 6, 1979, pp. 71-121.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 73.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 77.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 78.

⁸⁷ Testi persiani che connettono *Ḍahḥāk* (ossia il drago avestico *Aži Dahāka*, ossia il drago firdausiano *Azdahak*, ossia, in arabo, "quello che si sbellica dalle risate") con l'Anticristo-*Dağğāl*, sono citati in G. VERCELLIN, "Il monte santuario di

Tutti questi passaggi, ad ognuno dei quali corrisponde una progressiva identificazione, si svolgono all'interno di una complessa sintesi mitopoietica che ha, parallelo alla fabulazione orale e scritta, e con indubbie influenze reciproche, il suo riscontro nella produzione iconografica, testimonianza ulteriore di un intreccio tessuto lungo le traiettorie intersecate dell'ornitologia e dell'ofitologia, fra serpenti-uccelli e draghi.

Che questi ultimi fossero concepiti (anche) come serpenti a quattro zampe, secondo le tradizioni riportate da Ṭabarī, è cosa attestata; G. Curatola⁸⁸ dimostra l'intercambiabilità assunta iconograficamente fra serpente e drago segnalando sulla facciata nord della chiesa di Santa Croce ad Aġt'amar – sintesi artistica di un connubio fra Islam e Cristianesimo – un animale a forma di serpente, dotato di quattro zampe, che si arrotola intorno all'albero fra Adamo ed Eva. Almeno in ambito armeno, sono rappresentati sia draghi alati e a coda di pavone (abituamente studiati all'interno di una tipologia definita "sassanide"), sia altri senza zampe né ali (rispondenti ad una tipologia "propriamente" armena).

Il pavone presta sovente il suo sembiante alla rappresentazione sassanide del *sīmurġ*, di cui esso viene recepito come *alter ego*. Secondo H.P. Schmidt, che sostiene l'esistenza di una vera e propria tipologia artistica ricalcata sul motivo del "peacock-dragon"⁸⁹, l'aspetto, o almeno la coda, della maggior parte degli esempi di *sīmurġ* studiati "is unmistakably that of a peacock"⁹⁰. Inoltre, "from the distribution of the iconographic and stylistic similarities, he [Herzfeld, che in *Am Tor von Asien*, Berlin, 1920, p. 134, sostiene essere l'ippocampo greco "the forebear of the Sasanian composite beast"] concluded that the transformation of the Hellenistic hippocamp to the Sasanian one with the peacock tail must have taken place in the easter-most area of Hellenism, Bactria"⁹¹; ulteriore prova che ci troviamo di fronte ad un unico, anche se estremamente

Qal'É-Kāh nel Sistān afghano", *Annali di Ca' Foscari*, XI, 3, 1973 (S.O. 3), pp. 75-115, in part. pp. 76-82; su Dahhāk, v. SCARCIA, "Samand e Hīng", *op. cit.*, pp. 44-45; *idem*, "Kūh-e Khwājē. Forme attuali del mahdismo iranico", *Oriente Moderno*, LIII, 9, 1973; cfr. G. VERCELLIN, "Zur e Arzur", in "Leucippidi e Dioscuri in Iran", *op. cit.*, pp. 50-62.

⁸⁸ G. CURATOLA, "Serpenti e 'draghi' anatolici: un'antica questione", *Studi su Harran*, *op. cit.*, pp. 123-145, in part. 128-129 e 134. V. *idem*, *Draghi*, quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici, Università di Venezia, 15, 1989, p. 62.

⁸⁹ H.P. SCHMIDT, "The Sēnmurw. Of birds and dogs and batts", *Persica*, IX (1980), p. 1.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 28.

⁹¹ *Ibid.*, p. 31.

variegato, tema culturale: un ultimo accenno comparativo al mondo greco ci mostra la Gorgone associata iconograficamente a “serpenti ma anche [a] lucertole, uccelli, animali feroci, addirittura ippocampi”⁹².

L’itinerario linguistico da *sēnmurw* a *sīmurğ*, percorso da Schmidt, “parallelo” a quello iconografico, trova conferma nel già citato lavoro di W. Fauth, in cui viene ribadita la sintesi della “*sīmurğ-gestalt*” proprio attraverso l’immagine del pavone⁹³. Sembra, inoltre, che lo stesso pavone creato da Ahriman, attestato in Eznik, abbia dato vita al “Sasanian peacock-dragon, which (...) has similar other-worldly demonic nature”⁹⁴.

Nell’evoluzione iconografica del *sēnmurw* iranico in *sīmurğ* “islamico”, si registra un vuoto. Il primo, infatti, nel momento in cui ricompare, lo fa nella forma “classica”, sinizzante, del secondo; quindi con quattro zampe (e se i quadrupedi draghi cinesi sono potuti diventare *anche* draghi musulmani, sull’integrazione ha influito molto probabilmente l’autorità di Ṭabarī). Questo *sīmurğ* che riaffiora ha “caratteristiche tanto diverse dal *sēnmurw* da far pensare che l’arrivo degli Arabi abbia modificato notevolissimamente il concetto originario”⁹⁵. L’apporto arabo alla problematica ornitologica è evidentemente costituito dall’uccello ‘*anqā*’, realizzazione fantastica preislamica decisamente assimilata, con l’avvento e l’espansione dell’Islam, al *sīmurğ*⁹⁶ (o, se si preferisce, si legittima la sua esistenza fornendole un riscontro con la classicità), e posta in un preciso contesto mitico-geografico che la lega al Ġabal al-Faṭḥ e agli Aṣḥāb al-Raṣṣ⁹⁷: Ġāḥiẓ, traducendo in arabo il significato di *sīmurğ*, scrive che si tratta proprio dell’*anqā*⁹⁸. Data l’ampia bibliografia sull’argomento, ci limitiamo a segnalare che, sul filo dell’alterità percepita come malefica, per Ṭa’labī l’*anqā* era il più meraviglioso degli

⁹² VERNANT, *op. cit.*, p. 41.

⁹³ FAUTH, *op. cit.*, p. 124.

⁹⁴ Cit. in H.F. JUNKER, “Mitterpers. frašēmurw ‘Pfau’” *Wörter und Sacher*, XII (1928), pp. 132-158, a sua volta cit. in SCHMIDT, *op. cit.*, p. 43.

⁹⁵ R. AJELLO, “Sulle divinità armenie chiamate Aīlez”, *Oriente Moderno*, LVIII, 7-8, 1978, p. 315.

⁹⁶ Cfr. FAUTH, *op. cit.*, p. 125; SCHMIDT, *op. cit.*, p. 31, 43; v. anche *Encyclopédie de l’Islam*, s.v. ‘*anqā*’.

⁹⁷ Cfr. SCARCIA AMORETTI, “Un’interpretazione iranistica...”, *op. cit.*, e la relativa bibliografia. Per ‘*anqā*’ e *simurğ*, nella loro comune attitudine ai rapimenti, e in funzione di una possibile localizzazione, attraverso la loro identificazione, del Ġabal al-Faṭḥ – Fīrūzkūh – *Mons Victoralis*, v., oltre questo articolo, anche gli studi di G. Scarcia citati in queste note.

⁹⁸ ĠĀḤIẒ, *Kitāb al-ḥayawān*, ed. Hārūn, al-Qāhira, 1384-87/1965-68, VII, p. 120.

uccelli, ma fu annientato dal fuoco divino invocato dal profeta Hanzala a causa della calamità che aveva finito col diventare per l'umanità⁹⁹ Damīrī, dopo aver riportato, come fa anche Tā'labī, la localizzazione geografica di questa creatura, la descrive "con un volto d'uomo e sommante in sé le sembianze di tutti gli animali", aggiungendo anche una versione secondo cui si tratta di un misterioso uccello che vive nel luogo in cui il sole tramonta¹⁰⁰; inoltre, ci informa che un 'anqa' in sogno rappresenta un eretico (*mubtadi*)¹⁰¹.

Possiamo concludere questa rapida, e ovviamente incompleta, rassegna citando un enunciato che, dato l'intento scientifico dell'opera, pare essere definitivo: nella *Nuzhat al-qulūb* di Ḥamd Allāh Mustawfī al-Qazwīnī, infatti, non c'è dubbio: "l'anqa' è il *sīmurḡ*, e vive 1700 anni"¹⁰². Per l'autore, questo uccello si è estinto in seguito all'intercessione di Hanzala; alcuni esemplari, invece, secondo Ibn Ḥallikān, citato da Damīrī, impreziosivano la collezione di strani animali del giardino zoologico dei Fatimidi¹⁰³.

Parentela paradigmatica, quella fra 'anqā' e *sīmurḡ*, e senz'altro sintesi esemplare, nella continuità e nell'integrazione islamica di precisi temi culturali, sullo stesso piano produttivo di un *Sūrābādī*, che ora appare decisamente meno isolato. Il pavone ci sembra, dunque, accogliere in sé il referente terreno e l'eredità mitologica di una lunga storia di creature immaginarie; su di esso si è così focalizzata la cultura orale, o almeno una sua parte, attraverso la plasmazione e l'adeguamento del riferimento scritto, "colto", ad un proprio sentire l'alterità come potenziale riscontrabile in un contesto islamico. Un'alterità che sembra dunque estranea all'elaborazione culturale del centro – il cui concetto non coincide necessariamente con quello, particolarmente delicato, di ortodossia –, ma laddove compare, diventa, nelle sue articolazioni, esemplificazione dell'ambivalenza operativa dei processi di islamizzazione, specchio concavo su cui si è riflesso lo sguardo interrogativo dell'Altro.

⁹⁹ TĀ'LABĪ, *op. cit.*, pp. 130-131.

¹⁰⁰ DAMĪRĪ, *op. cit.*, II, pp. 218-219.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 222.

¹⁰² ḤAMD ALLĀH MUSTAWFĪ AL-QAZWĪNĪ, *Nuzhat al-qulūb*. ed. Stephenson, London, 1928, pp. 112-113 (pp. 79-80 del testo persiano).

¹⁰³ DAMĪRĪ, *op. cit.*, p. 221.

Antonella Ghersetti

KUTTĀB E KITĀBA:
IL MODELLO E L'ANTIMODELLO
NELLA LETTERATURA DEL PRIMO PERIODO ABBASIDE

La categoria professionale dei *kuttāb*, gli scribi o – più esattamente – i burocrati dell'Islam medievale, ha avuto un peso non indifferente nel medioevo musulmano, sia da un punto di vista sociale che da un punto di vista culturale e letterario. Non si può ignorare quanto il *kātib* abbia contribuito al processo di elaborazione della cultura arabo-musulmana: ad appartenenti di questa categoria si deve infatti la nascita della prosa araba¹. I *kuttāb* furono, oltre che destinatori del messaggio letterario, anche destinatari di una trattatistica specifica dai caratteri molto interessanti. Le competenze necessarie, il codice deontologico e le caratteristiche (moralì e persino fisiche) del perfetto *kātib* vengono descritte nelle opere di *adab al-kātib* e nelle enciclopedie d'*adab*², mantenendo nel tempo caratteristiche uniformi.

La descrizione del *kātib* che viene offerta in queste opere, sino a non molti anni fa, è stata considerata rispondente perlopiù al reale. M. Carter ha poi avanzato l'ipotesi che la trattatistica relativa alla *kitāba* (la professione di *kātib*) abbia in realtà più un carattere propagandistico in funzione *šu'ūbita*; questo spiegherebbe l'incongruenza della figura del *kātib* che da essa scaturisce con quella che

¹ Sul ruolo socio-culturale dei *kuttāb* si vedano i lavori di J.E. BENCHEIKH, *Les secrétaires poètes et animateurs des cénacles au IIe et IIIe siècles de l'Hégire*, JA, 263 (1975), pp. 264-315; ID., *Le cénacle poétique du calife al-Mutawakkil (m. 247)*, BEO, 29 (1977), pp. 33-52 e M.A. MUID KHAN, *The literary and social role of the Arab amanuenses during the middle ages*, IC, 26 (1952), pp. 180-203. Per un interessante contributo sull'opera di Sālim Abū al-'Alā', segretario di Hišām b. 'Abd al-Malik, si veda M. GRIGNASCHI, *Les «Rasā'il 'Aristātālisa 'ilā-l-Iskandar» de Sālim Abū-l-'Alā' et l'activité culturelle à l'époque omayyade*, BEO, 19 (1965-1966), pp. 7-83.

² Nel senso precisato da H. KILPATRICK, *A genre in classical Arabic literature: the adab encyclopaedia*, in R. HILLENBRAND (ed.) *Proceedings of the 10th congress of UEAI*, Edinburgh 1982, pp. 34-42.

emerge dalle fonti storiche. Il *kātib* in questo senso non sarebbe dunque che un *cliché* letterario, inatteso risultato della *šu'ūbiyya*³.

Ci pare sia interessante esaminare gli stereotipi letterari frutto della stretta codificazione di valori, competenze e formazione di una categoria professionale dall'identità e dalla coscienza tanto marcate⁴. Da un confronto con la ben nota *Risāla fī damm ahlāq al-kuttāb* attribuita ad al-Ġāhiz⁵ ci è parso di rilevare che quest'ultima si configuri come una parodia (nel senso di Bachtin e Tynjanov) del genere oltre che dei canoni costitutivi del *cliché* del *kātib* ideale⁶. Raccogliamo così l'invito, espresso a suo tempo da D. Sourdel⁷ e da M. Carter, a confrontare questa *risāla* con la trattatistica per *kuttāb* e con l'immagine che del *kātib* essa tratteggia.

Il genere letterario *adab al-kātib* rientra in quella classe di opere di *adab* che si propongono di illustrare le cognizioni specifiche richieste a una determinata categoria di persone e animate da fini educativo-formativi. Accanto al filone dedicato ai *kuttāb* si trovano così opere per la formazione del *wazīr*⁸, del *qādī*⁹ e per quella del

³ M. CARTER, *The kātib in fact and fiction*, «Abr Nahrain», 11 (1971), pp. 42-55.

⁴ Della specificità della preparazione richiesta testimoniano p.e. AL-NUWAYRĪ, *Nihāyat al-arab* (d'ora in avanti *Nihāya*), repr. Cairo 1965, VII, p. 35 asserendo che chi non possiede le conoscenze prescritte «sappia di non aver nulla a che fare con la professione di *kātib*» e IBN 'ABD RABBIHI, *al-'Iqd al-farīd* (d'ora in avanti *Iqd*), Cairo 1953², IV, p. 215: «i *kuttāb* hanno regole esplicite come quelle dei *qudāh*».

⁵ In *Rasā'il* ed. Hārūn, Cairo 1965, II, pp. 183-209; già edita da J. Finkel, *Three essays*, Cairo 1926, pp. 40-51; trad. con introduzione di CH. PELLAT, *Une charge contre les secrétaires d'état attribuée à Ġāhiz*, «Hesperis», 48 (1956), pp. 29-50, secondo il quale il testo pervenutoci è in realtà una compilazione posteriore. Si veda anche ID., *Nouvel essai d'inventaire de l'oeuvre ġāhizienne*, «Arabica», 31 (1984), p. 145.

⁶ Parodia che può effettuarsi scardinando i componenti del *cliché* sul piano paradigmatico o scombinandoli sul piano sintagmatico, poiché su entrambi si articola lo stereotipo. Anche se non è strettamente pertinente alla nostra ricerca, a nostro avviso vale la pena di segnalare il brillante saggio di G. Pozzi, *Temi, topoi e stereotipi*, in *Letteratura italiana*, III (parte 1), Torino 1984, pp. 391-463.

⁷ Le «*Livre des secrétaires*» de 'Abdallāh al-Baġdādī, BEO, 14 (1952-1954), p. 127.

⁸ P.e. *Adab al-wazīr* di al-Māwardī. Sulla trattatistica relativa al personale amministrativo si vedano il capitolo di C.E. BOSHORTH, *Administrative literature*, in M.J.L. YOUNG et al. (eds.), *Religion, learning and science in the 'Abbasid period*, Cambridge 1991, pp. 155-167; W. BJÖRKMAN, *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im Islamischen Aegypten*, Amburgo 1928 e la documentatissima rassegna bibliografica di D. SOURDEL, *Le vizirat 'Abbāsīde*, Damasco 1959-1960, I, pp. 6 ss.

⁹ Si veda F.J. ZIADEH, *Adab al-qādī and the protection of rights at court*, in W.M. BRINNER e S.D. RICKS (eds.) *Studies in Islamic and Judaic traditions*, Atlanta s.d., pp. 143-149.

*nadīm*¹⁰, il commensale (ma la traduzione è estremamente riduttiva) del califfo, che doveva possedere le conoscenze più disparate per poter a buon titolo essere un piacevole conversatore e un apprezzato compagno¹¹. Sezioni dedicate ai *kuttāb* si trovano anche nelle enciclopedie di *adab* il cui prototipo è rappresentato probabilmente da 'Uyūn al-ahbār di Ibn Qutayba, come p.e. *al-'Iqd al-farīd* di Ibn 'Abd Rabbihi¹², *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab* di al-Nuwayrī (figlio di un *kātib*, apprezzato calligrafo e rilegatore) e *Ṣubḥ al-a'šā fī šinā'at al-inšā'* di al-Qalqašandī¹³, che rispecchiano il concetto di *adab* come modello cui l'uomo di cultura deve adeguarsi¹⁴, e persino in *Mafātīḥ al-'ulūm* di al-Ḥwārazmī¹⁵.

Sotto la definizione di *adab al-kātib* vengono riunite opere dall'organizzazione e dai contenuti eterogenei la cui costante sembra essere più il pubblico cui sono destinate che le caratteristiche che possiedono. Eccezion fatta per la celebre *Risāla ilā al-kuttāb* di 'Abd al-Ḥamīd¹⁶, epistola di carattere parentetico che – pur essendo pertinente tematicamente e costituendo di fatto il punto di partenza di molti stereotipi – si discosta dai canoni del genere in questione, i

¹⁰ KUŠAĞIM, *Adab al-nadīm*: si veda GAL G I p. 85 e S I p. 137.

¹¹ Sul concetto di *adab* visto in funzione della vita di corte e sui suoi risvolti educativi nel primo periodo abbaside si veda A. DIETRICH, *Quelques aspects de l'éducation princière à la cour abbaside*, REI, 44 (1976), pp. 90-104. AL-MAS'ŪDĪ, *Murūğ al-dāḥab*, Beirut 1982, II, p. 406 riporta una significativa *disputatio* tra un *kātib* e un *nadīm* nella quale si evidenzia il prestigio di cui godeva quest'ultimo a corte: altrettanto interessanti sono a questo proposito (*ibidem*, pp. 251-252, p. 461) i canoni della buona conversazione che egli deve rispettare.

¹² Cit., pp. 210-251.

¹³ (D'ora in avanti *Subḥ*), Cairo 1914-1919 (repr. fotomeccanica 1965): «a borderline case» (KILPATRICK, cit., p. 34 fine), dato che si tratta infatti di un'opera di carattere enciclopedico, ma pensata come un manuale per *kātib inšā'*.

¹⁴ Sui significati del termine *adab* si veda la voce di F. GABRIELI in EF. L'intervento più recente, a quanto ci risulta, è quello di S.A. BONEBAKKER, *Adab and the concept of belles-lettres*, in J. ASHTIANY et al. (eds.), *Abbasid belles-lettres*, Cambridge 1990, pp. 16-30 di cui una versione parziale più dettagliata si trova in JSAL, 5 (1984), pp. 389-421. Fondamentale il contributo di C.A. NALLINO, *La letteratura araba dagli inizi all'epoca della dinastia umayyade*, Roma 1948, pp. 1-17; segnaliamo per la sua originalità anche l'interpretazione di I. LICHTENSTADTER, *On the conception of adab*, MW, 33 (1943), pp. 33-38.

¹⁵ Repr. Cairo, s.d. Il quarto capitolo è dedicato al lessico settoriale; trad. C.E. BOSWORTH in JESHO, 12 (1969), pp. 113-164.

¹⁶ Edita da M. KURD 'ALĪ, *Rasā'il al-bulagā'*, Cairo 1913, pp. 172-175; trad. in F. GABRIELI, *Il kātib 'Abd al-Ḥamīd ibn Yahyā e i primordi della epistolografia araba*, «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie VIII, 12 (1957), pp. 320-338 che riporta anche tutti i riferimenti bibliografici utili.

manuali di formazione per *kuttāb* si possono suddividere in due tipi: veri e propri trattati incentrati su argomenti specifici (in genere di carattere linguistico o calligrafico) e prontuari destinati a offrire ai *kuttāb* l'insieme di informazioni pratiche, strutturate in modo organico, necessarie a un onorevole svolgimento della professione. Al primo tipo appartengono opere di filologia e lessicografia dal carattere prevalentemente teorico come quella di Ibn Qutayba¹⁷ (che Ibn Ḥaldūn considera uno dei quattro *uṣūl* dell'*ilm al-adab*¹⁸) e di Ibn Durustuwayh (m. 346/957)¹⁹, o di calligrafia come la celebre *Risāla fī 'ilm al-kitāba* di al-Tawḥīdī²⁰ e l'interessante trattato attribuito a Ibn Bādīs (m. 454/1061)²¹. Al secondo tipo si possono ricondurre, a titolo d'esempio, opere come il *Kitāb al-kuttāb wa-ṣifat al-dawāt wa-l-qalam wa-taṣrīfihā* di 'Abd Allāh al-Baḡdādī, il già citato *Adab al-kuttāb* di Abū Bakr al-Ṣūlī (m. 335/946) dagli intenti dichiaratamente pratico-formativi, e due opere dedicate specificamente alla cancelleria di stato, il *Qānūn dīwān al-rasā'il* di al-Ṣayrafī (m. 542/1147)²² e il già citato *Ṣubḥ al-a'ṣā* di epoca mamelucca. Nonostante la bipartizione accennata riteniamo tuttavia che sulla base dei criteri proposti da R. Wellek, relativi sia alla forma esteriore che a quella interiore (atteggiamento, tono, scopo), sia possibile senz'altro ascrivere tutte queste opere a un unico genere.

Per motivi di carattere pratico (reperibilità delle fonti) e scientifico, il nostro studio si manterrà entro i limiti cronologici del terzo secolo h. prendendo in considerazione essenzialmente l'*Adab al-kātib* di Ibn Qutayba – limitatamente all'introduzione –, *al-Risāla al-'adrā'* di Ibrāhīm b. Muḥammad al-Ṣaybānī²³, il *Kitāb al-kuttāb* di 'Abd

¹⁷ *Adab al-kātib* (d'ora in avanti *Adab*) ed. Grünert, repr. Beirut 1967, oggetto di numerosi commenti: Ḥāḡḡī Ḥalifa, *Kaṣf al-zunūn* ed. Flūgel, repr. New York 1964, I, pp. 222-223. Probabilmente a quest'opera alludeva al-Ṣūlī in *Adab al-kuttāb* ed. M. Bahḡa, Cairo 1923, p. 20: «Ho visto autori comporre opere simili a questa, chiamandole allo stesso modo, ma riuscendo solo a dar loro un titolo senza corpo alcuno...».

¹⁸ *Muqaddima*, Beirut, Dār al-ḡīl s.d., p. 612; trad. F. ROSENTHAL, *The muqaddima*, New York 1958, III, p. 340.

¹⁹ *Kitāb al-kuttāb* ed. Cheikho, Beirut 1921.

²⁰ In *Ṭalāt rasā'il* ed. I. al-Kaylānī, Damasco 1951, pp. 29-48; si veda anche F. ROSENTHAL, «Ars islamica», 13-14 (1948), pp. 1-30. Oltre alle informazioni tecniche su calligrafia, penne, temperini etc. vi si trovano anche numerosi aneddoti.

²¹ *Umdat al-kuttāb*, in «Maḡalla maḡma' al-maḡtūtāt al-'arabiyya», 17 (1971), pp. 49-193; trad. M. LEVEY, *Mediaeval Arabic bookmaking and its relation to early chemistry and pharmacology*, Philadelphia 1962; trad. parziale in G.K. BOSCH, *The staff of the scribes*, «Ars orientalis», 4 (1961), pp. 1-13.

²² Ed. M. BAHĠA, CAIRO 1905; trad. H. MASSÉ, BIFAO, 11 (1941), pp. 65-119.

²³ 223/838-298/911. Si veda ZIRIKLĪ, *al-A'lām*, Beirut 1980, I, p. 60.

Allāh al-Baġdādī e infine la *Risāla fī ḍamm aḥlāq al-kuttāb* attribuita ad al-Ġāḥiz. Considereremo inoltre, solo per alcuni aspetti, la *Risāla ilā al-kuttāb* di ‘Abd al-Ḥamīd b. Yahyā che costituisce, a nostra conoscenza, il primo esempio di un trattato dedicato espressamente ai *kuttāb* e il modello con cui la trattatistica posteriore si confronterà. Fonti più tarde verranno prese in esame soprattutto quando citino, come spesso si verifica, quelle più antiche. La definizione dell’arco cronologico si è operata in virtù del fatto che proprio nel terzo secolo, secondo la cronologia proposta dal Nallino, si precisa il concetto di *adab* come insieme di cognizioni specifiche: il trattato di al-Baġdādī p.e. si può ritenere la fissazione sotto forma di trattato dei canoni, già definiti ma non ancora istituzionalmente codificati, relativi alla formazione e ruolo del *kātib*. Inoltre l’esame della *Risāla fī ḍamm aḥlāq al-kuttāb* impone un confronto con testi che attestino quali fossero gli stereotipi di cui l’autore fa la parodia, sovvertendoli. Prenderemo in esame nelle opere succitate tre elementi: i requisiti fisici e morali richiesti al perfetto *kātib*, il bagaglio culturale necessario e il codice deontologico cui lo si esorta ad attenersi.

Per quanto ci riguarda la parte più interessante dell’opera di Ibn Qutayba, composta poco dopo il 236/850²⁴ per il vizir Abū al-Ḥasan b. Ḥāqān è costituita dall’introduzione che in verità – «*ḥuṭba bilā kitāb*» – ha ben poco a che vedere con i contenuti di carattere prettamente lessicografico. D’altra parte sembra che, come sostiene G. Lecomte, «la partie la plus originale et la plus personnelle des ouvrages de cet auteur consiste toujours dans leurs introductions»²⁵. Tra le opere di Ibn Qutayba ve ne sono altre destinate alla professione della *kitāba*²⁶, che l’autore teneva in tanta considerazione da disconoscere come destinatario dei suoi libri chi aveva a che fare con la professione del *kātib* solamente di nome²⁷. Questa produzione è

²⁴ G. LECOMTE, *Ibn Qutayba. L’homme, son oeuvre, ses idées*, Damasco 1965, pp. 86 e 90. Il libro va completato con Id., *Addenda*, «Arabica», 13 (1966), pp. 173-196.

²⁵ *L’introduction du «Kitāb adab al-kātib» d’Ibn Qutayba*, in *Mélanges L. Massignon*, Damasco 1957, III, p. 45.

²⁶ L’esistenza di alcune è problematica: si veda G. LECOMTE, *Ibn Qutayba*, cit., pp. 156, 158-9, 162.

²⁷ *Adab*, cit., p. 10. Si vedano anche ‘*Uyūn al-aḥbār* (d’ora in avanti ‘*Uyūn*), Cairo 1925-1930, I, p. 47 (trad. del capitolo sui *kuttāb* di J. HOROVITZ in IC, 4, 1930, pp. 487-497): «si dice anche che l’intelletto degli uomini stia sulla punta delle loro penne»; p. 46 «un uomo disse ai suoi figli: ‘Figli miei, indossate gli abiti dei *kuttāb* poiché essi possiedono l’educazione dei re e la modestia del popolo»; (in *‘Iqd*, IV, p. 232: «disse uno dei Muhallabī...»; si veda anche ‘Abd Allāh al-Baġdādī

dunque destinata a una persona di cultura; tale la rivela la definizione datane in *al-Ḥaṭṭ wa-l-qalam*: «*wa-yuqāl li-l-ḥāfiẓ al-‘ālim: al-kātib*»²⁸ e le parole con cui Ibn Qutayba individua il pubblico dell'*Adab al-kātib* nella sua introduzione, sostenendo essere i suoi libri riservati solo a chi ha già solide conoscenze di morfologia e sintassi desinenziale (p. 10).

L'introduzione di quest'opera è simile, nei toni e nelle argomentazioni, ad alcuni punti della *Risāla fī ḍamm aḥlāq al-kuttāb*: una critica violenta alla superficialità e all'ignoranza imperanti non solo tra i *kuttāb*, la cui aspirazione più elevata – si rimprovera loro – è di avere una bella scrittura e di saper tracciare elegantemente le lettere dell'alfabeto (p. 2). (Le lamentele sulla decadenza della categoria si trascinano sino ai tempi di al-Qalqašandī che lamenta nei colleghi una totale apatia intellettuale, tanto più censurabile in quanto contrastante con la curiosità intellettuale manifestata dai *kuttāb* in una «età dell'oro» della professione²⁹). L'eterofilia viene aspramente censurata, con particolare accanimento contro la filosofia greca e specialmente la logica aristotelica (pp. 2-5) in contrapposizione al bagaglio culturale che non può mancare al perfetto *kātib*. Esso viene individuato come segue: conoscenza del Corano e della tradizione canonica del Profeta e dei suoi compagni, «scienze degli Arabi» e lingua e letteratura araba (p. 3)³⁰, geometria (per la misurazione dei terreni), nozioni di diritto e dei fondamenti della giurisprudenza sulle basi della tradizione canonica (p. 10), la conoscenza di *aḥbār al-nās* e *'uyūn al-ḥadīṯ* cioè la piccola storia (p. 12), unitamente a competenze di tipo tecnico-applicativo (nozioni di ingegneria idraulica, civile etc.) tratte dalla tradizione persiana³¹. Interessante è il confronto con l'elenco proposto da 'Abd al-Ḥamīd b. Yaḥyā: conoscenza di Corano, lingua araba, calligrafia, poesia, lessico, gesta di Arabi e Persiani. Una buona conoscenza del libro sacro costituisce quindi,

apud D. SOURDEL, *Le livre*, cit., p. 147) e IBN 'ABD AL-BARR, *Bahḡat al-maḡālis*, Cairo 1966, I, p. 358.

²⁸ J. SADAN, *Nouveaux documents sur scribes et copistes*, REI, 45 (1977), p. 80.

²⁹ *Ṣubḥ*, I, p. 50.

³⁰ Per la definizione di *'ulūm al-'arab*, contrapposte a *'ulūm al-'aḡam*, le discipline di origine greca e persiana, e per una sintesi dell'organizzazione del sapere in età classica si veda L. GARDET e M.-M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, Parigi 1970, pp. 101-124.

³¹ Cfr. *'Uyūn*, I, p. 44-45; 'Abd Allāh al-Baḡdādī, *apud* D. SOURDEL, *Le livre*, cit., p. 147 (trad. p. 121). G. Lecomte, *Ibn Qutayba*, cit., pp. 443-449 pone l'accento sulla dicotomia della gerarchia delle scienze nell'opera di Ibn Qutayba: di carattere profano nelle opere d'*adab*, di carattere religioso in quelle teologiche. In realtà anche in *Adab al-kātib* la formazione religiosa ha un peso non trascurabile.

dalle origini delle trattatistica per segretari, il primo requisito richiesto. Questo tratto contrasta, come si vedrà in seguito, con la formazione eminentemente laica che dei *kuttāb* propugnano alcuni trattati scritti intorno alla metà del terzo secolo h. Ibn Qutayba non si limita a elencare le competenze che auspica nel *kātib* ma insiste su quelle che ritiene ineliminabili, tramite una sorta di allusione *in absentia*: egli menziona cioè un solo termine appartenente a una coppia oppositiva ottenendo l'effetto di evocare quello opposto. Per esempio, nel riferire aneddoti sull'ignoranza dei *kuttāb* (p. 7, 8-9) egli non fa altro che richiamare implicitamente il termine «conoscenza» del binomio «conoscenza (auspicata)/ignoranza (reale)» sortendo un effetto di accentuazione. La stessa operazione compie nel censurare (p. 2) l'atteggiamento di contestazione (*ta'n*) nei confronti di Corano e tradizioni del Profeta: la coppia in gioco è stavolta «accettazione (auspicata)/contestazione (reale)».

Qualità innate che un *kātib* deve possedere, e senza le quali anche la preparazione tecnica è insufficiente, sono inoltre intelligenza e un buon talento (p. 12). Tra le virtù morali di cui egli deve essere dotato vi sono la continenza (*'afāf*), la longanimità (*hilm*), la sopportazione, il riconoscimento del diritto, la pacatezza, la compiacenza (p. 20), già a suo tempo raccomandate, assieme ad altre, da 'Abd al-Ḥamīd b. Yaḥyā³². Un *kātib* deve poi essere tale nella morale e nei costumi, e solo in seconda istanza nella preparazione tecnica: egli deve educare il suo spirito prima ancora di educare la sua lingua (p. 12). Il codice deontologico proposto da Ibn Qutayba, così riassunto, impone di astenersi dalle maldicenze, dalle menzogne e dalla volgarità per salvaguardare la propria l'integrità; ricorderemo che anche 'Abd al-Ḥamīd esortava i *kuttāb* a guardarsi dalla calunnia, dalla delazione e dalle bassezze³³. Il bagaglio culturale del *kātib* che Ibn Qutayba ritiene necessario si apre, pur mantenendo un carattere spiccatamente arabo, a concessioni alla cultura persiana³⁴ e l'istanza religiosa, anche se profondamente sentita, cede a quella più forte di tipo linguistico-letterario. Le qualità morali e il comportamento prescritti sono ispirati alla misura e alla decenza che informano l'ideale

³² *'Afāf* e *hilm* p.e. sono termini già usati in *Risāla ilā al-kuttāb*, in *Subḥ*, I, p. 85 (p. 335). Essendo purtroppo l'edizione Kurd 'Alī piuttosto carente i riferimenti sono fatti sulla base del testo riportato da al-Qalqašandī (tra parentesi la traduzione di F. Gabrieli).

³³ *Subḥ*, I, p. 86 (336).

³⁴ È noto d'altra parte che Ibn Qutayba, come al-Ġāḥiz, sostenne vigorosamente la superiorità degli arabi sui persiani: I. GOLDZIEHER, *Muslim studies*, Londra 1967, I, pp. 153 ss.

umano di Ibn Qutayba. L'urgenza etica è comunque avvertibile, pur se posta in secondo piano dopo quella di carattere culturale e smorzata rispetto alla *Risāla ilā al-kuttāb*.

È chiaro che il ritratto del *kātib* ideale si limita a restare tale e a confinarsi nell'ambito degli auspici, cosa che con pragmatismo l'autore stesso sembra riconoscere: più rispondenti alla realtà sono forse i profili dei personaggi che Ibn Qutayba con tanto sdegno censura e che concordano in parte con quelli presentati nella *Risāla fī damm aḥlāq al-kuttāb*.

Al-risāla al-'adra' fī mawāzīn al-balāga wa-adawāt al-kitāba di al-Šaybānī, erroneamente attribuita a Ibrāhīm b. Mudabbir³⁵, è un trattato rivolto soprattutto ai *kuttāb inšā'*. È opportuno tener presente che, come già noto, essi costituiscono lo stereotipo del *kātib* ideale cui si contrappone nella tradizione letteraria il *kātib ḥisāb*, figura di ben minor prestigio. Già nell'epistola di 'Abd al-Ḥamīd si pongono le basi per tale distinzione invitando i *kuttāb* a non perder tempo nello studio del calcolo³⁶. Il tema costituirà un vero e proprio *topos* letterario: lo si ritrova nell'appassionata discussione riportata da al-Tawḥīdī in *al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*³⁷ che si conclude con una sostanziale affermazione di pari dignità, così come il brillante intervento di Abū Zayd al-Sarūḡī nella ventiduesima *maqāma (al-Furātiyya)* di al-Ḥarīrī³⁸. Più tardi al-Qalqašandī, nella *maqāma* ispirata alla *Furātiyya*, si schiererà decisamente per la superiorità della *kitābat inšā'*³⁹. Nella stessa *Risāla fī damm aḥlāq al-kuttāb* si privilegia il *kātib inšā'* deprecandone il misero salario del tutto sproporzionato al valore e alla posizione. Il destinatario ideale della *Risāla* di al-Šaybānī è dunque un *kātib balīḡ* dotato di innate doti di prosatore e non «chi non ha nulla a che fare con la professione della *kitāba*», poiché il *kātib*

³⁵ Fratello di Aḥmad capo del *dīwān al-ḥarāḡ* in Palestina sotto al-Muhtadī, (AL-MAS'ŪDĪ, cit., II, p. 561; J.E. BENCHEIKH, *Les secrétaires*, cit., pp. 290 ss.). La *Risāla* è stata edita in M. KURD 'ALĪ, cit., pp. 176-193; edizione con saggio introduttivo a cura di Z. MUBĀRAK, Cairo 1931 (sulla quale si basano le citazioni che seguono). Per i problemi di attribuzione si veda D. SOURDEL, *Le livre*, cit., p. 116 nota 2.

³⁶ In M. KURD 'ALĪ, cit., p. 174; seguiamo l'interpretazione di F. GABRIELI, cit., p. 336, ma cfr. la trad. di F. ROSENTHAL, *The Muqaddima*, cit., III, p. 31.

³⁷ Cairo 1939-1944, I, pp. 96-104 (settima notte); traduzione di J. VAN GELDER, *Man of letters v. man of figures*, in H.L. VANSTIPHOUT et al. (eds.), *Scripta signa vocis*, Groningen 1986, pp. 53-63.

³⁸ Ed. S. de Sacy, repr. Amsterdam 1968, I, pp. 246-259 (trad. Chenery, *The assemblies of Harīrī*, I, Londra 1867, pp. 229 ss.).

³⁹ *Al-kawākib al-durriyya fī al-manāqib al-badriyya (Ṣubḥ, XIV, pp. 112-128; si vedano anche I, pp. 8-9 e 56-57):* presentazione in C.E. BOSWORTH, *A maqāma on secretaryship...*, BSOAS, 27 (1964), pp. 291-298.

degno di portare questo nome è colui al quale «le espressioni migliori sgorgano fluenti fuori dalla penna»⁴⁰.

Si tratta di un'opera tra le più sfruttate da autori come 'Abd Allāh al-Bağdādī⁴¹, Ibn 'Abd Rabbihi⁴², al-Nuwayrī⁴³, al-Qalqāšandī⁴⁴, che ne menzionano sempre correttamente la paternità. È l'unica, per quanto ci risulti, che descrive – su basi fisiognomiche – anche i requisiti fisici del *kātib*, tanto che il brano relativo diventa quasi un classico e viene spesso citato nella trattatistica posteriore⁴⁵.

Il bagaglio culturale del *kātib* ideale è piuttosto ricco ma si concentra prevalentemente su una formazione di tipo linguistico-letterario: l'arte della *kitāba* è soprattutto una buona conoscenza e un buon uso della *balāga*, ivi incluse le norme di pragmatica regolanti la comunicazione epistolare (p.e. pp. 12, 15, 35) mentre la conoscenza del Corano è funzionale a una corretta citazione nel contesto delle epistole (p. 7). La priorità viene data allo studio dell'epistolografia, della poesia e della tradizione letteraria sia araba che persiana, subordinato a una conoscenza media di *naḥw*, *taṣrīf* e *luġa*; una buona calligrafia (*ḥusn al-ḥatt*) viene apprezzata. Al *kātib* dunque si richiede di conoscere le epistole degli antichi e dei contemporanei, le espressioni scelte della gente (*nawādir kalām al-nās*), le poesie, le storie, le biografie e le conversazioni di veglia, i sermoni (*maqāmāt*: il termine all'epoca ancora non identificava il noto genere letterario) e l'omiletica, la logica (si ricordi l'aspra polemica di Ibn Qutayba con la logica aristotelica!), i proverbi (l'epistolografia la letteratura amministrativa e storica dei Persiani, sintassi morfologia e lessico arabi, così come i documenti burocratici, la corretta citazione del Corano e dei proverbi. A queste competenze si aggiungono la capacità di cre-

⁴⁰ Cit. p. 30 e p. 36. Sulla spontaneità dell'ispirazione l'autore insiste più volte, stigmatizzando i casi di plagio (p. 30) che evidentemente erano uno dei rischi più frequenti per i segretari di cancelleria: sarcastica l'opinione espressa da un funzionario del IX-X secolo circa lo sviluppo dell'epistolografia araba consistente, secondo l'autore, in una serie di plagii: J. ŠADAN, *La littérature vue par un administrateur frustré*, SI, 71 (1990), pp. 29-36.

⁴¹ *Apud* SOURDEL, *Le livre*, cit., pp. 146, 147, 148.

⁴² Cit., p.e. pp. 213, 225, 226-229. Le pp. 232-240 si basano quasi totalmente su *al-Risāla al-'adri*; un confronto con l'edizione Mubarak ha evidenziato sensibili differenze: alcuni brani sono stati tagliati, altri riassunti, molti presentano varianti lessicali.

⁴³ Cit., p.e. VII, pp. 12-13, 19. A p. 186 righe 5-12 e da riga 13 a riga 6 di p. 187: i brani citati, benché attribuiti a Ibn 'Abd Rabbihi (evidentemente tratti da *'Iqd*, IV, p. 237), sono di al-Šaybānī.

⁴⁴ Cit., p.e. I, p. 67.

⁴⁵ *'Iqd*, IV, p. 225; *Nihāya*, VII, pp. 12-13; *Šubḥ*, I, pp. 67-68.

are buone espressioni e di poetare, la conoscenza della prosodia (p. 7), la conoscenza del lecito e dell'illecito basata sul Corano e sulla tradizione canonica, le gesta e le biografie dei sovrani, nozioni di storia (p. 8), una buona calligrafia (p. 42).

Le caratteristiche che il *kātib* deve possedere vengono elencate in un brano che vale la pena di tradurre:

[...] Il *kātib* è dotato di autentico talento, di natura amabile, di fine intelletto, è un piacevole parlatore. Ha una bella statura, è ben lungi dall'essere stupido e rozzo, è spigliato, accorto, ricco di esperienza. Conosce il lecito e l'illecito prescritti dal Corano e dalla *sunna*, le storie e le gesta dei monarchi, l'avvicinarsi e l'alternarsi delle epoche storiche. Ha una educazione superiore, sa comporre brani laudativi, conosce le espressioni figurate⁴⁶ più adatte e belle allusioni, sa parafrasare un concetto così da creare immagini verbali dotate di significato chiaro e preciso⁴⁷. I saggi hanno poi posto come condizione per il *kātib* le seguenti caratteristiche: alta statura⁴⁸, testa piccola, lineamenti delicati⁴⁹, barba folta, intelletto superiore, un bel modo di fare, natura amabile, un abbigliamento elegante⁵⁰ tanto che uno della famiglia al-Muhallabī disse ai figli: «Vestitevi come i *kuttāb*, poiché essi hanno la cultura dei re e l'umiltà dei sudditi⁵¹». Per essere perfettamente equipaggiato un *kātib* deve essere ben vestito, saper stare in società, dimostrare doti di umanità, essere ben profumato⁵². Deve avere un fine ingegno, intelletto superiore, deve saper esporre eloquentemente e con chiarezza gli argomenti, avere eloquio fluente, allusioni garbate e belle espressioni figurate. Deve avere un comportamento elegante ed essere di salda complessione⁵³, senza per questo avere una corporatura [eccessiva-

⁴⁶ *Isti'āra*: all'epoca il significato del termine non si era ancora ristretto esclusivamente a quello specifico di «metafora».

⁴⁷ Il passo che precede non viene riportato, per quanto ne sappiamo, da nessuno degli autori che solitamente citano al-Saybānī. Il debole nesso logico con quanto segue e le numerose ripetizioni possono far pensare a una lezione errata. Sia l'edizione Mubarak che l'edizione Kurd 'Alī riportano questo passo.

⁴⁸ *Ṭūl al-qāma*. In *Ṣubḥ*, I, p. 67, *'Iqd*, IV, p. 225 e *Nihāya*, VII, p. 12: *i'tidāl al-qāma*.

⁴⁹ *Ḥiffat al-lahāzim*. *Libzima* indica una parte della mandibola (*Lisān al-'arab*, XII, Beirut 1956, p. 556). Il curatore di *Nihāya*, VII, p. 12 interpreta *ḥiffa* come «scarsa di pelo», che ci pare però poco coerente con quanto segue.

⁵⁰ Sull'eleganza dell'abbigliamento come elemento puramente esteriore, in contrapposizione al sostanziale decoro derivante dalla professione, si vedano le opinioni di Ibn Mammātī (m. 606/1209, autore del *Kitāb qawānīn al-dawāwīn* ed. Atiya, Cairo 1943) e di Sahl b. Hārūn riportate in *Ṣubḥ*, I, p. 68.

⁵¹ Aforisma frequentemente citato: vedi nota 27. In *Mawādd al-bayān* (citato in *Ṣubḥ*, I, p. 44) si ripropone lo stesso concetto sotto forma diversa. I *kuttāb* si distinguevano per la foggia dell'abito: A. MEZ, *The renaissance of Islam*, repr. New York 1975, p. 171.

⁵² Si veda *Ṣubḥ*, I, p. 80 per le norme di decoro e igiene personale cui deve adeguarsi il *kātib*, con particolare insistenza sull'uso di profumi e incenso.

⁵³ *Mustafrah al-murakkab*: così anche in *Nihāya*, VII, p. 12 e in *Ṣubḥ*, I, p. 67 fine. In *'Iqd*, IV, p. 225: *mustaqirr al-tarkīb*. Ci sembra più coerente con quanto segue privilegiare quest'ultima lezione.

mente] robusta e membra sproporzionate, la barba lunga⁵⁴ e la testa grossa poiché, stando a quanto si afferma, un aspetto simile non si addice alle persone intelligenti e sagaci⁵⁵.

Il ritratto che al-Šaybānī traccia del *kātib* ideale risponde dunque a quello di un *adīb* e *zarīf*⁵⁶, un uomo che sa stare in società, piacevole nell'aspetto, nei modi e nella conversazione, intelligente.

Questo stereotipo contrasta con quello, anch'esso presente, dei *kuttāb* sciocchi: Ibn 'Ubayd, sostenitore della superiorità del *kātib* *ḥisāb*, recita in *al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*: «Mio Dio, a te ci affidiamo contro la stoltezza del *kuttāb inšā'*, la stupidità dei maestri e la pochezza di mente dei grammatici»⁵⁷. Ibn al-Ġawzī dedica ai *kuttāb* un capitolo nel *Abbār al-ḥamqā wa-l-muḡaffalīn*⁵⁸ riportando aneddoti in cui ben magra figura fanno i vantati meriti di eloquenti compositori, e non li degna di menzione nel *Kitāb al-adkiyā'*. Al-Qalqašandī riferisce con divertimento parecchi aneddoti sui segretari sciocchi in un apposito capitolo della sua opera⁵⁹ nel quale, più che la stoltezza, si prendono di mira l'ignoranza e la pedanteria di una categoria che tanta coscienza della propria dignità dimostra in altre sedi letterarie.

Il trattato di al-Šaybānī è solo uno dei tanti, senz'altro uno dei primi, che insistono sulla formazione eminentemente linguistico-letteraria del *kātib*: l'autore stesso conclude dichiarando apertamente il

⁵⁴ Secondo l'aneddoto riportato da al-Ġāḥiz, il cui protagonista è Ḥisām b. 'Abd al-Malik, la barba lunga è uno dei tre indici della stupidità: AL-ĠĀḤIZ, *al-Bayān wa-l-tabayīn*, Cairo 1961², IV, pp. 18-9.

⁵⁵ Sui tratti fisici che la fisiognomia riteneva indice di intelligenza si veda IBN AL-ĠAWZĪ, *al-Adkiyā'*, Beirut 1990, capitolo quarto.

⁵⁶ Si vedano M.F. GHAZI, *Un groupe social: les raffinés*, SI, 11 (1959), pp. 39-71 e M.G. STASOLLA, *Raffinatezza e amor cortese nel Kitāb al-muwaššā*, QSA, 7 (1989), pp. 105-122.

⁵⁷ Cit., p. 96 (trad. G.J. VAN GELDER, cit., p. 53). Al-Tawḥīdī nel confutarlo attribuisce al *munšī'* l'appellativo di '*ālim*, di solito riservato a chi possedeva una preparazione specifica in un determinato campo. Il *kātib* invece doveva possedere una preparazione molto più vasta anche se più superficiale: si vedano le parole di IBN AL-ATĪR, *al-Matal al-sā'ir*, Cairo 1935, pp. 3(fine)-4 e di Ibn Qutayba, *Uyūn*, II, p. 129.

⁵⁸ Beirut 1985, pp. 99-102: *fī dīk al-muḡaffalīn min al-kuttāb wa-l-ḥuḡḡāb*. In *Talbīs Iblīs* (Beirut 1983, pp. 117 ss.) la categoria dei *kuttāb* non viene esplicitamente menzionata, ma si polemizza con *abl al-luḡa wa-l-adab*, coloro che coltivano una formazione eminentemente linguistico-letteraria a tutto discapito di quella religiosa, e si sa che da *kātib* ad *adīb* il passo è breve (L. GARDET, *Gli uomini dell'Islam*, Milano 1981, p. 112).

⁵⁹ *Šubḥ*, I, pp. 47 ss.: *fī madḥ fuḍalā' al-kuttāb wa-damm ḥamqābum*.

carattere innovativo della sua opera, già espresso nel titolo ('*adrā*' = vergine). In epoca più tarda si possono menzionare il celebre *al-Matal al-sā'ir* di Diyā' al-Dīn b. al-Atīr, dove vengono sintetizzate in otto punti le competenze che si richiedono a un *kātib* e dove Corano e *sunna* si trovano rispettivamente al sesto e settimo posto della scala gerarchica⁶⁰, e il *Mawādd al-bayān* di 'Alī b. Ḥalaf, manuale di epoca fatimide i cui interessi vertono principalmente sulla teoria della letteratura, sovente ricordato da al-Qalqašandī⁶¹. Che la categoria dovesse comunque difendere una fama in fatto di *balāga* ci è testimoniato dallo stesso al-Ġāḥiẓ che, in *al-Bayān wa-l-tabyīn*⁶², ne elogia il linguaggio particolarmente forbito.

Per quanto riguarda il codice deontologico, al-Šaybānī si limita a un generico invito a conformarsi, con l'aiuto di Dio, alla moderazione, alla giustizia e alla saggezza incitando a mantenere il giusto mezzo, a conformare parole e azioni al giusto, a non trascurare mai il buon diritto, a non sottovalutare la saggezza che è tanto difficile acquistare (p. 6). Altre esortazioni riguardano più regole di competenza comunicativa (il registro, gli stilemi, i sottocodici da usare nella corrispondenza) che regole di comportamento.

Il *Kitāb al-kuttāb* di al-Baġdādī, la terza opera presa in esame, costituisce uno dei più antichi prontuari del perfetto *kātib*, genere la cui paternità è stata attribuita da J. Sadan a Ibn Qutayba⁶³. Il trattato, destinato anch'esso ai funzionari di cancelleria, originale per certi aspetti, si rifà pedissequamente in alcuni casi a opere anteriori o contemporanee, come ha evidenziato D. Sourdel, p.e. sfruttando abbondantemente i lavori di Ibn Qutayba⁶⁴.

La figura del *kātib* così come viene tracciata da al-Baġdādī corrisponde a quella di un *adīb*, la cui formazione è essenzialmente profana. Gli si richiede infatti prima di tutto di possedere una buona

⁶⁰ Cit., p. 4 (si veda G. VON GRUNEBaum, *L'Islam médiéval*, Parigi 1962, p. 278). L'opera è in buona parte dedicata alla lessicografia e al *taqwīm al-lisān*.

⁶¹ Presentazione ed edizione parziale in S.A. BONEBAKKER, *A Fatimid manual for secretaries*, AION, 37 (1977), pp. 295-337.

⁶² Cit., I, p. 137. La frase è riportata (lezione lievemente differente) in AL-ŠAYBĀNĪ, cit., p. 35 e *Šubḥ*, I, p. 162.

⁶³ *Nouveaux documents*, cit., p. 61: l'ipotesi modifica quella di D. Sourdel circa la priorità di 'Abd Allāh al-Baġdādī.

⁶⁴ Nella conclusione al-Baġdādī cita anche un brano della *Risāla fī damm aḥlāq al-kuttāb*. A meno che non si tratti di un'interpolazione, il trattato sarebbe quindi stato scritto, anche se di poco, dopo la *Risāla*. Abbiamo ritenuto di prenderlo in considerazione in quanto, dato il suo carattere composito e compilatorio e la vicinanza cronologica con il nucleo originale della *Risāla*, esso attesta utilmente di alcuni *topoi* relativi ai *kuttāb* e alla *kitāba*.

grafia considerata «la lingua della mano»⁶⁵, di conoscere l'epistolografia, la contabilità, i diversi settori della cultura (*adab*), la lingua araba, il lessico e la poesia, l'astrologia, la medicina, di saper montare a cavallo (*al-furūsiyya*), di leggere le opere di letteratura, di avere pratica di tecniche commerciali (pp. 146-147), unitamente alle competenze tecniche della tradizione persiana già citate da Ibn Qutayba in *'Uyūn al-ahbār*⁶⁶ e *Adab al-kātib*⁶⁷ e introdotte dalle parole: *wa-kānat al-'aḡam taqūl...* Salta all'occhio la mancanza del Corano e della scienza dei *ḥadīth* da tale originale e composito bagaglio culturale, a differenza di quanto – a distanza di pochi anni – andavano propugnando Ibn Qutayba e, seppure con modalità differenti, al-Ġāhiz. Al contrario, in epoca più tarda la conoscenza, anche mnemonica, del Corano e le scienze religiose furono al primo posto tra le competenze richieste al *kātib*: in primo piano assoluto per Ibn al-Ṣayrafī⁶⁸, per al-Nuwayrī⁶⁹ e per al-Qalqaṣandī⁷⁰, parallelamente a una stretta codificazione dei requisiti morali e formali richiesti a chi volesse esercitare la *ṣinā'at al-kitāba*⁷¹.

Un'elaborazione originale circa le caratteristiche morali e il codice deontologico del *kātib* manca. Le indicazioni sono di origine persiana; i consigli di Abarwīz nel passo tratto dal *Kitāb al-tāḡ* (p. 147), riportato anche da Ibn Qutayba, si rifanno allo stesso ideale di misura, prudenza, *savoir faire* e magnanimità che si trova p.e. nell'opera di Ibn al-Muqaffa' e che ispirarono in buona parte la *risāla* di 'Abd al-Ḥamīd. Interessanti sono alcuni passi attribuiti a 'Abd al-Ḥamīd stesso, di cui il figlio Ismā'īl dà un ritratto significativo (p. 149), in cui si esortano i *kuttāb* degni di questo nome a esercitare la sopportazione, la continenza, a far del bene, ad avere pazienza con gli altri, a giovare agli amici e a trattar benevolmente gli sconosciuti

⁶⁵ *Lisān al-yad* [...]: citazione da AL-ṢAYBĀNĪ, cit., p. 42. La definizione, largamente ripresa (si veda p.e. IBN 'ABD AL-BARR, cit. I, p. 357 e *Nibāya*, VII, p. 13), risale ad al-'Abbās: AL-TAWHĪDĪ, *Risāla*, cit., p. 38.

⁶⁶ Cit., I, pp. 44-45.

⁶⁷ Cit., p. 10.

⁶⁸ Cit., p. 102 (trad. p. 85).

⁶⁹ *Nibāya*, VII, pp. 27-30.

⁷⁰ *Ṣubḥ*, XIV, pp. 118-119.

⁷¹ Si veda per esempio l'elenco ragionato delle caratteristiche necessarie del *kātib* (*muslim*, *dakar*, *ḥurr* etc.) in *Ṣubḥ*, I, pp. 61 ss. Nonostante l'appartenenza confessionale fosse requisito indispensabile sin dagli albori dell'Islam (si veda p.e. 'Uyūn, I, p. 43) il ruolo giocato dai *kuttāb* cristiani fu rilevante: si vedano L. CHEIKHO, *Wuzarā' al-naṣrāniyya wa-kuttābubā fi al-Islām*, Roma 1987 e L. MASSIGNON, *La politique islamo-chrétienne des scribes nestoriens de Deir Qunnā à la cour de Bagdad au IX siècle de notre ère*, «Vivre et penser», 1942, pp. 7-14.

(p. 150), virtù tutte già propugnate nella *Risāla ilā al-kuttāb* che ancora una volta è, assieme al suo autore, modello cui conformarsi.

Lo stereotipo del *kātib* ideale appare quindi come quello di un uomo dalla cultura composita, un *adīb* più che un *'ālim*, in cui la formazione profana prevale su quella religiosa (assente in al-Baġdādī e in al-Šaybānī, ridimensionata di fatto in Ibn Qutayba), dotato di competenze tecniche relative al proprio mestiere ma anche di quelle conoscenze che fanno parte di un sapere più enciclopedico come p.e. la medicina o l'astrologia. Egli, conformemente alla tradizione persiana, deve essere un fedele servitore del suo sovrano e deve quindi possedere le qualità morali adatte a ricoprire degnamente questo ruolo. Deve inoltre avere lo smalto necessario a non sfigurare in ambienti raffinati: intelligenza, piacevole conversazione, buona educazione e persino un fisico rappresentativo.

Questi stessi stereotipi saranno in buona parte parodiati nella *Risāla fī damm ahlāq al-kuttāb* in cui vedremo le virtù della trattatistica rovesciarsi nel loro opposto. Che al-Ġāhiz non amasse particolarmente i *kuttāb* (pur avendo egli stesso lavorato – seppur brevemente – presso la cancelleria a Baġdād) è dimostrato dal fatto che egli raramente li menziona nelle sue opere⁷²: in *al-Bayān wa-l-tabyīn* egli si limita a ricordarne l'eloquenza e ad alludere al loro rapporto privilegiato col denaro, attribuendo loro il potere di arricchire o impoverire il prossimo⁷³ mentre altrove li passa completamente sotto silenzio. D'altra parte tra le opere che egli compose si menziona una *Risāla fī madḥ al-kuttāb*, non pervenutaci⁷⁴, che rappresenterebbe il contraltare a quella di biasimo che prenderemo in esame. Al-Ġāhiz era noto per questo tipo di operazioni: Ibn Qutayba ne esalta la capacità di «ingrandire il piccolo e rimpicciolire il grande» e di lodare e biasimare successivamente il medesimo oggetto senza che questo ne implichi una precisa valutazione⁷⁵. La *Risāla fī damm ahlāq al-kuttāb* è stata considerata dagli studiosi un attacco virulento contro la categoria; a noi sembra ugualmente lecito prenderla in considerazione in un'ottica meramente letteraria oltre che in un'ottica ideologica. Ne proponiamo pertanto in questa sede un approccio letterario che non vuole tuttavia escludere quello storico-sociale,

⁷² Si veda K. SKARŻYŃSKA-BOCHEŃSKA, *Les opinions d'al-Ġāhiz sur l'écrivain et l'oeuvre littéraire*, «Rocznik Orientalistyczny», 32 (1969), pp. 112 ss.

⁷³ Cit., I, pp. 137 e 287.

⁷⁴ PELLAT, *Nouvel essai*, cit., n. 124.

⁷⁵ *Ta'wīl muḥtalif al-ḥadīṯ*, Cairo 1966, p. 59; citato in IBN ḤAĠAR, *Lisān al-mīzān*, Beirut 1971, IV, p. 356 (lezioni errate sia per il nome dell'autore che per quello dell'opera).

vedendo nella logica testuale dell'opera una parodia sia del genere *adab al-kātib*, che proprio intorno alla metà del terzo secolo h. si viene canonizzando, sia degli stereotipi in tal genere formulati. È opportuno ricordare brevemente che la parodia, così come si precisa nella critica degli ultimi anni⁷⁶, rientra in un più ampio dibattito sull'intertestualità. Nel riuso del testo (e dello stile) altrui si realizza con la parodia lo scontro di due intenzioni opposte: parti di discorso cariche di connotazioni proprie dei contesti d'uso vengono ricontestualizzate e caricate di valori diversi, spesso opposti. Tale ricontestualizzazione, operata nel segno del rovesciamento, dell'abbassamento, assume spesso valenze trasgressive in antitesi al modello culturale proposto. Ma il testo altrui può anche rimanere al di fuori del discorso dell'autore, pur dominandolo *in absentia*, come nel caso di quella che Bachtin chiama la «polemica nascosta». Sono tutte risorse che la *Risāla fī damm ahlāq al-kuttāb* sfrutta nel tessere un discorso la cui portata può essere colta appieno solo tenendo presente tutta una tradizione testuale che viene raffinatamente riusata⁷⁷.

L'inizio del testo (p. 187/31)⁷⁸ presenta un paragrafo piuttosto oscuro, che Pellat ritiene non attribuibile ad al-Ġāhiz. Ci limiteremo a segnalare che la prima frase ([...] *fa-fahimtubu*) presenta una forte analogia con l'incipit di *al-Risāla al-'adrā'*; si tenga conto d'altra parte che si tratta di un'espressione piuttosto in uso all'epoca⁷⁹. L'esposizione degli scopi della *risāla* esprime chiaramente l'intento denigratorio nei confronti della categoria (p. 188/32): questo contrasta con lo stereotipo – che sottende le opere della trattatistica di *adab al-kātib* – di una professione nobile che i *kuttāb* devono degnamente esercitare⁸⁰. Le parole di 'Abd al-Ḥamīd pongono le basi di tale assunto: «ed Egli vi pose, o segretari, nella più nobile posizione» dopo i

⁷⁶ Tra i contributi fondamentali segnaliamo almeno quelli di M. BACHTIN, *Dovstoevskij. Poetica e stilistica*, Torino 1982⁴ e Tynjanov, *Dovstoevskij e Gogol*, in V.B. ŠKLOVSKIJ (a cura di), *Avanguardia e tradizione*, Bari 1968. Si veda anche G. GENETTE, *Palimpsestes*, Parigi 1982.

⁷⁷ «L'espressività dell'enunciazione [termine che si riferisce anche ai testi letterari] non può mai essere compresa e spiegata fino in fondo se si tiene conto soltanto del contenuto del suo oggetto del senso» (M. BACHTIN, *Il problema dei generi del discorso*, in *L'autore e l'eroe*, Torino 1988, p. 281).

⁷⁸ Il primo numero si riferisce alla pagina dell'edizione Hārūn e il secondo, separato da una barra, alla traduzione di Pellat.

⁷⁹ Come evidenza Z. Mubarak: AL-ŠAYBĀNĪ, cit., p. 5, nota 1.

⁸⁰ Si vedano i capitoli sulla nobiltà e l'eccellenza della professione presenti in quasi tutta la trattatistica: p.e. *Iqd*, IV, p. 215 e *Šubh*, I, p. 37 «se mai ci fosse tra le professioni una professione riverita come superiore questa sarebbe l'arte del *kātib* sopra tutte le altre».

profeti e i re⁸¹, ripreso da al-Šaybānī che, nell'ordinamento sociale proposto nella sua *Risāla*, colloca il *kātib* immediatamente dopo il sovrano⁸². Ci si trova quindi di fronte a un rovesciamento radicale dei valori tradizionalmente accettati in cui vengono coinvolti carattere e condotta dei *kuttāb* (*ahlāq, af'āl, madāhib*) che costituiscono nella trattatistica oggetto di codificazione.

Il valore della fedeltà (*wafā'*) e dell'affidabilità⁸³ che è una delle componenti fondamentali del codice deontologico dei *kuttāb* viene rovesciato nella dimostrazione della completa inaffidabilità degli stessi (pp. 188-189/32-33), accusati p.e. di alterare i passi del Corano, attacco tanto più grave in quanto correlato al testo sacro. (Un aneddoto riguardante Ziyād e suo figlio 'Ubayd Allāh sembra testimoniare tuttavia di una radicata diffidenza nei confronti dei *kuttāb*: 'Ubayd Allāh – cui era stata affidata dal padre la sorveglianza del *kātib* – dovendosi allontanare, ne lega le dita per impedirgli di continuare autonomamente la stesura del testo⁸⁴).

L'uso di menzionare liste in ordine cronologico dei segretari, con apprezzamenti sul merito degli stessi, viene ripreso per offrire invece una rassegna di personaggi dai connotati negativi (pp. 188-189/32-33 e 202-203/42-43). Il mero fatto di esercitare la *kitāba* rende biasimevole il pio 'Uṭman, quando nella trattatistica chi la esercita deve invece dimostrarsi degno (*mustahiqq*) di una professione così nobile⁸⁵. Persino l'analfabetismo del Profeta (*ummiyyat al-nabī*), con valenze tradizionalmente positive in quanto garanzia dell'autenticità dell'ispirazione divina⁸⁶, viene riletto in funzione negativa per dimostrare la viltà di questo mestiere (pp. 189-190/33), ignorando le allusioni coraniche alla scrittura⁸⁷, gli *ḥadīṭ* del Profeta e i numerosi aneddoti che ricorrono nella trattatistica⁸⁸. L'assunto «*al-kitāba šarīfa*

⁸¹ *Šubḥ*, p. 85 (335). Sulle possibili influenze si veda C. PELLAT, *Le milieu basrien et la formation de Ḡāḥiẓ*, Parigi 1953, pp. 145-146.

⁸² Cit., p. 10. In *Šubḥ*, I, p. 43 si attribuisce ad al-Zubayr b. Bakkār (m. 256/870) l'aver chiamato i *kuttāb* «re» e il resto del popolo «plebe».

⁸³ *Šubḥ*, I, p. 85 (335): «voi siete le lingue tramite le quali [i sovrani] si esprimono». Cfr. 'Uyūn, IV, p. 47.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 45.

⁸⁵ Gli esempi sono numerosi: p.e. AL-ŠAYBĀNĪ, cit., p. 5 e 'Iqd, IV, p. 224.

⁸⁶ Pregio nel Profeta ma difetto negli altri esseri umani: 'Iqd, IV, p. 214. AL-ŠULĪ, cit., pp. 24 ss. polemizza con chi (forse al-Ḡāḥiẓ stesso?) interpreta l'analfabetismo del Profeta come una conferma della viltà della scrittura.

⁸⁷ Il versetto più citato, poiché accredita la scrittura come dono di Dio, è Corano 96:4; si vedano p.e. 'Iqd, IV, p. 215; *Šubḥ*, I, pp. 35-36; *Nihāya*, VII, p. 1; AL-MAS'ŪDĪ, cit., I, p. 385.

⁸⁸ Si vedano p.e. le parole del Profeta: «Fissate la scienza con la scrittura» *Šubḥ*,

wa-l-ḥatt faḍīla» (p. 189/33) assume, inserito in una ipotetica introdotta da *law*, valenze esattamente opposte a quelle solitamente attribuitegli. Lo stesso fascino della scrittura (*ḥatt*), tradizionalmente enfaticizzato⁸⁹ viene negato (p. 190/33) nel ritenerla competenza disprezzabile. A dimostrazione della viltà della *kitāba* si porta il fatto che a esercitarla sono solo persone di condizione servile (p. 190/34), in netto contrasto con la gerarchia sociale proposta da al-Ṣaybānī e rovesciamento dell'assunto attribuito a Ibn al-Muqaffa' secondo il quale «i re hanno bisogno dei *kuttāb* più di quanto questi ultimi abbiano bisogno dei re»⁹⁰ che poneva quindi i sovrani in condizione di dipendenza.

La parodia diviene evidente nell'assumere i termini *wafā'* (fedeltà) e *ṣabr* (sopportazione), nella tradizione atteggiamenti deliberatamente assunti e evocanti nobiltà d'animo, e nel caricarli nel nuovo contesto di connotati legati a una penosa imposizione (p. 191/34). La fedeltà e la paziente sopportazione cui invitava, primo fra tanti, 'Abd al-Ḥamīd⁹¹ diventano una condanna senza possibilità d'appello. L'efficacia della polemica deriva così dalla potente tensione interna che pervade le parole usate, cariche di connotazioni che difficilmente potevano sfuggire al pubblico dell'epoca poiché evocanti una serie di testi e di valori che l'autore della *Risāla* mette in discussione: il discorso della *Risāla* si configura così come una «risposta» (nel senso ampio del termine) alle enunciazioni anteriori, di cui deve tenere conto⁹². La superbia (*ṣalaf*) che anima nonostante tutto i *kuttāb* fa da perno allo stridente contrasto tra la reale situazione di schiavitù e l'invito alla modestia che nella trattatistica si rivolge ai membri della categoria. Ancora una volta *ṣalaf*, termine usato nella *Risāla ilā al-kuttāb*⁹³ si carica di tensioni, ma stavolta in direzioni non opposte ma piuttosto convergenti nella comune condanna, mettendo in relazione l'ipertesto della tradizione col discorso

I, p. 36 e quelle di Ma'n b. Zā'idah, *ibidem*, p. 37: «Quando la mano non scrive, ebbene allora è un piede».

⁸⁹ P.e. 'Uyūn, I, p. 47; significativa l'affermazione di IBN ḤALDŪN, cit., p. 463 che vede nella scrittura il tratto distintivo che differenzia l'uomo dall'animale (trad. F. ROSENTHAL, cit., II, p. 377). Sulle valenze emozionali e il carattere sacro della scrittura si veda F. ROSENTHAL, *Significant uses of Arabic writing*, «Ars Orientalis», 4 (1961), pp. 15-23.

⁹⁰ Citato in *Ṣubḥ*, I, p. 43; una frase simile nella *risāla* di 'Abd al-Ḥamīd in *Ṣubḥ*, I, p. 85 (335) (*wa-lā yastağnī al-malik 'ankum...*).

⁹¹ In *Ṣubḥ*, I, p. 86 (336); *Adab*, p. 20; Al-Bağdādī, *apud* D. SOURDEL, *Le livre*, cit., p. 150.

⁹² Sul carattere responsivo delle enunciazioni si veda M. BACTHIN, *Il problema*, cit., p. 280.

⁹³ *Ṣubḥ*, I, p. 86 (336).

dell'autore. Anche la condizione di servitù attribuita ai *kuttāb* costituisce un riuso parodico della tradizione: lo stesso 'Abd al-Ḥamīd li aveva definiti servi (*ḥadama*) conferendo alla condizione di servizio (*ḥidma*), intesa in senso figurato, una patina di nobiltà. Nella *Risāla* se ne riprende la terminologia reinterpreandola in senso proprio, creando quindi una divergenza di significati all'interno del termine stesso e giocando su questo elemento per portare avanti l'argomentazione sulla reale condizione servile dei *kuttāb*. (La stessa condizione è attribuita ai *kuttāb* anche nella citata *disputatio* riportata da al-Mas'ūdī tra un *nadīm* e un *kātib* nella quale si rinfaccia a quest'ultimo, che vanta l'utilità della sua funzione, una posizione del tutto subalterna).

Menzionato dagli studiosi quale esempio di anti-*šū'ūbiyya* è il brano in cui si polemizza col bagaglio culturale dei *kuttāb*, accusati di privilegiare una preparazione profana di origine persiana a discapito di una formazione religiosa incentrata sulle scienze arabe (lessicografia, grammatica, genealogia) (pp. 191-2/34-5). Anche i padri della prosa araba (Ibn al-Muqaffa' e lo stesso 'Abd al-Ḥamīd) vengono inclusi tra le fonti privilegiate dai *kuttāb* e censurate dall'autore. L'analogia con l'introduzione all'*Adab al-kātib* di Ibn Qutayba è evidente, salvo il fatto che in questo caso l'attacco è rivolto principalmente contro la cultura persiana, pur non trascurando la logica aristotelica aspramente criticata dal *qādī* di Dīnawar: medesime le accuse fatte ai *kuttāb* di attaccare (*ta'n*) il Corano e di tacciare di menzogna (*takdīb*) la tradizione canonica.

Nel passo in cui viene criticata la totale assenza della scienze religiose dal bagaglio culturale del *kātib* (p. 194/36) si può vedere un esempio di polemica nascosta in cui la formazione profana attestata dalla trattatistica viene evocata *in absentia* condizionando pesantemente il discorso dell'autore. Questi, polemizzando sulla formazione dei *kuttāb* rivolge in realtà il suo discorso non solo al proprio oggetto ma anche al discorso altrui sull'oggetto medesimo, espletando così ancora una volta una pratica intertestuale e nel contempo assolvendo a uno scopo parenetico nell'esortare alla conoscenza del Corano e dell'esegesi coranica, della cultura religiosa e della tradizione canonica.

Interessante, in un'ottica di rovesciamento parodico, è il brano in cui il teologo Ṭumāma b. Ašras, congedatosi da 'Amr b. Mas'ada, esprime un parere sconsolato sulle facoltà intellettuali dei *kuttāb* (effettivamente, stando perlomeno al celebre aneddoto del «tessitore di parole»⁹⁴, 'Amr b. Mas'ada non doveva certo essere un personag-

⁹⁴ Riportato da AL-TANŪHI, *al-Farağ ba'd al-šidda*, Beirut 1978, III, pp. 306 ss.

gio che brillasse per cultura e intelligenza). Non esiste, secondo Tumāma, nessuno più refrattario alle scienze dei *kuttāb*: la stessa scienza (*'ilm*) diviene in loro ignoranza, l'eloquenza (*bayān*) aberrazione, lo studio e la disamina (*nazar, faḥṣ*) fonte di errore, la saggezza (*ḥikma*) motivo di dubbio. Gli elementi che, nella trattatistica, i *kuttāb* vengono invitati a coltivare si trasformano nel loro esatto contrario passando dal polo della positività a quello della negatività e costituendosi così in una sorta di antimodello esattamente speculare a quello proposto nella tradizione. La ripresa in senso parodico di parole già usate nella *Risāla* di 'Abd al-Ḥamīd come in quella di al-Šaybānī e quindi dotate di potere evocativo accentua ulteriormente il contrasto con l'elemento negativo in cui tali valori vengono capovolti. I *kuttāb* non sono più specchio di virtù ma diventano ricettacolo di vizi. Ibn al-Muqaffa', divulgatore della cultura persiana, diviene l'emblema del rovesciamento: le sue conoscenze sortiscono l'effetto diametralmente opposto a quello previsto. Il sapere (*'ilm*) lo abbassa anziché innalzarlo, la sua longanimità (*ḥilm*) lo rende misero anziché accrescerne la statura morale, la sua saggezza (*ḥikma*) lo acceca invece di renderlo lungimirante, il suo discernimento (*baṣīra*) lo disorienta.

Il rovesciamento della norma viene confermato dalla sovversione della logica evidente nel rapporto di proporzionalità inversa che lega dignità di ruolo e retribuzione: il più nobile segretario (il *kātib rasā'il*) è quello che guadagna meno, pur essendo il più vicino al califfo (pp. 205-206/40-41). Sono accennati in questo passo gli elementi della *disputatio* tra *kuttāb inšā'* e *kuttāb ḥisāb*, come pure lo stereotipo della superiorità indiscussa del primo che viene definito «il più sapiente» (*ağzaruhum 'ilm^{an}*). Nel mondo dei *kuttāb* vige dunque una logica invertita in cui la nobiltà viene avvilita: quelli che erano stati definiti «le lingue attraverso cui [i sovrani] si esprimono», i detentori della *balāğa* e della calligrafia (*ḥatt*) esaltate da al-Šaybānī come costituenti prime della professione, sono invece abbassati e misconosciuti. Il *kātib ḥarāğ* incarna poi per eccellenza il rovesciamento della logica e dei valori raccomandabili: per costui, il meno nobile e il più pagato, la condotta più auspicabile consiste nel negare la giustizia (*man' al-ḥuqūq*) ossia nell'esatto contrario del rispetto del buon diritto (*ḥaqq*) che nella trattatistica ('Abd al-Ḥamīd, Ibn Qutayba, al-Šaybānī e anche 'Abd Allāh al-Bağdādī) si raccomanda.

(trad. A.F.L. BEESTON in JAL, 2, 1971, pp. 1-12); cfr. *'Iqd*, IV, pp. 229 ss.; *Šubḥ*, I, pp. 142 ss. La fonte più antica per la quinquipartita tipologia dei *kuttāb* è 'Abd Allāh al-Bağdādī *apud* D. SOURDEL, *Le livre*, cit., pp. 149-150.

Solo la gente comune⁹⁵, nella sua ignoranza, attribuisce ai *kuttāb* virtù e meriti che essi non hanno. Ancora una volta la consuetudine, propria della trattatistica, di riportare elenchi di *kuttāb* esprimendo giudizi di valore solitamente positivo viene riusata per elencare stavolta rappresentanti della categoria emblemi dei difetti più gravi (pp. 196-198/37-38). Persino lo spirito di corpo e la solidarietà cui incitava 'Abd al-Ḥamīd «amatevi l'un l'altro [...] nella vostra arte» (p. 86/336), concetti ripresi in seguito da 'Abd Allāh al-Baġdādī e al-Qalqašandī⁹⁶, vengono rovesciati in egoismo e mancanza di reciproco affetto ('*adam ta'ātuf*) (pp. 200-201/40-41). L'uso dell'espressione *ma'āšir al-kuttāb* all'inizio del passo in cui Abū 'Abbād Ṭābit b. Yahyā rimprovera tali difetti costituisce una ripresa di quel *yā ma'šar al-kuttāb* usato da 'Abd al-Ḥamīd⁹⁷ ed è quindi altamente evocativo nel contrapporre il testo richiamato, con tutte le sue implicazioni, al nuovo testo in cui tale espressione viene inserita.

Nella *Risāla fī damm aḥlāq al-kuttāb* sono dunque visibili i segni di un intento parodico. Nonostante la dovuta cautela che i dati filologico-testuali devono imporre non si può non rilevare che la costanza delle accentuazioni della *Risāla* si spiega solo con l'esistenza di precisi stereotipi che vengono parodiati. Così pure la ricchezza delle armoniche dialogiche impone una lettura basata sulla responsabilità del testo a una serie di testi anteriori. Che la parodia non fosse poi troppo lontana dalla realtà è attestato dalle figure dei *kuttāb* che le fonti storiche ci tramandano e che l'articolo di M. Carter vivacemente presenta. Una pratica squisitamente letteraria, il rovesciamento dei *topoi*, riporta dunque, in una compiuta circolarità, alla realtà stessa.

⁹⁵ '*Awāmm*: al-Ġāhiz ne esclude contadini, plebe, artigiani, mercanti e parecchie etnie (si veda *Bayān*, cit., I, p. 137). Il termine comprende dunque gente del ceto medio ma soprattutto, come inferisce J.E. BENCHEIKH, (*Poétique arabe*, n.e. Parigi 1989, p. 47), di cultura media, potenziali aspiranti a un grado più elevato di sapere.

⁹⁶ *Ṣubḥ*, I, p. 84. Della solidarietà che lega i membri della categoria testimonia per esempio AL-TANŪHĪ, cit., racconti nn. 174, 177, 178, 288.

⁹⁷ Si veda *Ṣubḥ*, I, pp. 85-86 (335); 'Abd Allāh al-Baġdādī *apud* D. SOURDEL, *Le livre*, p. 150.

Riccardo Ruggiero

A PROPOSITO DELLA STORIOGRAFIA
MEDIEVALE LIBANESE
MADĪHA ʿALĀ ĠĀBAL LUBNĀN
DI ĠIBRĀʿIL IBN AL-QILĀʿĪ († 1516)

La storia del popolo e della Chiesa Maronita in Libano ¹ nel periodo intercorso tra il X secolo ² e la fine del XV trova una delle sue fonti più importanti negli scritti del frate francescano maronita Ġibrāʿil ibn al-Qilāʿī (1477?-1516). Il presente lavoro analizza la sua opera in versi *Madīha ʿalā Ġabal Lubnān* (Elegia sul Monte Libano) ³. Vorremmo portare un contributo al dibattito storiografico sul Libano maronita in quell'epoca, dibattito che ha conosciuto studi significativi lasciando tuttavia molti campi di indagine tuttora aperti. Al fine di comprendere meglio l'utilità di un siffatto studio è conveniente anzitutto riassumere per grandi linee la storia della storiografia che si è occupata del Libano nel medio evo.

Cenni sulla storiografia libanese in epoca crociata e mamelucca.

Le fonti libanesi rivestono una grande importanza dal momento che sono spesso le uniche che trattano la storia interna del paese. Coloro infatti che, non libanesi, ebbero occasione di visitare il

¹ Con questo termine si identificano usualmente più realtà geografiche: così viene chiamata la Repubblica Libanese o la catena montuosa chiamata anche Monte Libano. Io userò questo termine per indicare il Libano abitato in prevalenza dal popolo maronita durante il periodo di occupazione latina (1099-1291) e durante il successivo periodo di occupazione mamelucca (1291-1516), corrispondente all'incirca al territorio delimitato dai confini della Contea di Tripoli crociata e della *mamlaka* di Tripoli di epoca mamelucca.

² Per quanto riguarda la storia dei maroniti nei primi secoli si vedano P. DIB, *Histoire de l'Église Maronite*, voll. 2, Bayrūt 1962. Questa dipende quasi completamente nelle sue affermazioni dalla storiografia tradizionale maronita ed in particolare dal patriarca maronita Iṣṭifān al-Duwayhī (1629-1704), di cui si parlerà più avanti in questo articolo.

³ È però conosciuta con più nomi: *Hurūb al-muqaddamīn*, *Madīha Kisrawān*, *Qawl min kitāb al-tawārīḥ*, *ʿalā al-naṣārī* ed altri ancora.

Libano, di avere rapporti con esso o di risiedervi stabilmente – come il caso di Abbasidi prima e di crociati e Mamelucchi poi – poco o punto si interessarono degli avvenimenti interni del Libano. Raramente, ad esempio, i cronisti arabi di epoca zenghida, ayyubide e mamelucca si occupano nei loro scritti delle comunità religiose libanesi; ne fanno cenno solo in riferimento all'aiuto offerto dagli abitanti del Monte Libano ai crociati o ai mongoli e alle spedizioni punitive delle truppe di Damasco⁴. Gli storici latini d'Oriente dal canto loro non vanno al di là di qualche generico apprezzamento per il coraggio e l'abilità dimostrati nell'arte guerriera dai maroniti o per le differenze teologiche e liturgiche dei cristiani indigeni rispetto alla Chiesa Cattolica Romana⁵, poco aggiungendo alle fonti maronite. Anche le opere di pellegrini e missionari cristiani del periodo crociato e mamelucco offrono dati di grande importanza⁶, ma purtroppo peccano di eccessiva acriticità nel servirsi delle nozioni apprese dai predecessori.

È quindi necessario rivolgersi anzitutto ai documenti ed alle opere maronite, che formano la quasi totalità della storiografia libanese medievale⁷. Il grande storico della letteratura arabo-cristiana

⁴ Basti pensare che al-Qalqašandī, nel riferirsi ai maroniti li chiama *al-ğabaliyya*, i montanari, con questo non distinguendoli dagli altri abitanti delle montagne del Libano, turcomanni e curdi, cui fa riferimento. *Ṣubḥ al-a'sā fī kitābat al-inṣā'*, al-Qāhira 1914, vol. IX, p. 254. Citato in Ph. Hitti, *Lebanon in History*, London 1967, p. 336.

⁵ Del resto, come risaputo, i cristiani d'Oriente non furono presi molto in considerazione dai crociati al loro arrivo in Libano. Cfr. C. CAHEN, *Oriente e Occidente ai tempi delle Crociate*, Bologna 1986, p. 84 e seguenti; K.S. SALIBI, *Maronite Historians of Mediæval Lebanon*, Bayrūt 1959, pp. 13-4.

⁶ Notevole importanza rivestono a questo proposito gli scritti di Fra' Grifone, un frate francescano di origine fiamminga, che ebbe un ruolo fondamentale nella storia dei maroniti e del Libano del XV secolo. Cfr. H. LAMMENS, *Frère Gryphon et le Liban au XVe siècle*, in "Revue de l'Orient Chrétien", IV (1899), pp. 68-104.

⁷ Esistono anche due storie non maronite che riguardano il periodo medievale della storia del Libano composte da due autori drusi: il principe buhturide Ṣāliḥ ibn Yaḥyā (morto attorno alla metà del XV secolo) e Ḥamza ibn Aḥmad ibn Sibāṭ († 1520). L'opera del primo fu pubblicata da L. CHEIKHO a Bayrūt nel 1927 sotto il titolo *Tārīḥ Bayrūt wa aḥbār al-umarā' al-Buḥturiyyūn min banū al-Ġarb* successivamente corretta da J. SAUVAGET, *Corrections au texte imprimé de l'histoire de Beyrouth de Ṣāliḥ b. Yaḥyā*, in "Bulletin d'études orientales", VII-VIII (1937-8), per essere infine pubblicata integralmente da K.S. SALIBI e F. HOURS nel 1969 per i tipi dell'American University of Beirut Press, sotto il semplice titolo *Tārīḥ Bayrūt*. La seconda opera non è stata ancora pubblicata: ho avuto modo di studiarla in una delle copie manoscritte della Biblioteca Apostolica Vaticana (Vat. Arab. 270). Ibn Yaḥyā si basò su racconti orali e su archivi di famiglia per narrare la storia dei principi drusi del Ġarb (SE di Beirut) in epoca mamelucca, il secondo si riferisce al

Georg Graf reputa la storiografia maronita come la più elevata tra quelle delle comunità cristiane orientali⁸. Secondo il giudizio di alcuni studiosi⁹ questa è nata come mezzo per affermare la “perpetua ortodossia maronita”¹⁰ e come espressione dell’orgoglio nazionale. In sintesi l’essere coscienti di non avere mai ceduto nulla della propria identità socio-religiosa né di fronte al potere ortodosso bizantino né di fronte ai vari governanti musulmani, avrebbe generato l’amore per la propria storia, in opposizione polemica con i suoi detrattori. È un giudizio senza dubbio interessante, ma non esaustivo in quanto altre comunità minoritarie nelle stesse condizioni non produssero niente di simile.

Sin dall’inizio del loro isolamento dal resto della cristianità è ragionevole supporre che i maroniti si siano tramandati, di generazione in generazione, la memoria degli avvenimenti che toccavano più da vicino la loro comunità. Di queste “storie” ben poche sono giunte sino a noi tra quelle anteriori alla fine del secolo XV. Georg Graf cita solo due storie di origine maronita precedenti a Ġibrā’īl ibn al-Qilā’ī: una storia della Chiesa del monaco maronita Yuḥannā, che visse nel XIII secolo¹¹, e una storia del monastero di Mār Šallīṭā Maqbis nel Kisrawān del periodo 1194-1307 scritta da Tādrus, arcivescovo di Ḥamā, all’inizio del XIV secolo¹². Quest’ultima pare essere stata parte di un più vasto lavoro andato perso. Secondo lo storico libanese Salibi una qualche importanza deve avere inoltre avuto Ilyās di M’ād, la cui opera non ci è pervenuta¹³.

Purtroppo gli storici maroniti successivi al periodo mamelucco solgono ripetere acriticamente le nozioni apprese dagli scritti dei loro confratelli¹⁴, senza citare le fonti; da questo si capisce come sia difficilmente appurabile la realtà dei fatti in merito agli avvenimenti narrati in questi scritti.

precedessore, ma ambedue si affidarono alle proprie osservazioni per ciò che riguardava il loro tempo.

⁸ G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Città del Vaticano 1944-1953, III, p. 306.

⁹ Cfr. K.S. SALIBI, “The traditional Historiography of the Maronites” in B. LEWIS e P.M. HOLT, *Historians of the Middle East*, London, 1967, p. 215.

¹⁰ P. DIB, *Histoire de l’Eglise Maronite*, Bayrūt 1967, capp. II e III.

¹¹ GRAF, *Geschichte*, II, p. 101.

¹² GRAF, *Geschichte*, II, pp. 100-1. Questa storia fu pubblicata in B. AL-QARA’LĪ, *Ḥurūb al-muqaddamin*, Bayt Šabāb (Libano), 1937, pp. 85-8.

¹³ SALIBI, *Maronite Historians*, pp. 16-7.

¹⁴ Vi sono rare eccezioni, come il diverso atteggiamento a proposito della pretesa eresia monotelita dei maroniti, che concernono più l’interpretazione dei fatti che gli stessi. Si veda a titolo esemplificativo DIB, *Histoire*, p. 20.

Ciò che manca è una ricerca approfondita negli archivi familiari e ecclesiastici libanesi¹⁵ ed uno studio critico delle opere già edite, anche alla luce di questi documenti.

La vita e la personalità di Ġibrā'īl ibn al-Qilā'ī.

Ġibrā'īl ibn al-Qilā'ī nasce attorno al 1447 nel villaggio libanese di Lahfid¹⁶, non distante da Ġbayl (Byblos), da una famiglia di contadini maroniti. Si forma linguisticamente attraverso gli insegnamenti del parroco del paese che gli insegna i primi rudimenti di arabo e siriano. Nel 1470 si unisce ai francescani della Terra Santa nel convento ierosolimitano di Sahyūn (Monte Sion), per poi essere inviato a Roma nel 1471 in uno dei tanti conventi dell'ordine serafico, dove prenderà i voti.

Durante la sua permanenza a Roma ebbe probabilmente modo di studiare i vari documenti degli archivi e delle biblioteche che riguardavano la "perpetua ortodossia dei maroniti", affermando che i maroniti erano stati eretici prima, durante e dopo le Crociate, teoria che ha sempre diviso gli storici maroniti dagli storici di altre confessioni¹⁷. Nel 1492 torna in patria per diffondere la dottrina cattolica, cioè, nella sua visione, l'obbedienza al Papa e l'adeguamento del rituale liturgico maronita a quello della Chiesa Cattolica Romana¹⁸. Ritorna quindi da estraneo, se è vero che i contatti con la madrepatria non furono frequenti¹⁹ e che l'istruzione ricevuta nello Stato Pontificio è affatto dissimile da quella dei suoi connazionali; Ġibrā'īl ibn al-Qilā'ī è difatti il primo, assieme ai suoi due compagni, a

¹⁵ Anche se i primi fondamenti per un più facile accesso agli archivi ecclesiastici è cominciata da qualche anno attraverso la catalogazione informatica degli stessi che ho in qualche caso potuto verificare personalmente.

¹⁶ Le informazioni sulla vita di Ġibrā'īl ibn al-Qilā'ī si trovano nell'opera di I. AL-DUWAYHI, *Tārīḥ al-tā'ifa al-mārūniyya*, ed. R. AL-Sartūnī, Bayrūt 1890, pp. 416-422. Cfr. B. AL-ĠIMAYYIL, *Zaġaliyyāt Ġibrā'īl ibn al-Qilā'ī*, Bayrūt 1982, pp. 30-47.

¹⁷ Vedi DIB, *Histoire*, capp. I e II; Y. AL-DIBS, *Al-ġāmi' al-mufaṣṣal fi tārīḥ al-mawārīna al-mu'aṣṣal*, Bayrūt 1987⁴, pp. 71-98; K.S. SALIBI, *The Maronite Church and its Union with Rome*, in "Arabica", 1957, pp. 92-4; CH. FRAZEE, *The Maronite Middle Ages*, in "Eastern Churches Review", X (1978), pp. 88-100.

¹⁸ In realtà queste differenze, che tanto avevano scandalizzato i crociati, erano già state annullate quasi del tutto sostanzialmente ma non formalmente, come avrebbe appunto voluto AL-QILĀ'Ī. Cfr. H. LAMMENS, *Frère Gryphon*, p. 87.

¹⁹ Al-Qilā'ī viene inviato a Roma con altri due coetanei maroniti, ma a parte questi due contatti non risulta che gli scambi con la madre patria siano molti. Cfr. F. SURIANO, *Il trattato di Terra Santa e dell'Oriente*, ed. G. Golubovich, Milano 1900, pp. 69-71.

studiare a Roma o comunque il primo di cui ci sia giunta notizia²⁰. Superbamente cosciente del suo primato, si ritiene superiore ai suoi correligionari e in dovere di redarguire lo stesso Patriarca affinché la Chiesa Maronita ritorni nella “Fede dei predecessori e dei nostri padri”, di fronte alla “invasione giacobita”²¹. È indicativo, a questo proposito, il seguente passo della lettera che invia da Qānnūbīn²², il 16 novembre 1494, al Patriarca: “Noi diciamo a voi le parole di nostro Signore agli ebrei: ‘Se non fossi venuto a voi e non vi avessi parlato sareste senza colpa’”²³. Con questo impeto Ġibrāʾil ibn al-Qilāʾī scrisse *Madīḥa ʿalā Ġabal Lubnān*.

Madīḥa ʿalā Ġabal Lubnān.

Questa è un’opera in versi a carattere storico il cui soggetto è il popolo maronita o “Mārūn”, come lo chiama in più passi l’autore, scritta in *karšūnī* occidentale, cioè in dialetto arabo-libanese maronita con caratteri siriaci: è quindi un’opera in *qawl* o *zaḡal*²⁴.

Madīḥa ʿalā Ġabal Lubnān ci è giunta in varie copie manoscritte, alcune complete e altre parziali, che si trovano nelle biblioteche di Beirut e del Vaticano²⁵. È stata pubblicata in caratteri arabi già nel secolo scorso da Būlus Qaraʾlī con note ed appendici²⁶ e, più recentemente, nel 1982 da Buṭrus al-Ġimayyil²⁷. Di quest’ultima versione mi sono servito ampiamente nella traduzione.

²⁰ Il Collegio Maronita di Roma verrà fondato solo un secolo più tardi, nel 1583, forse anche in seguito alla sua esperienza positiva. Cfr. SURIANO, *Il trattato*, pp. 70-71.

²¹ In effetti sotto il *muqaddam* maronita di Bšarrī, il più importante centro maronita nella zona dei Cedri, ʿAbd al-Munʿim II Ayyūb si era verificato un preoccupante aumento della presenza giacobita nella zona.

²² Sede patriarcale maronita in questi tempi.

²³ La lettera è stata pubblicata da I. Ḥarfūš in “al-Manāra”, III (1932), pp. 99-106 e 260-263.

²⁴ Non è il caso di soffermarsi in queste poche pagine sulle caratteristiche della poesia dialettale libanese, anche se ibn al-Qilāʾī è il primo autore di cui ci siano giunte opere che hanno queste caratteristiche. Per un approfondimento sono utili i seguenti testi: M. WUHAYBA, *Al-zaḡal, tāriḥubu, adabubu, ʿalāmuhu, qadīm^{an} wa ḥadīṯ^{an}*, Bayrūt 1952; J. ABDEL-NOUR, *Étude sur la poésie dialectale au Liban*, Bayrūt 1966.

²⁵ Bibliothèque Orientale de Beirut, 630 (incompleta), 15 (dal bayt), 16 (copia in caratteri arabi della precedente); Biblioteca Vaticana, Borg. Ar. 175 (incompleta), Vat. Syr. 210 (completa). Le traduzioni nel seguito dell’articolo vengono da quest’ultimo manoscritto.

²⁶ QARAʾLĪ, *Ḥurūb*, pp. 36-83.

²⁷ In questa versione la *madīḥa* è composta da 295 *bayt*.

Non si trovano datazioni precise della stesura dell'opera, ma è verosimile affermare che venne scritta dopo il 1495, anno in cui morì il *muqaddam* 'Abd al-Mun'im Ayyūb II²⁸. B. al-Ġimayyil, attuale vescovo maronita di Cipro e studioso delle *zaġaliyyāt* di ibn al-Qilā'ī, si dice certo che sia stata scritta tra il 1493 ed il 1494 (?)²⁹, mentre a mio parere potrebbe essere stata scritta anche più tardi, nel periodo che ibn al-Qilā'ī passerà a Cipro, prima come superiore dei francescani e poi come vescovo dei maroniti sull'isola (1496-1516).

Ġibrā'īl ibn al-Qilā'ī scrive *Madīha 'alā Ġabal Lubnān*, come già accennato, per un fine didattico-religioso, con piglio apocalittico; il suo popolo avrebbe ancora una volta sorpassato le difficoltà, sarebbe sopravvissuto alle disgrazie presenti e future solo nell'unità con la Chiesa Cattolica, attraverso l'obbedienza al Pontefice Romano. Infatti l'invasione giacobita a cui ho accennato dinanzi preoccupa il nostro ed i maroniti in generale sicuramente in misura superiore al dovere di pagare le tasse ad un governante musulmano: quest'ultimo limita la sua presenza a quest'ufficio, e delegato ad un notevole maronita con il titolo di *al-muqaddam al-kāšif*³⁰. Tutto ciò può indurre a negare al documento attendibilità storica: cercare di risolvere questa questione è il compito che mi sono prefissato con questo articolo.

Ibn al-Qilā'ī si premura di mettere subito in chiaro che le cose che scrive non sono di sua invenzione, ma tramandate dalle generazioni precedenti, scritte nelle "storie" e negli "annali":

- 2 Come cambiano i secoli
Ed in essi le idee diventano confuse!
E se non si trovasse [questo] nelle storie
non ne sarebbe giunta notizia a nessuno.
- 3 Ma gli annali ci informano
su ciò che avvenne nei nostri luoghi
e su coloro che, prima di noi,
abitavano il Monte Libano.

²⁸ I. AL-DUWAYHĪ, *Tārīh al-azmina*, ed. B. Fahd, Bayrūt 1983², pp. 370-1.

²⁹ È questa la data che lui riporta per la morte di 'Abd al-Mun'im, senza peraltro indicare la fonte, mentre nelle pagine precedenti ha citato al-Duwayhī collocandola nel 1495. AL-ĠIMAYYIL, *Zaġaliyyāt*, p. 20 e 88.

³⁰ Ufficiale distrettuale incaricato, dall'emiro mameluco di Tripoli, della raccolta e della rimessa delle tasse e del mantenimento dell'ordine. AL-QALQAŠANDĪ, *Šubh*, IV, p. 25. Non bisogna comunque confondere il *muqaddam* maronita con l'ononima carica dello stato mameluco. Per quanto riguarda la figura di questo capo temporale all'interno della comunità maronita si vedano K.S. SALIBI, *The muqaddams of Bšarrī: Maronite chieftains of the Northern Lebanon*. 1382-1621, in "Arabica", XV (1968),

Sullo stesso concetto ritornerà altre tre volte nel proseguimento della *madīḥa*³¹. L'intenzione dell'autore era quindi dichiaratamente di narrare la vera storia del popolo maronita nella regione del Monte Libano, *Ġabal Lubnān*.

Subito dopo l'introduzione appena vista viene narrata la parte risalente ad un non meglio precisato periodo di idillio tra il potere temporale, rappresentato da un non meglio precisato governante, *ḥākim*, ed il potere spirituale, rappresentato dal patriarca ed in cui non si trovava nella *Gibba*³² di Bšarrī “né un eretico... né un musulmano... né un ebreo”³³. Tutto questo avveniva sei secoli prima della stesura dell'opera, attorno al X secolo³⁴.

Il secondo episodio narrato è quello del re, *malik*, di Baskintā, il quale viene sorpreso e trucidato nei pressi di Qab Iliyās, mentre è intento a dedicarsi al vino e a danze libertine, dalle truppe di un non meglio identificato sultano.

Il terzo e quarto episodio hanno come protagonisti due *muqaddam* di epoca crociata. Simʿān, nipote del re di Baskintā, vendica ad al-Murūḡ lo zio uccidendo il capo dell'esercito musulmano dopo tre anni di combattimenti³⁵. Dopo la vittoria si reca ossequioso alla presenza del re cristiano di Ġbayl, di quaranta vescovi di tutto il Libano³⁶ e del patriarca³⁷. Risulta evidente da questi episodi l'idea del perfetto *muqaddam* che ha ibn al-Qilāʿī, che non deve essere dissimile da quella del clero maronita in generale: un valente guerriero che china la testa di fronte alla vera autorità, all'autorità del patriarca e, quindi, della Chiesa.

Per il Re Kisrā, che nel racconto di ibn al-Qilāʿī viene subito dopo Simʿān³⁸, la collocazione storica è relativamente più facile per

pp. 63-86 e I. AL-QITĀR, *Al-muqaddamūn wa-l-bitārika al-mawārīna min al-qarn al-sābiʿ ilā al-qarn al-sābiʿ ʿaṣar*, in “al-Manāra”, 1986, pp. 179-200.

³¹ Nei *bayt* 109, 114 e 295, l'ultimo.

³² Parola di origine siriana che significa sia casa che zona.

³³ *Bayt* 15.

³⁴ L'indicazione è riportata nel *bayt* 295.

³⁵ Nel manoscritto pubblicato da Qaraʿlī il numero degli anni sale a trenta. Cit in SALIBI, *Maronite Historians*, p. 49.

³⁶ Vedi nota 1.

³⁷ *Bayt* 31-45.

³⁸ Salibi afferma che il Re Kisrā era zio di Simʿān basando – a quanto pare – la sua affermazione sulla *Madīḥa*: è evidente frutto di confusione in quanto di questa parentela, che esisteva tra Simʿān e il suo predecessore, la *Madīḥa* non fa menzione. *Maronite Historians*, pp. 51-2.

l'espresso riferimento ai crociati:

- 47 Entrò ad Istambul e diede obbedienza.
La spada sulla sua testa fu elevata,
il suo vestito era cosparso di croci³⁹
e il suo stemma era del Monte Libano.

Al suo ritorno, continua il racconto di ibn al-Qilā'ī, al porto di Ṭabarḡā, il Re fu accolto con grandi festeggiamenti e da quel momento il Ḥārīgā fu chiamato Kisrawān. A questo punto si inserisce un altro personaggio: Kāmil di Laḥfid. Questi era un cavaliere del Re di Ġbayl che operava nella zona di Ba'albak, nella Valle della Biqā', con cui il Re Kisrā strinse alleanza attraverso il matrimonio di sua figlia con il figlio di Kāmil.

In quel tempo – aggiunge ibn al-Qilā'ī – Mas'ūd di Ḥbālīn (vicino a Ġbayl) era *muqaddam* e costruì una chiesa a Ġarfin in onore di Santo Stefano (*'alā ism al-Qaddīs Mār Isṭifān*).

Il quinto episodio narrato è aperto da un motivo ricorrente nella *Madīha*: l'invidia del Diavolo per la felicità e l'ordine regnanti nel Ġabal Lubnān, dovuti alla fede dei suoi *muqaddam* e del suo popolo portano alla diffusione dell'eresia giacobita per mezzo di due frati maroniti convertiti.

Approfittando della divisione interna dei Maroniti causata dall'eresia dei due frati il Sultano Barqūq poté fare invadere dai suoi soldati il Monte Libano maronita, mentre il Papa scomunicava i due ed i loro seguaci:

- 68 In quanto a Barqūq *Malik al-Zābir*,
scrisse al governatore ed ai soldati:
"[Voi] tutti cavalcate ed assediate
a spese del Sultano..."

La guerra durò otto mesi e si risolse con un nulla di fatto per i due contendenti; nonostante le distruzioni ed i massacri alla fine nessuno poté dirsi vincitore. Ne approfittarono turcomanni, drusi, curdi e rāfiḍiti che, anche a causa dell'impotenza del re di Ġbayl, da questo momento si stabilirono nel Monte Libano.

A questa sezione si collega direttamente la successiva, la sesta, in cui Ġibrā'īl ibn al-Qilā'ī racconta il viaggio del Patriarca Irmiyā di 'Amṣīt a Roma nel 1215 per sciogliere la scomunica che pende sul capo dei Maroniti. Il Papa, commosso dalle parole del Patriarca e

³⁹ Cioè era un crociato.

dalle condizioni in cui era arrivato a Roma⁴⁰, rispose affermativamente alla richiesta; dopo cinque anni e sei mesi dal suo arrivo a Roma, il 3 gennaio 1215, il Patriarca ritornò in Libano accompagnato dal Cardinale Guglielmo, in qualità di rappresentante pontificio, con una bolla papale⁴¹. In marzo arrivarono a Tripoli dove li attendeva il popolo maronita. Qui 270 *muqaddam* sottoscrissero un documento in cui giuravano fedeltà alla Chiesa Maronita e ripudiavano l'eresia monofisita:

114 Duecento e settanta erano nel documento
le firme scritte sui fogli;
non c'è falsificazione nei loro nomi
ed esistono fino ad ora.

Nel 1230 il Patriarca Irmīyā morì e, per il dolore, morì anche il Re di Ġbayl il quale, ci avverte l'autore, non ebbe eguali tra gli uomini di Fede.

La narrazione di Ġibrā'īl ibn al-Qilā'ī è in queste due sezioni alquanto confusa: probabilmente conosceva la collocazione storica dei fatti riguardanti il concilio Laterano IV del 1215 – bisogna ricordare che ebbe la possibilità di accedere agli archivi vaticani – ma la versione che lui dà è scorretta, poiché la lettera di invito al concilio che il Papa inviò ai capi delle chiese orientali, di cui una copia fu inviata al *Patriarcham Maronitarum Hieremiam*, è datata 1213⁴², mentre l'arrivo del Patriarca a Roma secondo l'autore della *Madīḥa* risale circa al luglio 1210; la data della partenza è quella di emissione della bolla papale, ma si sa dai documenti vaticani concernenti il Concilio che il Patriarca assistette all'apertura dei lavori avvenuta l'11 novembre del 1215. Inoltre Salibi avanza l'ipotesi che ibn al-Qilā'ī abbia posposto la firma dell'accordo da parte dei 270 notabili a dopo il ritorno da Roma di Irmīyā, confondendola con quella del 1203⁴³. Questa tesi è senz'altro accattivante, ma non si può escludere che un tale accordo fosse stato realmente siglato al momento dell'arrivo a Tripoli del Patriarca. Con questo atto infatti egli avrebbe rafforzato l'unità della Chiesa Maronita di fronte alle intemperanze

⁴⁰ Vi si era recato a piedi nudi e vestito di un solo saio.

⁴¹ Le bolle papali rivolte ai maroniti ed i documenti riguardanti i rapporti tra Roma e la Chiesa Maronita sono raccolti in T. ANAÏSSI, *Bullarium Maronitarum*, Roma 1911.

⁴² T. ANAÏSSI, *Bullarium*, p. 1.

⁴³ Gli avvenimenti riguardanti questo periodo sono esposti con dovizia di riferimenti in K.S. SALIBI, *The Maronite Church in the Middle Ages and its Union with Rome*, in "Oriens Christianus", XLII (1958), pp. 89-120.

dei fedeli e dei *muqaddam* della montagna, e potrebbe essere stato favorito in questo dal signore di Ġbayl a cui l'unità del popolo suo alleato non poteva recare che giovamento. Il numero preciso delle firme farebbe pensare ad un documento consultato da ibn al-Qilā'ī di cui si sono perse le tracce.

Un altro fattore di confusione è la citazione del nome del sultano Barqūq che salì al potere ben centosessantasette anni più tardi rispetto alla narrazione di ibn al-Qilā'ī; ma qui il nome ha ben poca importanza poiché l'ignoranza dei Maroniti, come dei cristiani orientali in generale, riguardo alla storia dei loro governanti è risaputa, per lo meno fino all'avvento del primo vero storico orientale, Iṣṭifān al-Duwayhī, nel secolo XVII. È possibile che un tale avvento si sia verificato? Gli elementi finora emersi non permettono di escludere alcuna ipotesi ⁴⁴.

Nella settima sezione il figlio del defunto Re di Ġbayl succede al genitore, portando ancora una volta l'eresia nella Ġibba di Bšarrī. La narrazione procede descrivendo lo stupore del Sultano di fronte alle regole di vita dei monaci di Qānnūbīn, a cui si è già accennato:

120 Una valle sul Nahr Qādīšā:
un Sultano in viaggio passò a piedi.
Un monaco lo invitò a cenare
e [lui] si stupì della vita dei monaci

121 Gli diede Dio in quel periodo
di tornare al suo seggio come i sultani [da sultano].
Inviò del denaro e [ri]costruì Qānnūbīn
riconoscente della carità dei monaci.

122 Fece molte offerte questo Sultano:
diede un prato [su cui costruire] ai frati,
ché chiunque visse nelle vicinanze ⁴⁵
poteva costruire a spese del Sultano.

A causa di queste favorevoli condizioni la Valle Santa ⁴⁶ si ripopolò. Tra i nuovi arrivati v'erano quaranta che si spacciavano per frati ⁴⁷, ma erano inviati del Diavolo. Essi, approfittando della fiducia data loro dai maroniti, ne uccisero un gran numero, finché dalle fila

⁴⁴ Cfr. SALIBI, *Maronite Historians*, p. 61.

⁴⁵ Mia traduzione per *al-ṣaqfan*.

⁴⁶ Il vocabolo *qādīšā* deriva dal siriano *qaddīša* che ha questo significato. A. FREYHA, *Mu'ğam asmā' al-mudun wa-l-qurā al-lubnāniyya*, Bayrūt 1983, p. 134.

⁴⁷ Può darsi che si trattasse di drusi.

di quest'ultimi non emersero due condottieri:

- 127 Il *muqaddam* Būlus e il Principe Mas'ūd,
nessuno era generoso [in battaglia] come loro,
uscirono da al-Ḥadaṭ completamente armati
e da eroi entrarono nel campo di battaglia.

Un gran numero di Musulmani fu ucciso ed i Maroniti sembravano avere preso il sopravvento quando il Sultano fu avvertito da un uomo di Ibrīsā, che gli promise di fargli prender al-Ḥadaṭ senza difficoltà. Il Sultano gli diede retta e questi convertì il paese all'eresia; conseguenze di ciò furono solo distruzioni e massacri e al-Ḥadaṭ perse per sempre lo splendore che aveva conosciuto a quel tempo, in cui contava ben 2700 case.

I combattimenti continuarono per sette anni, sembra con la vittoria dei maroniti⁴⁸.

In seguito a questi avvenimenti i maroniti elessero a loro capo temporale il *muqaddam* di Bšarrī a cui vennero dati potere temporale e dignità ecclesiastica e gli imposero un giuramento: di non accettare estranei, soprattutto eretici cristiani oltre che musulmani, nella *Ġibba* e di governare in obbedienza al patriarca, nella rettitudine della Fede; allorché avesse deviato da questi presupposti sarebbe stato scomunicato con tutta la sua progenie. È questo un chiaro messaggio al discendente di questo *muqaddam*, a cui tutta la *Madīḥa* si rivolge, 'Abd al-Mun'im II Ayyūb.

La narrazione dell'elezione del *muqaddam* ad *al-kāšif* è alquanto contorta e, pur intuendone il contenuto dal contesto, non è possibile darne una traduzione sicura; ma vale tuttavia la pena citarne i *bayt* conclusivi che chiudono anche la settima sezione:

- 142 Governatore con lo scettro mondano
e con lo scettro di arcidiacono spirituale⁴⁹,
obbediente al Vescovo e al Sultano,
nell'orgoglio della Chiesa e della Fede.
- 143 Gli diedero il titolo di *al-kāšif*,
sulla spada della gloria giurò.
Nella sua vita mai disubbidì,
né manifestò nei suoi giorni una [sola] ingiustizia.

⁴⁸ Quest'ultimo racconto sembra coincidere con l'incursione del Sultano Qalāwūn (1277-1290) del 1283. Vedi prima. Cfr. SALIBI, *Maronite Historians*, pp. 62 ss.

⁴⁹ *Al-šidyāq al-rūḥānī*.

Il termine *al-kāšif*, che nello stato mamelucco corrisponde ad una carica amministrativa ben definita e che il *muqaddam* di Bšarrī effettivamente rivestiva, viene usato da ibn al-Qilāī nel senso letterale di “ispettore”, controllore della Fede e dell’ortodossia dei maroniti; chi era investito di questa carica giurava di non prendere a servizio nessun musulmano nella *Gibba* di Bšarrī, ma, nel contempo, doveva obbedire al patriarca ed al sultano nella Fede, cioè ricordandosi di appartenere ai maroniti.

Da queste osservazioni appare chiaro che l’autore conosceva la condizione politico-amministrativa dei maroniti in seno allo stato mamelucco dei suoi giorni, sebbene non ne sapesse collocare esattamente l’origine storica. Difatti l’ottava sezione narra della caduta di Tripoli e Ġbayl (1289-1291), avvenute a causa della cattiva condotta del figlio de *al-Šidyāq al-Kāšif*, che venne abbandonato dai suoi uomini. Di fronte all’attacco musulmano il Re di Tripoli restò solo per il mancato aiuto di Sālīm e del Signore di Ġbayl.

Aiutati da un prete di Mār Asyā, in febbraio – l’anno non viene citato – i musulmani conquistarono Tripoli, mentre il Re di Ġbayl entrò a servizio dei musulmani ed i suoi territori vennero dati in *iqṭāʿ*⁵⁰, con grande disonore per la città.

Per quanto riguarda la caduta di Tripoli e di Ġbayl, ibn al-Qilāī dà una versione in gran parte corretta – come è stato notato da Salibi⁵¹ – in quanto, a parte la data⁵², è vero che il re di Tripoli rimase da solo nella difesa contro i mamelucchi a causa della scelta del signore di Ġbayl di entrare in rapporto di vassallaggio con i mamelucchi, ciò che gli permise di rimanere al suo posto per ancora dieci anni.

Inoltre non è da escludere a priori come veritiera la motivazione principale della disfatta dei latini data da ibn al-Qilāī⁵³: la resistenza del Regno Crociato di Tripoli ai mamelucchi era dovuta alla presenza di forti alleati sulle montagne dell’entroterra e di questo erano coscienti i governanti ‘egiziani’. È quindi realmente possibile che “l’iniquo amore per il denaro” di Sālīm sia stato la causa contingente della riuscita dell’assedio alla città.

⁵⁰ Termine traducibile con la parola italiana feudo, anche se il “feudo” mamelucco è ben distante da quello europeo. Cfr. A.N. POLIAK, *Le caractère colonial de l’État mamelouk dans ses rapports avec la Horde d’Or*, in “Revue des Études Islamiques”, 1935, pp. 238-248.

⁵¹ SALIBI, *Maronite Historians*, p. 69.

⁵² La caduta di Tripoli avvenne il 27 aprile 1291, non nel mese di febbraio, al termine di un assedio durato circa due mesi. S. RUNCIMAN, *A History of the Crusades*, London 1967, III, p. 403.

⁵³ Cfr. SALIBI, *Maronite Historians*, pp. 67 ss.

La nona sezione narra della rivincita dei maroniti contro i musulmani:

- 159 I *muqaddam* delle montagne sentirono
suonare le campane e si riunirono
a Madfūn e a al-Fidār e scelsero
tra migliaia di coraggiosi.
- 160 Trentamila soldati scesero
dalle montagne come pioggia:
i musulmani che uscivano marciando
la morte trovarono sul campo di battaglia.

A questi due *bayt* segue l'accurato racconto della battaglia e delle gesta compiute dai vari *muqaddam*: Ḥālid di Mešmeš, Sanān e Sulaymān di Īliḡ, Sa'āda e Sirkīs di Laḥfid, 'Akkār e suo fratello Mansūr (non ne viene citata la provenienza), 'Antār di 'Āqūrā. La lotta contro i musulmani ed i mercenari curdi⁵⁴ fu aspra ma si risolse con una schiacciante vittoria dei maroniti, che rubarono anche le armi agli sconfitti in fuga e persero solo un *muqaddam*, Binyamīn di Ḥardīn.

Dopo la vittoria i *muqaddam* ed i soldati maroniti si incontrarono a M'ād (vicino a Ġbayl) per dividere il bottino tra i trentamila che avevano partecipato alla battaglia. Da questa divisione venne escluso per ordine del Patriarca, che era a Kfarḥay, il *muqaddam* "caduto in eresia", Sālīm di Bšarrī, causa della precedente sconfitta. I *muqaddam* si recarono da lui per scegliere un altro uomo che ne ricoprisse la carica; la scelta cadde su Niqūlā al-Qanṭrūnī⁵⁵ di 'Aqabit Ḥayrūnā – con questo si apre la decima sezione della *Madīḥa*. Il nome del nuovo 'ispettore della Fede' fu indicato da un bambino che si espresse in siriano; alla domanda di avere maggiori informazioni su Niqūlā furono elencate al Patriarca le gesta eroiche che aveva compiuto durante la battaglia in seguito ad una visione avuta durante la notte. Questo fu un periodo felice per la *Ġibba* di Bšarrī e la montagna maronita che durò quaranta anni e durante il quale la Fede regnava sovrana.

Su queste due sezioni della *Madīḥa* si debbono fare alcune considerazioni: in primo luogo ibn al-Qilā'ī non cita assolutamente le reali cause dell'incursione nella *Ġibba* di Bšarrī operata dai mamelucchi

⁵⁴ *Al-Akrād*.

⁵⁵ Il termine *qanṭrūnī* deriva dal siriano *qentrōnā*, che anche più avanti nella *Madīḥa* ibn al-Qilā'ī riferisce ad un *muqaddam*. Salibi lo traduce come 'centurion' *Maronite Historians*, p. 72.

nel 1292 e con la quale Salibi fa coincidere questo racconto⁵⁶, ma esprime il sentimento che ne avevano i Maroniti, probabilmente derivandolo da alcuni documenti o dalla voce del popolo. In secondo luogo, se effettivamente le due incursioni coincidono, il periodo di calma che seguì non durò affatto quarant'anni, ma solo otto anni.

Non potrebbe trattarsi di un'altra battaglia successiva al 1307 non narrata da altre fonti o comunque non ancora venuta alla luce?

Un'ultima considerazione va fatta sul "bambino che si esprime in lingua siriana"; Salibi dice che il bambino si esprime così "miracolosamente"⁵⁷. Questa mi pare una considerazione non pertinente, in quanto il siriano veniva parlato in molti villaggi maroniti fino al XVII secolo: con questa affermazione sembra che ibn al-Qilāṭi abbia voluto piuttosto indicare che quella era la scelta del popolo, il quale combatteva solo per la Fede e da essa era illuminato.

Al racconto del *muqaddam* Niqūlā fa seguito quello del martirio del Patriarca Ġibrā'īl di Ḥaḡūlā, che compone la undicesima sezione. L'invidia del Diavolo per questo così lungo periodo di tranquillità insinuò l'eresia giacobita in un eremita maronita di nome Alīšā', il quale, dopo essere andato ad oriente (probabilmente in un centro giacobita⁵⁸), ritornò per predicare la nuova dottrina. Quando, dopo poco, il Diavolo portò via la sua anima dal corpo senza vita, i suoi insegnamenti eretici avevano già fatto breccia nella Ġibba di Bšarrī. Di fronte alla corruzione del Patriarca che tollerava l'uccisione dei prelati maroniti ortodossi, il popolo si ribellò e gli tolse l'obbedienza, mentre continuava ad obbedire ai *muqaddam* di Lahfid e di Bšarrī. I musulmani seppero di ciò e Dio permise ai Banū Ismā'īl (così vengono chiamati in quest'occasione i musulmani) di invadere la Ġibba di Bšarrī; la divisione interna tolse ai *muqaddam* il coraggio che invece avevano trovato nell'unità ed "un musulmano distruggeva un esercito"; furono rapiti bambini e neonati.

214 Quel Patriarca morì isolato
ed elessero un Patriarca di Ḥaḡūlā
che morì da martire
e lo bruciarono sul fuoco.

⁵⁶ SALIBI, *Maronite Historians*, p. 69 ss.

⁵⁷ SALIBI, *Maronite Historians*, p. 72.

⁵⁸ Salibi lo identifica con Mardīn, nella Mesopotamia superiore. SALIBI, *Maronite Historians*, p. 76.

- 215 Quaranta cristiani testimoniarono questo:
che lui era miscredente nella religione ed egli era in essa⁵⁹
e dissero su di lui cose false
sulle [sue] richieste e sulle donne⁶⁰.

A salvare i maroniti dalla eresia venne un frate di nome Awmarīkus, che li rimproverò aspramente per la loro condotta ed essi lo seguirono ritornando alla Fede. Awmarīkus portò loro la benedizione da Roma e il popolo di San Marone designò un nuovo Patriarca ed un vescovo.

Anche in questo caso ibn al-Qilā'ī non conosceva le ragioni esterne che avevano causato la repressione dei mamelucchi del 1367, benché la presenza dei giacobiti fosse conosciuta nella montagna maronita già dal secolo XIV; non è quindi da escludere la contemporaneità di questo fatto con la conversione alla chiesa giacobita di un monaco di nome Alīšā'⁶¹. Per quanto riguarda il Patriarca eretico, il suo nome era Yūḥannā e nulla si sa di lui se non quanto ci viene detto dalla *Madīḥa*.

La dodicesima sezione concerne il periodo del Concilio di Ferrara e Firenze (1439) e la conversione alla dottrina giacobita dei *muqaddam* di Bšarrī e di Lahfid. Questa sezione apre la parte della *Madīḥa* contemporanea a Ġibrā'īl ibn al-Qilā'ī:

- 220 Il Patriarca viveva a Sayyidat Ḥābīl⁶²,
e sapeva a memoria ciò che si trova nel Vangelo.
Era anche un uomo sapiente e dotto;
scrisse salmi sulla Fede.
- 221 Si resero saldi nella Fede di Mārūn,
gli umili furono innalzati,
i nemici fecero pace
fino a che venne a loro ibn Ša'bān.

⁵⁹ Con il primo intendi il Patriarca eretico con il secondo Ġibrā'īl di Ḥaḡūla.

⁶⁰ Traduzione mia. Il periodo considerato all'interno del contesto appare di difficile comprensione. Questo è il testo traslitterato in arabo:

اربعين نصراني شهدوا فيه انه كفر بدين هو فيه
وقالوا عنه شي ما هو فيه عن المطالب والنسوان

⁶¹ Cfr. SALIBI, *Maronite Historians*, p. 77.

⁶² Nel convento di *Sayyidat Ḥābīl*. SALIBI, *Maronite Historians*, p. 78 nota 1.

- 222 Yūḥannā di Ġaḡ era Patriarca;
ha accettato [dal Papa] la mitra e la benedizione.
Inviò [un rappresentante] al Concilio e non si mosse [in prima persona];
[il Papa] confermò Mārūn nel gregge ⁶³.
- 223 Ya'qūb di Ḥadaṭ si mosse ⁶⁴
e lo *šayḥ* lo precedeva benedetto,
il quale sopportava e sapeva,
perché sopportava l'ingiustizia.
- 224 La sopportava malgrado lui
da 'Abd al-Mun'im il giacobita;
sempre di lui era stanco
che fece vedere la magnificenza delle prove.

Il racconto, dopo aver detto della morte “senza religione né fede” di 'Abd al-Mun'im II Ayyūb, procede con la conversione all'eresia giacobita di un altro *muqaddam*, ibn Ša'bān di Laḥfid, un maronita convertito di origine greca, dalla cui devianza nacquero tre ingiustizie ⁶⁵ o tirannie; la sua conversione fu dovuta all'opera di proselitismo attuata nel suo paese da un vescovo giacobita di nome 'Isā. Rinneḡ il Concilio di Calcedonia e diede il permesso ai giacobiti di istruire i giovani promiscuamente, i ragazzi assieme alle ragazze ⁶⁶, cosa che pare avere permesso agli eretici di convertire un gran numero di persone. A ibn Ša'bān succedette suo figlio che “nella dittatura fu peggiore di lui”. Il nuovo *muqaddam*, di cui ibn al-Qilā'i non dice il nome, fu a sua volta vittima degli insegnamenti di un certo ibn 'Aṭšā, il quale fece entrare a Laḥfid i testi sacri giacobiti, per mezzo di due monaci, originari dello stesso paese, dal quale uscirono ancora ragazzi.

Dopo avere espresso il suo dolore per una tale disgrazia capitata alla sua città natale, che un tempo lo inorgogliava, ibn al-Qilā'i narra di Samyā, probabilmente uno dei due monaci testé citati, e dei suoi compagni giacobiti per colpa dei quali “non c'era per noi [di Laḥfid] un giorno con l'alba”. Samyā, che come ibn Ša'bān viene paragonato ad un serpente il cui veleno era l'eresia, risiedeva a Dayr Frādis e riuscì, facendosi credere un eremita, a circuire il *muqaddam* di Bšarrī, 'Abd al-Mun'im II Ayyūb, definito come “un ragazzo

⁶³ Cioè confermò l'ortodossia dei Maroniti.

⁶⁴ *Ḥarak*.

⁶⁵ E non eretici ('heretics') come dice Salibi. SALIBI, *Maronite Historians*, p. 80.

⁶⁶ Una pratica rivoluzionaria per l'epoca, vista da ibn al-Qilā'i come frutto dell'eresia.

ignorante [che] nuotava nel male” al quale aveva nuociuto l’insegnamento del monaco eretico. La dodicesima sezione si conclude con un appello a Bšarrī perché non abusi della pazienza di Dio, che sempre vigila sul suo popolo:

- 243 Dapprima [Dio] ha pazienza con il peccatore,
ché forse si pente e si umilia,
fino a che si accorge che non c'è speranza
e incendia la sua ira in un altro momento.

La riprova di ciò, continua ibn al-Qilā'ī, è la presenza dei giacobiti nella montagna maronita.

Lo *šayḥ* a cui si riferisce ibn al-Qilā'ī è il superiore dei Francescani della Terra Santa, effettivamente inviato a rappresentare i maroniti al concilio ecumenico del 1439; si arriva a tale conclusione dal momento che nella lettera al Patriarca Šam'un – di cui si è già parlato – dimostra di esserne al corrente. Sembra perciò più corretto ritenere che, riferendosi a Ya'qūb di Ḥadaṭ, ibn al-Qilā'ī abbia usato il verbo *ḥarak* per motivi metrici, intendendo con ciò che egli succedette al seggio patriarcale a Yūḥannā di Ġāḡ (1445-1468). In effetti Ya'qūb fu Patriarca dei Maroniti dal 1468 al 1492, nel periodo in cui 'Abd al-Mun'im II Ayyūb fu *muqaddam* di Bšarrī (1472-1495).

I nomi ed i fatti concernenti i missionari giacobiti nella Ġibbat Bšarrī e nella zona di Laḥfid sono ripresi, con differenze non sostanziali, da Ištifān al-Duwayhī nel libro già citato *Tārīḥ al-azmina*, e della cui veridicità non v'è motivo di dubitare, vissero negli stessi anni di ibn al-Qilā'ī o subito prima, per la quale si basò probabilmente su testimonianze di persone che vissero quegli avvenimenti direttamente o su documenti certamente ancora disponibili.

Le ultime due sezioni sono indirizzate al paese di Bšarrī perché, ora che è morto 'Abd al-Mun'im, si liberi dei giacobiti che permangono nella zona; possono ben essere riassunte, nei loro temi principali, dai seguenti *bayt*:

- 276 Bšarrī abbi timore e terrore!
Bšarrī piangi e lamentati!
Bšarrī pentiti ed innalzati
contro il fallito nella Fede!
- 277 Bšarrī le tue case sono state incendiate
[...]
Bšarrī sono stati soffocati i tuoi libri
che erano pieni di ingiustizia!

Queste ultime due sezioni sono invero aride di nomi e notizie storiche precise, eccezion fatta per i *muqaddam* Badr e Zayn, di cui non viene specificata la sede, che:

286 [...] hanno dato a Ya'qūb due pietre
e hanno lasciato a lui di presentare l'Ostia.

Evidentemente i due avevano accettato i giacobiti nei loro paesi.

Vengono inoltre citati altri due personaggi: il primo, Rizq Allāh, predecessore di 'Abd al-Mun'im dal 1469 al 1472, permise ai giacobiti di risiedere nella Ġibba; l'altro è il druso ibn Ġūkān, il che dimostrerebbe la presenza negli stessi luoghi di un gruppo di drusi.

Risulta chiaro dal racconto di ibn al-Qilā'ī che i giacobiti erano molto attivi nel propagandare la loro dottrina nel Monte Libano maronita nel tempo in cui egli viveva in Libano e che incontravano un considerevole successo; inoltre ibn al-Qilā'ī afferma che la loro presenza, nella *Ġibba* di Bšarrī in particolar modo, risaliva a parecchi decenni prima, alla conquista mamelucca del Libano crociato, con l'eresia dei due monaci di Yānūḥ e di Dayr Nbūḥ. Probabilmente questi provenivano dalla valle dell'Oronte in seguito alle persecuzioni che i mamelucchi inflissero ai cristiani in quel momento storico.

I primi obbiettivi della propaganda giacobita furono i *muqaddam*, per ovvi motivi; questi – ibn al-Qilā'ī ce lo dice seppure con il suo particolare stile – erano attratti dagli eretici monofisiti anzitutto per l'offerta di ricchezze di cui venivano fatti oggetto; in secondo luogo, e questo era il motivo più importante, perché convertendosi alla dottrina giacobita e facendovi confluire la gente del loro distretto – per questo tanta importanza all'educazione dei giovani – ottenevano il vantaggio di sottrarsi all'ingombrante obbedienza che dovevano al patriarca maronita.

Appare inoltre evidente la presenza solo marginale del potere mamelucco all'interno del governo dei distretti maroniti; soprattutto in quest'ultima fase lo stato mamelucco era in una condizione di forte decadenza ciò che spiega l'assoluta mancanza di influenza politica.

Considerazioni in merito alla Madīḥa e alla storia del Libano in epoca crociata e mamelucca.

La traduzione della *Madīḥa 'alā Ġabal Lubnān* è stata difficoltosa, per alcuni *bayt* mi è risultata impossibile a causa di un vocabolario ormai desueto in Libano che richiede una particolare compe-

tenza linguistica siriana, ciò nonostante è chiara l'impressione che su quest'opera di Ġibrā'īl ibn al-Qilā'ī si potrà dire l'ultima parola solo dopo aver approfondito lo studio sul Libano medievale nella sua totalità, soprattutto su quel periodo che va dalla conquista crociata ai giorni in cui fu scritta.

Allo stato attuale degli studi ciò che mi pare avere nuociuto alla storiografia libanese è lo schieramento muro-contro-muro dei vari storici, delle varie confessioni religiose, ognuna delle quali ha prodotto nel migliore dei casi la storia della propria comunità, a partire da Šālih ibn Yaḥyā, o basandosi sulle fonti che da essa derivano fino al XVIII secolo, con l'avvento dell'opera di Iṣṭifān al-Duwahhī, *Tārīḥ al-azmīna*. Non è mai stata svolta scientificamente un'opera storica complessiva, per cui si conoscono le situazioni delle singole comunità nelle varie epoche ma non la storia dei rapporti intercomunitari, che a mio parere potrebbe essere scritta lavorando sui ricchissimi archivi di famiglia e dei conventi libanesi e che, data la loro diversa provenienza, esigono una stretta collaborazione tra esperti di siriano, arabo dialettale libanese, *karšūnī*, collaborazione che certo non è stata aiutata dalla storia libanese recente e passata, e dai rapporti inter-confessionali sempre tesi sia a livello ecclesiale che intellettuale.

Ciò detto è necessario che io provi a tirare le somme della ricerca storica che ho compiuto sull'*Elegia sul Monte Libano*.

Troppo facilmente e sbrigativamente è stata fino ad ora catalogata come l'opera di uno studioso che, essendo molto più colto e padrone della ricerca di archivio dei suoi correligionari, a cui si rivolgeva nello scrivere, non disdegnava di interpretare arbitrariamente le fonti di cui era in possesso. A mio parere questa è una tesi proponibile ma non inconfutabile; Buṭrus al-Ġimayyil⁶⁷ afferma che il popolo maronita non era ferrato nelle scienze teologiche ma era profondamente legato alla religione tradizionale, contrario alle novità ed alle innovazioni, secondo il comportamento tipico di un popolo che per conservarsi in un ambiente ostile è costretto a restare unito e impermeabile alle influenze esterne. Perciò le affermazioni di ibn al-Qilā'ī sembrerebbero essere – è d'obbligo l'uso del condizionale – più che il frutto di una sola mente il frutto della tradizione stessa: la *Madīḥa* cioè esprimerebbe le convinzioni della Chiesa Maronita dell'epoca. Non bisogna inoltre escludere che esistessero allora anche altre *zaḡaliyya*, simili per contenuto, che non sono giunte fino a noi⁶⁸. Per quanto riguarda l'attendibilità storica dell'opera e la sua

⁶⁷ AL-ĠIMAYYIL, *Zaḡaliyyāt*, p. 13.

⁶⁸ Vedi note 12 e 13.

collocazione all'interno della storia complessiva del Libano medievale molta strada è ancora da fare. Si può comunque così riassumere l'interrogativo che sta alla base dell'opera:

ibn al-Qilā'ī aveva davvero l'intenzione, con la *Madīḥa* di inviare esclusivamente un messaggio ai maroniti della *Gibba* di Bšarrī e della *Gibba* di Lahfid o intendeva piuttosto scrivere, con i mezzi in suo possesso, anche una narrazione precisa della storia dei maroniti, cosa che era in fondo l'argomento più valido per sostenere le sue tesi?

Ġibrā'īl ibn al-Qilā'ī volle scrivere quella che secondo lui era la reale storia del popolo maronita con i mezzi in suo possesso: le reminiscenze di quanto aveva potuto studiare negli Archivi Vaticani, i documenti di cui poteva disporre negli archivi ecclesiastici maroniti libanesi, le testimonianze dirette dei suoi correligionari per gli eventi più recenti, la voce del popolo.

Riccardo Zipoli

STATISTICS AND LIRICA PERSICA*

1. *Introduction*

The *Lirica Persica* series came into being in Venice in 1989 within the Iranian Studies section of the Dipartimento di Studi Eurasiatici of the University of Ca' Foscari and is published in the *Eurasiatica* collection (Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici). The purpose of the series is to collect material useful for analyzing Neopersian lyrical poetry. The entire cycle of production, from the recording of texts to the creation of word-lists, from the lay-out to the final printing, is carried out by computer-assisted methods. To date, six volumes have appeared. The first volume is a handbook (1), to be referred to for more detailed information on the structure, the problems, and the aims of the series. The other five volumes are dedicated to individual authors: Hafez (2), Faghani (3), Taleb (4), Naziri (5) and Farroxi (6). In addition, volumes of Sa'di and Bidel are now being prepared. Each volume contains the transliteration (with metric notations) of 1,000 lines taken from the ghazals by Hafez, Faghani, Taleb and Naziri and from the nasibs of the qasides by Farroxi. The transliterations are followed by the concordances and by numerous other word-lists (a reverse alphabetical list of types, a frequency list of types, a catalogue of lemmas, a frequency list of lemmas, etc.). The volumes also provide a series of tables which illustrate the relations between the different 'units' (ghazals/nasibs, lines, lemmas, types, tokens) and a series of graphs which visually express those relations. The series will include, in the terms

* Part of this paper was presented at the 2nd European Conference of Iranian Studies (Bamberg, September 30 - October 4, 1991) with the title *Lirica Persica's Typical Vocabularies*.

already indicated, all the most important authors of ghazals and qasides. Every so often, summarizing articles or volumes dedicated to the study of such phenomena as the lexicon, grammar, prosody and rhetoric will also appear. These summaries will involve individual authors or groups of authors at the same time. The final summarizing volumes of the series will consist of the series glossary, the series grammatical compendium, the series rhetorical repertory, etc.

We will not dwell here on the limits and difficulties of an undertaking of this nature. We should only like to mention, as far as the limits are concerned, the small number of lines examined per author and, as far as the difficulties are concerned, the choice of critical editions and the criteria for transliteration and lemmatization. Neither do we wish to document our conviction that such a project will at least contribute to improving the current state of knowledge, which from now on will be based on objective and quantified data. Further information on this subject can be found in the *Handbook of Lirica Persica*.

This paper sets out to offer an example of a comparative analysis of the lexical data thus far collected in the series. The data taken into consideration are the vocabularies of the authors as they appear in the concordances. The comparative analysis of these vocabularies is carried out by statistical processing. Our aim is to fuse the five individual vocabularies in collective word-lists of the entire corpus offering immediate and objective indications which can be used for critical purposes. The compilation of those word-lists already constitutes a first step forward in interpreting the data collected. More specific information of an exegetic nature is not given here. In other words, the new word-lists are presented and compiled but not commented upon. The few interpretations are only meant to illustrate the possibilities offered by this method of investigation. The underlying approach is, in fact, methodological and descriptive. In keeping with this notion, we will explain the statistical procedures behind the word-lists by trying to show the mechanisms, the aims and the modes of interpretation of those procedures. This will help specialists in Iranian studies who have little knowledge of statistics understand the logic and the function of the computations and classifications worked out.

With this context in mind, each sample of 1,000 lines is considered as part of a corpus comprising the 5,000 lines of the five samples. The structure and outcome of the analysis is obviously conditioned both by the number of authors examined (the five

indicated earlier) and by the fact that those authors do not represent in a proportionate manner the various currents of genre and style. Any comments, in fact, will only be valid for the corpus being examined and will clearly be subject to changes and adjustments whenever the size and number of the samples are altered. The conclusions we reach, therefore, are relative and temporary, reflecting and representing the current state of studies. The whole must be seen primarily as an initial trial to be repeated later on broader and more representative samples.

To provide a more complete background to the discussions below, we will begin with a summary description of the quantitative structures of the vocabularies in the five samples. Other more detailed information on these vocabularies can be found directly in the volumes covering the five authors. Looking at the word-lists and tables of *Lirica Persica* (modified in light of the various *errata corrige*), we find that the 1,000 lines of the five authors have the following quantities of tokens, types and lemmas:

	tokens	types	lemmas
Faghani	19,798	2,889	2,084
Farroxi	18,182	2,857	2,041
Hafez	18,794	3,386	2,472
Naziri	18,575	3,414	2,580
Taleb	19,091	3,162	2,406

The corpus of 5,000 lines thus contains 94,440 tokens. From other computations, we likewise see that to this token total there correspond 8,361 different types and 5,584 different lemmas. We do not provide other general data of our corpus here (data soon to be collected and published), but turn immediately to the substance of the present work.

We intend to process and classify in collective word-lists:

- 1) the Common Base Vocabulary of the five authors; the statistical tools used in this case are the Chi-square (χ^2) test and the Usage Coefficient (7);
- 2) the Typical Vocabulary of each author in relation to the corpus, i.e. with respect to the other authors; statistically, we avail ourselves in this case of the Standardized Deviation (8).

Given the introductory context of our work, we impose some limits and thresholds so as to make the exposition quick and

concise. We thus take into consideration only the most significant part of speech in our context, i.e. the nouns. With words that have more than one grammatical function, only those normally used as nouns are chosen. Consequently, words such as *divaṇa*, *mast* or *bad*, used for the most part as adjectives, are ruled out. In addition, our analysis concentrates on lemmas and therefore does not take into account types.

2. *The Common Base Vocabulary*

In keeping with the conditions indicated above, the Common Base Vocabulary was chosen as follows. First of all, we decided to single out two minimum thresholds, one for the sub-frequencies of the nouns in the individual samples and one for the total frequency of the nouns in the corpus. Simultaneously passing these two thresholds establishes if a given noun belongs to the Common Base Vocabulary. Before proceeding to concrete examples, we should point out that every threshold of this type carries within itself something conventional and artificial and cannot be used to define clear-cut and unequivocal divisions. But the fact that the two thresholds have been selected on the basis of the structures and characteristics of our samples helps reduce the number of possible inconsistencies. Moreover, we also decided to list the nouns which only just fail to reach the established thresholds (see paragraph 5); the overall picture is thus more complete.

We therefore chose two thresholds: the minimum threshold for the sub-frequencies of the nouns in the individual samples was set at 3, while the minimum threshold for the total frequency of a noun within the corpus was set at 15. The first threshold was chosen for stylistic and statistical reasons, the second because it coincided with the sum of the lowest sub-frequencies allowed in the five samples ($3 \times 5 = 15$). It is obvious that reaching the sub-frequencies threshold in all five samples is a necessary and sufficient condition for including a noun in the Common Base Vocabulary, while reaching the total frequency threshold is a necessary but not sufficient condition for a similar choice (all 15 occurrences might be in a single sample).

Having established this, we moved on to concretely identifying the Common Base Vocabulary. Using a specific program, the computer processed and organized in columns a comparative vocabulary of the five authors. Table 1 (see end of paper) presents,

as an example, the opening page of this word-list (note that in this and in the following word-lists the lemmas retain the code number given them in *Lirica Persica*). Column 1 gives the rank number and column 2 lists in alphabetical order (following the alphabetical priorities used in *Lirica Persica*) the 5,584 different lemmas of the corpus (the nouns are separated at a later stage). The frequencies of the lemmas in the authors are listed in the five following columns (columns 3, 4, 5, 6 and 7). Column 8 indicates the total frequencies of the lemmas in the corpus, these values being the sums of the corresponding figures in columns 3, 4, 5, 6 and 7.

We then selected the lemmas that had reached both thresholds and separated the nouns, which turned out to be 127. Table 2 gives the list of these nouns in alphabetical order (column 4), with the sub-frequencies in the samples (columns 5, 6, 7, 8 and 9) and the total frequencies in the corpus (column 10). The nouns are preceded by three rank numbers (columns 1, 2 and 3): the first refers to the alphabetical arrangement, the second indicates a noun's position in the frequency list (see paragraph 3 and table 3) and the third refers to a noun's position in the classification according to increasing χ^2 values (see paragraph 3 and table 4) shown in the last column (column 11). To make the reading of this and subsequent tables easier, the numbers are given with only two decimal points (except for D of table 5), but for ordering purposes the computer takes into account all existing decimal points even though they are 'hidden'.

The singling out of the 127 nouns in the Common Base Vocabulary is per se a first result at a critical level, constituting, as it does, one of the possible outcomes of the comparison of the data collected in the volumes of *Lirica Persica*. This result would be unimaginable without the computerized organization of the work and is thus initial proof of the validity of the methods employed. The next step is an analysis of the nouns to evaluate their structure and function both overall and within the different samples. As indicated earlier, we limit ourselves here to a few comments that serve as an example. These observations are semantic in nature and are meant to illustrate, at a typological level, some general characteristics and tendencies of the nouns selected. When a noun is polysemous and has two or more meanings, only the meaning with a significant number of occurrences is considered (here as well as later); for example, *gunā* is only considered as 'manner' and not as 'cheek', because the latter has too few occurrences.

Leafing through our word-list, it is clear that the subjects

referred to by the greatest number of terms are the human figure and the natural world (here and below our translations are simplified for reference purpose).

The human figure is seen in its physical, psychical and contextual aspects. The physical description of man is especially rich in number with a total of 27 nouns. The majority of these, 14, are associated with the face, which is indicated more or less generically by 4 nouns (çehra, rox, ruy, sar). The other 10 nouns pertaining to the face refer to the mouth (dahān /mouth, lab/lib, zabān/tongue), eye (çaşm/eye, dıdā/eye, moza/eyelash), hair (muy/hair, zolf/curl), ear (guş), and mole (xāl). Of the remaining 13 nouns relating to the physical description of man, 11 indicate other parts, elements or properties of the body (aşk/tear, bar/bosom, dast /hand, del/heart, jagar/liver, jān/soul, kaff /palm, kanār/bosom, mıyan/waist, pay/foot or leg, xun/blood) and 2 are general terms (kas/person, tan/body). The psychical world is represented above all by the emotive sphere, which numbers 16 nouns all more or less associated with love (əajab/wonder, əayş/joy, eesq/love, afgān/complaint, arezuy/desire, dard/sorrow, gonāh/guilt, çamm/grief, havā/passion, kam/desire, mehr/love, nala/wailing, naz/coquetry, omā/hope, şabr/patience, vafa/fidelity). Also linked to the love theme are the majority of the other nouns indicating human actions and processes (buy/odour, daq/mark or brand, ferāq/separation, hāl/state, jawr/violence, nam/name, negāh/glance, neşān/sign, rāz/secret, soxan /speech, sud/advantage, tab/warmth or strength, vaşl/union, xab/sleep or dream, yād/memory). Finally, the context in which man moves is that of courtier and citizen, as shown by both the terms of a social and political kind (əaşeşq/lover, doşman/enemy, dust/friend, majles/assembly, moṭreb /minstrel, şah/sovereign, yar/friend) and by those indicating hand-made goods: objects, substances and buildings. As regards objects, we should point to the prevalence of instruments and devices used for capturing (band /band, dām/trap, hālqa/ring) and to the emblematic presence of ayına/mirror, bot /idol, çang /harp, jam /cup, pardā/veil and şamə/candle. As far as man-made substances are concerned, wine predominates: it is indicated by three different nouns (bada, may, şarab); the only other substance of this kind is şakar/sugar. The terms dealing with buildings are of a general

kind: dar/door, şahr/city, xānā/house.

On the subject of the world of nature, there is a pronounced interest in both the atmospheric-heavenly elements (especially stars: aftāb/sun, māh/moon and xorsīd/sun but also abr/cloud, bād/wind, hava/air, nasīm/zephyr) and earthly elements. The latter are mostly associated with the theme of the garden and often take on a context role or at least one of reference to human activity (barg/leaf, bağ/garden, bār/fruit, buystan/garden, çaman/lawn, gōl/flower, lāla/tulip, narges/narcissus, sarv/cypress, şax/branch). Significantly, the only terms for birds and animals are the general term morq/bird and its specification bolbol/nightingale while, for precious objects, we only have gawhar/gem or pearl and laəl/spinel.

Also worth mentioning are the existence of all four basic elements (āb, daryā/water, ateş/fire, hava, bād/air, xāk/earth), the presence of the divinity (elāh, xoday/god), a significant number of nouns pertaining to the spatial sphere (jahān/world, jāy/place, kanār/side, rāh/way, suy/direction) and to the temporal sphere (bahār/spring, ruz/day, ruzgār/time, şab/night, vaqt/time, zaman/time) and the use of generic terms of primary importance (bār/weight, gerd/circle, gunā/manner, kār/work, rang/colour, xam/curvature).

Of less immediate importance are the nouns indicating relationship (for example, with prepositive function: bahr, etc.); here terms indicating spatial relationships predominate (pay, ruy, sar, etc.).

3. *Frequency, Distribution and Chi-square (χ^2) Test*

To go into greater depth and provide a fuller description of the quantitative structure of the nouns in the Common Base Vocabulary, we decided to organize them in a list according to their importance within the entire set of samples. In drafting this kind of classification, the first criterion available which required no further processing was the total frequency of nouns in the corpus. We therefore organized table 3 on the basis of this criterion. The table lists the nouns in the Common Base Vocabulary (column 3) divided into sub-frequencies (columns 4, 5, 6, 7 and 8) and arranged in decreasing order of total frequencies (column 10).

When total frequencies are equal, the nouns are arranged according to increasing order of χ^2 values (see below), shown in column 9. The first of the two rank numbers (column 1) refers to the noun's rank in the table in question and the second (column 2) to a noun's position in the χ^2 classification (see table 4).

Drawing up a classification based simply on the total frequencies, however, does not lead to the desired results in as much as this classification fails to take into account the distribution of the sub-frequencies among the samples. Let us take, for instance, two nouns with the same total frequency but with very different distributions: *pardā* and *ṣāh*. Both have a total frequency of 47. In a classification which measures only the total frequency, the two nouns have the same ranking. But the corresponding sub-frequencies are distributed differently in the two cases. For *pardā* we have the following figures:

Fag	Far	Haf	Naz	Tal	tot
10	7	12	9	9	47

but for *ṣāh* we have:

Fag	Far	Haf	Naz	Tal	tot
3	21	13	6	4	47

Obviously, when we come to classify the nouns in the Common Base Vocabulary, the two words cannot be considered in the same light, i.e. as having the same weight or relevance. Greater dispersion, i.e. better distribution and greater uniformity, in the sub-frequencies of the word *pardā* is in effect a sign and guarantee of its more stable numerical presence and its greater importance in the Common Base Vocabulary. From our standpoint, the ranking of *pardā* would thus be higher than that of *ṣāh*. This 'overtaking', on the other hand, should not be limited to a single frequency range, as is the case with our frequency list (where indeed the χ^2 values are the second criterion for the arrangement). If we then compare the case of *pardā* with that of *moḏā*, this kind of contradiction is even more evident. *Moḏā* has a total frequency of 58 and in a classification based only on the total frequency this word widely overtakes *pardā*, which has a total frequency of 47. Looking at the sub-frequencies of *moḏā*, however, we discover a far from uniform distribution:

Fag	Far	Haf	Naz	Tal	tot
5	3	5	6	39	58

Taking into consideration the distribution of the sub-frequencies along with the total frequencies, leads us to reverse the rankings and, from our standpoint, *pardā* would overtake *moẓā* in the classification of the Common Base Vocabulary.

This all goes to illustrate the need to measure the degree of the dispersion of the sub-frequencies' distribution. To measure this degree of dispersion and to organize a classification of the nouns on that basis, use may be made of the coefficient produced by the Chi-square (χ^2) test. This coefficient measures the difference between a real distribution and a corresponding theoretical model in terms of probability. Using 'o' to represent the real or observed values and 'c' to represent the theoretical or computed values, the test formula is:

$$\chi^2 = \Sigma \frac{(o-c)^2}{c}$$

In our case, the values observed are the sub-frequencies of the nouns and so, in the previously examined case of *ṣāḥ*, we have the following series:

Fag	Far	Haf	Naz	Tal
3	21	13	6	4

with a total of 47 occurrences.

The theoretical model corresponding to this observed distribution is formed by redetermining the series of sub-frequencies according to the principle of pure chance, i.e. in the most homogeneous way possible, taking into account the different lengths of the samples. The theoretical sub-frequencies are calculated by following the formula $p_i f$ in which p_i indicates the 'relative size' of a sample compared to the entire corpus (N_i/N) and where f represents the noun's total frequency in the corpus. To calculate the theoretical distribution of the noun *ṣāḥ*, for example, we must first measure the 'relative size' of the samples:

Fag	19,798 / 94,440 = 0.20964
Far	18,182 / 94,440 = 0.19252
Haf	18,794 / 94,440 = 0.19900
Naz	18,575 / 94,440 = 0.19669
Tal	19,091 / 94,440 = 0.20215

We can now redetermine the distribution of $\underline{g}\underline{a}\underline{h}$ in the five samples by calculating the theoretical sub-frequencies:

Fag	0.20964 x 47 = 9.85
Far	0.19252 x 47 = 9.05
Haf	0.19900 x 47 = 9.35
Naz	0.19669 x 47 = 9.24
Tal	0.20215 x 47 = 9.50

tot	47
-----	----

By applying the aforementioned χ^2 formula to the observed and the computed distributions, we obtain the following result:

	real freq. f'_i o	theor. freq. $p_i f$ c	deviation $f'_i - p_i f$ o - c	deviation ² / theor. freq. $(f'_i - p_i f)^2 / p_i f$ $(o - c)^2 / c$
Fag	3	9.85	-6.85	46.92/9.85 = 4.76
Far	21	9.05	11.95	142.80/9.05 = 15.78
Haf	13	9.35	3.65	13.32/9.35 = 1.42
Naz	6	9.24	-3.24	10.50/9.24 = 1.14
Tal	4	9.50	-5.50	30.25/9.50 = 3.18
tot	47	47	0	$\chi^2 = 26.28$

In light of the previous definitions, the χ^2 obtained represents and quantifies, in terms of probability, the degree of greater or lesser dispersion of the real sub-frequencies compared to the theoretical sub-frequencies, i.e. compared to the most random and most uniform distribution possible. The coefficient produced by the χ^2 test also measures, therefore, the probability of deviation from that distribution. Essentially, the higher the index the greater the possibility that the distribution of the observed sub-frequencies may be considered non-uniform. To make the χ^2 values

comprehensible in terms of probability, we must keep in mind the coefficients from the χ^2 distribution table for this case (4 degrees of freedom):

P	0.90	0.70	0.50	0.30	0.10	0.05	0.02	0.01	0.001
χ^2	1.064	2.135	3.357	4.878	7.779	9.488	11.668	13.277	18.465

On the basis of these correspondences, we find, for example, that the distribution of a sub-frequency series with χ^2 equal to 9,488 has a 0.05 probability of being a random result, i.e. due merely to chance variations and thus statistically insignificant. This amounts to saying that we have 5 probabilities in 100 of being wrong if we reject the so-called Null Hypothesis, which predicts only random events in producing the series observed. The smaller χ^2 is than 9.488, the greater the probability that the observed distribution may simply be a random event. But the greater χ^2 is than 9.488, the smaller the probability of a random event: the observed distributions are increasingly uneven and thus significant from a statistical standpoint. Our probability of error (5%) in rejecting the Null Hypothesis thus increases in the first case and diminishes in the second. At this point, a threshold must be determined in order to distinguish the statistically significant results from the insignificant results, i.e. the uneven from the uniform distributions. A 0.05 (5% level) risk of error is usually accepted for tests of this kind. In our case, that means placing the rejection threshold (critical value) of the Null Hypothesis at χ^2 equals 9.488. The more the threshold is passed, the less the risk of error in rejecting the Null Hypothesis. In accepting this threshold, we have to consider random and uniform those distributions with an χ^2 less than 9.488 and symptomatic and uneven those with an χ^2 greater than 9.488 (such as, for example, with ṣāh seen earlier). This threshold is conventional and may obviously be modified in the light of practical observation. At a level of low frequencies, for example, when the χ^2 test becomes less efficient, this threshold is less satisfactory. It is necessary, therefore, to be careful in this respect. Despite this limit, the calculation of the χ^2 values may be utilized to order various series of sub-frequencies according to their greater or lesser uniformity of distribution, thus creating a corresponding classification.

Bearing all this in mind, we calculated the χ^2 values for nouns in the Common Base Vocabulary. We then arranged the nouns in

table 4 according to increasing order of χ^2 values (with χ^2 being equal, the arrangement is according to decreasing values in total frequency). In this list, the first noun is the one distributed in the most uniform manner and the last noun the one subject to worst distribution. In the table, the list of the nouns (column 3) is preceded by two rank numbers (columns 1 and 2): the first refers to the classification by χ^2 , the second indicates the position of the nouns in the frequency list (see table 3). The sub-frequencies of the nouns (columns 4, 6, 8, 10 and 12) are followed by the respective values for the Standardized Deviation (columns 5, 7, 9, 11 and 13), whose computation and function are explained below (see paragraph 6). For the moment, we may simply note that here the Standardized Deviation measures the deviation of a sub-frequency from the value it would have had in a random distribution of the related total frequency among the individual samples. In other words, here the Standardized Deviation points out just how far away a sub-frequency is from the figure that would permit us to obtain the lowest possible χ^2 , which, as we know, corresponds to the most uniform distribution. By comparing the Standardized Deviations, therefore, we can 'weigh' the different 'responsibilities' of the authors in the production of χ^2 values. The farther from 0 (either plus or minus) the Standardized Deviation of a word in a sample, the greater the responsibility of the corresponding author in creating a high χ^2 (i.e. a non-uniform distribution). The opposite is also obviously true. The closer to 0 (either plus or minus) the Standardized Deviation of a word in a sample, the less influential the corresponding sub-frequency in creating a high χ^2 value (i.e. a non-uniform distribution). After the last column of the Standardized Deviation, the total frequencies of the nouns (column 14) are given. Finally, the χ^2 values in increasing order (column 15) are shown.

4. *The Usage Coefficient: Frequency according to Distribution*

At this point we wished to produce a new classification that would bring together both factors underlying the previous separately organized lists (see table 3 and table 4) These factors are the total frequencies and the degrees of greater or lesser uniformity with which the total frequencies are distributed among the samples. The intent was to arrive at rectified total frequencies

which, by measuring the average use of words in the five samples, corresponded to the values of the original total frequencies modified in light of the greater or lesser distribution of the sub-frequencies. In other words, this meant arriving at the desired classification which arranged the nouns in the Common Base Vocabulary according to the most significant numerical presence in the whole set of samples. To that end, however, it was not possible to combine the χ^2 values with the total frequency values. The χ^2 , in fact, is a suitable and rather sensitive coefficient for classifying a series of elements according to the uniformity of their sub-frequencies (as seen above), but it does not lend itself to use as a possible 'corrector' of total frequencies. This is clearly demonstrated in theoretical studies and we have widely experienced it in practice. What was required, then, were other similar coefficients for a possible combination in a productive and significant manner with the total frequencies.

Although our samples did not present important differences in the number of tokens, we first chose to redefine our total frequencies in accordance with a procedure specially devised to remeasure - in light of distribution - the total frequencies of words in samples of different sizes. We are referring to that rectified frequency represented by the letters KF (in German: Korrigierte Frequenze) and expressed by the formula $KF = (\sum \sqrt{p_i f_i})^2$, where p_i indicates the relative size of each sample and f_i represents the sub-frequencies of a noun in the samples. The adjustments obtained, however, proved to be of a significance too slight to create a classification which gave due consideration not only to the total frequency but also to the degree of uniformity in the distribution of the sub-frequencies.

We then decided to adopt the so-called Dispersion Coefficient (D), which is generally recognized as a more sensitive parameter in cases of this kind. Its formula is based on the same principle as the χ^2 , having as a nucleus the sum of the squares of the differences between real and theoretical values:

$$D = 1 - \frac{\sqrt{\frac{1}{n} \sum (f_i - \bar{f})^2}}{\bar{f} \sqrt{n-1}}$$

Since it derives from the so-called Variation Coefficient and therefore from the Standard Deviation, this coefficient can only be applied to a whole divided into equal parts. As has already been

noted, from a statistical standpoint our samples do not have excessively different token totals. To make our test more effective, however, we decided to redetermine the sub-frequencies of the nouns in the various samples on the hypothetical basis of an identical size for all five samples. Accordingly, we took as a basic size the size of the sample having the fewest occurrences. This turned out to be the Farroxi sample, which numbers 18,182 tokens. By measuring the extent of excesses in the other samples compared to Farroxi, we obtained the following results:

	total	basic size	excess
Far	18,182	- 18,182	= 0
Fag	19,798	- 18,182	= 1,616
Haf	18,794	- 18,182	= 612
Naz	18,575	- 18,182	= 393
Tal	19,091	- 18,182	= 909

We then calculated the 'relative size' of these excesses compared to the corresponding whole samples. We thus obtained the probability value that any occurrence would be in the excesses of the 4 largest samples:

Fag	1,616 / 19,798	= 0.0816
Haf	612 / 18,794	= 0.0326
Naz	393 / 18,575	= 0.0212
Tal	909 / 19,091	= 0.0476

By multiplying these values by the sub-frequencies of the nouns in the four samples, we obtained the number of occurrences of the nouns which should theoretically be found in the respective excesses. Finally, by subtracting these amounts from the original sub-frequencies, we came up with a new series of sub-frequencies, those which the nouns would have had in the event that the samples were all the size of the Farroxi sample. Here is the entire set of operations applied to the series of sub-frequencies of the most frequent noun, *del*:

observed values:

Fag	Far	Haf	Naz	Tal	tot
217	224	137	154	210	942

occurrences theoretically present in the excesses:

Fag	217	x	0.0816	=	17.707
Haf	137	x	0.0326	=	4.466
Naz	154	x	0.0212	=	3.265
Tal	210	x	0.0476	=	9.996

theoretical values:

Fag	217	-	17.707	=	199.29
Far					224.00
Haf	137	-	4.466	=	132.54
Naz	154	-	3.265	=	150.74
Tal	210	-	9.996	=	200.00
tot	942	-	35.434	=	906.57

These results must obviously be considered with caution. In fact, the existence in our samples of radifs (refrains) and the consequent high concentration of some words in certain portions of the texts, in some instances cause the outcome of this mathematical computation to be far from a reliable hypothesis. This shortcoming must be borne in mind, but it does not invalidate the 'probabilistic' use we make of the new sub-frequencies. On the basis of those new sub-frequencies of uniform samples, we calculated the Dispersion Coefficient of the nouns by following the formula given above. This coefficient ranges from 0 to 1. It is 0 for the most irregular spread (the noun's occurrences are in a single sample) and 1 for the most regular spread (the noun's occurrences are divided uniformly among the various samples). Finally, by multiplying the new total frequencies by the respective Dispersion Coefficients, we obtained the Usage Coefficients of the individual nouns ($U = D \times F$). The Usage Coefficient substantially corresponds to a rectified total frequency derived from the previous one through a greater or lesser decrease measured according to the greater or lesser distribution of the related sub-frequencies.

The Dispersion Coefficient of the 'new' sub-frequencies of the noun *de1* and the related Usage Coefficient, for example, are:

$$\bar{f} = 181$$

$$D = 1 - \frac{\sqrt{\frac{1}{5}((199.29-181)^2 + (224-181)^2 + (132.54-181)^2 + (150.74-181)^2 + (200-181)^2)}}{181 \sqrt{5-1}}$$

$$U = 906.57 \times 0.9058 = 821. \dots$$

We then computed the Usage Coefficient of the nouns in the Common Base Vocabulary and arranged them in a list according to decreasing values of that coefficient. We thus obtained the desired classification. In fact, it takes into account the average numerical weight of the nouns from the viewpoint of the Common Base Vocabulary of the five authors. This classification is given in table 5, which is organized in the following way. The list of nouns (column 4) is preceded by three rank numbers (columns 1, 2 and 3): the first refers to Usage Coefficients, the second and third indicate the positions the nouns have, respectively, in the frequency list (see table 3) and in the χ^2 list (see table 4). Columns 5, 6, 7, 8 and 9 show the new rectified sub-frequencies and their totals are given in column 10. The Dispersion Coefficients are listed in column 11. Column 12 shows the values of the Usage Coefficient in decreasing order. Finally, columns 13 and 14 respectively show the sum of the original sub-frequencies (i.e. the non-rectified series) and the χ^2 values corresponding to those sub-frequencies.

Taking a look at the first nouns on this list, we see confirmed some tendencies already encountered in the typological description of the Common Base Vocabulary. The fact that some of these nouns (e.g. *sar*, *rāh* and *ruy*) share their occurrences over different meanings (*sar*/head, beginning, 'preposition'; *rāh*/way, melody; *ruy*/face, surface, 'preposition') does not greatly change the general framework (because of the great number of their occurrences) and thus does not interfere with the possibility of placing these data alongside the typological data described earlier. In this sense, confirmation is fairly precise. Among the first twenty nouns, in fact, 10 concern parts of the human body, 2 refer to the world of nature and 2 express feelings. To be specific, it is interesting to note that of the 10 nouns concerning the body (*çaşm*/eye, *dast*/hand, *de1*/heart, *dıdā*/eye, *jān*/soul, *kas*/person, *lab*/lip, *ruy*/face, *sar*/head, *xun*/

blood) 5 indicate the face or parts of the face (çağm/eye, dīdā/eye, lab/lip, ruy/face, sar/head), that the 2 components of nature are generic (āb/water, gōl/flower) and that the 2 feelings are əeşq/love and ғamm/grief. Completing the picture of the first 20 nouns are 2 significant lemmas - may/wine and yār/friend - and 4 generic terms of great importance - jay/place, kār/work, rāh/way and ruz/day. Finally, the semantically univocal noun distributed in the most uniform manner among these 20 nouns refers to a part of the face: çağm/eye.

5. *The Incomplete Base Vocabulary*

To situate the Common Base Vocabulary in a broader general frame, we decided (as stated earlier) to make some observations about the nouns which just missed reaching the thresholds set up for participation in this vocabulary. The set of these nouns may be defined as the Incomplete Base Vocabulary and constitutes a sort of second-level base vocabulary. By combining this Incomplete Base Vocabulary with the Common Base Vocabulary, we obtain the Integrated Base Vocabulary - i.e. a base vocabulary enlarged to include incomplete series of nouns.

The criterion for including nouns in the Incomplete Base Vocabulary was elaborated in the following manner. We began with the premise that each sample could fall short by one occurrence - but no more than one - compared to the minimum threshold of the sub-frequencies of the Common Base Vocabulary (which, as we said, is 3). We therefore decided to include in the Incomplete Base Vocabulary a noun with sub-frequencies 2 2 2 2 2. In this case, the sum of failed occurrences for the whole set of incomplete samples was 5 units. Taking as a parameter this extreme case, we extended the corresponding threshold (5 units) to cases in which the incomplete samples numbered less than 5. This led to the rule of placing in the Incomplete Base Vocabulary every noun whose sum of failed occurrences (at the threshold of 3) in the sub-frequencies was at most 5 (independent of the number of incomplete samples and the total frequency). Below we show the possible series of insufficient sub-frequencies separated in bands according to the number of incomplete samples. In keeping with our definitions, the insufficient sub-frequencies are equal to 0, 1 or 2 and the sum of the missing units must not be more than 5 (the letter X stands for a sample with a sub-frequency above the

minimum threshold of 3):

one incomplete sample	missing units	code
XXXX2	1	A
XXXX1	2	A
XXXX0	3	A
two incomplete samples	missing units	code
XXX22	2	B
XXX21	3	B
XXX20	4	B
XXX11	4	B
XXX10	5	B
three incomplete samples	missing units	code
XX222	3	C
XX221	4	C
XX220	5	C
XX211	5	C
four incomplete samples	missing units	code
X2222	4	D
X2221	5	D
five incomplete samples	missing units	code
22222	5	E

The scansion reproduced above also serves as a guide for classifying the nouns in the Incomplete Base Vocabulary according to their degree of affinity to the characteristics of the Common Base Vocabulary.

To set up a classification according to this degree of affinity, it is in effect necessary and at the same time sufficient to compare the failed occurrences of sub-frequencies. The noun least lacking in occurrences occupies the first position and, vice-versa, the noun most lacking in occurrences is in last place. On the basis of this logic, the classification of the Incomplete Base Vocabulary was

organized according to the bands described above. The insufficient nouns in one sample precede the insufficient nouns in two samples, which in turn precede the insufficient nouns in three samples and so on. Within the bands, priority is given to those nouns with a lesser number of failed occurrences in the insufficient samples. For instance: the first band (designated by the letter A) firstly lists all the nouns with an insufficient sub-frequency of 2 (i.e. with one unit missing), then those with an insufficient sub-frequency of 1 (i.e. with two units missing) and finally those with an insufficient sub-frequency of 0 (i.e. with three units missing). When there is the same number of missing units (the combinations 20 and 11 and 220 and 211 are considered 'equal') within the same band, the nouns are arranged according to the decreasing values of their Usage Coefficient determined using the same method as for the Common Base Vocabulary. By making this classification follow that of the Common Base Vocabulary, the classification of the Integrated Base Vocabulary is obtained.

The classification of the Incomplete Base Vocabulary is presented in table 6. Column 1 gives the rank number, column 2 the list of nouns. Columns 3, 4, 5, 6 and 7 show the sub-frequencies of the nouns in the samples; each insufficient sub-frequency is preceded by an asterisk to make search and comparison easier. Column 8 shows the total frequencies and column 9 the Usage Coefficients, obviously computed on the rectified sub-frequencies (not shown here). Column 10 gives the sums of the missing units and column 11 the typologies of the nouns based on the scansion in bands shown above. The various bands are separated by a blank line and the various groups of missing units by a line in bold type.

To make identification easier, these nouns have been listed in alphabetical order in table 7. They are preceded by the rank number they have in table 6 where, in this way, they may readily be found.

Looking now at the nouns in the Incomplete Base Vocabulary and taking into consideration the cases in which a single author was the cause of a noun's exclusion from the Common Base Vocabulary, we have the following data: Faghani in 17 instances, Farroxi in 88, Hafez in 16, Naziri in 11 and Taleb in 15. Farroxi thus clearly stands out from the other authors. If in Farroxi's place we had had an author closer to the norm set by the other four, the Common Base Vocabulary would certainly have been larger. Farroxi's 'originality' - he is the only qaside author and also the earliest of our writers - poses the problem of whether it is suitable

to make up single corpora with heterogeneous samples. To have more complete and better organized information, it will be useful in future also to examine homogeneous groups of samples (gathered according to temporal, stylistic and other similar criteria).

6. *The Typical Vocabularies*

From the observations on the base vocabularies, we now go on to our second task, that of singling out the nouns that distinguish one author from another. To this end, we worked out the computation of the Standardized Deviation for the nouns in each sample. Like the χ^2 coefficient already mentioned, this coefficient measures (in terms of probability) the deviation of observed values from their theoretical equivalents - i.e. from those expected in a random distribution. Given the features of our samples, and especially because the nouns' total frequencies are very weak when set against the corpus, the Standardized Deviation may be calculated with the following simplified formula:

$$z = \frac{o - (p_i f)}{\sqrt{p_i f}}$$

In this formula, 'o' represents the observed value (i.e. the sub-frequency of a word in a sample) and the product $p_i f$ indicates the corresponding theoretical sub-frequency, obtained as mentioned above for χ^2 . In this case, the Standardized Deviation quantifies in terms of probability the deviation, in excess or deficiency, of a noun's sub-frequency in a sample compared to the sub-frequency that noun would have had in that same sample if the distribution of that noun's total frequency in the corpus had depended on chance, taking into account, obviously, the different sizes of the samples. As an example, we supply here the Standardized Deviations of the sub-frequencies of the noun *ḡah*, whose theoretical sub-frequencies we worked out previously. By applying, sample by sample, the formula indicated, we obtain the following values:

$$\begin{array}{l} \text{Fag} \quad (3-9.85) / \sqrt{9.85} = -2.18 \\ \text{Far} \quad (21-9.05) / \sqrt{9.05} = +3.97 \\ \text{Haf} \quad (13-9.35) / \sqrt{9.35} = +1.19 \end{array}$$

$$\begin{aligned} \text{Naz} & (6-9.24) / \sqrt{9.24} = -1.07 \\ \text{Tal} & (4-9.50) / \sqrt{9.50} = -1.78 \end{aligned}$$

As already noted for χ^2 , here too, we must control the coefficients of the corresponding table to understand, in terms of probability (P), the values (z) of the Standardized Deviation (only the central coefficients of the table are here reported):

z	P	z	P
1.0	0.317	2.0	0.046
1.1	0.271	2.1	0.035
1.2	0.230	2.2	0.028
1.3	0.194	2.3	0.021
1.4	0.162	2.4	0.016
1.5	0.134	2.5	0.012
1.6	0.110	2.6	0.009
1.7	0.089	2.7	0.007
1.8	0.072	2.8	0.005
1.9	0.057	2.9	0.004

The correspondences between the series of Standardized Deviations and the series of probabilities are to be read and interpreted in the same manner as we did with χ^2 . To give an example, a sub-frequency with a Standardized Deviation of 1.9 has about a 0.05 probability of being simply the fruit of chance, i.e. due solely to random variations and thus statistically insignificant. That is the same as saying we have 5 probabilities in 100 of making a mistake if we reject the so-called Null Hypothesis which predicts only random events in producing the sub-frequency observed. If the Standardized Deviation is less than 1.9, there is a gradual increase in the probability that the observed sub-frequency can only be a chance outcome; if, on the other hand, the Standardized Deviation is greater than 1.9, there is a gradual decrease in that probability: the sub-frequencies observed are farther and farther away from pure chance and thus significant from a statistical point of view. In this case, too, we must determine a threshold to distinguish the statistically significant results from the insignificant ones, the uneven and unexpected sub-frequencies from the normal and predictable ones. This threshold, similar to that already indicated above for χ^2 , is as a rule based on a possibility of error of 0.05 (5% level). In our case, this means setting the rejection

threshold of the Null Hypothesis at a Standardized Deviation of 1.96. Given the characteristics of the test, this threshold is to be understood in a positive sense (+1.96) as well as in a negative sense (-1.96). Therefore, in accepting this threshold we have to consider as random and regular the sub-frequencies with a Standardized Deviation within an interval of -1.96 to +1.96 (critical values) and as symptomatic and irregular the sub-frequencies outside that interval. If a sub-frequency's Standardized Deviation is greater than +1.96, then the noun concerned has a significant 'presence'; if a sub-frequency's Standardized Deviation is instead less than -1.96, then the corresponding noun has a significant 'absence'. In the previously examined case of *ṣāh*, for instance, this noun turns out to be significantly present in Farroxi (Standardized Deviation = +3.97) and significantly absent in Faghani (Standardized Deviation = -2.18), while it occurs in numbers close to those expected in the other authors (the Standardized Deviation for Hafez is +1.19, for Naziri -1.07, and for Taleb -1.78).

In light of such considerations, the singling out of nouns typical of the authors has been conducted as follows. First of all, we decided to consider only those nouns among the 5,584 lemmas of the five samples which have a total frequency of 5 or more. It did not seem meaningful to measure the deviations below this threshold which theoretically permits the lowest possible uniform distribution (one occurrence per sample). Those nouns totalled 1,134.

Having established this premise, we organized five tables 8 where the Standardized Deviations of the nouns of the five authors are listed. First of all, it should be said that the tables contain the data of all five authors, but they are organized by giving priority on each occasion to the data from one particular author. This means that we have a table dedicated to Faghani (table 8 Faghani), one dedicated to Farroxi (table 8 Farroxi) and so on, each table containing the 'positive' and 'negative' nouns of the author in question with his data and, alongside, the data regarding the other authors. It is thus possible to see how the negative or positive nouns of each sample 'behave' in the other samples. Because of limited space we decided to show in the tables only those nouns which positively or negatively passed the critical values. We thus eliminated those nouns having a 'normal' condition as far as the Standardized Deviation is concerned. Taking into consideration, however, the fact that in this case too the rejection threshold

proposed as a norm is the outcome of pure convention, for safety's sake we decided to slightly widen the 'confidence interval' in our list by shifting it from ± 1.96 to ± 1.5 . We thus have immediately available also a series of nouns whose Standardized Deviations are just higher or lower than the threshold; in this way, the related picture is less rigid and more complete.

Each table is divided in two parts: the upper part for the positive nouns, the lower part for the negative. Column 1 contains the rank numbers. The ranking of positive nouns is separated from that of negative nouns so that the last two numbers in the ranking give the totals of the positive and negative series of the nouns. Column 2 contains the list of the nouns which, following the criteria indicated above, have been chosen for the author in question. The nouns are listed according to the respective Standardized Deviations which are shown in decreasing order from the most positive to the most negative in the column dedicated to the author in question (column 4 for Faghani, column 6 for Farroxi, column 8 for Hafez, column 10 for Naziri, column 12 for Taleb). The Standardized Deviation being equal, the arrangement is in alphabetical order. The columns immediately preceding those of the Standardized Deviations show the sub-frequencies of the samples (column 3 for Faghani, column 5 for Farroxi, column 7 for Hafez, column 9 for Naziri and column 11 for Taleb). Finally, the last two columns contain the total frequencies of the nouns (column 13) in the corpus and the related χ^2 (column 14).

All the sub-frequencies thus have their own Standardized Deviation: each sample has a Standardized Deviation for every noun, and, vice-versa, each noun has a Standardized Deviation for every sample. Given the structure of our tables, the reading of the Standardized Deviations may take place in two directions: vertically, i.e. noun by noun within the individual samples, and horizontally, i.e. sample by sample for the individual nouns. In the first case, it is possible to identify which of an author's nouns stand out most, either positively or negatively, compared to the theoretical values, thus identifying the nouns typical, in both a positive or negative sense, of the author in question, obviously only in terms of the background of the whole corpus. In the second case, it is possible to single out in which author a noun stands out the most, either positively or negatively, compared to the theoretical values; in this case we can see which author uses a noun in typical fashion, in a positive or negative sense, compared to

the other authors.

To show the possibilities for research offered by these tables, we now provide some examples of how to use the data they contain. By making a vertical reading of the tables, we concentrate on the typical positive nouns of the authors, attempting to see whether or not preferred themes appear in individual cases.

A cursory glance at the lists of nouns allows us to separate the five authors into two groups: in Faghani, Farroxi and Hafez, there can clearly be documented thematic constants inserted in homogeneous and far-reaching semantic frames to which the majority of nouns may be linked; in Naziri and Taleb, on the other hand, the situation is not so clear-cut and the thematic scansion is more fragmentary and uncertain. But let us examine the individual cases in greater detail (the nouns are listed according to their rank number).

In Faghani, the love scenario dominates. His lines describe:

- 1) the beloved, his multiple guises and various figures associated with him (sağ/dog, majnum, raqıb/rival or caretaker, golrox/rosy-cheeked, layla, fereştə/angel, jədu/magician or magic, əəşeq/lover, yusof, məşuq/beloved, tork/Turk, şahid/martyr);
- 2) the gestures and expressions of the beloved (nəz /coquetry, jalvə/splendour or show, fetnə/rebellion, əaraq/sweat, şıvə/cajolery or manner, afsun/witchcraft, qamzə/wink, noktə/subtlety);
- 3) banquets and similar places/occasions (kuy/quarter or alley, maykada/tavern, anjoman/assembly, bəzm/banquet, konj/corner);
- 4) wine and its effects (şarəb/wine, mastı /drunkenness);
- 5) amorous tension (həzz/pleasure, morəd /desire, məşud/purpose, vaşl/union, xayəl/imagination, ərezuy/desire, veşal/union, havə/passion, vafə/fidelity, ta^cammol/reflection);
- 6) complaints (əh/sigh, nələ/wailing, faryəd/outcry);
- 7) feelings of suffering and sorrowful situations (jafə/injustice, nəomıdı/desperation, vabəl/trouble or sin, bıdəd/injustice, halək/destruction, dard/sorrow, həzan/sadness).

Taken together, these elements define rather clearly the poet's direct interest in describing the phenomenon of love seen primarily as a portent of misfortune and distress. The background is generic and, on the whole, refers to the earthly world.

There are also:

- a) a pronounced interest in round shapes (dīdā/eye, gol/flower, daq/mark or brand, ʕaraq/sweat, pestā/pistachio, qaṭra/drop, zarrā/atom, dorr/pearl, noql/sweet, gonça/bud);
- b) certain emphasis on elements connected somehow with heat (suz/heat, ateş/fire, ʕarağ/lamp, daq/mark or brand, şame/candle);
- c) a predilection for flora in the context of nature (gol/flower, pestā/pistachio, naxl/palm, sabza/greenery, gonça/bud);
- d) an attention to visual perceptions (dīdā /eye, nezẓarā/observation, nazar/glance);
- e) a liking for the idea of 'rupture' (çağ/rupture, raxna/breach, para/fragment).

There are three principal centers of interest in Farroxi:

- 1) the exalted figure (loved or praised) in his physical aspects (ruy/face, tan/body, negar/portrait, bar/bosom, bonāguş/area-behind-the-ear, ʕarez/cheek, pesar/boy, māhruy/moon-faced, del/heart, zolfīn/tress, miyan/waist, kamar/waist, zolf/curl, kanar /bosom, balāy /height, bolandī /height, kudak/boy, xubrui/lovely-faced) and in the related emotional and passionate context (buşā/kiss, anduh/sorrow, ranj /suffering, tīmar/care, hīla/deceit, rāmeş/serenity, nīkuyī/goodness, bus/kiss, setam/oppression, xoruş/scream, kerdār/behaviour, ʕazāb/torment, gonāh/guilt, ʕoşī/happiness, şādī/joy);
- 2) nature, with particular regard to the garden, to the seasons and to natural elements (mah/moon, banafşa/violet, sīm/silver, deraxt/tree, bağ/garden, sarv/cypress, lāla/tulip, zar/gold, moşk/musk, xazaṅ/autumn, mehrgān, ǧāliya, raz/vine, bahar/spring, zamīn /earth, lulu/pearl, kuh/mountain, ballur/crystal, zaʕfarān/saffron, daşt/plain, buystan/garden, jahān /world, şaba/black coral, saman /jasmine, āsman/sky, barg/leaf, rağ/meadow, farvardīn, rīg/sand, bār/fruit, bīd/willow, kabk/partridge, setara/star, abr /cloud, bāz/falcon, ǧitī/world, gawhar/gem or pearl);
- 3) the courtly-panegyric context, represented by various figures and technical terms (amīr/prince, ʕāja/lord, xedmat /service, madḥ/praise, malek /king, dībā /brocade, medḥat/praise, parnīyan/silk, zīr/musical chord, şahryār/monarch, nabīz/wine, şāh/sovereign, xayma/tent, ʕīd/feast, rud/lute, ḥeşar /castle, ḥolla/tunic, zereh/coat of mail, sepāh/army, loeba/

doll, jang/war, xargah /pavilion, markab/steed, şolh/peace, soltan/sultan, dastur/order or minister, deram, barbat/harp, bar/admittance).

Also worth noting are:

- a) the occurrence of a group of terms of a religious nature (ruza/fasting, bot/idol, bahar/temple, hadis, ızad/god);
- b) a pronounced interest in references of a temporal kind (gah/time, xazan/autumn, mehrgan, bahar/spring, ruz/day, sal/year, şab/night, farvardin, vaqt/time, zaman/time, bamdad/dawn, bar/time).

Present also are two letters of the alphabet (jam, dal).

The context is clearly related to the earthly world and the approach definitely descriptive. All of this corresponds closely to the characteristics of the poetic style of Farroxi, the Khorasanic style.

In Hafez, the majority of the nouns tend to describe an initiatory world in which various figures (yar/friend, padeşah/sovereign, saqi/cup-bearer, pir/old man, şufi, tabib/physician, ahrişman, mohtaseb/censor, deldar/beloved, janan/beloved, dalil/guide, raqib/rival or caretaker, zahed/ascetic, dordikaş/drun kard, hakim/wise, solayman, eaqel/wise, xosraw) show the people (banda/slave, golam/servant) such contrasting examples as licentiousness (qadağ/goblet, xaraba/ruin, rendi/licentiousness, jam/cup, bada/wine, sağar/bowl, mayxana/tavern) and asceticism (xerqa/religious habit, jan/soul, dalq/religious habit, naşihat/counsel, şawmaea/monastery, zohd/asceticism, masturi/virtue, xanaqah/monastery) as ways of different faiths (din/religion, hokm/decreed, tariq/rule, mazhab/doctrine) leading to an understanding of the mysteries (naqs/purpose, qeşşaq/fable, serr/secret, haram/sanctuary, gayb/mystery, azal/eternity, ramz/secret, xold/eternity) and to knowledge of God (rabb/Lord, xoday/God, haqq/truth, elah/God).

Also present are numerous concepts associated with the aforementioned contexts (dawlat/power, loţf/favour, yad/memory, salamat/health, karam/generosity, eomr/life, tamae/greed, fekr/thought, hadd/limit, kawn/world, xayr/good, moeamala/trade, talab/request, kamal/completeness, qaşd/purpose, ganimat/richness, majal/possibility, ons/familiarity, ray/opinion, bandagi/servitude, bazi/play, mozdā/good news,

əəfıyat/health, amān/safety, delbarı/fascination, şohbat / conversation or companionship, əafv/pardon, əzzat/ grandeur, madad/help, xoşdelı/cheerfulness).

Within the natural world, there is a definite interest in the wind (şabā/breeze, bād/wind, nasım/zephyr).

Moreover, Hafez has a predilection for round shapes (qadaḥ/qoblet, çawgān/crooked stick, guy/ball, jām/cup, abruy/eye-brow, noqṭā/point, qalb/heart, saḡar/bowl, dəyerā/circle, madār/orbit).

All these nouns bear witness to the complexity and profundity of Hafez' world.

As would be expected from the conventions of their style, in the two 'Indian' poets no equally dominant themes and homogeneous far-reaching frames can be singled out. In fact, their poems show a mixture of abstract and concrete terms belonging to the most varied semantic fields. The classical groupings fall apart, and new possibilities of lexical aggregation on more technical and less rigid grounds emerge. There are still, however, some traditional microcosms of interest.

In Naziri:

1) the world of general reflection (şart /condition, ḡarf/letter, baḡş/dispute, farz/hypothesis, ferıb/deceit, dars/lesson, paymān/pact, xabar/news or report, ḡaḡıqat/truth, əarz/presenting, dastān/tale, namā/letter, payḡam/message, radd / refusal, ketāb/book, nıyyat/intention, roxşā/permission);

2) the religious world (qeblə , ḡabr/Zoroastrian, mosalmān/muslim, vāəez/ascetic, kaəbā, şahadat/martyrdom, ıman/faith, moḡ/magus, şanam/idol, zonnār/religious belt, əəref/gnostic, gonbad/dome, sojud/prostration).

In Taleb:

1) the physical aspects of the human being (moza/eyelash, muy/hair, lab/lip, zolf/curl, naxon/nail, panja/hand, jabın/forehead, zānu/knee, pāy/foot or leg, ostoxān/bone, sına/bosom, kām/palate, demāḡ/brain, kaff/palm, guş/ear, şast/thumb);

2) the clothing of the human being (damān /skirt, gerıban/collar, pırāhan/tunic, kafan/ shroud);

3) the expressions of the human being (havas/passion, jonun/madness, mennat/favour, alam/grief, tabassom/smile, ḡasrat/sighing or grief, pās/defence, zawq/taste, ḡamm/grief, geryā/

weeping, sahv/negligence, şuxı /impudence, lazzā/pleasure, nang/shame or honour, talxı/bitterness, asudagı/tranquillity, zaef/weakness, negah/glance, arezuy/desire, takallom/speaking).

Still in the context of a vertical reading of the Standardized Deviations, we can confirm the 'negative originality' of Farroxi already verified in the Incomplete Base Vocabulary. While the number of positive nouns is actually rather similar in the five authors (163 in Hafez, 164 in Faghani and Farroxi, 171 in Naziri and 177 in Taleb), the total of negative nouns is significantly higher in Farroxi (225) than in the others (78 in Taleb, 82 in Naziri, 93 in Faghani, 94 in Hafez). Moreover, the Khorasanic poet is the only one with more negative than positive nouns; his vocabulary is thus characterized more for its absences than for its presences.

Moving on to a simultaneous horizontal and vertical reading of the data, we can easily observe that the positive nouns of an author (identified with a vertical reading) are generally used by that author in a positive manner compared to the other authors (as we can deduce from a horizontal reading). This implies that each author has his own repertory of positive nouns which are different from those used by the other authors. The positive nouns in common among the authors are few in number: mardom/people and şab/night for Faghani and Farroxi; jan/soul and raqıb/rival or caretaker for Faghani and Hafez; yusof for Faghani and Naziri; arezuy/desire and bazm/banquet for Faghani and Taleb; zolf/curl for Farroxi and Taleb; bal/wing, jens/ware, nağma/melody and zawq/taste for Naziri and Taleb; Farroxi and Hafez, Farroxi and Naziri, Hafez and Naziri, Hafez and Taleb have no common positive nouns.

Ignoring the strict criterion of the threshold of significance (1.96) and moving on to research lexical convergencies on a more flexible basis, we find other interesting cases. There are, in fact, some nouns which show a high common use even if their Standardized Deviations do not exceed the threshold of 1.96. Here are some examples: 1) elements associated with heat (ateş/fire, çarāq/lamp, daq/mark or brand, şamə/candle) in Faghani and Taleb; 2) courtly elements (barbaţ/harp, negar/portrait, şah/sovereign, xajā/lord, zar/gold) in Farroxi and Hafez; 3) disparate elements of a possible 'Indian' flavour (demāq /brain, dokkan/shop, marham/plaster, naşur/fistula, rafu/mending) in

Naziri and Taleb.

However, there are not many new common elements of this kind. The typical positive vocabularies of the authors thus turn out to be substantially different.

A special automatic reprocessing of the tables in question allows us to measure, pair by pair, the general extent of this differentiation. To this end, we used the list of all 1,134 nouns with a total frequency of 5 or higher, which is the base list for calculating the Standardized Deviations. We considered the lists of Standardized Deviations for two authors at a time, calculating in absolute values the distance between the Standardized Deviations of each noun (e.g. $-1.11 + 0.13 = 1.24$) and then adding up the individual distances to obtain a sum which may be defined as the Typical Interval of the pair in question. The figures of the Typical Intervals of the various pairs, are given below, author by author; the sum of the Typical Intervals for an author is defined as the General Interval of that author and measures the originality of the corresponding sample compared to all the other samples:

Faghani		Farroxi	
Fag/Far	2,261	Far/Naz	2,416
Fag/Naz	1,906	Far/Tal	2,396
Fag/Haf	1,816	Far/Fag	2,261
Fag/Tal	<u>1,808</u>	Far/Haf	<u>2,205</u>
tot	7,791	tot	9,278

Hafez		Naziri	
Haf/Far	2,205	Naz/Far	2,416
Haf/Tal	1,992	Naz/Fag	1,906
Haf/Naz	1,828	Naz/Haf	1,828
Haf/Fag	<u>1,816</u>	Naz/Tal	<u>1,774</u>
tot	7,841	tot	7,924

Taleb	
Tal/Far	2,396
Tal/Haf	1,992
Tal/Fag	1,808
Tal/Naz	<u>1,774</u>
tot	7,970

Given the samples in question, some of the results of these computations are quite predictable: the closest pair turns out to be Taleb/Naziri (with a Typical Interval of 1,774) and the most remote pairs Farroxi/Naziri (with a Typical Interval of 2,416) and Farroxi/Taleb (with a Typical Interval of 2,336); in addition, the author with the highest General Interval is Farroxi, whose Typical Intervals are also the highest of all. This test allows us, however, to come up with some less predictable nuances. We can see, for example, that the General Intervals of Faghani, Hafez, Naziri and Taleb are all rather similar and that the least original in this sense is Faghani. We may also note that: Hafez is closer to Naziri than to Taleb; Taleb closer to Faghani than to Hafez; and Naziri closer to Hafez than to Faghani. Other similar deductions might easily be made and a list of them could go on and on. But let us pause here, for the time being. Finally, we would like too recall that by starting from this tables it is also possible to work out Guiraud's theme-word (*mots-thèmes*) and key-word (*mots-clès*) lists (9). In speaking of samples belonging to a single corpus, Guiraud classifies as theme-words the 50 most frequent words in a sample and as key-words those in that group which show a Standardized Deviation exceeding the positive threshold of +1.96).

7. Conclusion

A good number of the points discussed here will be taken up again in the future. In fact, the methodological and introductory nature of this paper has not allowed specific and exhaustive discussion of the individual subjects. Each of the various tests and word-lists would obviously deserve lengthy and appropriate treatment. All too aware of these limits, we still believe that we have completed a first important step toward a critical reading of the data collected in *Lirica Persica*. The road from the processing of word-lists to comparative interpretation of the texts necessarily goes through 'summarizing' stages of this kind. In light of such experience, we must now continue in this direction and study more thoroughly individual cases, leaving aside general considerations to concentrate on detailed and complete verifications.

Notes

- 1) D. Meneghini Correale-G. Urbani-R. Zipoli, *Handbook of Lirica Persica*, Lirica Persica 1 (Eurasiatika 12), Venezia, 1989.
- 2) D. Meneghini Correale, *Hafez*, Lirica Persica 2 (Eurasiatika 13), Venezia, 1989.
- 3) R. Habibi-R. Zipoli, *Faghani*, Lirica Persica 3 (Eurasiatika 17), Venezia, 1990.
- 4) D. Meneghini Correale, *Taleb*, Lirica Persica 4 (Eurasiatika 18), Venezia, 1990.
- 5) N. Samadi-R. Zipoli, *Naziri*, Lirica Persica 5 (Eurasiatika 20), Venezia, 1990.
- 6) D. Meneghini Correale, *Farroxi*, Lirica Persica 6 (Eurasiatika 25), Venezia, 1991.
- 7) For statistical tests and coefficients, see Ch. Muller, *Initiation aux méthodes de la statistique linguistique*, Paris, 1973; *Principes et méthodes de statistique lexicale*, Paris, 1977.
- 8) By this we mean what Muller (see note n.7) defines as "ecart réduit".
- 9) See P. Guiraud, *Les caractères statistique du vocabulaire*, Paris, 1954, p.64, pp.96-107.

TABLES *

* For obvious reasons of space, only the first lines of the tables are included here; the complete set of the tables may be found in a fuller version of this paper published in the *Lirica Persica* series (*Lirica Persica* 7, *Eurasiatica* 26, Venezia, 1992).

1	2	3	4	5	6	7	8
R	LEMMA	Fag	Far	Haf	Naz	Tal	Tot
		f	f	f	f	f	F
1	caza	0	1	0	0	0	1
2	eabaş	0	0	0	1	0	1
3	eabbası	0	1	0	0	0	1
4	eabhar	0	1	0	0	0	1
5	eabır	0	1	0	2	1	4
6	eabırafşan	0	0	2	0	0	2
7	eabus	0	0	1	1	0	2
8	eadam	3	0	0	0	2	5
9	eadl	0	1	0	0	0	1
10	eadn	0	1	0	0	0	1
11	eadovv	0	0	5	1	1	7
12	eafa	2	0	2	1	0	5
13	eafv	0	0	3	2	0	5
14	eahd	1	3	10	9	6	29
15	ejab	7	10	11	6	11	45
16	ejam	0	1	0	0	0	1
17	ejib	0	0	2	0	0	2

Tab. 1

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
R	R	R	LEMMA	Faq	Far	Haf	Naz	Tal	Tot	χ^2
A	F	χ^2		f	f	f	f	f	F	
1	93	11	əajab	7	10	11	6	11	45	2,62
2	84	33	əays	12	3	10	12	11	48	5,48
3	33	97	əəseq	36	25	30	13	7	111	24,61
4	4	91	əeşq	46	57	55	89	61	308	19,43
5	97	57	abr	7	15	3	10	8	43	9,85
6	109	3	afqanl	9	6	5	6	6	32	1,13
7	67	56	aşk	18	4	8	12	15	57	9,59
8	17	43	ab	50	27	31	34	32	174	6,94
9	103	40	aftab	13	10	5	5	5	38	6,79
10	100	83	arezuy	16	3	4	4	14	41	17,52
11	30	103	ateş	45	12	15	15	28	115	29,01
12	90	62	ayına	17	3	7	12	8	47	10,88
13	46	112	baharl	6	35	8	12	19	80	37,18
14	61	93	bahr	19	22	4	6	10	61	20,87
15	116	21	band	4	5	9	8	4	30	3,92
16	79	113	barl	4	26	9	8	3	50	37,29
17	92	92	barg	13	19	4	3	7	46	20,30

Tab. 2

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
R	R	LEMMA	Fag	Far	Haf	Naz	Tal	χ^2	Tot
F	χ^2		f	f	f	f	f		F
1	108	del	217	224	137	154	210	32,83	942
2	27	sar	72	72	84	87	70	4,18	385
3	110	gol	105	43	52	48	82	35,94	330
4	91	əeşq	46	57	55	89	61	19,43	308
5	125	ruyl	61	104	39	20	33	89,28	257
6	39	kas	58	38	49	55	37	6,73	237
7	15	çaşm	44	49	39	46	54	3,05	232
8	98	rahl	45	19	67	51	50	25,26	232
9	63	dast	47	34	54	30	57	11,53	222
10	104	jan	57	27	65	32	27	29,15	208
11	107	lab	31	23	38	43	70	30,26	205
12	72	kar	29	34	36	58	37	14,27	194
13	109	yar	27	41	66	19	40	34,19	193
14	31	may	48	33	43	33	30	5,12	187
15	69	gamm	25	38	36	33	55	13,51	187
16	51	jay	41	30	33	48	26	8,65	178
17	43	ab	50	27	31	34	32	6,94	174

Tab. 3

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
R	R	LEMMA	Fag	Fag	Far	Far	Haf	Haf	Naz	Naz	Tal	Tal	Tot	χ^2
χ^2	F		f	sd	F									
1	119	xal	5	-0,28	5	-0,09	6	0,27	6	0,30	5	-0,20	27	0,29
2	101	neşan	9	0,21	9	0,47	6	-0,69	9	0,40	7	-0,38	40	1,06
3	109	afgan1	9	0,88	6	-0,06	5	-0,54	6	-0,12	6	-0,18	32	1,13
4	88	parda	10	0,05	7	-0,68	12	0,87	9	-0,08	9	-0,16	47	1,25
5	110	şabrl	8	0,50	7	0,34	6	-0,15	4	-0,91	7	0,21	32	1,26
6	111	ruzgar	5	-0,66	8	0,74	7	0,25	7	0,28	5	-0,58	32	1,46
7	114	şahr1	7	0,20	5	-0,40	8	0,74	7	0,37	4	-0,91	31	1,69
8	56	daml	14	0,28	11	-0,27	16	1,04	11	-0,34	10	-0,72	62	1,87
9	120	darya	3	-1,12	6	0,35	5	-0,16	6	0,30	7	0,66	27	1,93
10	71	pay	10	-0,39	9	-0,43	8	-0,84	14	1,04	13	0,63	54	2,52
11	93	eajab	7	-0,79	10	0,45	11	0,68	6	-0,96	11	0,63	45	2,62
12	38	soxan	24	0,86	20	0,35	21	0,43	17	-0,43	14	-1,23	96	2,75
13	115	doşman	6	-0,12	5	-0,32	3	-1,22	8	0,86	8	0,79	30	2,96
14	127	çehra	3	-0,58	4	0,08	3	-0,49	3	-0,47	7	1,47	20	2,97
15	7	çaşm	44	-0,66	49	0,65	39	-1,05	46	0,05	54	1,04	232	3,05
16	94	narges	8	-0,47	12	1,13	11	0,68	8	-0,29	6	-1,03	45	3,11
17	122	çang	4	-0,62	8	1,34	5	-0,08	6	0,39	3	-0,98	26	3,30

Tab. 4

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
R	R	R	LEMMA	Fag	Far	Haf	Naz	Tal	Tot	D	U	Tot	χ^2
U	F	χ^2		rf	rf	rf	rf	rf	rF			F	
1	1	108	del	199,29	224	132,54	150,74	200,00	906,57	0,90601	821,36	942	32,83
2	2	27	sar	66,12	72	81,26	85,16	66,67	371,21	0,94811	351,95	385	4,18
3	3	110	gol	96,43	43	50,31	46,98	78,10	314,82	0,83483	262,82	330	35,94
4	4	91	eesq	42,25	57	53,21	87,12	58,10	297,67	0,87496	260,45	308	19,43
5	7	15	çaşm	40,41	49	37,73	45,03	51,43	223,59	0,9428	210,80	232	3,05
6	6	39	kas	53,27	38	47,40	53,84	35,24	227,74	0,91569	208,54	237	6,73
7	9	63	dast	43,16	34	52,24	29,37	54,29	213,06	0,88516	188,59	222	11,53
8	8	98	rahl	41,33	19	64,82	49,92	47,62	222,69	0,83256	185,40	232	25,26
9	5	125	ruyl	56,02	104	37,73	19,58	31,43	248,76	0,70279	174,82	257	89,28
10	14	31	may	44,08	33	41,60	32,30	28,57	179,56	0,91775	164,79	187	5,12
11	12	72	kar	26,63	34	34,83	56,77	35,24	187,47	0,86479	162,12	194	14,27
12	10	104	jan	52,35	27	62,88	31,32	25,71	199,27	0,81186	161,78	208	29,15
13	11	107	lab	28,47	23	36,76	42,09	66,67	196,99	0,80786	159,14	205	30,26
14	15	69	gamm	22,96	38	34,83	32,30	52,38	180,47	0,8675	156,56	187	13,51
15	16	51	jay	37,65	30	31,93	46,98	24,76	171,33	0,8894	152,38	178	8,65
16	17	43	ab	45,92	27	29,99	33,28	30,48	166,67	0,90099	150,16	174	6,94
17	13	109	yar	24,80	41	63,85	18,60	38,10	186,34	0,78997	147,20	193	34,19

Tab. 5

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
R	LEMMA	Fag	Far	Haf	Naz	Tal	Tot	U	Missing	Code
		f	f	f	f	f	F		Units	
1	dam	35	* 2	27	20	31	115	82, 39	1	A
2	hosn	26	* 2	18	24	20	90	65, 87	1	A
3	sagı	14	* 2	31	12	13	72	46, 38	1	A
4	ah	51	* 2	11	10	15	89	44, 59	1	A
5	baxtl	10	* 2	14	13	15	54	40, 42	1	A
6	abruy	15	* 2	19	6	11	53	36, 11	1	A
7	xabar	4	14	13	20	* 2	53	35, 17	1	A
8	sang	13	15	* 2	12	6	48	34, 47	1	A
9	guşa	15	* 2	9	7	14	47	33, 76	1	A
10	gereh	11	7	* 2	7	28	55	31, 33	1	A
11	mastı	15	* 2	10	9	7	43	31, 28	1	A
12	çarag	24	* 2	4	8	12	50	29, 43	1	A
13	bazm	16	* 2	5	6	16	45	29, 12	1	A
14	şohbat	10	* 2	14	11	4	41	28, 51	1	A
15	pir	7	4	20	13	* 2	46	28, 48	1	A
16	jamal	14	4	7	14	* 2	41	27, 48	1	A
17	xatt	12	* 2	10	8	5	37	27, 07	1	A

Tab. 6

66	əahd	186	ahl	5	baxtl	318	çinli
173	əandalıb	133	andişə	222	bayt	298	daəva
102	əaql	313	anduh	13	bazm	130	dahr
169	əayb	227	anjoman	297	bədiyə	1	dam
94	əalam	267	argavan	91	bağban	236	dargah
178	əərez	20	aşar	292	balay	288	darun
258	əəşeqı	325	azal	141	bağ	311	darviş
71	əenan	212	adam	42	bazar	268	davarən
142	əeşrat	330	ağaz	289	beheşt	219	dava
137	əeşva	4	ah	272	bıdād	88	dawlat
336	əetab	51	ahul	252	bım	317	dawr
22	əid	293	aram	154	biyaban	56	daman
55	əomr	164	asman	74	busa	159	dana
319	əozr	143	astan	12	çarağ	205	darlı
337	əud	327	astın	43	çarxı	37	delbar
6	abruy	271	ayın	163	çaşma	128	dıdar
334	adab	338	azar	52	çah	249	dın
280	afruğ	18	balə	136	çakl	287	divar
24	afsana	162	banda	125	çara	108	doeə
67	afsun	174	barq	220	çinl	251	donya

Tab. 7

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
R	LEMMA	Fag	Fag	Far	Far	Haf	Haf	Naz	Naz	Tal	Tal	Tot	χ^2
		f	sd	F									
1	fağanı	137	20,21	0	-5,14	0	-5,22	0	-5,19	0	-5,26	137	516,53
2	ah	51	7,49	2	-3,66	11	-1,59	10	-1,79	15	-0,71	89	75,69
3	naz	41	6,28	6	-2,26	4	-2,86	5	-2,57	20	1,18	76	60,74
4	sag	12	5,98	0	-1,52	0	-1,55	0	-1,54	0	-1,56	12	45,24
5	fayeda	10	5,46	0	-1,39	0	-1,41	0	-1,40	0	-1,42	10	37,70
6	dıda	61	4,64	10	-3,79	30	-0,39	28	-0,68	33	0,04	162	36,55
7	hazz	8	4,45	0	-1,32	0	-1,34	1	-0,58	0	-1,35	9	25,49
8	gol	105	4,31	43	-2,58	52	-1,69	48	-2,10	82	1,87	330	35,94
9	suz	15	4,26	0	-2,19	2	-1,33	4	-0,41	4	-0,47	25	25,16
10	ates	45	4,26	12	-2,15	15	-1,65	15	-1,60	28	0,99	115	29,01
11	çarağ	24	4,18	2	-2,46	4	-1,89	8	-0,58	12	0,60	50	27,73
12	jalva	18	4,07	0	-2,56	5	-0,68	5	-0,65	6	-0,33	34	24,13
13	fetna	12	4,02	0	-1,91	0	-1,94	4	0,14	3	-0,43	19	23,78
14	hastı1	12	3,81	0	-1,96	3	-0,49	2	-0,97	3	-0,52	20	19,85
15	dağ1	25	3,68	4	-2,14	5	-1,93	6	-1,60	18	1,83	58	27,79
16	morad	18	3,68	3	-1,54	10	0,97	4	-1,21	2	-2,00	37	22,35
17	maqsud	9	3,54	0	-1,64	2	-0,47	1	-1,06	2	-0,49	14	16,81

Tab. 8 - Faghani

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
R	LEMMA	Fag	Fag	Far	Far	Haf	Haf	Naz	Naz	Tal	Tal	Tot	χ^2
		f	sd	F									
1	mahl	30	-0,91	93	10,60	21	-2,18	8	-4,38	17	-2,94	169	145,73
2	amır	1	-2,30	32	9,95	0	-2,60	0	-2,59	1	-2,24	34	122,72
3	gahl	23	-1,24	73	8,73	7	-4,00	15	-2,45	24	-0,88	142	100,56
4	banafsa	2	-1,76	27	8,61	1	-2,08	1	-2,06	0	-2,50	31	92,09
5	xaja	1	-2,96	36	8,36	13	0,89	1	-2,85	0	-3,21	51	97,84
6	ruyl	61	0,97	104	7,75	39	-1,70	20	-4,30	33	-2,63	257	89,28
7	ruza	0	-2,20	20	7,40	0	-2,14	1	-1,66	2	-1,23	23	68,42
8	sım	1	-2,30	25	7,21	6	-0,29	0	-2,59	2	-1,86	34	67,52
9	busa	1	-2,67	29	7,20	3	-1,90	3	-1,88	7	-0,57	43	66,45
10	anduh	3	-1,31	23	7,17	1	-2,03	1	-2,02	2	-1,65	30	64,02
11	deraxt	2	-1,28	19	6,92	1	-1,67	1	-1,66	0	-2,16	23	59,80
12	bot	5	-2,56	39	6,85	11	-0,83	11	-0,79	5	-2,47	71	60,92
13	bag	22	-0,78	57	6,78	13	-2,35	7	-3,52	25	-0,01	124	64,51
14	tan	5	-2,38	35	6,25	3	-2,80	7	-1,66	16	0,73	66	55,86
15	sarv	25	0,88	46	6,10	11	-2,00	7	-2,86	11	-2,05	100	54,28
16	çız	3	-0,30	14	5,93	0	-1,84	0	-1,83	0	-1,85	17	45,41
17	xedmat	3	-1,31	20	5,92	5	-0,40	1	-2,02	1	-2,06	30	45,21

Tab. 8 - Farroxi

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
R	LEMMA	Fag	Fag	Far	Far	Haf	Haf	Naz	Naz	Tal	Tal	Tot	χ^2
		f	sd	F									
1	ḥāfez	0	-4,91	0	-4,71	115	19,26	0	-4,76	0	-4,82	115	462,89
2	dawlat	1	-2,16	3	-1,21	20	5,57	3	-1,25	4	-0,91	31	39,53
3	lotf	4	-1,41	0	-2,70	22	5,25	7	-0,17	5	-0,97	38	37,82
4	naqs	5	-1,55	2	-2,34	25	5,12	9	-0,08	6	-1,14	47	35,35
5	xerqa	2	-0,65	0	-1,70	11	4,64	2	-0,55	0	-1,74	15	28,16
6	rabb	15	1,90	2	-2,22	22	4,48	1	-2,60	4	-1,64	44	38,06
7	yar	27	-2,12	41	0,63	66	4,45	19	-3,08	40	0,16	193	34,19
8	paḍeṣah	2	-1,28	2	-1,15	14	4,40	5	0,22	0	-2,16	23	27,08
9	saqi	14	-0,28	2	-3,19	31	4,40	12	-0,57	13	-0,41	72	30,12
10	yad	14	-0,48	3	-3,04	32	4,34	10	-1,28	17	0,42	76	30,12
11	qadaḥ	1	-2,30	4	-1,00	18	4,32	6	-0,27	5	-0,71	34	25,49
12	salamat	0	-1,59	3	0,45	9	4,28	0	-1,54	0	-1,56	12	25,81
13	ṣabal	11	-0,22	0	-3,28	25	4,15	6	-1,51	14	0,80	56	30,97
14	karaml	3	-0,40	1	-1,32	11	3,92	2	-0,82	1	-1,38	18	19,86
15	ṭayer	0	-1,37	0	-1,32	7	3,89	0	-1,33	2	0,13	9	20,56
16	qessa	1	-2,06	2	-1,52	15	3,84	8	0,96	3	-1,18	29	23,62
17	ʿomr	14	-0,53	1	-3,59	30	3,75	9	-1,58	23	1,88	77	33,28

Tab. 8 - Hafez

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
R	LEMMA	Fag	Fag	Far	Far	Haf	Haf	Naz	Naz	Tal	Tal	Tot	χ^2
		f	sd	F									
1	nazırı	0	-4,74	0	-4,54	0	-4,61	107	18,74	0	-4,65	107	437,03
2	şart	0	-2,05	1	-1,45	1	-1,49	15	5,58	3	-0,52	20	39,94
3	virana	1	-1,13	0	-1,64	1	-1,07	11	4,97	1	-1,09	14	31,00
4	harf	2	-1,14	0	-2,01	2	-1,07	14	4,86	3	-0,60	21	30,44
5	bahs	1	-0,86	0	-1,46	1	-0,80	9	4,65	0	-1,49	11	27,33
6	qebla	0	-1,12	0	-1,07	0	-1,09	6	4,44	0	-1,10	6	24,51
7	şakva	0	-1,12	0	-1,07	0	-1,09	6	4,44	0	-1,10	6	24,51
8	xaridar	0	-1,12	0	-1,07	0	-1,09	6	4,44	0	-1,10	6	24,51
9	farz	0	-1,30	0	-1,24	0	-1,26	7	4,33	1	-0,49	8	23,76
10	sawdall	1	-0,52	0	-1,24	0	-1,26	7	4,33	0	-1,27	8	23,74
11	xalvat	3	-0,75	0	-2,06	3	-0,66	13	4,17	3	-0,69	22	23,09
12	gabr	0	-1,02	0	-0,98	0	-1,00	5	4,05	0	-1,01	5	20,42
13	karvan	0	-1,52	1	-0,77	0	-1,48	8	3,97	2	-0,15	11	20,85
14	tahl	0	-1,52	0	-1,46	0	-1,48	8	3,97	3	0,52	11	22,63
15	mosalman	1	-0,39	0	-1,16	0	-1,18	6	3,94	0	-1,19	7	19,83
16	ferib	0	-1,59	0	-1,52	1	-0,90	8	3,67	3	0,37	12	19,25
17	eesq	46	-2,31	57	-0,30	55	-0,80	89	3,65	61	-0,16	308	19,43

Tab. 8 - Naziri

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
R	LEMMA	Fag	Fag	Far	Far	Haf	Haf	Naz	Naz	Tal	Tal	Tot	χ^2
		f	sd	F									
1	taleb	2	-4,86	0	-5,02	2	-4,71	0	-5,08	127	19,53	131	478,39
2	moza	5	-2,05	3	-2,44	5	-1,93	6	-1,60	39	7,97	58	79,91
3	muy	9	-1,06	6	-1,68	6	-1,76	3	-2,60	37	7,03	61	63,14
4	golşan	10	0,98	0	-2,60	1	-2,26	2	-1,86	22	5,61	35	47,76
5	şoela	8	0,01	0	-2,70	1	-2,39	7	-0,17	22	5,17	38	39,73
6	gereh	11	-0,16	7	-1,10	2	-2,70	7	-1,16	28	5,06	55	35,53
7	nur	9	-0,52	0	-3,13	5	-1,62	11	0,31	26	4,89	51	36,67
8	enteeş	0	-1,21	0	-1,16	0	-1,18	0	-1,17	7	4,70	7	27,63
9	daman	23	1,52	1	-3,67	9	-1,73	12	-0,94	35	4,68	80	41,60
10	lab	31	-1,83	23	-2,62	38	-0,44	43	0,42	70	4,44	205	30,26
11	namak	11	0,82	0	-2,81	0	-2,86	9	0,33	21	4,42	41	36,33
12	zolf	15	-3,28	48	2,97	30	-0,43	12	-3,54	58	4,36	163	51,34
13	nawbar	0	-1,12	0	-1,07	0	-1,09	0	-1,09	6	4,35	6	23,68
14	geriban	5	-0,36	0	-2,32	0	-2,36	7	0,64	16	4,35	28	30,39
15	havas	8	0,17	0	-2,63	3	-1,56	6	-0,41	19	4,35	36	28,43
16	zaxm	5	-0,80	0	-2,56	1	-2,22	10	1,28	18	4,24	34	31,75
17	suzan	1	-0,52	0	-1,24	0	-1,26	0	-1,25	7	4,23	8	22,90

Tab. 8 - Taleb

Daniela Bredi

CONSIDERATIONS ABOUT THE PROMULGATION
OF THE PAKISTAN ORDINANCE ON QISAS AND DIYA
(No. VII of 1990)

On September the 5th 1990 Pakistan's President promulgated the Ordinance called "of Qisas and Diya", to amend the Penal Code and the Code of Criminal Procedure in order to bring them in conformity with the injunctions of Islam as laid down in the Holy Quran and Sunna. It was a clear indication of the will to continue along the same lines the islamization process began under the late Zia ul-Haq in 1979 with the Hadd, and Zakat and Ushr Ordinances¹. Premier Nawaz Sharif seems to have paid in this way his debt with the traditionalist and fundamentalist forces which contributed to his advent to power. It is true that no Pakistani government can afford to ignore the Islamic issue, and that the quest of legitimation on Islamic basis has been a constant in Pakistan's history since the very beginnings of the state, having the juridical question as its focus². But the problem connected with the relation between shari'a and state's laws – i.e. shari'a is to be considered as a source of inspiration and an ultimate point of reference or as a law to be applied in its entirety? Who are the interpreters of the law? Is legislative activity possible, and if so, in what ways and to what extent? – has not a univocal solution. Modernists and traditionalists, secularists and Islam-pasands have been proposing their theories to the politicians, who inclined towards the ones or the others at different times. The measures adopted, anyway, seem to have been always more respondent to the political needs of the moment than to a sincere will to try a full-scale socio-political experiment implementing one or the other of the various proposals for an Islamic state.

¹ SEE HAMID ALI, *Combined Set of Islamic Laws 1979*, Karachi 1981.

² Dr. MUSHIR AL-HAQ, "Pakistan aur qanun-i shari'a", in Dr. SAIYYD 'ABID HUSAYN, *Islam aur 'usr-i jadid*, New Delhi 1965, pp. 79-89.

Even the Islamization policy of Zia ul-Haq has been classified as "political noise"³.

The law on qisas and diya, draft in December 1980 by the Council of Islamic Ideology, was passed by the Majlis-i Shura in August 1984, and then came to a standstill. This was due, perhaps, to a changed political situation, or also to the realization of the inherent difficulties. In fact, from a juridical point of view, the modification of that monument which is the Penal Code (Act XVI of 1860) by the introduction of rules providing for talion and blood-money in cases of homicide and hurt, implies bigger problems than the introduction of the Hadd punishments. A comparative analysis of the Ordinance's text⁴ will help to grasp the implications of its adoption. The comparison will be not only between the amended and substitutive texts, as it is obvious, but will also take into account the relevant parts of the law-books that were considered as authorities in India before the advent of the Penal Code⁵.

The Qisas and Diya Ordinance substitutes sections 53 and 299-338, and amends section 109 of Act XLV of 1860⁶, amending moreover sections 337, 338 and 381, together with Schedule II of Act V of 1898⁷.

Section 53 of Act XLV of 1860, on punishments, provided for five of them – death, imprisonment for life, forfeiture of property and fine –, before which the new text puts other five – qisas, ta'zir, diya, arsh and zaman –. Qisas is Arabic for lex talionis, applied to the cases of wilful murder and certain kinds of hurt⁸. Diya is blood-money for culpable homicide⁹; arsh is the indemnity due for hurt¹⁰;

³ C. KENNEDY, "Islamization and policy-making in Pakistan, 1979-89", paper presented at the International Conference on *Islamization in South Asia*, Oxford, 13-15 July 1989, p. 1-2.

⁴ Text published in *Islamic Studies*, Vol. 29, No. 4 (Winter 1990), pp. 397-430.

⁵ S.C. SIRKAR in his *The Muhammadan Law*, Calcutta 1983, p. 56, states that among the legal texts generally used in India the most followed were *Fatawa-i Alamgiri* and *Hedaya*, translated in Persian before the British period. As for criminal law the British took care very soon to get translations of the books on Jinaya and Hudud of the above mentioned texts, first in Persian and then in English.

⁶ The text referred to is S.C. QADRI, *The Pakistan Penal Code, 1860 (Act XLV of 1860)*, Lahore 1987.

⁷ The reference text is A.S. ANJAM, *The Code of Criminal Procedure (V of 1898)*, Lahore 1988.

⁸ SEE T.P. HUGHES, *A Dictionary of Islam*, London 1895 and *E.I.*, Leiden, s.v. "kisas".

⁹ *Ibidem*, sub voce "diya".

¹⁰ *Ibid.*

and zaman, literally security¹¹, here indicates a fine awarded by the judge when hurt is not liable to arsh¹². The Islamic terms do not mean anything really new – except physical injury now made legal as talion for hurt – because death can be awarded as qisas; imprisonment as ta'zir; fine as diya, arsh or zaman. The real difference lies in the legal system to which the terms introduced make reference and in the concepts underlying them. Without a complete reformulation the rule becomes a juridical hybrid, where concepts derived from a system are inserted on a basis belonging to another one.

Section 109, on abetment, which provided the same punishment fixed for the offence to be awarded to the culprits of abetment if the act abetted was committed in consequence of the abetment, is now integrated by a paragraph, to be added at the end, where the abettor of an offence provided for in Chapter XVI and not committed under constraint – ikra-i tam – shall be awarded the punishment provided for the aforesaid offence as ta'zir. Here, for ta'zir can be understood simple imprisonment, rigorous imprisonment, imprisonment for life, and death; including death among the discretionary punishments though ordinarily the ta'zir means a lesser punishment¹³.

Section 299-338 comprise the rules about homicide and hurt of Chapter XVI, on offences affecting the human body.

Section 299, that defined the offence of culpable homicide, now is a list of definitions necessary to the understanding of the terms borrowed by the classic Muslim law. In it the term “adult” is defined in conformity with Muslim law, and takes as parameter for the coming of age not only the completion of a stated number of years but also the attainment of puberty, whatever comes first.

Section 300 once defined murder, now translates it in qatl-i 'amd. Intention remains the element distinctive of the offence, and nothing is said about the criterion of its ascertaining. Hanafi law, the most widespread in the subcontinent, adopts the instrument of the killing as an indication of 'amd, stating that “as the intention is a thing concealed, which we cannot discover but by inference from something affording an argument of it, and the use of an instrument of murder does afford such argument, it may be concluded, where

¹¹ SEE J.T. PLATTS, *Urdu, English and classical Hindi Dictionary*, Oxford 1974; F. STEINGASS, *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, London 1984.

¹² Ordinance's text, p. 399.

¹³ *The Hedaya or Guide*; a commentary on the Mussulman Laws translated by order of the Governor-General and Council of Bengal by Charles Hamilton, 4 vols. London 1791, vol. IV p. 79.

such an instrument is used by the slayer, that murder was his intention”¹⁴. In this way, killing by drowning or poisoning cannot be classified as qatl-i ‘amd. This was one of the reasons for the implementation of the so called Cornwallis Code of 1793, which enforced the modification advocated by Lord Cornwallis¹⁵ in the Muslim criminal law then administered by the British¹⁶.

Section 301 provided that in case of mistake in the victim, the offence had to be considered as identical to that the offender meant to commit. Now it states the same thing, substituting qatl-i ‘amd for murder. Muslim law casuistry do not comprise this offence, for which there is no specific term, but the modern legislators have accepted the idea that death provoked with the intention to kill must be punished even when it reaches the wrong objective, in obedience to the concept of the transferred malice.

Section 302, once punishment for murder, is now, as should be expected, punishment for qatl-i ‘amd and, like the former, provides for death and imprisonment for life, but under the shape of qisas and ta‘zir. Ta‘zir can also mean imprisonment up to twenty-five years when the offence is not liable to qisas. The last two clauses of the substitutive text signal the concern to limit as much as possible the occurrence of offenders escaping punishment thanks so the technicalities of the law of qisas. Once again, this concern seems to be shared with the XVIII century British administrators of Bengal¹⁷.

Section 303, previously on punishment for murder by life-convict – case not contemplated by the amended text –, is now on qatl committed under ikra-i tam or ikra-i naqis. Definitions (g) and (h) of Section 299 state that ikra-i tam means putting any person, his spouse or any of his blood relations within the prohibited degree of marriage in fear of instant death or instant permanent impairing of any organ of the body or instant fear to be subjected to sodomy or zina bi'l jabr; and that ikra-i naqis means any form of duress which does not amount to ikra-i tam. These kinds of constraint prevent qatl from being ‘amd, intentional. Therefore the actual executioner of the killing is no more liable to qisas, but shall be awarded up to ten years imprisonment, while the agent of the compulsion shall be liable to the same punishment provided for the offence committed

¹⁴ *Ibid.*, vol. IV, p. 271-2.

¹⁵ The fullest and most systematic account of criminal law applied in India before the Code is to be found in Beaufort's *Digest of Criminal Law for the Presidency of Fort William*, Calcutta 1849.

¹⁶ G.K. RANKIN, *Background to Indian Law*, Cambridge 1946, p. 170.

¹⁷ M.P. JAIN, *Outlines of Indian Legal History*, Bombay 1972, p. 416.

under compulsion, in case of ikra-i tam. If ikra-i naqis is the case, it is the other way round: the actual executioner is liable to punishment provided for the offence committed, and the agent of the compulsion to imprisonment up to ten years. The juridical concept of ikra is taken here in its Hanafi acceptation, which differentiates absolute violence, tam or mutlaq, described as physical constraint and considered as annihilating one's freedom of will, and imperfect violence, naqis, exerted through verbal means and describable as moral constraint. This too forces one's will, but it does not suppress it, and the consent so extorted though not completely free is nevertheless existent¹⁸. There is no agreement on ikra in doctrine, but the Hanafis maintain that in this case qisas is to be applied to the instigator. Pakistani reformers seem to have followed this opinion and remembered al-Ghazali's statement that killing of a Muslim cannot be excused even if committed under duress¹⁹.

Section 304, previously on punishment for culpable homicide not amounting to murder, is now on proof of qatl-i 'amd liable to qisas etc. This proof must be in the form admitted by classical Muslim law, that is confession – to be rendered before the competent court –, and evidence – to be given in the ways provided for by section 17 of the Qanun-i Shahadat, 1984 (P.O. No. 10 of 1984). As it is known, confession and evidence – of qualified persons in the prescribed number – are the only proofs provided for by Muslim law, which elaborated this subject in detail²⁰. But the difficulty of meeting all the requirements of the law was a major obstacle to the action of justice when Muslim law was in force²¹. Discrimination of women, unqualified to render certain kinds of evidence or whose evidence is estimated the half of that of a man excited high-pitched arguments at the time of the introduction of the Qanun-i Shahadat, 1984²².

Section 305 does not deal any more with abetment of suicide of child or insane person – this offence has disappeared in the amended Code, which touches the subject of suicide only at section

¹⁸ D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano*, 2 vols., Roma 1938, vol. II, p. 40.

¹⁹ AL-GHAZALI, *al-Mustafa min 'ilm al-usul*, 2 vols., Bulaq 1322-24 H., vol. I p. 90.

²⁰ *Fatawa-i Alamgiri*, Calcutta 1828, vol. VI, "Kitab al-Jinayat", bab VI-XII; *Hedaya*, cit., vol. IV, book XLV, Chap. IV.

²¹ N.J. COULSON, *A History of Islamic Law*, Edinburgh, 1964, pp. 125-128; JAIN, *op. cit.*, pp. 38-42.

²² K. MUMTAZ and F. SHAHEED (eds.), *Women of Pakistan*, London 1987, p. 106.

325 – and states now who is the wali, i.e. the person entitled to ask for the application of talion. In case of qatl the wali is (a) the heirs of the victim according to his personal law; (b) the government, if there is no heir. The attribution to the heirs of the right of requiring the application of qisas, in conformity with classical Muslim law, means that homicide is not considered any more a crime, but a tort. Muslim doctrine, in fact, holds that homicide is not an infringement of God's right, but of man's right. When haq Allah is infringed, the right transcends the private interest and the state, as God's representative, prosecute the offender ex officio and can continue the prosecution even in case of pardon or composition – as it happens for Hadd offences –. But when haq adami is infringed, as the private individual's right is regarded as predominant, the injured party, or the Court, will be entitled to drop the case or allow a settlement once it has been started. After more than a century during which homicide was regarded as relevant for the society in general and citizens were taught to take it as such²³, it becomes now a tort marking a reduction in the value of human life. Classical Muslim concept of homicide finds its foundation in the conditions of VII century Arabia, where blood-feud was almost unrestricted and the law could only try to control it. Islam, in fact, made an effort to minimize the evils of the system by introducing three most salutary restrictions: (a) only the guilty party, and not his fellow-tribesmen, was liable to be killed or wounded, and then only (b) if the homicide or wounding was regarded as both deliberate and wrongful, and (c) after the facts had been established before the ruler or the judge. No attempt was made, however, to change the system, and the original concept of personale vengeance on a basis of tribal custom prevailed upon the emergent idea of punishment by the state on a basis of retributive justice²⁴.

The possibility for the government to act as wali in the absence of heirs does not change the status of homicide, which remains a tort, because the government here is merely the heir of those who have no heirs – it can prosecute if the victim has no heirs, but it can't if the heirs simply choose of not asking for a prosecution.

²³ L. KABIR, *Lectures on the Pakistani Penal Code*, Dacca 1970, p. 9, says "Although two kinds of wrongs are clearly distinguishable, yet many crimes include a tort or civil injury; but every tort does not amount to a crime, nor does every crime include a tort. For example, conversion, private nuisance, wrongful distress, etc., are merely torts. Similarly, forgery, perjury, homicide, etc., are examples of crimes but not torts".

²⁴ J.N.D. ANDERSON, "Homicide in Islamic Law", *BSOAS*, XIII (1951), pp. 811-825, p. 811-2.

Section 306, previously on abetment of suicide, provides now a list of cases not liable to qisas for qatl-i ʿamd. As in classical doctrine, qatl-i ʿamd is not liable to qisas when the offender is a minor or insane, or is a direct ascendant of the victim, while the direct descendants of the offender cannot act as wali even if heirs of the victim²⁵. This means that a father cannot be executed in return for the killing of a son, nor that a son can ask for the application of talion to his father if this killed his mother.

Section 307, which defined the attempt to murder – offence not contemplated by the amended text – states now that qisas for qatl-i ʿamd cannot be applied (a) when the wali waives the right of qisas or compounds, (b) when the right of qisas devolves on the offender as the result of the death of the wali of the victim, (c) or on the person who has no right of qisas against the offender. It is a completion of the preceding section and the contents of both becomes clear when reading the next section – not any more on the attempt to commit culpable homicide – which establishes the punishment for qatl-i ʿamd not liable to qisas. The first clause says that the offender shall pay blood money, and in certain circumstances be liable to imprisonment up to fourteen years as taʿzir. The second clause gives to court faculty to award imprisonment upto fourteen years to the offenders, to be added to the payment of diya.

Section 309 – once on attempt to commit suicide, offence now dealt with in Section 325 – provides for the waiving of qisas in qatl-i ʿamd and gives the right to renounce the talion to the sane and adult wali at any time and without any compensation, but not to the government acting as wali. When there is more than one wali, every one of them has the right of waiving qisas, provided that the heirs who do not renounce maintain their right to receive their share of blood money. When the victims are more than one, the waiving of the wali of one of them does not touch the right to qisas of the heirs of the others. Finally, if there is more than one offender, the wali waiving qisas towards one of the offenders keep his right towards the other ones. The subject of waiving of talion is variously discussed in doctrine and there is no agreement among the schools nor among the major representatives of one school. Doctrinal disputes, with their extremely detailed casuistry, display the nature of private vengeance that Muslim law attributes to the punishment for homicide. In fact the choice of requesting the application of talion, or pardon-

²⁵ *Hedaya*, vol. IV, pp. 281-2.

ing the culprit with or without compensation, rests always on the discretion of the wali²⁶.

Compensation, sulh, is the subject of the following section – previously on thugs, now dealt with in section 326 –, which establishes the right of the heir to accept it instead of requesting talion. Compensation cannot be less than blood money, nor the mere giving a woman as wife can be considered sufficient sulh. The government acting as wali cannot waive qisas except in exchange of a sum which cannot be less than diya. The rule is in conformity with Hanafi doctrine, that admits composition in every case of homicide, but excludes it in hadd offences – because these are infringements of God's right, which in Muslim law is the equivalent of the modern public law²⁷ –.

Section 311, previously on punishment of thugs, carries on the subject dealt with in the preceding two sections, and tries to mitigate the fact of leaving unpunished offenders for homicide who received wali's pardon, either unconditioned or in exchange for compensation. It states that, in case of waiving of talion, the court can award the offender imprisonment upto ten years, fourteen in case of relapse, as ta'zir.

The private vengeance's nature of punishment for homicide as conceived by classical Muslim law emerges again in Section 312, which is not any more on causing miscarriage – subject now provided for in Section 338-338C –, but deals with the killing of a pardoned culprit by the wali of the victim. In this case the wali is liable to qisas if he was the one who waived talion, with or without compensation, but if he was unaware of the pardon he'll be liable to diya only. This introduces the subject of the execution of qisas, provided for in Section 314, legalizing the possibility that a private individual takes the law into his own hands. This introduces the concept of lawful homicide, which finds its source in the Quran:

“Neither slay any one whom God hath forbidden you to slay unless for a just cause” (XVIII, 35).

In later times the jurists elaborated the principle recognizing three just causes: apostasy, deliberate homicide and adultery. Anyway, until the state structure is not sufficiently articulated as well as solid and generally accepted, the right of taking human life, within the limits of the cases provided for, does not belong exclusively to the state. As the offender, committing a prohibited act, exludes

²⁶ ANDERSON, *op. cit.*, p. 812; *E.I.*, s.v. “kisas”, p. 179.

²⁷ *Hedaya*, vol. III, pp. 182-4.

himself from the community's protection, he becomes fair game, as it happened in ancient German custom and in the practice of the Republic of Venice up to the XVI century²⁸. The case provided for in section 312 is an extremely restricted instance of direct individual intervention, nevertheless it is a clear indication of the fact that the Pakistani state, in receiving classical Muslim law, admits that an individual citizen, if qualified as wali, can kill a human being, if qualified as culprit of wilful homicide.

Section 313, replacing that on causing miscarriage without woman's consent, is a resumption of what established in section 305, because it confirms that the right to request talion belongs to each of the heirs of the victim, that the right goes to the government if there is no heir and that it devolves to the father, grandfather etc. if the heir is a minor or insane. The rule is wholly in conformity with Hanafi law²⁹, and the fact that the government can act ultimately as wali is not to be regarded as an innovation, because in classical law the ruler or judge is considered as the guardian or representative, for all purposes, of those who have no natural guardians or heirs. It seems interesting to note that Muslim law, even still regarding homicide as a tort, adumbrates here the possibility to develop a conception of it as a crime.

Section 314, previously on death caused by act done with intent to cause miscarriage, fixes now the form for execution of qisas in qatl-i 'amd. The execution shall be performed by a functionary of the government in agreement with the directions of the court, in presence of the walis or their representatives. Otherwise it is necessary that an officer authorised by the court gives his permission to carry on the execution in their absence. As it is provided for in the Hadd Ordinances, 1979, if the convict is a pregnant woman the court can grant a delay in the execution of two years after delivery, and in the meantime she may be released on bail or furnishing of security, or be kept in prison and be dealt with as if sentenced to simple imprisonment.

Hanafi law prescribes that the wali must execute qisas personally, by means of a deadly weapon, preferably a sword, and takes care that the executioner does not exceed his right, because "if the exacter of retaliation executes upon the murderer the same act that he had committed on the deceased, and the end is not thereby answered, and he then puts him to death, he takes more than he is

²⁸ F. CORDERO, *Criminalia*, Bari 1985, p. 11.

²⁹ *Hedaya*, vol. IV, p. 285-6.

entitled to, a thing which must be carefully avoided”³⁰. When the wali is a minor or insane, great care is taken again in establishing exactly who will execute talion personally. Thus, the infliction of talion is clearly regarded as satisfying an individual thirst for vengeance by acting in person in killing the culprit. Classical law, in giving the directions for the execution, attributes to the authority the minimal object of acting as supervisor of the vengeance. The marginal role given to the government authority, rather than humanitarian considerations, prompted Warren Hastings to advocate the abolition of the rule which required the children, or the nearest of kin of the deceased, to execute the sentence passed on the murderers of their parents or kinsmen, as well as he asked for that of the privilege granted to the sons or nearest of kin to pardon the murderers of their parents or kinsmen. In Hastings' opinion, in fact, these rules underlined the prevalence of the right of the individual against that of the government, and deprived the state of one of its fundamental powers, thus contradicting the first principle of civil society, by which the state acquires an interest in every member which composes it and a right in his security³¹.

Section 315, which dealt with act done with intent to prevent child being born alive or to cause it to die after birth, defines now the offence of qatl shibh-i 'amd, that Hamilton, in his translation of *Hedaya*, renders as manslaughter³². The definition corresponds to the classical one, reference to the instrument included. Literally qatl shibh-i 'amd means homicide similar to the intentional, in which the victim dies in consequence of a voluntary act, not always but sometimes fatal. This killing is a sin and bring with it, without qisas, the obligation upon the kinsmen of the slayer to pay the heavier diya and to lose any possible inheritance from the deceased, and in addition the slayer is bound to perform kaffara, expiation. In the attempt to conform with these rules, the following section provides that the culprit of this type of homicide shall be liable to diya. The legislators, while deeming it right to stick to the classical typology of homicide, cannot adopt Muslim law rules in their entirety, especially when they refer to principles which do not find place in modern juridical systems – for example that of the collective liability of the 'aqilas, kinsmen, of the culprit. Therefore in this section no hint is made to kinsmen as responsible for the payment of the diya, to

³⁰ *Ibid.*, p. 283.

³¹ JAIN, *op. cit.*, pp. 408-416.

³² *Hedaya*, *op. cit.*, vol. IV, p. 274.

which the culprit only is obliged, making no attempt to question the principle of the personal responsibility. Finally, there is no trace of kaffara, because even those who pretend to enforce the shari'a completely, have assimilated the distinction between sin and offence, ethics and law, and see the inopportunity to revive the practice of expiation, that used to consist in the manumission of a slave or in a two months fast³³. The rule provides instead for the culprit being liable to imprisonment of either description for a term which may extend to fourteen years as ta'zir.

Section 317, substituting the provisions for exposure and abandonment of child under twelve years by parent or person having care of it – offence not contemplated in the amended text of the Code – enforce the classical law rule providing that the culprits of qatl-i 'amd and qatl shibh-i 'amd are excluded from the inheritance of the victim.

Section 318, previously on concealment of birth by secret disposal of dead body, continues now the description of the Muslim law typology of homicide, introducing the offence of qatl-i khata, translated by Hamilton as homicide by misadventure³⁴. Here the victim dies in consequence of a mistake, be it in the act or in the fact, as exemplified in the illustrations – A aims at a deer but misses the target and kills Z who is standing by, A shoots at an object to be a boar but it turns out to be a human being –, following what stated in the classic texts. This, like the other homicides not classifiable as murder, in precedence found place in the category of culpable homicide provided for in section 299³⁵.

Section 319, which before regarded hurt discussed now extensively in sections 332-337Z, is on punishment for qatl-i khata, consisting in payment of diya and, if there is the aggravating circumstance of rash or negligent act, also imprisonment upto five years ad ta'zir. The subject is brought to an end in the following section, which is not any more on grievous hurt, but on qatl-i khata by rash or negligent driving, punished with diya and up to ten years imprisonment. These rules recover those contained before in section 304-A, on causing death by negligence, that provided for a punishment

³³ PAREJA, *Islamologia*, Roma 1951, p. 439.

³⁴ *Hedaya*, op. cit., vol. IV, p. 276.

³⁵ See the illustrations in QADRI, op. cit., p. 297.

³⁶ The other schools distinguish among intentional, accidental and equivalent to accidental homicide only. V.R. MAYDANI, "Uqubat: Penal Law", in M. KHADDURI and H.J. LIEBESNY, *Law in the Middle East*, Washington D.C. 1955, pp. 222-235, p. 227.

of imprisonment upto ten years and a fine. The provisions of section 320, on grievous hurt, are now postponed in a series of sections which follow in the steps of the detailed Muslim law dispositions.

Section 321, substituting the provisions on voluntarily causing grievous hurt, deals with qatl bi'l sabab, or indirect homicide, and exhausts the homicides contemplated by Hanafi law, the only one to consider as distinct categories those of the equivalent to accidental and indirect homicide³⁶. Its definition is taken from the classical texts³⁷, like the example given as illustration. But the punishment, subject of the following article, does not follow completely the Muslim law rule. In fact, it provides that the punishment for qatl bi'l sabab, indirect or by intermediate cause homicide, shall be payment of diya, which is due not by the 'aqilas but by the culprit personally. The rule does not mention expiation nor the fact that classical law in this case does not exclude the offender from the inheritance of the victim.

Section 323, that was on punishment for voluntarily causing hurt, subject radically changed with the introduction of talion instead of imprisonment and fine, now fixes the value of diya at the minimum amount of 170610 rupees, equal to the value of 30630 grams of silver, whose official value is to be established every year on the first day of July and published on the Official Gazette. In classical law diya is not always of the same amount, but it is different in different cases – that is, the sum which must be corresponded for manslaughter is different from that to be payed for homicide by misadventure, and the sum that pays the life of a man differs from that to be payed for the life of a woman, and the sum that pays the life of a Muslim is different from that to be payed for the life of a zimmi, and the sum that pays the life of a freeman is different from that to be payed for a slave, and so on. Diya value is fixed in camels, to be handed over to the wali in established groups of different age and sex at fixed days maturities. Disbursement in money is fixed by Hanafis at 1000 gold dinars, or 10000 silver dirms, on the authority of caliph 'Umar³⁸.

Section 324, previously on voluntarily causing grievous hurt, is now on attempt to commit qatl-i 'amd, offence for which is provided a punishment of imprisonment upto ten years and a fine; provided that the victim mantains his right to request the punishment estab-

³⁷ *Hedaya*, vol. IV, p. 277.

³⁸ *Ibid.*, pp. 330-1, *Fatawa Alamgiryya*, vol. VI, Kitab al-Jinayat, bab VIII, p. 34; *E.I.*, sub voce "diya".

lished for the hurt he received; provided further that, when qisas cannot be executed, the culprit, in addition to the payment of arsh, may also be awarded imprisonment upto seven years. The first clause of this rule faithfully follows the text of that was previously section 307, attempt to murder, both in describing the offence and in the punishment, merely substituting the term qatl-i 'amd for murder. The second and third clause, that recall talion and blood money, are completely different, and there is no reference to the attempt to murder by life-convicts – offence that does not exist any more in the amended text –.

Section 325, which was on punishment for voluntarily causing grievous hurt, is now on attempt to commit suicide, and its text is identical to that of section 309 of the previous version of the Code. Attempt to commit suicide is not an offence contemplated by Muslim law, but the legislators deemed right to maintain the pre-existing rule, probably thinking to apply the Islamic precept that forbids suicide, because human life is a divine gift bestowed on man to pursue a certain aim. Suicide's prohibition, which is absent in the Quran, appears in the Hadith, threatening the suicidal ones with hell, but the canonical law prescribes only their exclusion from funeral ceremonies³⁹.

Section 326, substituting the rule on voluntarily causing grievous hurt by dangerous weapons or means, is identical to section 310 of the previous version of the Code, containing a definition of thug. The only difference consists in putting the word qatl instead of murder. This subject is completed by the dispositions of the following section, once on voluntarily causing grievous hurt to extort property or to constrain to an illegal act, and now establishing the punishment for thugs. The rule is literally identical to that once contained in section 311.

Section 328, in substitution of that on causing hurt by means of poison etc. with intent to commit an offence, comprises the same dispositions as those before expounded in section 317, the only difference being a terminological one - qatl-i 'amd instead of murder, and qatl shibh-i 'amd and qatl bi'l sabab instead of culpable homicide.

Section 329, previously on voluntarily causing grievous hurt to extort property or to constrain to an illegal act, deals now of concealment of birth by secret disposal of dead body, rule exactly the same as that in section 318 of the preceding version of the Code.

³⁹ SANTILLANA, *op. cit.*, vol. I, p. 13.

Section 330, before on voluntarily causing hurt to extort confession or to compel restoration of property, is now disbursement of diya, and state that the blood money must be divided among the heirs of the victim in agreement with their shares in inheritance, provided that, where an heir foregoes his share, the diya shall not be recovered to the extent of his share. The following section, substituting that on voluntarily causing grievous hurt to extort property or to constrain to an illegal act, fixes now how diya must be payed. Accepting Hanafi opinion that blood money can always be payed in instalments, provided that the entire amount is corresponded within three years, Pakistani legislators ignore the distinction made by the other schools whether the offence is deliberate or not. The second part of the rule takes into consideration the event in which the payment is not completed, wholly or partially, within the established three years. The culprit shall be kept in prison until the completion of the payment, or he may be released on bail if he furnishes security equivalent to the amount of diya to the satisfaction of the court. If the culprit dies before having been able to complete the payment, diya can be recovered from his estate. This with no doubt establishes the personal responsibility of the culprit, while in classical law responsibility, in cases different from deliberate offence, was of the tribal group. In this rule, anyway, emerges the complex legal nature of diya, which appears at one and the same time as a manifestation of the law of private vengeance, as a measure to safeguard the public order and as a means to compensate for the loss suffered⁴⁰.

Section 332, that was on voluntarily causing hurt to deter public servant from his duty – offence disappeared in the amended version of the Code –, opens the part dedicated to the subject of hurt with a definition and a list of the types of hurt contemplated in Muslim law plus all kinds of other hurts. Previously hurt was dealt with in sections 319-338, which made a distinction between hurt and grievous hurt, and between accidental and deliberate hurt, giving an extensive casuistry, as it is evident from the number of sections dedicated to the subject.

Section 333, before on voluntarily causing grievous hurt to deter public servant from his duty, now defines the first of the hurts provided for in the preceding section, i.e. itlaf-i 'uzw, which means dismemberment, amputation or cutting of members or organs. As Muslim law holds that hurt, of a person as well, is a kind of damage, itlaf, the deprivation of a member or an organ corresponds to the

⁴⁰ *E.I.*, s.v. "diya".

destruction or deterioration of a thing which the law considers as property, because the victim is actually deprived of it⁴¹. And the punishment established in the following section, once on voluntarily causing hurt on provocation, is in line with the provisions of classical law and consists in inflicting an identical hurt. When this is impossible, the offender shall pay a fixed sum as indemnity, arsh, and shall also be liable to imprisonment upto ten years as ta'zir. Previously the Code established that deliberate offence of grievous hurt, in which itlaf-i 'uzw is comprised, was to be punished with imprisonment upto ten years and a fine. Hanafi texts prescribe talion, adding that here the distinction between 'amd and shibh-i 'amd is of no relevance, because "a destruction of any thing short of life (that is, a member) is not different with relation to the difference in the instrument"⁴². However, talion cannot be applied, in offences short of life, between a man and a woman, and a freeman and a slave, and whenever it is impossible the exact ascertaining of the extent of the privation, because the essential condition of equality fails in these cases⁴³. Qisas is then substituted with arsh.

Section 335, that before was on voluntarily causing grievous hurt on provocation, describes now the offence of itlaf-i salahiyat-i 'uzw, that is of destroying the functioning, power or capacity of an organ or causing permanent disfigurement which Muslim law also considers as deprivation, because the part is made useless. The punishment, provided for in section 336, previously on act endangering life or personal safety of others, is qisas, and when this is not executable, in payment of arsh plus imprisonment upto ten years as ta'zir. Here, as in classical law, the criterion for the execution of talion is equality, as it is illustrated by the following passage: "If a person strikes another on the eye, so as to force the member, with its vessels, out of the socket, there is no retaliation in this case, it being impossible to preserve a perfect equality in extracting an eye. If, on the contrary, the eye remains in its place, but the faculty of seeing is destroyed, retaliation is to be inflicted, as in this case equality may be attended to by extinguishing the sight of the offender's corresponding eye with hot iron"⁴³.

Section 337, that was on causing hurt by act endangering life or personal safety of others, now defines the hurt called shajja, lists all the kinds of shajja, and establishes the offences of shajja-i khafifa –

⁴¹ *Hedaya*, vol. IV, p. 295.

⁴² *Ibid*, pp. 295-298.

⁴³ *Ibid.*, p. 294.

causing the various types of this hurt without exposure of bones –, shajja-i muziha – idem with exposure of bones –, shajja-i hashima – idem with fracture of bones –, shajja-i munaqila – idem with fracture and dislocation of bones –, shajja-i amma – fracture of the skull with wound reaching the membrane of the brains –, and finally shajja-i damigha – fracture of the skull with rupture of the membrane of the brains –. Section 337 A establishes the punishment for the various shajja, which goes from the payment of a sum, called zaman, that may be accompanied by imprisonment upto two years as ta'zir, to the payment of an arsh equal to half the value of a full diya, that may be accompanied by imprisonment upto fourteen years as ta'zir, passing through qisas or payment of arsh equal to the five per cent of a full diya, plus, in case, imprisonment upto five years as ta'zir, payment of arsh equal to ten per cent of a full diya plus, in case, imprisonment upto seven years as ta'zir, and payment of arsh equal to fifteen per cent of a full diya plus, in case, imprisonment upto ten years as ta'zir. This provision follows what provided for by classical law, from which takes the detailed casuistry, and borrows the principle that talion can be applied only in deliberate offences, substituting it with payment of damages in all other cases ⁴⁴.

Section 337B- 337F describe the other kinds of hurt comprised in classical law and fix the correspondent punishments, consisting all in fines, to which the court may add imprisonment as ta'zir for periods of various extension depending on the seriousness of the hurt.

Section 337G provides for the punishments of hurt caused by rash or negligent driving, consisting in payment of arsh or zaman, according to the kind of hurt, and imprisonment upto five years as ta'zir. This offence in the previous text of the Code was comprised in the provisions of section 337, on committing an act so rashly and negligently as to endanger human life or the personal safety of others. Punishment was imprisonment upto two years and a fine up to five hundreds rupees. These provisions covered also those now contained in section 337H – punishment for hurt by rash or negligent act –. Section 337I, following Hanafi law, establishes that hurt by misadventure is liable to punishment, but in this case the offender shall only pay the fine fixed for the kind of hurt he caused. The previous rules, which distinguished between voluntary and accidental hurt, and hurt and grievous hurt, reputed accidental hurt an offence only when the case might be considered act endangering life or personal safety of others – sections 336-338 –.

Section 337J, on causing hurt by means of poison, exactly follows

⁴⁴ *E.I.*, s.v. “diya”; *Hedaya*, vol. IV, pp. 337-339.

section 328 of the previous version of the Code in describing the offence, and slightly modifies the wording of the provision for punishment, that remains imprisonment upto ten years – to be awarded by all means and not discretionally as ta'zir – and a fine, now called arsh or zaman, with reference to the kind of hurt.

Section 337K, on causing hurt to extort confession or to compel restoration of property, islamizes the text of section 330 of the previous version of the Code. In fact, the offence is described exactly in the same words, but the punishment is not, as it was before, imprisonment upto seven years and a fine, but qisas, arsh or zaman, according to the kind of hurt, and, when talion is not executable, the payment of damages can be accompanied by imprisonment upto ten years as ta'zir.

Section 337L, punishment for other hurts, establishes the liability to punishment also of those hurts which are not comprised in the casuistry provided for, if they are somewhat serious. Punishment is zaman, to which imprisonment upto seven years may be added, if hurts are healable in a minimum of twenty days time, or imprisonment upto two years and/or zaman, if hurts cannot be described by the preceding provision. These provisions shows the legislators' concern for covering every possible case of offence, being aware that the minute descriptions of classical law, unlike the wider definitions of the previous version of the Code, might leave room for escaping law. Unlike the substituted text, the new one does not provide for aggravating circumstances, like use of dangerous weapons or means, or abject aims.

Section 337M, hurt not liable to qisas, states that when the culprit is a minor or an insane talion cannot be excuted, but arsh shall be paid, and imprisonment awarded as ta'zir, depending on the circumstances. Moreover, talion cannot be executed when the member or organ of the culprit is defective or does not exist, because, as Hanafi textes say, in these cases it is impossible to inflict a hurt perfectly identical to the one suffered by the victim.

Section 337N, cases in which qisas for hurt shall not be enforced, provides that when the culprit dies or misses the organ to be subjected to qisas before talion can be executed, obviously the punishment cannot be applied, but, in the second case, the suitable fine must be paid. Moreover qisas is not enforced in case of pardon or composition, when right of qisas devolves on the person who cannot claim it against the offender, provided that arsh is paid and, in case of relapse, a term of imprisonment is awarded as ta'zir. As it can be seen, these dispositions follow the analogous ones for qatl-i'amd.

Section 3370, establishes who can qualify as wali – a person entitled to request talion or to receive blood money – in case of hurt. The rule is very much like the analogous one in case of qatl-i 'amd, with the difference that, here, the first wali is the victim. But if this is a minor or an insane, his right can be exercised by his father or other male direct ascendant. If the victim dies before talion can be applied, wali are his heirs, and finally the government, if there is no heir. The text does not leave doubts about the private character of this provision, because it does not touch the discretionality of the victim, or his heirs, in requesting talion, and the state is limited to the role of wali of those who have no wali.

Section 337P, execution of qisas for hurt, provides that talion must be inflicted by an authorised medical officer, in presence of the wali or his representative, and, in absence of these, the court shall authorize an officer to give his permission to the execution. If qisas has to be executed on a pregnant woman, the execution can be delayed to two years after delivery, as it happened for capital execution. It is evident here the private vengeance's character of this rule, because the state can only control the application of talion, but cannot proceed without the consent of the victim or his heirs, which, theoretically, might act personally without seeking state's assistance.

Sections 337Q – 337V establish the price of the various amputated or damaged organs, according to their number: the maximum for a single organ, the half for those coming in pairs, and so on, down to the price for fingers and teeth, hair, beard, moustaches, eyelashes and eyebrows, following exactly the classical texts⁴⁵.

Section 337W deals with the merger of arsh, stating that when the victim suffered more than one hurt, he has the right to ask for each hurt separately, unless an organ was hurted, and in this case arsh for the organ will be corresponded; or the hurts unite to form a single one, the extent of which will be the basis for calculating arsh. Moreover, when the victim, after suffering hurt, dies, the culprit is liable only to diya, unless he recovers from hurt before dying. The rule finds its foundation in Hanafi texts, which discuss the subject in detail⁴⁶.

Section 337X is on the payment of arsh, following closely what established for the payment of diya⁴⁷.

Section 337Y fixes the value of zaman, which varies according to

⁴⁵ *Hedaya*, vol. IV, pp. 332-337.

⁴⁶ *Ibid*, p. 344 and 349.

⁴⁷ v. supra art. 331.

the court's evaluation of medical expenses, and physical and psychological damages. When zaman is not paid the culprit may be detailed or released on bail, as it happened for diya⁴⁸.

Section 338, substituting the one on causing grievous hurt by act endangering life or personal safety of others, which closed the part dedicated to hurt, opens now the subject of miscarriage, exhausting it in the following three sections. Miscarriage is now distinguished in *isqat-i haml*, if it happens before the formation of the organs of the foetus, *isqat-i janin*, if it happens after the organs be formed. In both cases it is punished, unless it is provoked in good faith to save the life of the mother. In the first case, when there is the woman's consent, punishment is imprisonment upto three years; when not, imprisonment upto ten years. It is provided also that, if the woman suffers hurt or dies, the culprit is liable to the punishment provided for the offence he committed. In the second case, which does not take into account the woman's consent, the punishment is payment of one twentieth of diya if the baby is born dead; payment of full diya if the child is born alive and dies in consequence of an act of the offender; imprisonment upto seven years as *ta'zir* if the child is born alive and dies for other causes. When there is more than one child, payment must be made for each of them. When the woman suffers hurt or dies, the offender shall also be liable to the punishment provided for such hurt or death.

The substituted rules on this subject punished miscarriage, not otherwise defined, when it was not provoked in good faith or to save the life of the mother, with imprisonment upto three years and/or a fine; and, if the woman be quick with child, the punishment was imprisonment of either description for a term which might extend to seven years, and also a fine, if there was the woman's consent. Without consent, whether the woman be quick with child or not, punishment was imprisonment for life, or for a term upto ten years, and also a fine. If the woman died, punishment was imprisonment upto ten years and a fine, if she gave her consent. Otherwise, it was imprisonment for life, or for a term upto ten years and a fine. Moreover, every act aimed to cause the death of the child before birth or immediately after, if not committed in good faith to save the life of the mother, was punished with imprisonment upto two years and/or a fine. Finally, every act committed on the mother which might result in her death – in this case the offence should have been culpable homicide – that resulted instead in the death of a quick

⁴⁸ v. supra art. 330.

unborn child, was punished with imprisonment upto ten years to which a fine might be added.

Hanafi law provides that provoking the abortion of a free begotten foetus is punished with payment of one twentieth of diya, to be corresponded by the 'aqilas of the culprit. If the child is born premature, but alive, and then dies, full diya must be paid by the direct responsible of the act provoking its birth. If the child is born dead, and the mother dies as well, full diya must be paid for the mother and one twentieth for the child, if the foetus dies before the mother. But if the mother dies and the child is born alive, and then dies, two full diyas must be paid. If the mother dies in giving birth to a dead child, one diya only must be corresponded. The sum goes to the embryo's heirs, to the exclusion of the culprit⁴⁹. Abortion and anti-conception measures are condemned by Islam as a sin, but in Muslim law, either civil or criminal, there are no provisions concerning this subject. Classical law takes into account the case where a pregnant woman, having suffered blows, miscarries, because this occurrence appears in the Hadith. In this case, the culprit has to pay one twentieth of the diya of the mother, to be corresponded as many times as many miscarried childs. This composition is called ghurra and, for a peculiar juridical fiction, is ascribed to the foetus and from it transmitted to its personal heirs, so that the mother and her heirs do not inherit from the foetus as far as composition is concerned. This same ghurra is due by the mother, if she voluntarily or culpably provoked the abortion, to the 'aqilas, or gens, to which the foetus belong, and is excluded by its succession⁵⁰.

The rules on abortion introduced by the Ordinance on qisas and diya do not implement classical law, but modify the pre-existing rules by use of terms borrowed from Hanafi texts. In particular, the offences and their definitions are taken from the previous version of the Code, while the corresponding punishments are aggravated by additions inspired by classical law.

Section 338D enjoins that the High Court shall confirm a death sentence awarded by way of qisas or ta'zir, or a sentence of qisas for hurt, before their execution. Pakistani legislators show here to share the concern that induced the British legislators to introduce this control on criminal sentences of relevance at the times of the Regulations of Bengal. Actually, mutilation as punishment was abolished in 1791, and death, awarded by way of talion or otherwise, as well as

⁴⁹ *Hedaya*, vol. IV, pp. 352-355.

⁵⁰ SANTILLANA, *op. cit.*, vol. I, pp. 120-1.

imprisonment for life were to be confirmed by the Sadar Nizamat 'Adalat ⁵¹.

Section 338E, reaffirms the right of the victim, or his wali, to renounce to prosecute the offender, either conceding him pardon or accepting a compensation, in consonance with what established in section 309 and 310 of the Ordinance. Pardon or composition, anyway, do not result in the immediate release of the offender, because the court, having regard to the facts and circumstances of the case, can award ta'zir to the offender according to the nature of the offence. This seem a way to obviate the fact that Muslim law allows many a culprit to escape punishment, if they obtain the remission of the penalty by the victim or his wali. The British tried to achieve the same object by the Regulation of December the 3rd 1790, ordering that in case of pardon or composition trial should be decided by the Sadar Nizamat 'Adalat ⁵².

Section 338F, on interpretation, states that the rules of the Ordinance shall be applied following the Islamic principles as expounded in the Quran and Sunna.

Section 338G provides that regulations can be approved to enforce the rules of the Ordinance.

Section 338H, finally, declares the non-retroactivity of the rules of the Ordinance, and introduces the amendement of the Code of criminal procedure, Act V of 1898, including in it a chapter XVI A, and modifyng sections 337, 338 and 381, plus schedule II.

Section 337, on tender of pardon to accomplice, is amended by adding a paragraph to subsection (1), where it is stated that a magistrate cannot tender a pardon to a person involved in an offence relating to hurt or qatl if the victim, or his heir, does not give him permission to do so. Section 338, on power to grant or tender pardon, is very similar, because in this rule too individual right prevails against magistrate's authority, which is restricted by the *conditio sine qua non* of the permission of the victim, or his heir.

Section 381, on execution of order passed under section 376, that is on death penalty, undergoes a likely changement, because is made to provide that the wali of the victim holds the power to preserve the convict from execution granting him pardon or accepting a composition.

In figures 302 to 338 of schedule II the amendements concern the names of offences, the indications about the possibility for the police

⁵¹ Regulation IV of 1797, quoted in Jain *op. cit.*, p. 420.

⁵² *Ibid.*, p. 418.

to arrest without warrant, the indications about the issue of warrant or summon in first instance, the possibility of composition, and what court is competent. For example, in no. 303, murder is substituted with qatl-i 'amd, the police may arrest without warrant as before, in the first instance a warrant shall ordinarily be issued, and bail is not possible, but, accordingly to what established in the relevant section of the amended Code and in conformity with Muslim law, instead of "not compoundable" there is "compoundable" and the punishments are not "death, imprisonment for life, and fine" as before, but "qisas, or death, imprisonment for life or imprisonment upto twenty-five years", while the competent court remains the court of session.

A comparative analysis section by section of the modifications demonstrates that the legislators intended to enforce shari'a law following the Hanafi school. But they made an effort to modernize it, both for the impossibility to apply in toto rules heavily conditioned by social circumstances which do not exist any more – suffice it to mention the distinction in Muslim, zimmi, mu'stamin and harbi; freeman and slave; the principle of collective responsibility; the practice of kaffara –, and for the need to obviate those deficiencies, especially in effectiveness, to which the British too, when invested with jurisdictional powers, tried to find a remedy. When the Company became diwan of Bengal, the British found themselves to administer a law which was meant to dissuade from transgression threatening frightful punishments, but that, as a matter of fact, left a lot of room for the transgressors to escape them. Their first concern was not of humanizing a ruthless law, but of succeeding in applying it with effectiveness and exactitude. In fact, in 1831 they thought that "As a system the Mahomedan criminal law is mild; for though some of the principles it sanctions be barbarous and cruel yet not only is the infliction of them rarely rendered compulsory on the magistrate, but the law seems to have been framed with more care to provide for the escape of criminals than to found conviction on sufficient evidence and to secure the adequate punishment of offenders" ⁵³.

The Muslim rulers of India, Mughals included, held sufficient to have resort to siyasa shari'a ⁵⁴, which gave them wide discretionary powers, in order to keep criminal matter under their control. On the other hand, the Mughal department of law and justice was the worst organized: there was no system, no regular gradation of the law

⁵³ *Parliamentary Papers*, 1831-2, vol. XII, p. 696.

⁵⁴ N.J. COULSON, *op. cit.*, Edinburg 1964, p. 132.

courts from the highest to the lowest, nor any proper distribution of courts in proportion to the area to be served by them⁵⁵. Judging from what Abu'l Fazl says in his preface to *Ain-i Akbari*, when he discusses the general principles of punishment, it cannot be said that the Mughal emperors strictly adhered to the Islamic law of punishments. As far as homicide and hurt are concerned, talion was undoubtedly recognized and state's authorities could intervene only on request of the victim or his wali⁵⁶. But there are significant episodes to indicate that qisas and diya were by no means the only punishments applied⁵⁷, and the famous farman sent by Aurangzeb to the diwan of Gujarat on 16th June 1672, which gives his penal code in a short compass, does not even mention talion, and provides that "when murder has been proved against any man according to the Holy Law or is close to certainty, keep the offender in prison and report the facts to the Emperor"⁵⁸. Those times' socio-political conditions and type of state organization allowed the ruler the largest discretionality, and because the government's main functions were collecting taxes and conquering ever new territories, little room was left for legal activity: *inter arma silent leges*.

The British, after the conquest of Bengal, found themselves included in a rather deteriorated system, that worked quite poorly and confusely. As for criminal jurisdiction theoretically the highest court was the nawab and the faujdar had the task to suppress serious crime, the kotwal took into cognisance petty criminal cases and the muhtasib took cognisance of drunkenness, selling of liquors and examination of false weights and measures. All of them should have cases decided following the responses of the mufti, who was the specialist in shari'a law and consulted the canonical texts to issue a fatwa suited to every single case. In absence of positive law – Muslim legal texts are doctrinal books and not collections of laws – the administration of justice was discretionary to a degree intolerable for the requirements of the British. They did not intend to leave a matter as important as penal law outside the competence of the state, and tried immediately to find out what was the law as precisely as possible – hence the early translations of legal texts – and to minimize the risk that a strict adherence to the polity of leaving the criminal courts free of control, and let them act according to the

⁵⁵ J. SARKAR, *Mughal administration*. Calcutta 1924, p. 107.

⁵⁶ U.N. DAY, *The Mughal government, A.D. 1556-1707*, New Delhi 1970, p. 226.

⁵⁷ P. SARAN, *Provincial government of the Mughals, 1526-1658*, London 1973, p. 363-4.

⁵⁸ SARKAR, *op. cit.*, p. 129.

Muslim law might prove “of dangerous consequence to the power by which the Government of this country is held, and to peace and security of the inhabitants”⁵⁹. Slowly, therefore, the law of murder was brought from private to public field. Freed from the discretion of the heirs of the deceased, murder was transformed from a private injury into a public wrong, bringing it into line with the notion that criminal law is meant not so much for private redress but is a public law and that every crime should be regarded as having been committed against the whole society and not merely against the particular individual who was the victim of the offence.

Two centuries after, Pakistani legislators take an opposite way and go back to the privatization of the rules on homicide and hurt, in name of Islamization. They do not work within a complete revision of the whole of penal law, but on an ad hoc basis. They individuate those subjects of the criminal law they inherited from colonial times which are dealt with by Muslim classical law as well, isolate them from their context, try to formulate the rules to govern them in Muslim juridical language, borrowing its detailed casuistry and complex terminology, and include them in an alien system.

In fact, if it is true that the Indian Penal Code of 1860 was framed taking into account Indian social reality after the experience of the Regulations, it is also true that the inspiring principles were western. Without going back to the history of the Code, suffice it here to recall that it was not born as a digest of any existing system, but it was a creature of Macauley, who in perfect good faith and with all his criticism of English penal system was nevertheless a champion of the excellence of the Western culture. The Code originated from a comparison of the existing Indian systems and had as a model the codes of France and Louisiana – the ones that, at that time, appeared the most advanced – and the reference point was inevitably the western notion of justice⁶⁰. This notion of justice, born in the West with Illuminism, stays as the fundament of the ius of punishing together with the need of defence. Arising as an autonomous discipline, penal law, in the age when man acquired consciousness of his own intrinsic value as human being and placed himself dialectically against the state – that was then coming out from the absolutism's period and looking for different structures – put to himself the fundamental problem of legality and, in an eminently guarantistic sense, of penal sanction. Romagnosi and Beccaria, van-

⁵⁹ JAIN, *op. cit.*, p. 416.

⁶⁰ B.K. ACHARYYA, *Codification in British India*, Calcutta 1914, pp. 210-213.

guards of the penal thought of the age, rejected absolute retributionism and anchored penal law to rationalist-utilitarian principles⁶¹.

These premises cannot be said to be close to those of the Muslim law, that was formed in times when the idea of crime as distinct from sin was still in the course of evolution. At this stage it cannot be expected any difference between the conception of crime as distinct from the civil obligation, nor there is any distinction between civil obligation and social duty. Sin and crime, religious, public and moral obligations are all found blended in the same conception of duty, with their relative importance neither understood or well defined⁶². Muslim penal law, therefore, is a pre-modern law, comparable to the Roman, which arises from collective catharsis and admits the sovereignty of those concerned where the whole community is not struck. This is why it provides talion, with the alternative of pecuniary composition⁶³.

Reception and enforcement of a rule based on talion and blood money – call it diya or wedergild – reflects a conception of man and state in which the right of punishing is not conceived, like in modern penal systems, as an exclusive prerogative of the sovereignty of the state on the citizens, but as a redress to a private injury. Because to the right of punishing is not opposed a right of public defence of the citizens by the body that disciplines and represents them, but a pretension to the redress of a private damage. Here lies the contradiction: to put inside a penal code whose premises take for granted the publicistic nature of criminal law rules inspired to a conception of delict as a private business, where the state has the role of guarantor and not of injured party.

Pakistani legislators do not seem concerned with this contradiction, that did not exist for the Hadd Ordinances, because Hadd offences are, in Muslim law, haqq Allah, public law. And the enforcement of these rules on homicide and hurt cannot be taken as an adequate response to the aspiration to an Islamic order, because, beyond all the terms and definitions borrowed from Muslim law, it appears as a short-sighted and restricted interpretation of the Quranic principles. The reasoning behind the Ordinance seems to be: because in the Quran qisas and diya are explicitly mentioned, these institutes cannot be touched and are to be considered as God's commands. This approach, if satisfies the letter, betrays the spirit of

⁶¹ P. NUVOLONE, *Il sistema del diritto penale*, Padova 1975, p. 1-3.

⁶² H.S. GOUR, *The penal law of India*, Allahabad 1972, 4 vols. I, pp. 11-13.

⁶³ *XII Tabulae*, 8, 2, quoted in CORDERO, *op. cit.*, p. 13-14.

the Quran and, as it is typical of Islamic fundamentalism, is completely devoid of sense of history. Muhammad, in fact, did not hold wise to change mechanisms, like talion and blood money, still too deeply rooted in the society of his times, but in maintaining them he modified their working and laid the foundations for the emergence of a conception of punishment by authority for the sake of justice. With a little effort of interpretation the Quranic passages on the subject may be found in agreement with the modern idea of penal law. First of all the Quran states positively that the right to live is fundamental and inviolable – VI, 152; XVII, 33; XXV, 68 –; then that preventive function and administration of justice belong to the state – III, 104; XXII, 41; VII, 181; VI, 153; V, 8 –; and finally that the state, having a direct interest in the maintenance of public order, prevails on the right of the individual – Prophet's message to the pilgrimage of valediction –⁶⁴. Therefore it does not seem at all necessary that the penal system of a Muslim country, in order to be in syntony with Islamic principles, should stick to the letter of the Quran and take out of the dust medieval legal doctrines. The right/duty of rooting the law in their own cultural heritage, revising colonial laws and re-writing them, cannot be denied, but it does not seem that the way chosen by Pakistani legislators can reach this object. In fact, at a close scrutiny, it does not look as a re-foundation of the law on the basis of a clearer understanding of the complex origins and development of Islamic laws, which will enable the sources of Islamic law to meet once again the needs of changing Muslim societies. It appears, instead, as another contingent measure, adopted in a short term political perspective to impress people and appease fundamentalist pressure groups. And it is not clear how it can help Pakistanis in being more loyal citizens and better Muslims than they are already.

⁶⁴ Z.R.K. LODHI, "Modernity of penal justice of Islam", *Islamic Culture*, 41, (1967), pp. 155-171.

Gian Giuseppe Filippi

MAHIṢA: ICONOLOGIA DI UN MITO

Nel corso di una ricerca per l'identificazione e la datazione di alcune miniature *rājput*¹, alcuni anni or sono, abbiamo avuto modo di imbatterci nella tematica dell'*asura* Mahiṣa. L'impostazione stessa del codice che ospita quelle miniature si presentava già in una prospettiva spontaneamente atta all'analisi iconologica. Il testo *Devī Mahātmaya* che si analizzava, era corredato infatti da bellissime miniature, un po' naïf, illustranti la narrazione. L'episodio e l'immagine più significativi vi descrivono la lotta tra la protagonista dell'episodio puranico, la Devī, e il più temibile dei suoi rivali, il demone Bufalo. Come spesso accade, un argomento noto risulta scontato fino a quando non si è obbligati a soffermarvisi: si scopre allora che anche in un episodio mitico – com'è quello di cui si tratta – familiare e ripetutamente affrontato, si celano particolari inesplorati, curiosi, discordanze allusive, echi improbabilmente casuali. Non appena abbiamo soffermato l'attenzione su questo particolare argomento, ne è scaturita una ricchezza di interrogativi insospettata. La ricerca che ne è scaturita si sviluppa su tre piani di lettura che tra loro si articolano con ripetuti raffronti contenutistici e ipotesi di datazione. Questi piani sono rispettivamente l'indagine letteraria, quella iconografica e quella etno-storico-religiosa. A motivo della complessità e della ricchezza di elementi raccolti, non è stato possibile sviscerare in questo scritto tutte le conseguenze, lasciando aperta la ricerca a successivi sviluppi.

Anzitutto è d'uopo ricordare che l'aggettivo sostantivato *mahiṣa* che designa il bufalo, deriva da *mahā*, e va dunque inteso come "il Grande", "il Potente". Questo termine è usato nei testi della tradi-

¹ G.G. FILIPPI, "Le miniature del manoscritto del *Mārkaṇḍeya Purāṇa* custodito presso la Biblioteca di Udine", in *Luigi Pio Tessitori. Atti del Convegno Internazionale di Udine*, 12-14 nov. 1987, Paideia ed. Brescia 1990, pp. 211-218.

zione brahmanica a partire dai *Veda* sino ai *Purāṇa* per designare il bufalo come animale sacrificale o mitico. Altrimenti il bufalo, nell'accezione di animale domestico o selvatico, è designato da altri termini più "zoologici": *kāsara*, *gavala*², *lulāpa* e altri ancora. La parola *mahiṣa*, d'altronde, non designa esclusivamente il bufalo, dato che *mahiṣasuparnā* l'"uccello potente" è usato talvolta per indicare il sole³. Nel *R̥gveda* troviamo il termine *mahiṣamṛga*, l'"antilope potente", per descrivere il bufalo. Da ciò si trae che, quando, per significare "bufalo", si usa il termine *mahiṣa*, si deve intendere sottinteso il sostantivo *mṛga*.

Nel *Veda* il bufalo compare in pochi passaggi e, in primo luogo, come animale sacrificale. Nel *R̥gveda*⁴, si canta che Pūṣan e Viṣṇu devono sacrificare a Indra cento bufali, usando il verbo *pacet* da *√pac*, preparare, cucinare. Altrove⁵ ad Agni sono sacrificati trecento bufali. Oltre al contesto delle ecatombi, il bufalo compare anche, in secondo luogo, per rappresentare l'irruenza, come nel *R̥gveda*, dove è attribuito di Soma, o come quando si paragona il binomio divino Indra-Vāyu al "tonante bufalo"⁶. Certamente questa presenza del *mahiṣa*, nella letteratura vedica, è trascurabile in sé, ma comporta, come sempre nel seno di una civiltà multimillenaria, com'è quella che studiamo, la possibilità di ripresa, di sviluppo e di innesto di nuove interpretazioni. Nei *Brāhmaṇa* si trova la forma femminile *mahiṣī* per designare la prima sposa del Re, quella che celebra la copula mimata con il cavallo sacrificato durante il rito di *aśva-medha*⁷. Ella, come bufala, è espressamente identificata alla terra: si può comprendere che anche questi passaggi saranno considerati *a posteriori* come precedenti importanti.

Solamente nel *Mahābhārata* ci si imbatte nelle prime tracce di quello che sarà il racconto mitico dell'*asura* Mahiṣa. Questo mito è frammentato in diversi passi qua e là sparsi nel corso dell'immensa epopea. Riassumiamo i diversi passaggi al fine di avere uno svolgi-

² Non è chiaro se questo ultimo sostantivo si riferisca al bufalo o al bisonte indiano *gaur*, (lat. *bos gaurus*). È curioso che anche questo animale così notevole, il più grosso bovino esistente, sia stato trascurato dalla cultura indiana, assieme ad altri animali altrettanto caratteristici del subcontinente, quali la mangusta o il rinoceronte. V. G.G. FILIPPI, "Nakula: alcune note iconografiche", in *Atti del VI Convegno Nazionale di Studi Sanscriti*, Venezia, 13 nov. 1990, ed. Jollygrafica, Torino, in corso di pubbl.

³ *AV*, XIII, 2, 32.

⁴ *RV*, VI, 17; analogamente anche in *RV* VII, 66.

⁵ *RV*, V, 29.

⁶ *RV*, IX, 33, 92 e X, 66.

⁷ *ŚB*, VI, 5, 3, 1; XIII, 5, 2, 2-5.

mento coerente: Agni generò Skanda per capeggiare la lotta degli dei contro il re dei Daitya, Tāraka⁸. Mahiṣa fu colpito anche da altri dei, ma il colpo di grazia glielo inferse proprio Skanda⁹. Mahiṣa era un demone Dānava che parteggiava per i Daitya, pericoloso per il dono di una forza prodigiosa ricevuta da Brahman. Dopo averlo decapitato, Skanda pose la testa del mostro come ostacolo sulla strada che conduceva alla terra degli Uttara Kuru, i santi abitanti dell'estremo nord¹⁰. Tutti questi passaggi epici ci inducono ad attribuire il merito dell'uccisione del *Mahiṣāsura* a Skanda¹¹; tuttavia si trova un primo indizio discordante in uno dei due inni dedicati alla dea Umā¹²; in questo contesto, in un singolo verso, la dea è chiamata Mahiṣārṅkriyā, "colei che gode del sangue del bufalo"¹³.

Nel *Harivamśa* il ruolo della dea, per quanto riguarda il mito dell'uccisione del bufalo, si profila più nitido, sebbene tra contraddizioni notevoli; ad esempio, in questo testo, il Mahiṣa è elencato tra i divini figli di Sādhyā¹⁴. Seppure tradizionalmente sia considerato un compendio al *Mahābhārata*, questo testo deve essere ritenuto tardo. Generalmente lo si data attorno al IV-V sec. d.C., ossia ad un'epoca in cui il *corpus* del *Mahābhārata* doveva già essere stato fissato¹⁵. La dea vi è descritta a fosche tinte: ella è *sīdhumāmsapaśupriyā*, che ama il vino, la carne e gli esseri viventi¹⁶; il suo culto è osservato da briganti che la adorano con coppe di vino e con carne¹⁷; tra i suoi adoratori si enumerano gli Śabara, i Pulinda e altri barbari (*barbarais*)¹⁸.

Slater fa notare che il sangue e la carne offerta a Umā erano

⁸ *Mbb*, II, 31, 44.

⁹ *Mbb*, VII, 166, 16; VIII, 5, 57.

¹⁰ *Mbb*, III, 231.

¹¹ Molto opportunamente J.L. SHASTRI fa rilevare che il Mahiṣa ucciso da Skanda e quello abbattuto da Cāmuṇḍa sono due personaggi distinti e omonimi (*The Śiva Purāṇa*, Motilal Banarsidass, Delhi 1970. II vol. p. 1054). Analogamente si è sviluppato in un nostro saggio "Note su due incongruenti raffigurazioni iconografiche del Varāha" in *Annali dell'Accademia Patavina di Scienze Lettere ed Arti*, Padova 1980.

¹² *Mbb*, VI, 23; IV, 6.

¹³ *Mbb*, VI, 23, 8.

¹⁴ *HV*, I, 1, 35.

¹⁵ La raccolta e sistematizzazione del *Mahābhārata* sono generalmente fatte risalire a un periodo lungo, che parte dal IV sec. a.C. per concludersi attorno al II-III sec. d.C. J. GONDA, *Die Religionen Indiens, Band 1: Veda und alterer Hinduismus*, W. KOLHAMMER, Stuttgart 1960, I, 1.

¹⁶ *HV*, II, 3, 12.

¹⁷ *HV*, II, 22, 53-54.

¹⁸ *HV*, III, 3.

principalmente procurati dall'abbattimento rituale del bufalo, com'era costume delle popolazioni dravidiche¹⁹. Tuttavia i passi delle *samhitā* precedentemente citati, ricordano che il sacrificio del bufalo è contemplato quando è offerto ad Agni e Indra. Opportunamente Keith sottolinea che il sacrificio animale può sostituire in casi straordinari, l'oblazione *agnīśomīya*. Il sacrificio cruento *nirūdhapaśu-bandha* si svolge legando a uno *yūpa* la vittima prescelta, ungendola di burro chiarificato, per poi sgozzarla o, più raramente, strangolarla²². Egli si rifà al rituale del sacrificio animale descritto nell'*Aitareya Brāhmaṇa*²¹; tra le altre cose, ivi si afferma che se ci sono dei che preferiscono tale o tal'altra vittima, ad Agni può essere sacrificato indifferentemente qualsiasi animale. Come si vedrà meglio più avanti, elementi non *ārya* si inseriscono con maggiore facilità nella tradizione brahmanica quando precedenti scritturali della *śruti* agevolano questa contaminazione.

Riassumendo le informazioni fino a questo punto raccolte, e che dall'epoca di elaborazione del *R̥gveda* giungono fino al IV sec. d.C., appare evidente che il mito della lotta della Devī contro il Mahiṣāsura non era stato ancora fissato. La dea è colei che uccide il bufalo in base alle poche referenze fornite da *Mahābhārata* e *Harivaṃśa*, senza ulteriori specificazioni. È nel corso del periodo immediatamente successivo, ovvero tardo-gupta, che il mito verrà definitivamente organizzato. Forse sarebbe meglio aver parlato di miti al plurale, dato che le diverse versioni sono talvolta discordanti in alcuni particolari.

Il principale testo che descrive il mito dell'uccisione del Demone Bufalo è l'episodio noto come *Devī Mahātmya*, corrispondente ai libri LXXXI-XCIII del *Mārkaṇḍeya Purāṇa*²². Si tratta di un testo certamente interpolato nel *purāṇa* e posteriore all'opera che lo ospita di un paio di secoli, ovvero databile all'incirca al VI sec. d.C..

Vi si narra della nascita della dea Caṇḍikā, la furiosa. L'*asura* Mahiṣa aveva usurpato il trono di Indra e spadroneggiava sull'universo intero, inducendo gli dei tutti a richiedere l'intervento di Brahmā, Śiva e Viṣṇu. Le tre persone della *trimūrti* accesi d'ira,

¹⁹ G. SLATER, *Dravidian element in Indian Culture*, London 1924, p. 92.

²⁰ A.B. KEITH, *The Religion and Philosophy in Veda and Upanishads*, IV ed. Motilal Banarsidass, Delhi 1989, (I ed. Harvard 1925), II, pp. 324-325. Molto importante *AiB* III, 33, che spiega il titolo Pāśupati come Signore delle vittime sacrificali legate allo *yūpa*. V.A. HILTEBEITEL, *The Cult of Draupadi*, Un. of Chicago Press. Chicago 1988, vol. I, p. 374.

²¹ *AiB*, II, 1, 1; II, 2, 14.

²² *The Mārkaṇḍeya Purāṇa*, tr. F.E. Pargiter, Calcutta 1904, introd.

emanarono una terribile energia, a cui si unì quella di tutti gli altri dei; questa energia collettiva si personificò in Caṇḍikā. La bellissima e furibonda dea fu dotata di tutte le armi degli dei; dopo di che, con un ruggito, a cavallo del suo leone – o tigre –, guidò le armate degli dei alla persecuzione del Bufalo. Il Mahiṣa accorse con i suoi *asura*, e così ebbe inizio un conflitto cosmico. Le schiere dei demoni furono rapidamente decimate; il Mahiṣa, in difficoltà, si avvalse della sua capacità di assumere proteiche forme, per sfuggire alla dea che lo incalzava. Alla fine riprese la forma di bufalo. La dea lo inchiodò con il piede al suolo e lo infilzò con il *triśūla*. Dal collo mozzo²³ il demone saltò fuori in forma umana per fuggire, ma la dea lo decapitò all'istante.

La versione dello *Skanda Purāṇa*²⁴ è leggermente diversa: quando Mahiṣa usurpò il regno di Indra, allora, su richiesta degli dei, Gauṛī scese dai cieli sul Himavat sotto forma di una asceta di bellissime fattezze. Mahiṣa se ne innamorò e la volle in isposa. La dea gli spiegò che non avrebbe potuto possederla se non dopo averla sconfitta in duello. Offeso, il demone attaccò, ma quando si rese conto con chi aveva a che fare, andò a chiamare rinforzi. Allora, dall'ira di Gauṛī, si formò Cāmuṇḍā, che, ridendo, uccise il Mahiṣa con le stesse modalità descritte dall'altro *purāṇa*.

Il *Vāmana Purāṇa*²⁵ è assai aderente alla versione dello *Skanda* con piccole differenze. Durgā abita nei Vindhya e non più sull'Himavat; si precisa che la testa del bufalo fu tagliata, come anche quella del demone quando, in forma umana, tentò di fuggire dal collo reciso del mostro. È sorprendente però che in questo stesso *purāṇa* si recuperi anche il mito epico di Skanda *Mahiṣāsura-mardana*²⁶. Tali incongruenze non sono infrequenti in questo tipo di letteratura: tuttavia i compilatori del *purāṇa* devono aver operato un tentativo di armonizzazione tra i due miti concorrenti. Skanda infatti uccide il Mahiṣa tramite la sua Śakti, lasciando al lettore di decidere

²³ MADALEINE BIARDEAU, riferendosi al *Vāmana Purāṇa* afferma curiosamente: "Le texte parle de la tête coupée du *puruṣa*, jamais de celle du buffle. On est donc fondé à rapporter cette tête de buffle au sacrifice réel offert à la Déesse, plutôt qu'au mythe..." M. BIAREDEAU et CH. MALAMOUD, *Le Sacrifice dans l'Inde Ancienne*. Presse Un. de France, Paris 1976, p. 148. Il testo invocato suona così: *Totoṣya sūlena bibheda kaṇṭham tasmāt pumān khaṅgadhāro vinirgatah*. "Allora ella gli tagliò il collo con la lancia, e ne uscì un uomo con una spada in mano". (VP XXI, 48) *Vāmana Purāṇa* a cura di A.S. Gupta, Kashiraj Tr. ed. Varanasi 1968, p. 118.

²⁴ SP 1, 3, 1, 10.

²⁵ VāP, XX-XXI.

²⁶ VāP, XXI, 1-52.

se con questo termine si debba intendere la Devī o la lancia che il dio della guerra tiene sempre in pugno nell'iconografia. È interessante rilevare che il Mahiṣa è ivi descritto come un abitatore del Himācala, e che, messo alle strette dall'impeto del dio, si rifugia in una caverna nelle viscere della montagna Krauñca. La Śakti di Kārtikeya trapassa l'intera montagna, configgendosi nel corpo dell'*asura*.

Lo *Śiva Purāṇa* concorda totalmente con la versione del *Devī Mahātmya*: l'unica variante risulta essere l'aggiunta del particolare che la dea, per prepararsi a uccidere il Bufalo, beve ripetute coppe di vino²⁷.

In quell'ampliamento curioso del *Devī Mahātmya* che è il *Devī Bhāgavata Purāṇa*²⁸, la lotta tra la Devī e l'*asura* assume i toni quasi farseschi del corteggiamento: il Bufalo si pavoneggia davanti alla dea nel suo abito migliore, vantando le sue doti amatorie. Caṇḍikā approfitta del momento di debolezza del mostro per abatterlo. L'episodio dà il destro a W. Doniger O'Flaherty per tutta una serie di interpretazioni che, se non si volessero troppo psicanalitiche, sarebbero interessanti. Infatti la sua osservazione che conclude un esame anche troppo esaustivo dei diversi complessi e turbe psichiche rappresentanti nel mito del *Devī Bhāgavata Purāṇa*, è quanto meno acuto. Ella afferma che le proteiche forme che il Mahiṣa assume per sottrarsi a questo corteggiamento mortale, sono la risposta tantrica all'episodio in cui la sorella di Prajāpati cerca di rifuggire dalle proposte incestuose del fratello (BaU, I, 4, 4)²⁹.

Il *Varāha Purāṇa*³⁰ narra dell'infatuazione che il Bufalo provò per la dea, ma non fa cenno alcuno alla sfida che ella gli lanciò per farsi conquistare. Questi *purāṇa* che trattano, anche se con qualche variante, l'episodio di cui è protagonista la Mahiṣāsūramardīnī, sono stati elaborati tra il V e l'VIII sec. d.C., con la sola eccezione del *Devī Bhāgavata Purāṇa* che si suole datare al IX sec. d.C.³¹.

²⁷ ŚP, U.S., XLVI.

²⁸ DBP, V, 2-11.

²⁹ W.D. O'FLAHERTY, *Sexual Metaphors and Animal Symbols in Indian Mythology*, II ed. Motilal Banarsidass, Delhi 1981, p. 82. V. anche DBP, V, 16, 6-33.

³⁰ VarP, XCII, 1-95.

³¹ Molto utile per l'analisi di questi *purāṇa* l'articolo di PH. GRANOFF, "Mahiṣāsūramardīnī: an analysis of the Myths", in *East and West*, vol. 29, Roma 1979. Una unica osservazione: nell'arte e nella letteratura il toro non è mai confuso con il bufalo. Il toro è sempre simbolo di fecondità, mentre il bufalo lo è di morte. Quel che è certo è che nascita e morte sono due aspetti opposti dello stesso dio Śiva, senza per questo diventare coincidenti. V. J. PEREIRA, "Wildlife in Sanskrit Literature", in *Indian Horizons*, vol. XXXV, N.Y. 1986. Il toro è sempre un animale domestico, *pāśu*, mentre il bufalo, che in India è addomesticato da varie migliaia di

In questo periodo ci imbattiamo in un altro filone letterario che tratta del mito del Mahiṣa e della dea Caṇḍikā. Bāṇabhaṭṭa, nel VII sec., scrive il *Caṇḍīśataka* in onore della vincitrice del Bufalo, usando lo stile del *kāyya* e indulgendo nella descrizione di particolari e situazioni acutamente sensuali. Egli cantò la Devī anche nella *Kādambarī*, mentre Daṇḍin, nel *Daśakumāracarita*, allude un paio di volte al mito di Caṇḍikā, che abita nei Vindhya e a cui si tributano sacrifici cruenti. Ma già Kālidāsa, nel suo *Kumārasambhava*, aveva menzionato parti del mito del Mahiṣa, collegandolo sia al personaggio di Skanda che a quello della dea, in armonia ancora con il *Mahābhārata*. Anche l'astronomia inserisce il mito tra le costellazioni: la *Brharsamhitā* di Varāhamihira chiama Mahiṣa la costellazione meridionale del centauro, che l'astrologia successiva porrà tra la costellazione della Vergine, Kumārī, ovvero la Devī, e la costellazione del lupo, in India nota come Śārdūla, la tigre che funge da cavalcatura per la dea³³.

Passando dunque al piano di lettura iconografico, non si può resistere alla tentazione di partire *ab ovo*, ovvero, in termini indologici, dalla civiltà della valle dell'Indio. Il celebre glifo, universalmente noto per la raffigurazione del "proto-Śiva", presenta ai lati della figura centrale quattro animali (fig. 1): è curioso notare che due di essi, affrontati tra di loro, sono appunto la tigre e il bufalo, due personaggi del mito che siamo analizzando. Generalmente si interpretano l'elefante, il rinoceronte, la tigre e il bufalo, come guardiani teriomorfici dei quattro punti cardinali³⁴. Delle quattro statue di rame ritrovate a Daimabad, tre sono appunto un elefante, un rinoceronte e un bufalo (fig. 2). Il quarto reperto, un carro da caccia trainato da buoi, montato da un uomo e dal suo cane, potrebbe rappresentare Pāsupati come cacciatore. Si fa risalire la produzione di questi notevoli capolavori a un periodo fluttuante tra il 2000 e il 1500 a.C., riconoscendovi un importante influenza vallinda³⁵. Anche

anni, è ancora considerato un animale selvatico, *mṛga*. Per maggiori informazioni sulla classificazione degli animali nell'India classica e medievale, v. F. BHATTACHARYA, "La Déesse et le Royaume", in *Autour de la Déesse Hindoue*, a cura di M. Biarreau, ed. de l'École H.E.S.S., Paris 1981, pp. 17-53.

³² DANDIN, *I Dieci Principi*, a cura di C. Pieruccini, ed. Paideia, Brescia 1986, pp. 214-215. A pag. 47 si descrive un tentativo di sacrificio umano al tempio di Caṇḍika ad opera di tribali.

³³ VARĀHAMIHIRA, *Brharsamhitā*, IX, 25. K. MUKHERJI, *Popular Hindu Astronomy*, Sree Saraswati Press, Calcutta 1969, pp. 173-192.

³⁴ A. PARPOLA, *The Sky Garment*, ed. Finnish Or. Society, Helsinki 1985, pp. 64-71.

³⁵ S. GORAKSKAR, *Mṛga: Animals in Indian Art.*, Marg ed. Bombay 1982, p. 19.

in questo caso, sebbene assente la tigre o il leone, si può ipotizzare che queste statue, prodotte da una civiltà ancora ignota, volessero simboleggiare i punti cardinali. Si potrebbe anche azzardare l'ipotesi che il bufalo, sia nella civiltà della valle dell'Indo, sia presso questa ancora sconosciuta civiltà protostorica del Maharastra, abbia rappresentato il quadrante meridionale. Yama, il dio della morte, è rappresentato da un bufalo che, spesso, gli funge da cavalcatura: nel contempo Yama è il reggente del Sud. A timido sostegno di questa ipotesi si può citare che il Sud è il punto cardinale che indica il regno dei morti e il luogo dei campi di incinerazione rispetto ai centri abitati non solamente per la civiltà *ārya* dai tempi vedici al giorno d'oggi, ma che è anche la direzione in cui i vallindi avevano situato i loro cimiteri rispetto all'ubicazione delle loro città³⁶. Da questa alta epoca si deve giungere all'età *kuṣāṇa* per avere le prime immagini di Durgā e del Mahiṣa. Le figure della dea, analizzate da O. Viennot, dimostrano che in quel periodo ancora non era stato fissato un mito che fungesse da canone simbolico. La dea è provvista soltanto di due braccia e l'attenzione è incentrata su qualcosa che è sospesa sopra il suo capo; a causa delle cattive condizioni degli esemplari esaminati dall'eminente studiosa francese, non si è riusciti a identificare questo particolare. Certamente è importante sottolineare la coincidenza temporale tra queste immagini *kuṣāṇa* e la stesura definitiva del *Mahābhārata*³⁷.

Al termine dell'epoca *gupta* fiorisce improvvisa una grande produzione di immagini della dea che abbatte il mostro. Dal VI al XI sec. furono scolpite migliaia di immagini di Caṇḍikā. Si menzionano di seguito solamente gli esempi di maggiore spicco: la Mahiṣasuramardīnī *chālukya* scolpita sulle pareti del deambulatorio esterno del Durgā Vihāra di Aiholi, del VI sec., incombente sull'avversario semi-prostrato (fig. 3). Il bassorilievo *pallava* del Durgā Maṇḍapa³⁸ a Mahabalipuram, del VII sec., in cui l'*asura*, anche se incerto sulle gambe, si difende ancora minacciosamente (fig. 4). Una simile scena

³⁶ M.A. HALIM, "Les pratiques funéraires à Harappa", in *Les citées oubliées de l'Indus*, Paris 1988.

³⁷ O. VIENNOT, "The Goddess Mahiṣasuramardīnī in Kuṣāṇa Art.", in *Artibus Asiae*, XIX, 1956. Vedi anche R.C. AGRAWALA, "The Goddess Mahiṣasuramardīnī in Early Indian Art", in *Artibus Asiae*, XXI, 1958, e J.C. HARLE, "On the Mahiṣasuramardīnī Images of the Udayagiri Hill (Vidiśā) Caves", in *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, IV, 1971-72.

³⁸ Secondo V.R. MANI il Durgā Maṇḍapa rappresenta la totalità del racconto del *Devī Mahātmya*, e interpreta in modo interessante gli altri bassorilievi della grotta. Egli fa notare la somiglianza tra la testa coronata del Mahiṣa e il *triśūla* di Siva V.R. MANI, *The cult of weapons*, Delhi 1985, p. 25.

coeva, purtroppo incompiuta, si può vedere a qualche chilometro di distanza, nei pressi della caverna della Tigre. Lo splendido rilievo *rāstrakūta* che adorna l'entrata al tempio Kailāsanātha di Elura, del secolo VIII, mostra una scena iniziale del duello, con i due rivali ancora in forze (fig. 5). La Mahiṣasuramardinī *cola* a tutto tondo, collocata in una nicchia della parete esterna a Nord del Ṛḥadeśvara Vimāna di Tanjavur, rappresenta la dea trionfante in piedi sulla testa mozza del titano (fig. 6). Gli Hoysala, nel XII sec. riprenderanno, nel loro stile ricco in ornato, il canone *chālukya*, con la Devi vittoriosa sopra un piccolo bufalo umiliato (fig. 7). Nell'India nord-orientale i Pala e i Sena lasciarono un gran numero di sculture in basalto, evidenziando l'enfasi con cui la dea infilza il Bufalo con il *triśūla*. Importanti per la datazione i due esemplari che si trovano all'Indian Museum di Calcutta e al British Museum, entrambi del IX sec. Le immagini di Caṇḍikā che combatte contro il Mahiṣa si diffusero rapidamente in tutto il territorio del subcontinente, com'è dimostrato dall'immagine, del X sec., che è collocata nel tempio Bajaura e Kullu, nel Nepal (fig. 8), che manifesta evidenti influenze *pāla*. Il mito dell'uccisione dell'*asura* valicò persino i mari per approdare in Indonesia: notevole la scultura di Durgā, del XI sec., che si trova nel tempio di Pura Bukit Dharma a Bali, in stile *sena* (fig. 9). L'Asuramardinī di Java, del XIV sec., originariamente nel Candi Singasari, ora conservata nel museo di Leiden, denuncia un totale adattamento allo stile javanese (fig. 10).

A partire dal secolo XI si avverte tuttavia un declino delle fortune di questa immagine. Le sculture di Caṇḍikā si fanno più rare, per scomparire totalmente in alcune aree. Solamente nei confini del regno di Vijayanagar rimarrà presente ininterrottamente, poiché la dinastia regnante aveva scelto Caṇḍikā come *iṣṭadevatā*. È in ragione di questa venerazione per la Devī che uccide il Mahiṣasura, che quella regione fu chiamata Maisur. Solamente nel corso del XVIII secolo l'immagine della dea che uccide il Demone Bufalo fu ripresa nelle miniature prodotte sulle colline di Camba, di Kangra e nel Nepal.

Dall'impostazione che è stata impressa a questa indagine, il terzo piano di lettura scaturisce, a questo punto, quasi spontaneamente. Appare evidente che nel VI sec. sono stati composti i testi letterari e le immagini scolpite che per la prima volta descrivono canonicamente il mito di cui si tratta. Ora si impone di ricercare una plausibile ragione che motivi la simultanea comparsa del mito nella letteratura e nell'arte. Ci è stato di grande utilità lo studio di alcuni specialisti sull'origine di alcune sette *śākta* di origine *pāsupata*³⁹. In que-

³⁹ D.N. LORENZEN, *The Kāpālikas and Kālāmukhas*, Thomson Press Ltd, New

st'ottica, particolare importanza rivestono le scuole *siddha*, *kāpālika*, *kālāmukha*, che, a partire dal VI secolo, ebbero una grande diffusione in tutto il territorio del subcontinente indiano. La loro presenza è attestata da iscrizioni presso molti templi in cui sono conservate celebri immagini della Mahiṣāsūramardīnī: tre iscrizioni tra Halebid e Belur⁴⁰. Un'altra iscrizione del IX sec. a Kancipuram attesta la presenza di *kāpālika* nella capitale *pallava*. Una placca di rame usata come beneficio feudale della metà del VII sec. testimonia che a Belgaum, nel cuore del regno *chālukya*, c'era un tempio di Kapāleśvara, dove numerosi asceti si riunivano⁴¹. Un'altra iscrizione ci informa che il rito funebre per il padre dell'imperatore Harsa fu celebrato secondo il rito *mahāvratā*, ossia *kāpālika*⁴². E, ancora, altre iscrizioni attestano la presenza di templi di Kapāleśvara o di luoghi frequentati da *kāpālika* nel Kangra, nel Himachal, a Kotah in Rajasthan, a Baroda in Gujrat, a Nasik in Maharashtra, a Benares, dove esiste anche un Kapālamocan tīrtha, a Kanauj, sempre nell'Uttar Pradesh. Il Vaitāl Deul di Bhubaneshwar fu un tempio *kāpālika*, in origine dedicato a Cāmuṇḍā, e lo stesso dicasi del celebre tempio di Pāśupatināth a Kathmandu⁴³. Certamente il centro *kāpālika* più universalmente noto è stato Khajuraho, che i sovrani della dinastia Candella, impegnati nell'esoterismo *kāpālika*, fecero erigere come capitale per questo culto⁴⁴. Il diffondersi rapido di queste scuole *śākta* mise in allarme l'ortodossia brahmanica. Tra i primi in ordine di tempo e di importanza, Śaṅkara denunciò le sfrenatezze di quelle sette⁴⁵. Ben presto si creò un fronte brahmanico per reprimere l'espansione di questi *pāśupata* estremisti. Il colpo di grazia glielo inferse, in vero, l'invasione islamica. Da allora i settari di questi culti

Delhi 1972; G.W. BRIGGS, *Goraknāth and the Kānpata Yogīs*, II e. Motilal Banarsidass, Delhi 1973; D. KINSLEY, *Hindu Goddesses*, I ed. ind. Motilal Banarsidass, Delhi 1987; M.C.P. SRIVASTAVA, *Mother goddess in Indian Art. Archaeology and Literature*, Agam Kala Prakashan, Delhi 1979; R.D. TRIVEDI, *Iconography of Parvati*, Agam Kala Prakashan, Delhi 1981; P. THOMAS, *Secrets of Sorcery, spells and pleasure cults of India*. D.B. Taraporevala sons, Bombay 1966; SOHAILA KAPUR, *Witchcraft in Western India*, Sangam Books, Bombay 1983; M.S.G. DYCZDOWSKI, *The Canon of the Śaivāgama*, Motilal Banarsidass, 1989.

⁴⁰ D.N. LORENZEN, *op. cit.*, p. 24.

⁴¹ KP, 51.

⁴² D.N. LORENZEN, *op. cit.*, p. 29.

⁴³ D.N. LORENZEN, *op. cit.*, p. 30; A. MICHAELS, "Pasupati's Holy Field and temple Priests' Authority in Deopatan (Nepal)", in *Purusartha* 12, 1989.

⁴⁴ G.G. FILIPPI, *Tantrismo e Arte*, ed. Arché, Milano 1978, pp. 47-51; P. THOMAS, *op. cit.*, pp. 129-130.

⁴⁵ M. VIDHYARANYA, *Śaṅkara Digvijaya*, Madras 1978, pp. 137-143.

tenebrosi sopravvissero in clandestinità, affiorando di quando in quando alla superficie della cronaca, per l'efferatezza dei loro crimini. Anche la sanguinaria setta dei *thag* è di derivazione *pāśupata*⁴⁶. Nel XVIII secolo, con lo sfacelo dell'impero Mugal, vi fu una ricomparsa di immagini *pāśupata* soprattutto ai piedi dell'Himālaya. È probabile che queste tematiche siano risorte sull'onda della riscossa anti-islamica, in nome di una libertà di culto troppo a lungo conculcata. Molte miniature di Kangra rappresentano scene acrobatiche d'amore e immagini dell'uccisione del demone Mahiṣa. Nel XIX e XX secolo, gli ultimi rappresentanti di queste sette apparvero ai discutibili onorei delle cronache per processi celebrati dall'amministrazione britannica, che ebbero grande risonanza⁴⁷. Attualmente esistono ancora delle rimanenze di questi culti nella regione circostante il monte Abū, a Benares e a Hariharpur. Secondo recenti statistiche, essi rappresenterebbero solo lo 0,8% dei *sādhū*⁴⁸.

Come si è appena detto, le sette *śākta* di derivazione *pāśupata* avevano i loro centri nei pressi dei templi dedicati alla Devi. Le opere di letteratura brahmanica o regale, tra le quali ci sono anche quelle che in precedenza abbiamo enumerato, fanno ripetutamente allusione ad esse, all'uso cultuale del cranio umano, usato come coppa. Il più antico testo che parla di un asceta *kāpālika* è il *Gāthā Saptasatī* in *prakṛt* del re Hāla Sātavāhana. Varāhamihira nella sua *Bṛhatsaṃhitā* (IX, 25) afferma che quando il segno della Vergine è attraversato da Venere, sulla terra piovono capelli e ossa umane, obbligandola ad assumere il voto *kāpāla*. Anche Hsüan Tsang dà una fiera descrizione di questi asceti ornati di teschi, in cui si imbatté nelle sue peregrinazioni indiane. Bāṇa, dal canto suo, ricorda le potenti magie dei *siddha* e dei seguaci di Caṇḍikā. Egli è il primo che connette i *kāpālika* con il culto per la dea Mahiṣāsūramardīnī⁴⁹. Tra i *purāṇa*, il *Mārkaṇḍeya* è considerato un testo *pāśupata*. Il *Kūrma Purāṇa* è considerato una rielaborazione *mahāpāśupata* di un testo *vaiṣṇava*. Il testo interpolato *Īśvaragītā* è forse la più esauriente descrizione del misterioso voto *mahāvṛata* che i *kāpālika* compivano per entrare nella setta. Di che cosa si tratti non è tuttavia chiaro: è opinione diffusa che il *pāśupata* dovesse decapitare un *brāhmaṇa*, e

⁴⁶ J.L. SLEEMAN, *Gli Strangolatori*, I ed. It. Sugar, Milano 1968, cap. II.

⁴⁷ Scalpore fece il caso dei due *kāpālika* della setta riformata *Aghori*, che furono processati nel 1931 per aver divorato un cadavere dissepolto da un cimitero islamico. P. THOMAS, *op. cit.*, p. 71.

⁴⁸ B.D. TRIPATI, *Sadhus of India*, Bombay Popular Prakashan, Bombay 1978, p. 154.

⁴⁹ D.N. LORENZEN, *op. cit.*, pp. 13-19.

poi assumere il voto solenne per espiare la colpa contratta: se questo debba essere inteso in senso letterale o simbolico non è stato ancora stabilito⁵⁰. Si sa per certo che il rituale *kāpālīka* includeva anche rituali sessuali. In questa chiave si deve leggere tutta l'allusività erotica di alcune versioni puraniche del duello tra la Devī e il Mahiṣa. Versioni tamiliche del mito narrano che la dea in difficoltà a sconfiggere il titano, si alzasse la gonna. Il Bufalo, affascinato dall'inaspettata visione, non ebbe più occhi per il combattimento, e la dea allora riuscì a ucciderlo con facilità. Questa lezione coincide con una interpretazione ulteriore che vuole che il Mahiṣa non sia altri che una ipostasi del dio Śiva⁵¹. Il *Kālīkā Purāṇa* attribuisce a Śiva il titolo di *kāpālīka*. Nel *Vāmana Purāṇa* Dakṣa non invita Śiva a presenziare al sacrificio perché egli era diventato un *kapālin*⁵². Anche Daṇḍin fa incontrare uno dei dieci principi del suo racconto con un *kāpālīka*. E lo stesso Kṛṣṇamiśra⁵³ fa discutere un *kāpālīka* con un monaco buddhista e un asceta jainista. I riferimenti sono abbondantissimi, ma a noi preme mettere in evidenza che le stesse fonti che narrano di Caṇḍikā non ignorano i *kāpālīka* o i *pāsupata* in generale.

Sembra dunque che la setta *pāsupata*, già in formazione durante il primo secolo d.C., concordemente con la comparsa delle prime raffigurazioni della dea di epoca *kuṣāṇa* e dalle fonti epiche, abbia subito un radicale cambiamento e uno sviluppo inatteso a partire dal VI sec. Dagli originari *pāsupata* sarebbero infatti derivate, a quell'e-

⁵⁰ D.N. LORENZEN, *op. cit.*, p. 74. Altre opere letterarie sancrie che trattano dei *kāpālīka*: *Mattavilāsa* del re Mahendravarman Pallava; *Mālatī Mādhava* di Bhavabhūti; *Caṇḍīkaśikā* di Kṣemiśvara; *Latamelaka* del Kavirāj Saṅkhabhara; *Kaumudimitrānanda* e *Nalavilāsa* di Rāmacandra; *Moharājānarājaya* di Yaśaḥpāla. In *prakṛt Karpūramāñjarī* di Rājaśekhara.

⁵¹ W.D.O'FLAHERTY, *op. cit.*, pp. 81-86. Complessa l'analisi che vi è esposta: l'uccisione del bufalo non sarebbe altra cosa che una versione dell'uccisione del marito da parte della dea. Nell'iconografia, a Caṇḍikā che torreggia sul Mahiṣa ucciso, corrisponderebbe Kālī danzante sul cadavere di Śiva: cadavere itifallico, per sottolineare il simbolismo *śākta*. Kālī trionfa dunque su Kāla, che qui non è soltanto un nome di Śiva, ma anche di Yama. Si ritornerebbe all'idea della vittoria sulla morte per mezzo dell'uso rituale del sesso. Un'ulteriore indizio in tale senso consiste in un certo numero di immagini dell'uccisione di Mahiṣa in cui, dal collo mozzo, fuoriesce un *liṅgam* (*ibid.*, p. 127). Ancor oggi nell'Himachal Pradesh circola una leggenda su Śiva che, con il nome di Mahāsu, mezzo bufalo e mezzo dio, vive in una labirintica caverna nell'Himālaya. P. JAYAKAR, *The Earthen Drum*, National Museum Publ., New Delhi 1980, p. 26.

⁵² D.N. LORENZEN, *op. cit.*, pp. 19-23.

⁵³ KRṢṆAMIŚRA, *La Luna chiara della Conoscenza*, a cura di A. Sannino Pellegrini, Paideia ed., Brescia 1987, pp. 86-93.

poca, le sette *śākta* estremiste di cui abbiamo parlato. Avviene così un vero fiorire di opere d'arte e di riferimenti letterari che prosegue fino al secolo XI, per poi decadere assieme alle fortune di quelle sette. A questo punto dobbiamo affrontare il problema da una angolazione diversa. L'ostilità brahmanica nei confronti del culto di Cāmuṇḍā-Caṇḍī potrebbe trovare una spiegazione nel fatto che, tramite questi ambienti estremistici, elementi anārya si stavano infiltrando nell'Induismo. Riconoscere nei *pāśupata* l'affioramento di antichi culti della civiltà vallinda è una tentazione a cui si resiste a fatica. Tuttavia, se raffronti formali non possono costituire alcuna prova scientifica, è innegabile l'infiltrazione di elementi tribali. In particolare si potrebbe precisare, sono presenti nell'Induismo elementi culturali di tribù dei Vindhya e dell'Himālaya, come abbiamo letto dai ripetuti riferimenti a queste montagne nei diversi miti sopra esposti⁵⁴. Si è citato, in precedenza, passaggi in cui si dice che Caṇḍikā era adorata da Śabara e Pulinda⁵⁵. La dea era adorata con riti atroci, sulle montagne, da barbari e briganti. Certamente essi sacrificavano a Durgā esseri umani, e, per sostituzione, bufali⁵⁶. L'adozione di questo culto in larghi strati dell'Induismo significò anche l'introduzione (o la reintroduzione?) della pratica del sacrificio del bufalo. Evidentemente il sacrificio umano rimase appannaggio dei circoli esoterici *kāpālīka*. Il sacrificio del bufalo si inserì senza traumi grazie ai precedenti vedici che prevedevano ecatombi. A partire del VII sec., in tutta l'India cominciò a essere celebrato il sacrificio del bufalo il nono giorno della festa di Durgā⁵⁷. Ancor oggi in

⁵⁴ R.P. CHANDA, "Indo-Aryan Races", in *Varendra Research Society*, 1906, I parte, p. 148. G. RAO, *Element of Hindu Iconograph*, II ed., Motilal Banarsidass, Delhi 1985, p. 354.

⁵⁵ Numerose minoranze etniche del subcontinente continuano a sacrificare il bufalo, nonostante leggi repressive emanate in tal senso: i *jhankeri* del Nepal orientale compiono annualmente un sacrificio in onore della dea che è stato minuziosamente descritto in CASPER J. MILLER, *Faith-Healers in the Himalayas*, Sahayogi Press, Kathmandu 1987; per i *newar* nepalesi v. G. TOFFIN, "Culte des déesses et fête du Dasāi chez les Néwar (Nepal)" in M. BIARDEAU, *op. cit.*, pp. 55-81; presso diverse tribù *naga* dell'Assam, il sacrificio del bufalo fa parte dei rituali funebri, come da K.P. BAHADUR, *Caste Tribes & Culture of India*, vol. I, Ess Ess Publ.s, New Delhi 1977. Per il sacrificio del bufalo in onore di Mariyamman in tutto il Tamilnadu, B.E.F.Beck, "The Goddess and the Demon", in M. BIARDEAU, *op. cit.*, pp. 83-136. *Ibid* per gli analoghi sacrifici in Andhra Pradesh, O'Herrenschmidt, "Le sacrifice du buffle en Andhra côtier", pp. 137-177 e M. BIARDEAU, "L'arbre *śamī* et le buffle sacrificiel", pp. 215-243. Per il sacrificio in Bengala v. B.N. SHARMA, *Festivals of India*, Abhinav Publ.s, New Delhi 1978, pp. 109-112.

⁵⁶ A. HILTELBEITEL, *op. cit.*, p. 175.

⁵⁷ B.N. SHARMA, *op. cit.*, p. 110.

tutta l'India sono sacrificate grandi quantità di bufali. Il più impressionante rito è quello che si compie al Pāsupatināth di Kathmandu, dove è ancora in uso l'ecatombe⁵⁸. Forse il sito più interessante è il santuario scoperto a Gengee: un altare di origine preistorica (fig. 11), scolpito da tribù locali, induizzato da circa un millennio, è ancora usato per il sacrificio della festa di *navarātra*⁵⁹.

Anche i Kond continuano a compiere il sacrificio del bufalo secondo i rituali ancestrali. Lo sciamano che, con un colpo netto, decapita l'animale, porta per l'occasione un copricapo, ornato di due corna di bufalo, che, infisso sulla cuspide della calotta che copre la testa, ha un rametto fronzuto. Tale copricapo è identico a quello che portano le figure umane riprodotte nei glifi della civiltà della Valle dell'Indo (fig. 12)⁶⁰.

⁵⁸ M. SINGH, *Arte Himalayana*, Silvana ed., Milano 1968, cap. III.

⁵⁹ A. HILTEBEITEL, *op. cit.*, pp. 175, 409.

⁶⁰ A. SEN, *Animal motifs in Ancient Indian Art.*, Firma K.L. Mukhopadhyay, Calcutta 1972, pp. 127-129. Per un approfondimento dell'argomento trattato in una prospettiva protostorica vedi il bel lavoro di A. HILTEBEITEL, "The Indus Valley 'Proto-Śiva', Reexamined through Reflections on the Goddess, the Buffalo and the Symbolism of *vābanas*", *Anthropos*, LXXIII (1978) 5/6, 796-797.



Fig. 1 .- "Proto-Śiva" Signore degli animali. Civiltà della Valle dell'India, 2600-1500 a.C..



Fig. 2 .- Bufalo di rame. Daimabad, 2000-1500 a.C., Maharashtra.



Fig. 3 .- Durgā Vihāra, Aiholi, VI sec. d.C., Karnataka.



Fig. 4 .- Durgā Maṇḍapa, Mahabalipuram, VII sec. d.C., Tamilnadu.



Fig. 5 .- Kailasanātha, Elura, VIII sec. d.C., Maharashtra.



Fig. 6 .- Bṛhadeśvara Vimāna, Tanjavur, IX sec. d.C., Tamilnadu.



Fig. 7 .- Mahiṣāsūramardīnī *boysala*, XII sec. d.C., Victoria & Albert Museum, London.



Fig. 8 .- Devī, Bajaura Mandir, Kullu (Nepal), X sec. d.C.



Fig. 9 .- Durgā, Pura Bhukit Dharma, Bali (Indonesia), XI sec. d.C.



Fig. 10 – Mahiṣāsūramardīnī, Candi Singasari, Java (Indonesia), XIV sec. d.C., Rijksmuseum voor Volkenkunde, Leiden.



Fig. 11 .- Ara preistorica per un sacrificio del bufalo. Gengee, Tamilnadu.



Fig. 12 .- Copricapo Kond usato durante il sacrificio del bufalo.

Guido Pellegrini

LA PRODUZIONE POETICA NELL'ETÀ DI KĀLIDĀSA:
IL GHATAKARPARA

1. Il *Ghatakarpara* ha avuto una sorte davvero singolare: benché tradito in un ragguardevole numero di esemplari e conservato accompagnato da almeno sedici commenti¹, tra i quali il più antico e importante è quello di Abhinavagupta, la *Ghatakarparakulakavivṛti*, tuttavia pare essere poco conosciuto sia dai redattori delle antiche antologie poetiche² sia dai poeti, che solo nel 1623 d.C., con il *Ḳṣṇatīlākāvya* di Madana, paiono accorgersi dell'opera. E anche in tempi moderni in India ad un cospicuo numero di edizioni del testo sanscrito, spesso accompagnate da commentari, non ha risposto un interesse vero e proprio per l'esegesi dell'opera³.

¹ Ai commentatori riportati in K. CH. PANDEY, *Abhinavagupta an Historical an Philosophical Study, second edition revised and enlarged*, Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1963, p. 94 si devono aggiungere Bharatamallika, il cui manoscritto data l'anno 1650 dell'era Śaka, e Jivananda, citati entrambi in M. KRISHNAMACHARIAR, *History of Classical Sanskrit Literature*, Madras, 1937, p. 359, i commentari anonimi pubblicati in *Amaru-Satakatiḱā*, Calcutta 1808 (citata in I. GILDEMEISTER, *Bibliothecae sanskritae sive recensio librorum sanskritorum hucusque typis vel lapide exscriptorum critici specimen*, Bonnae ad Rhenum, 1847, pp. 73 e 75, e in P. NATHA – J.B. CHAUDHURI, *Catalogue of the Library of the Indian Office II*, part I, revised edition, London, 1938, pp. 80 e 905) e in G.M. DURSCH, *Ghatakarpara oder das zerbrochene Gefäß*, Berlin, 1828.

² In un solo caso si ha infatti la citazione di una strofe, la dodicesima nell'edizione kashmira, riportata nel *Sabhyālankara* di Govindajit, composto dopo il 1656 d.C. (per la citazione vedi L. STERNBACH, *Poésie sanskrite conservée dans les anthologies et les inscriptions*, I, Paris, Institut de Civilisation Indienne, 1980, p. 264 e L. STERNBACH, *Mahā-subhāsita-saṁgraha*, VI, Hoshiarpur, Vishveshvaranand Vedic Research Institute, 1987, p. 2683).

³ Edizioni del *Ghatakarpara* pubblicate in India, oltre a quella critica in J.B. CHAUDHURI, *Sanskrit DūtāKāvyaSaṁgraha*, vol. VI, Calcutta, 1953 ed a quella in *Amaru-Satakatiḱā*, Calcutta 1808, sono in *Kāvya-kalāpa*, Bombay 1864; in D. NYĀYARATNA, ed., *Samskṛta-kāvya-saṁgraha*, Calcutta 1869; in J. HAEBERLIN, ed., *Kāvya-saṁgraha*, Calcutta 1876; J. VIDYĀSĀGARA, ed., *Kāvya-saṁgraha*, I, Calcutta 1888³; in JĀNAKĪPRASĀDA DVIVEDĪ, ed., *Ghatakarpara-kāvya Mahā-kavi Ghatakarpara kṛta*,

2. I titoli traditi dai manoscritti analizzati dagli studiosi moderni sono quattro: 1) *Ghatakarpara*, 2) *Ghatakarparakāvya*, 3) *Ghatakarparakalāpakāvya*, 4) *Ghatakarparakulaka*.

2.1. Il primo titolo, che pare il più probabile, è riportato da Govinda Jyotirvid, che scrive il suo commentario nel 1588 d.C., Kamalākara Baṭṭa e Ramāpati Miśra, vissuti nel XVI sec. d.C., da Tārācandra, che edita un antico e anonimo commentario, e dalla maggior parte degli autori moderni⁴.

2.2. Il secondo titolo, pur riportato dal solo Śaṅkara, la cui datazione è incerta, si trova non raramente ad indicare l'opera⁵; l'aggiunta del termine *kāvya*, che così spesso appare nei titoli di opere poetiche sanscrite, non può certo meravigliare; bisogna però notare che Śaṅkara, attribuendo il poemetto a Kālidāsa, non interpretava il primo termine del composto, *Ghatakarpara*-, come il nome dell'autore.

2.3. *Ghatakarparakalāpakāvya* compare quale titolo del poemetto solamente nel verso introduttivo del commentario di Divākara, la cui datazione è incerta, ma comunque posteriore al XII sec. d.C.. Egli mostra di intendere il composto come un *tatpuruṣa* in cui il primo membro è il nome proprio dell'autore dell'opera. Di difficile interpretazione è invece il termine *kalāpa*, che può essere inteso o nel senso di «collezione» (ed in questo caso, nota Pandey⁶, pare essere ridondante) oppure come sinonimo di *kalāpaka* ossia componimento *padya* composto di quattro stanze⁷.

Narsinghpur, 1908, in M. SHASTRI, ed., *The Ghatakarpara Kāvya of Kālidāsa with the Commentary of Abhinavagupta*, Srinagar, 1945 ed in H. PEYRIS-VAN GEYZEL, *The Seasons. The Ornament of Love. The Broken Pot*, Colombo, 1961.

⁴ Così infatti DURSCH, *op. cit.*, A.B. KEITH, *A History of Sanskrit Literature*, Oxford, 1928, p. 200, KRISHNAMACHARIAR, *op. cit.*, p. 358, L. RENOU, *La littérature sanscrite*, in «L'Inde classique manuel des études indiennes», II, Paris-Hanoi, École Française d'Extrême-Orient, 1953, p. 208, A.K. WARDER, *Indian Kāvya Literature*, II, Delhi, Motilal Banarsidass, 1974, p. 330, B. PARLIER, ed., *La Ghatakarparavivṛti d'Abhinavagupta*, Paris, Institut de Civilisation Indienne, 1975, S. LIENHARD, *Ghatakarpara und Meghadūta: einige Bemerkungen zum Alter des Botengedichts*, in S.D. JOSHI, ed., «Amitadhārā Professor R.N. Dandekar Felicitation Volume», Delhi, Ajanta Publications, 1984 (d'ora in poi *Ghatakarpara*), pp. 247-53.

⁵ Così SHASTRI, *op. cit.*, S. CH. BANERJI, *Apocryphal Works Attributed to Kālidāsa*, in «Sanskrit and Indological Studies Dr. V. Raghavan Felicitation Volume», Delhi, Motilal Banarsidass, 1975, pp. 1-26, S.K. RAO, *A Forgotten Sanskrit Poet*, «The Aryan Path», XXXI, pp. 115-18 e L. STERNBACH, *Subhāṣita, Gnomie and Didactic Literature*, in J. GONDA, ed., «A History of Indian Literature», IV, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1974 (d'ora in poi *Subhāṣita*), p. 62.

⁶ *Op. cit.*, p. 97.

⁷ Per *kalāpaka* e *kulaka* come componenti *padya* composti rispettivamente da quattro e cinque strofe vedi P. REGNAUD, *La rhétorique sanscrite*, Paris, 1844, p. 77.

Anche in questo caso bisogna notare come tale termine sia improprio, poiché il *Ghāṭakarpara* ha una estensione maggiore di quattro strofe e in esso non si può ravvisare alcun ordinamento quadripartito, dal momento che ogni strofe, pur presentando legami piuttosto evidenti con quelle che la precedono e la seguono, si può considerare conclusa in se stessa. Né pare di alcun aiuto la definizione di *kalāpa* come di poema scritto in un solo metro, infatti all'interno di questa breve opera si alternano ben sette metri diversi⁸.

2.4. Un discorso analogo è possibile, almeno in parte, anche per il titolo riportato da Abhinavagupta nel *colophon* al suo commentario: *Ghāṭakarparakulaka*. Il termine *kulaka* infatti viene solitamente usato nella poetica sanscrita per indicare una poesia *padya* composta di cinque stanze e, al pari di quanto visto a proposito della definizione di *kalāpaka*, non ha alcun riscontro all'interno dell'opera.

2.4.1. È merito di Pandey aver analizzato a fondo il termine e averne proposto interpretazioni più soddisfacenti⁹.

Una prima considerando *kulaka* derivato da *kula* «casa», tramite il suffisso *-ka-* dal significato «imitative presentation»¹⁰, per cui il vocabolo indicherebbe la descrizione poetica di una situazione di vita domestica.

Più interessante e, probabilmente, più pertinente è la seconda interpretazione proposta da Pandey, secondo cui *kulaka* indica un tipo particolare di *gītakāvya* nel quale un insieme di canti presenta un tema poetico unitario e all'interno del quale i diversi membri sono ben connessi gli uni agli altri.

Invero, pur senza analizzare e discutere passo per passo questa interpretazione, sarà di qualche utilità fissare la nostra attenzione su alcuni passaggi particolarmente significativi. Innanzi tutto la tesi avanzata da Pandey si basa sul più antico testo di poetica indiana, il *Bhāratīyanāṭyaśāstra* e sul commentario al testo, *Abhinavabharatī*,

⁸ Per questa accezione vedi M. MONIER-WILLIAMS, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, 1899, 261 col. 2 e V.G. APTE, *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, Poona, Prasad Prakashan, 1957, p. 456 col. 1. I metri usati nel *Ghāṭakarpara* sono i seguenti: *Ratthoddbatā* (vv. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7), *Vasantatilakā* (vv. 9, 17, 19, 20), *Upajāti* (vv. 10, 18), *Indravajra* (vv. 11, 16), *Ēkarūpa* alternato con *Apārantikā*, combinazione conosciuta con il nome di *Viyoginī* (vv. 14, 15), *Kāmadatta* alternato con *Mṛgendramukha*, combinazione conosciuta con il nome di *Puspitāgrā* (v. 8), *Drutavilambita* (v. 12), *pāda* di 12 sillabe con *pāda* di 11 al 3° *pāda* (v. 13).

⁹ *Op. cit.*, pp. 104-30.

¹⁰ PANDEY, *op. cit.*, pp. 106-7, che a supporto dell'interpretazione di *-ka-* cita Pāṇini 5, 3, 96.

scritto dallo stesso Abhinavagupta autore della *Ghāṭakarparakulakavivṛti*.

In secondo luogo Pandey mostra chiaramente come Kālidāsa si attenga fedelmente al pensiero di Bharata¹¹.

Infine Pandey nota che, poiché Abhinavagupta nel campo artistico così come in quello filosofico afferma di voler trattare solo i soggetti dei quali abbia avuto esperienza diretta e poiché i riferimenti al *gītakāvya* contemporaneo presenti nell'*Abhinavabharatī* paiono essere conformi al pensiero di Bharata, è evidente non solo che nel Kashmir nel X sec. d.C. era ancora presente una tradizione di *gītakāvya* rappresentati secondo le norme del *Nāṭyaśāstra*, ma anche che Abhinavagupta usa i termini riferentisi alla poetica ed alla drammaturgia presenti in esso con proprietà e cognizione di causa.

Se dunque difficilmente quest'ultimo titolo può essere accettato come originale, dal momento che è attestato nella sola recensione kashmira che ci conserva anche il commentario di Abhinavagupta, tuttavia l'importanza del significato del termine *kulaka*, inteso secondo l'esegesi di Pandey, si rivelerà chiaramente al momento di trattare i problemi dell'attribuzione del *Ghāṭakarpara* e della sua appartenenza a uno specifico genere letterario.

2.5. Un altro titolo, al quale peraltro fanno un breve e chiaro cenno solo Natha-Chaudhuri, Chakravarti e Sternbach è quello di *Yamakakāvya*¹².

Che il titolo non sia originario risulta evidente sia dal fatto che non pare essere presente in nessuna delle recensioni manoscritte conosciute dagli studiosi moderni sia dal fatto che trae chiara origine dalla caratteristica più famosa del componimento, l'uso dello *yamaka*. Un altro motivo alla base della scelta del titolo potrebbe essere che il *Ghāṭakarpara* rappresenta l'esempio più antico di *yamakakāvya* per quanto riguarda il *laghukāvya*¹³.

2.6. Un ultimo titolo infine, molto probabilmente corruzione del titolo originario, si ha nell'edizione del 1908 a cura di Jānakīprasāda Dvivedī, quello di *Ghāṭakharparakāvya*.

2.7. Possiamo dunque concludere che il titolo originario dell'opera sia *Ghāṭakarpara* e che esso costituisca semplicemente il richiamo al

¹¹ *Op. cit.*, pp. 107-8.

¹² NATHA - CHAUDURI, *op. cit.*, p. 905, C. CHAKRAVARTI, *Origin and Development of Dūtakāvya Literature in Sanskrit*, «The Indian Historical Quarterly», 3, 1927, p. 289, STERNBACH, *Subhāṣita*, cit., p. 62.

¹³ VEDI S. LIENHARD, *A History of Classical Poetry. Sanskrit Pali - Prakrit*, in J. GONDA, ed., «A History of Indian Literature», III 1, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1984 (d'ora in poi *History*), p. 223.

solenne giuramento espresso nell'ultima strofe, senza per questo implicare l'identità tra il titolo e il nome o soprannome dell'autore.

3. Riguardo all'attribuzione tra gli antichi commentatori non c'è accordo e se, come nota a più riprese Pandey¹⁴, il nome più ricorrente è quello di Kālidāsa (così Kamalākara Baṭṭa, Śaṅkara e Abhinavagupta), tuttavia compare anche quello di Ghāṭakarpara (Così Divākara e Ramāpati Mīśra). Altri commentatori, invece, presentano l'opera come anonima o evitano di trattare il problema della sua attribuzione (presenta l'opera come anonima Govinda Jyotirvid, mentre tacciono sul problema dell'attribuzione Tārācandra ed il commentario anonimo pubblicato in Dursch). In maniera del tutto analoga gli studiosi moderni si possono facilmente dividere tra coloro che accettano l'antica tradizione che attribuisce l'opera a Kālidāsa¹⁵, coloro che la negano recisamente¹⁶, e coloro, e sono i più, che in modo piuttosto vago parlano di un più o meno mitico poeta di nome *Ghāṭakarpara*¹⁷.

3.1. Tra i commentari analizzati dai moderni esegeti solo quelli di Divākara e Ramāpati Mīśra attribuiscono l'opera a Ghāṭakarpara.

Ciò parrebbe confermato da una strofe del *Jyotirvidābharāṇa*, un trattato di astrologia posteriore al XVI sec. d.C. ed erroneamente ascrivito alla mano di Kālidāsa, il quale menziona Ghāṭakarpara all'interno di quel gruppo di letterati che va sotto il nome di *navaratnāni* della corte del re Vikramāditya¹⁸.

A conforto dell'esistenza di un poeta Ghāṭakarpara si suole citare una piccola antologia di carattere gnomico, il *Nītisāra*, di cui egli sarebbe autore secondo la tradizione¹⁹. Quest'opera, scritta molto

¹⁴ *Op. cit.*, pp. 101-2 e *passim*.

¹⁵ Così PANDEY, *op. cit.*, pp. 94-131, ma vedi anche SHASTRI, *op. cit.*, p. I, PARLIER, *op. cit.*, pp. 1-21 e RENOU, *op. cit.*, p. 208.

¹⁶ Così M. WINTERNITZ, *Geschichte der indischen Literatur*, III, Leipzig, 1922, p. 112, LIENHARD, *History*, cit., p. 111 e *Ghāṭakarpara*, cit., p. 247 e BANERJI, *op. cit.*, p. 10.

¹⁷ Così A.A. MACDONELL, *A History of Sanskrit Literature*, London, 1900, p. 339, CHAKRAVARTI, *op. cit.*, p. 289, KEITH, *op. cit.*, p. 201, P. MASSON-OURSEL, H. DE WILLMAN-GRABOWSKA, P. STERN, *L'Inde antique et la civilisation indienne*, Paris, 1933, p. 335, KRISHNAMACHARIAR, *op. cit.*, pp. 358-9, RAO, *op. cit.*, V. PISANI – L.P. MISHRA, *Le letterature dell'India*, nuova edizione aggiornata, Milano, Sansoni/Accademia, 1970, p. 153 e STERNBACH, *Subhāṣita*, cit., pp. 62-3.

¹⁸ Su tale verso e sul *Jyotirvidābharāṇa* vedi rispettivamente WINTERNITZ, *op. cit.*, p. 43 e D. PINGREE, *Jyotiḥśāstra Astral and Mathematical Literature*, in J. GONDA, ed., «A History of Indian Literature», VI 4, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1981, p. 103 e, per le edizioni dell'opera, n. 22.

¹⁹ Pubblicato in in J. HAEBERLIN, ed., *Kāvya-saṃgraha*, Calcutta, 1847; in *Kāvya-kalāpa*, Bombay, 1864; in J. VIDYĀSĀGARA, ED., *Kāvya-saṃgraha*, I, Calcutta, 1888³;

probabilmente dopo il X o anche il XII sec. d.C., proverebbe dunque non solo l'esistenza di un poeta di nome Ghaṭakarpara, ma anche la recenziarietà nei confronti di Kālidāsa.

È da notare infine come i moderni sostenitori dell'attribuzione del *Ghaṭakarpara* ad un poeta omonimo non aggiungano alcuna argomentazione a favore, ma si limitino a supportarla con la menzione di una o più delle affermazioni tradizionali suesposte.

Contro ciò vi sono alcune obiezioni. Innanzi tutto è rimarchevole la recenziarietà di queste tradizioni rispetto a quella che attribuisce l'opera a Kālidāsa. Secondariamente bisogna ricordare che il sopracitato verso del *Jyotirvidābharana*, oltre a essere tardo, è di dubbia autenticità e che la menzione delle «nove gemme» della corte del re Vikramāditya non è altrimenti attestata che in una iscrizione andata perduta, nota solo nell'incerta trascrizione di Wilmot e nella traduzione di Wilkins, e del resto sospetta di essere un falso²⁰.

Riguardo alla paternità di Ghaṭakarpara nei confronti del *Nītisāra*, essa, in caso di identità tra questo e l'autore dell'omonimo poemetto, contraddirebbe il verso attribuito al *Jyotirvidābharana*, il quale sembrerebbe presupporre la contemporaneità dell'autore in questione a Kālidāsa.

Infine, non esiste alcuna prova che l'autore del *Nītisāra* non sia un semplice omonimo dell'autore, ovvero del solo titolo, dell'opera in questione²¹.

3.2. Tra i moderni sostenitori dell'attribuzione a Kālidāsa solo Pandey e Parlier supportano l'antica tradizione con nuove argomentazioni, nessuna delle quali purtroppo decisiva.

Un'obiezione consiste principalmente nel fatto che, essendo più o meno erroneamente ascritte a Kālidāsa dalla tradizione indiana

ed in D. NYĀYARATNA, ED., *Sanskṛta-kāvya-saṃgraha*, Calcutta 1869. Il fatto che sia un'antologia pare dimostrato dal fatto che delle ventuno strofe che lo compongono ben tredici si ritrovano in altre opere (le strofe 8, 10, 13, 20 e 21 nell'*Hitopadeśa*, le strofe 1, 7, 13, 16, 17 e 19 nei cosiddetti *Aforismi di Cāṇakya*, la 4 nel *Mahābhārata* e la 14 nel *Dharmaviveka*. Riguardo a ciò vedi STERNBACH, *Subhāṣita*, cit., p. 62).

²⁰ C. WILKINS, *Translation of a Sanskrit Inscription, Copied from a stone at Bōōd-dhā-gāyā*, by Mr. Wilmot, 1785, «Asiatic Researches», I, 1784, pp. 243-4. Riguardo all'iscrizione di Buddhagaya vedi WINTERNITZ, *op. cit.*, p. 43, n. 1.

²¹ È da notare come questo nome, o soprannome, non dovesse essere poi così inusuale dal momento che viene citato come titolo di un'opera poetica, come nome proprio, o soprannome, dell'autore di tale opera, come nome proprio di una delle nove gemme alla corte del re Vikramāditya, come nome proprio dell'autore del *Nītisāra* e, *last but not least*, come soprannome del drammaturgo Bhāsa: sarebbe certo un caso fortunato, ma alquanto inverosimile, se tutte queste attestazioni si dovessero rivelare attinenti ad un unico personaggio.

almeno quarantasei opere e un'ottantina di strofe sparse²², l'attribuzione di un'opera letteraria a questo autore è un fatto usuale in India; tuttavia bisogna rammentare che la tradizione è molto antica e viene condivisa da Abhinavagupta, la cui autorità e competenza possono difficilmente essere poste in dubbio. A riguardo Parlier nota che il fatto stesso che proprio il *Ghaṭakarpāra* sia commentato da una simile autorità depone a favore dell'attribuzione²³.

Una seconda obiezione, anch'essa non decisiva, è che Kālidāsa avrebbe già trattato in modo sommo nel *Meghadūta* le tematiche del *Ghaṭakarpāra* e che sarebbe quindi difficile concepire per uno stesso autore due opere tanto simili²⁴.

Tuttavia parlare di identità tematica tra le due opere non è corretto e trae origine dall'erronea classificazione del *Ghaṭakarpāra* come *dūtakāvya*. Inoltre, se anche si ammettesse che le tematiche del *Ghaṭakarpāra* sono sviluppate e portate alla perfezione nel *Meghadūta*, ciò potrebbe significare solo che il primo è stato composto anteriormente al secondo e nulla impedirebbe di considerarlo, ad esempio, un'opera giovanile i cui motivi si ritrovano in quella della piena maturità poetica dell'autore. Infine, nota ancora Parlier²⁵ «il n'est pas contraire aux habitudes des Kālidāsa de revenir à un thème: ainsi retrouvons-nous, après le *Rtusambhāra*, une description du printemps et de l'été dans les chants IX et XVI du *Raghuvamśa*. L'ultima obiezione riguarda lo stile del *Ghaṭakarpāra*: il tono estremamente semplice, la mancanza del mito con la conseguente maggiore attenzione nei riguardi della vita quotidiana dell'India, e infine la costruzione della frase, che «a qualche chose d'heurté, qui est sans doute imputable à la recherche du *yamaka*»²⁶, sembrano contrastare con lo stile delle opere maggiori di Kālidāsa.

A questo riguardo bisogna però osservare che tale concezione monolitica della personalità poetica di Kālidāsa è stata da tempo abbandonata a favore di un punto di vista più moderato, che ammette una evoluzione stilistica e riconosce nello *Rtusambhāra* l'espressione giovanile ed ancora acerba dello stesso autore del *Meghadūta*.

²² Vedi BANERJI, *op. cit.*, pp. 1-26.

²³ *Subhāṣita*, cit., p. 16.

²⁴ Vedi in particolare LIENHARD, *History*, cit., p. 110 e *Ghaṭakarpāra*, cit., p. 247; è da notare che solitamente tale obiezione si accompagna all'affermazione, non condivisibile, di un'assoluta inferiorità del *Ghaṭakarpāra* nei confronti del *Meghadūta* (vedi, ad esempio, BANERJI, *op. cit.*, p. 10).

²⁵ *Op. cit.*, p. 20.

²⁶ B. PARLIER, *op. cit.*, p. 19.

3.3. Vi è infine una tradizione che propone l'identificazione dell'autore dell'opera con il drammaturgo Bhāsa. Essa si fonda su un verso attribuito al *Kāvyaṅanusāśana* di Hemacandra, scritto nel XII sec. d.C., in cui si dice che Bhāsa, prima di divenire un grande drammaturgo, fosse stato un portatore d'acqua e, dopo aver raggiunto il successo, avesse fatto voto di portare acqua in un coccio di brocca e di non dimenticare la sua vecchia condizione, donde la maligna attribuzione del soprannome *Ghatakarpara*²⁷.

La disagiata condizione di Bhāsa sarebbe inoltre confermata da un passaggio del *Kāvīvimarśa* di Rājasekhara²⁸, autore risalente al 900 d.C. circa; in esso viene detto che un portatore d'acqua, tale Dhāvaka, scrisse diversi drammi e che il re Harṣa fu l'acquirente di uno di questi. L'ulteriore identificazione di Dhāvaka con Bhāsa troverebbe poi conforto in un verso del *Kāvyaṅprakāśa* di Mammaṭa in cui si parla della vendita a proposito di Bhāsa²⁹.

Queste tradizioni, rivalutate e interpretate da T. S. Narayanāstri nell'introduzione all'edizione della *Ratnāvalī* curata da Ray, e citate in Krishnamachariar³⁰, sono state ultimamente riprese da Warder, il quale le ha corredate di alcune interessanti osservazioni³¹.

In primo luogo, il *Ghatakarpara* pare essere opera piuttosto antica; inoltre il suo stile, qualora lo si confronti con quello dei drammi di Bhāsa, non sembra offrire argomenti contrari a un'eventuale attribuzione a Bhāsa, mentre sembra essere difficilmente paragonabile a quello di Kālidāsa.

L'antichità del *Ghatakarpara*, continua Warder, non sembra essere messa in dubbio né dall'uso dello *yamaka*, che, del resto, si trova già nel I sec. d.C. in Aśvaghōṣa e nel II sec. d.C. in Mātṛceṭa, né dai metri, che sono «the earlier and simpler kinds of fixed metre»³².

3.4. È facile comprendere, che, allo stato attuale delle ricerche (più di una mezza dozzina di commentari infatti attende ancora di essere analizzata), è difficile accogliere come veritiera una sola delle

²⁷ La citazione si trova in KRISHNAMACHARIAR, *op. cit.*, p. 554. È da notare però che questo verso non si trova nell'edizione delle opere di Hemacandra.

²⁸ Il titolo è citato in KRISHNAMACHARIAR, *op. cit.*, p. 554; l'autore si riferisce probabilmente alla *Kāvyaṅmīmāṃsā*. Bisogna però notare che nell'unica edizione della *Kāvyaṅmīmāṃsā* in nostro possesso (*La Kāvyaṅmīmāṃsā de Rājasekhara traduite du sanskrit par Nadine Stchoupak et Louis Renou*, in «Cahiers de la Société Asiatique», VIII Paris, Impimelia Nationale, 1957) il passo non è riportato.

²⁹ Il passo è citato in KRISHNAMACHARIAR, *op. cit.*, p. 554.

³⁰ *Op. cit.*, pp. 533-5.

³¹ *Op. cit.*, p. 331.

³² WARDER, *op. cit.*, p. 331.

antiche tradizioni riguardanti la paternità del *Ghaṭakarpara*. Se infatti è fuor di dubbio che ognuna ci preserva qualche notizia importante e attendibile nei confronti della soluzione del problema, è tuttavia chiaro che la loro discordanza sul nome dell'autore è indice di una situazione di incertezza presente già in antico e che si ripercuote sui moderni qualora essi cerchino di pervenire ad una risposta certa e inoppugnabile.

Se dunque la verità pare destinata a rimanere una sorta di chimera, tuttavia l'analisi scientifica e il criterio di verosimiglianza sembrano permettere almeno di restringere, forse in maniera decisiva, il campo in cui la risposta ai quesiti deve trovarsi.

Innanzitutto l'autore del *Ghaṭakarpara*, anche nel caso in cui si affermi l'identità tra il titolo e l'autore dell'opera, non può assolutamente coincidere con quello del *Nītisāra*: troppa è la distanza, sia per quanto riguarda lo stile sia soprattutto per quanto riguarda la cronologia.

In secondo luogo, la tradizione che attribuisce la paternità della nostra opera a *Ghaṭakarpara* è con ogni probabilità da scartare, anche se, come già detto, contiene qualche elemento utile per determinare l'ambito cronologico a cui ascrivere il poemetto: la sua recenziatura ed il fatto che essa si basi su un equivoco originato dall'aggiunta del termine *kāvya* al titolo originale sono, per quanto è dato vedere, argomenti decisivi. Poco importa poi che l'autore della strofe attribuita al *Jyotirvidābharāṇa* includa *Ghaṭakarpara* tra le «nove gemme» a causa del pieno accoglimento di questa tradizione o, piuttosto, a causa dello scambio tra il titolo e l'autore di un poemetto antico ed evidentemente famoso. Né è, del pari, per noi di qualche interesse giungere a determinare in questa sede se mai vi fu effettivamente tale accolta di dotti, tanto famosa presso gli storici della letteratura quanto poco attestata dalle fonti.

In terzo luogo sarà utile non contare troppo sull'ipotesi che cerca di identificare l'autore del nostro poemetto con *Bhāsa*. Le tradizioni che sono alla base di tale affermazione devono infatti essere ancora sottoposte a verifica, dal momento che, come notava *Krishnamachariar*³³, «it is unfortunate that *Kavivimarśa* is not anywhere traceable and in *Kāvyaṅanusāsana* now in print, the passage cannot be discovered». Nota inoltre *Winternitz*³⁴ come *Dhāvaka*, che *Nāgoji Bhaṭṭa*, nel commentario al *Kāvyaṅpradīpa* di *Govinda Ṭakkura*, afferma aver scritto in nome del re *Harśadeva* il dramma *Ratnāvalī*, sia probabil-

³³ *Op. cit.*, p. 534; vedi anche *WARDER, op. cit.*, p. 350.

³⁴ *Op. cit.*, p. 226.

mente un errore di lettura (in alcuni manoscritti Kashmiri si ha Bāṇa al posto di Dhāvaka) e di interpretazione del *Kāvyaṣradīpa*.

Del resto, lo stesso Warder nota come la tradizione che fa di Bhāsa l'autore dei tre drammi solitamente attribuiti ad Harṣa, vissuto nel VII sec. d.C., sembri del tutto improbabile dal punto di vista stilistico³⁵.

Sembra dunque che essa non solo si basi su fonti in gran parte note unicamente attraverso lo scritto di Narayanāsastrī citato da Krishnamachariar, ma anche che sia poco attendibile proprio per quanto riguarda il nome, o i nomi, del protagonista dell'aneddoto. È incerto infatti se si debba trattare di Bhāsa, indicato con un suo ipotetico nome giovanile di Dhāvaka, oppure di Bāṇa, e nel caso se Dhāvaka sia il nome che ha sostituito quello di costui in alcuni manoscritti, o, ancora, se Harṣa abbia acquistato i tre drammi da tre persone diverse, tra cui Dhāvaka e Bāṇa.

Vediamo dunque che l'unica tradizione attestata da un discreto numero di fonti sufficientemente attendibili è quella che attribuisce il *Ghāṭakarpara* a Kālidāsa. Tuttavia, come visto, anch'essa si presta a diverse obiezioni, tra le quali quella riguardo allo stile è certo la più importante.

Se dunque la situazione di incertezza testimoniata dalle fonti e la considerazione stilistica non ci permettono di assegnare in modo chiaro e inoppugnabile la paternità del *Ghāṭakarpara* a Kālidāsa, si deve tuttavia pensare che la soluzione del problema ruoti attorno a quest'ultimo.

Se il *Ghāṭakarpara* dunque è stato scritto da Kālidāsa, è da considerarsi, come lo *Rtusamhāra* e forse lo *Śṃgāratilaka*, una delle sue opere giovanili, e probabilmente da collocarsi prima dello *Rtusamhāra*, dal momento che rispetto a questo i composti sono meno lunghi ed il respiro della frase non sempre riesce a ricoprire perfettamente tutta la strofe. In caso contrario il suo autore deve comunque collocarsi tra Bhāsa e Kālidāsa, come sembra indicare l'analisi stilistica, e più probabilmente vicino alla cerchia di Kālidāsa, tanto da giustificare le tradizioni che così spesso li associano.

4. Si è visto come la risoluzione del problema della attribuzione porti a escludere per tale opera una data anteriore a Bhāsa e posteriore a quella della maturità poetica di Kālidāsa.

Ciò che sembra qui interessante notare è che, venga attribuito alla mano di Kālidāsa o sia considerato di anonimo, il poemetto lega la propria datazione a quella, peraltro problematica, dello *Rtusamhāra*.

³⁵ *Op. cit.*, p. 330.

Non è certamente questo il luogo per parlare del problema, non ancora risolto, dell'attribuzione dello *Rtusambhāra*, tuttavia è necessario osservare che la sua datazione, qualora non venga considerato opera di Kālidāsa, si restringe, con ogni probabilità, al periodo che va da Aśvaghoṣa a Kālidāsa³⁶.

È necessario tuttavia osservare che gli argomenti a favore dell'attribuzione dello *Rtusambhāra* a Kālidāsa consistono principalmente nella tradizione e nell'analisi stilistica, mentre quelli contrari si basano soprattutto sul modo in cui è tramandato e che questi ultimi si possono riproporre pari pari anche per quanto riguarda il *Ghaṭakarpara*.

Infatti, le obiezioni all'attribuzione a Kālidāsa sono riassumibili nei sei punti seguenti: 1) non esiste un commentario dello *Rtusambhāra* ad opera di Mallinātha, a differenza di quanto accade ai poemi attribuiti con certezza, a Kālidāsa; 2) le opere di poetica non ne citano alcuna strofe; 3) nessuna antica antologia lo cita, mentre delle quattro strofe comprese nella *Subhāṣitāvalī* di Vallabhadeva, risalente al XV sec. d.C., solo due sono attribuiti a Kālidāsa; 4) il *Jyotirvidābarāṇa* parla solo di tre *kāvya* scritti da Kālidāsa; 5) i commentari allo *Rtusambhāra* sono tardi (risalgono al XVI sec. d.C.), il che non accade per quanto riguarda le opere certe di Kālidāsa; 6) vengono utilizzate parole e frasi inusuali nelle altre opere di questo autore.

Ora, è possibile fare alcune osservazioni riguardo a queste argomentazioni, delle quali solo la quinta non è valida anche nel caso del *Ghaṭakarpara*.

Innanzitutto, sembra evidente che esse perdono molto della loro importanza se si considera che lo *Rtusambhāra* ed il *Ghaṭakarpara*, qualora attribuiti a Kālidāsa, non appartengono alla sua maturità.

Secondariamente, dal momento che le due opere paiono costituire due fasi distinte ma contigue nell'evoluzione di temi e stili propri della poetica kālidāsiana e che entrambe sono state attribuite, a ragione o a torto, alla mano del poeta, sembra chiaro che esse devono essere state considerate dalla tradizione indiana come momenti fondamentali all'interno della formazione poetica di Kālidāsa.

Si può dunque concludere che esse, precedendo di non molti anni la produzione maggiore di Kālidāsa appartengano molto verosimilmente, al IV sec. d.C. e che il *Ghaṭakarpara* è di poco anteriore allo *Rtusambhāra*.

5. Anche per quanto riguarda la struttura e l'ordine delle strofe il *Ghaṭakarpara* presenta alcuni problemi.

³⁶ Così LIENHARD, *History*, cit., p. 108.

Innanzitutto, il numero delle strofe varia, a seconda delle recensioni, da 21 a 24; in particolare, la recensione Kashmira, reca 22 strofe, così come quella edita da Dursch.

5.1. La recensione kashmira, pervenutaci solo insieme con il commento di Abhinavagupta, presenta una strofe introduttiva di benedizione, probabilmente da ascriversi alla mano del commentatore³⁷ e una strofe, la ventesima, spuria a detta di Abhinavagupta³⁸.

5.1.1. In essa, inoltre, le prime cinque strofe delle altre recensioni vengono poste dopo la tredicesima.

A tale riguardo Parlier afferma che «si on lit attentivement le poème, on se convaincra que cette première strophe: «Chādite dinakarasya bhāvane...» se suffit parfaitement à elle-même et constitue le meilleur des prologues possibles»³⁹.

A supporto Parlier nota che le strofe 15-19, qualora vengano poste all'inizio del poemetto, debbono essere considerate un prologo descrittivo da parte del poeta, mentre, poste secondo la numerazione seguita da Abhinavagupta, svolgono una funzione fondamentale⁴⁰. Inoltre, in tal caso, risulterebbe difficilmente comprensibile il vocativo *kundasamānadanti* della strofe 16. Una soluzione alle difficoltà si avrebbe accettando l'interpretazione di Chézy⁴¹, che vede in queste strofe un discorso tra la protagonista e l'amica, testimone del suo

³⁷ Il verso è attribuito da Shastri (*op. cit.*, p. 1) ad Abhinavagupta, mentre, nota Pandey (*op. cit.*, p. 105), dal codice di Bombay è considerato verso iniziale del *Ghaṭakarpara*. A favore dell'attribuzione ad Abhinavagupta vi sono tre argomenti: 1) essa non è commentata da Abhinavagupta, 2) Kālidāsa, a differenza di Abhinavagupta, non sempre fa precedere alle opere una strofe di benedizione (vedi, ad esempio, il *Meghadūta*), 3) essa non è presente in tutti i codici (vedi ad esempio le edizioni di Dursch e di Shastri).

³⁸ Egli nota che essa è in contrasto con la strofe precedente, la 19; mentre, infatti, nell'una predomina l'aspetto consolatorio, dato dalla speranza di riunione dei due amanti, e quindi, lo *śṛṅgārarasa*, in questa è prevalente l'espressione di disgusto, e quindi il *bībhatsarasa*, e, dal momento che non è possibile passare dall'uno all'altro rasa senza che tra essi ne venga introdotto uno di carattere eroico, o *vīrarasa*, si avrebbe qui un esempio di violazione del principio generale dell'*aucitya* (vedi V. MAZZARINO, ed., *Dhvanyāloka*, Torino, Einaudi, 1983, pp. 88-97, 110-125 e 23-4). Inoltre la ripetizione di *dinā* senza che il suo significato muti in modo sostanziale costituisce un *dosa* (vedi B. PARLIER, *op. cit.*, pp. 59-60 e 63). Né le altre interpretazioni o gli emendamenti proposti dallo stesso Abhinavagupta (B. PARLIER, *op. cit.*, p. 21), da Parlier (*op. cit.*, p. 73) e da Dursch (*op. cit.*, pp. 22, 45 e 64) riescono a dare alla strofa un senso soddisfacente; se essa, dunque, non può essere considerata spuria con certezza, tuttavia, rimane in larga misura sospetta.

³⁹ *Op. cit.*, p. 3.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 65.

⁴¹ M. DE CHÉZY, *Ghaṭa-karparam ou l'absence. Idylle dialoguée traduite du sanskrit par M. de Chézy*, «Journal Asiatique», II, 1823, p. 39-45.

dolore. Tuttavia, nota ancora Parlier⁴², accettando questa interpretazione, la strofe 1 interromperebbe il dialogo in modo brutale.

5.1.2. Se, invece, si segue l'ordine della recensione kashmira esse acquisiscono, grazie anche all'esegesi di Abhinavagupta, una maggiore importanza. In particolare si può notare che le strofe 15-17, attraverso la risposta del messaggero, descrivono in maniera drammatica lo stato della natura, di notte, durante la stagione delle piogge, e implicitamente rivelano il dolore e la disperazione della protagonista; le strofe 18-19, sempre per bocca del messaggero, hanno la funzione di dissuadere la fanciulla dall'andare incontro all'amato e di infonderle nel cuore la certezza che tra non molto sarà consolata dal suo ritorno.

5.1.3. Più in generale, la struttura del poemetto risulterebbe come segue: str. 1) presentazione della protagonista sola sulla scena; str. 2-9) lamento della fanciulla; str. 9-19) dialogo tra ella e una confidente; l'ultima strofe è invece espressa in prima persona dall'autore e mostra il suo compiacimento per la raffinatezza della poesia, in particolare per lo *yamaka*.

5.1.4. L'interpretazione fornita da Abhinavagupta è, poi, ancora più elaborata e suggestiva ed eleva il poemetto al rango di piccolo dramma: la protagonista affida il suo lamento a una messaggera (vv. 2-5); che ne riferisce le parole all'amato (vv. 6-7); poi la fanciulla è con un'amica (vv. 8-9) che la porta in un parco per distrarla dai suoi tristi pensieri (vv. 10-14), dove, infine, è raggiunta da un nuovo messaggero che la informa delle difficoltà del viaggio e la conforta (vv. 15-19).

Nota ancora Parlier⁴³ come essa sia difficilmente condivisibile, essendo troppo complessa e introducendo uno stacco tra i vv. 2-5 e i vv. 6-7, il che sembra poco verosimile, essendo scritti nello stesso metro.

Degno di menzione è il fatto che Chézy⁴⁴, pur seguendo un ordine diverso da quello presente nella recensione Kashmira, interpreta già il poema come un idillio dialogato.

5.2. La recensione edita da Dursch presenta dopo la ventesima strofe, un verso, probabilmente spurio, che tratta del ritorno dell'amato⁴⁵.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Op. cit.*, p. 5.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 39.

⁴⁵ Riguardo al tema la strofe, pur non presentandosi come necessaria, può avere una sua funzione, tuttavia questo è l'unico argomento a favore dell'autenticità. Stilisticamente, infatti, essa sembra essere meno raffinata di quelle sicuramente

6. Riguardo al genere, le opinioni degli studiosi, ancora una volta, non sono concordi.

6.1. Warder⁴⁶ pone tale opera tra i *citrakāvya*, a causa della costante presenza dello *yamaka*, altri ne sostengono, invece, l'appartenenza ai *dūtakāvya*, o *sandēśākāvya*⁴⁷. Quest'ultima opinione, probabilmente originata dalla errata valutazione delle strofe 2-5 e dalla presenza di una strofe (la 21 dell'edizione Dursch) a conclusione del poema, nella quale il tema del messaggio è presente in modo inequivocabile, è stata a più riprese dimostrata fallace.

Già Chakravarti⁴⁸, infatti, nota come il tema del messaggio sia incidentale ai fini dello svolgimento di questo componimento e ritiene di non dover citare il *Ghatakarpara* tra i *dūtakāvya*.

Anche Chaudhuri, pur editando il pometto all'interno di una edizione dei *dūtakāvya* sanscriti, ritiene che, benché il *Ghatakarpara* debba essere considerato un prototipo del *Meghadūta*, non sia, formalmente, un *dūtakāvya*⁴⁹.

Lienhard nota acutamente come «die *nāyikā* des *Ghatakarpara* richtet ihre Liebensklage nicht bloss an eine Wolke, sondern die Wolken der Regenzeit überhaupt, spricht aber, wie wir oben festgestellt haben, nicht nur die Regenwolken an, sondern auch ihre Freundin, den fernen Geliebten und einzelne Bäume. Keine dieser Erscheinungen wird mit einer dem *nāyakā* zu überbringenden Botschaft (*sandēśa*) beauftragt»⁵⁰.

Per Vaudeville⁵¹, inoltre, il tema principale del componimento è quello della separazione degli amanti e del dolore che ne consegue specie nell'animo della fanciulla protagonista, e solo con difficoltà

autentiche: le parole sono disposte senza un vero e proprio ordine, spezzando sovente in modo poco gradevole i legami sintattici e costringendo il lettore a saltare da un *pada* all'altro per ricostituire l'ordine logico del discorso. Il fatto, poi, che entrambi gli *yamaka* siano piuttosto laboriosi (il secondo, in particolare, rischia di essere una banale ripetizione) rafforza il sospetto che tale disordine sia originato dalla presenza di questa figura di parola e che il verso non sia autentico.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 331.

⁴⁷ Vedi WINTERNITZ, *op. cit.*, p. 112, KEITH, *op. cit.*, p. 200, KRISHNAMACHARIAR, *op. cit.*, pp. 358-9, RAO, *op. cit.*, p. 116, PISANI - MISHRA, *op. cit.*, p. 153 e BANERJI, *op. cit.*, p. 10.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 289.

⁴⁹ Ci è stato possibile conoscere tale opinione (originariamente espressa nell'introduzione al *Ghatakarpara* di J.B. CHAUDHURI) grazie alla citazione in CH. VAUDEVILLE, *A Note on the Ghatakarpara and the Meghadūta*, «Journal of the Oriental Institute of Baroda», 9, 1959, p. 127.

⁵⁰ LIENHARD, *Ghatakarpara*, cit., p. 249-50.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 129.

sono rintracciabili i tre interlocutori essenziali del *dūtakāvya* (i due amanti e il messaggero).

Quest'ultima opinione deve però essere corretta: se è vero, infatti, che non è presente alcuna notazione che indichi la presenza di altri personaggi al di fuori della protagonista, è pure evidente che il testo, per essere pienamente compreso, necessita l'introduzione di alcuni interlocutori⁵².

6.2. L'affermazione di Chaudhuri secondo la quale il *Ghatakarpara* rappresenta «an intermediate stage between the Epic and the Meghadūta, both in form and in matter»⁵³, non essendo supportata da valide motivazioni, può difficilmente essere condivisa, tanto più che, come nota ancora una volta la Vaudeville⁵⁴, non vi è la minima allusione alla leggenda di Rama e sia i metri che la tematica sono prettamente lirici.

6.3. Altrettanto discutibile, ma meglio argomentata, pare poi la tesi di Lienhard secondo la quale il *Ghatakarpara* potrebbe essere una piccola collezione di strofe sul tema della lontananza⁵⁵. L'affermazione, peraltro avanzata con cautela, è supportata da due osservazioni: il legame tra le strofe non è sempre evidente e, soprattutto, accanto alle strofe riguardanti la stagione delle piogge ve n'è una, la 14, che tratta della stagione del miele.

Si può controbattere, però, che il legame è, almeno per la mentalità indiana, piuttosto evidente – e ciò lo dimostra la splendida esegesi di Abhinavagupta – e che tale costruzione a strofe separate è caratteristica comune ai *kāvya* anche posteriori – come si può vedere dallo *Rtusambhāra*, dal *Meghadūta* stesso e addirittura dalla *Caura-pañcaśikā* di Bilhaṇa – ed è tanto più comprensibile nell'opera che per prima tra i *laghukāvya* testimonia il passaggio dalla poesia a strofe isolate ai componimenti di più strofe collegate tra loro.

Inoltre, il *madhunaḥ kālātā* della strofe 14 può sì indicare la stagione del miele, ma anche l'occasione di bere vino, «moment dont la peinture indienne exprimerait souvent l'intimité et le raffinement»⁵⁶; per di più, l'immagine della pioggia è richiamata chiara-

⁵² Questa opinione sembrerebbe del resto, almeno parzialmente, condivisa dalla Vaudeville là dove ne analizza la struttura e dove sostiene, con notevole rigore, che il *Ghatakarpara* ed il *Meghadūta* sono entrambi rielaborazione di una tradizione, presente anche nella *Sattasaī*, che risale ai canti popolari prācriti. Ciò che, probabilmente, vuole evidenziare la Vaudeville è che nel poema i tre interlocutori fondamentali non sono presenti nel modo prescritto dai canoni del *dūtakāvya*.

⁵³ Vedi VAUDEVILLE, *op. cit.*, p. 130.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ LIENHARD, *History*, cit., p. 112 e *Ghatakarpara*, cit., p. 250.

⁵⁶ PARLIER, *op. cit.*, p. 64.

mente da *ghanamukāmbulavaprahāsitaḥ*; infine, la strofe, qualora richiamasse la stagione del miele, concluderebbe con una immagine di serenità – forse un ricordo, che dolcemente apre il cuore della fanciulla alla speranza che il suo caro torni – le parole della protagonista, così come, dopo poche strofe, anche il discorso del messaggero di ritorno dal suo amato, si conclude con parole di speranza.

6.4. Accenniamo soltanto all'interpretazione di Ramcharita Sharma⁵⁷, secondo la quale l'intero *Ghatakārpāra* sarebbe pronunciato dall'amato; invero, essa, oltre che scontrarsi con enormi problemi testuali, pare dettata dalla volontà di rendere l'opera il più possibile rispondente all'eventuale modello rappresentato dal *Meghadūta*.

6.5. Rimane da discutere la già citata teoria di Pandey secondo la quale il *Ghatakārpāra* è, come dice Abhinavagupta, un *kulakakāvya*, ovvero un tipo particolare di *gītakāvya*. A tale tesi, peraltro accettata dallo stesso Lienhard⁵⁸, Parlier⁵⁹ oppone due argomenti: innanzi tutto, il termine *kulaka*, non chiarito da Abhinavagupta nel suo commentario, viene solitamente usato nella poetica sanscrita per indicare una poesia *padya* composta di cinque stanze e, in secondo luogo, tale pare essere l'uso del termine fatto da Abhinavagupta stesso nel suo commentario allo *Dhvanyāloka*.

Invero, sembra difficile che un esperto di poetica della levatura di Abhinavagupta abbia usato a sproposito e in modo così grossolano un termine del quale mostra di conoscere pienamente il significato. Inoltre, se è vero che, come nota Parlier⁶⁰, Abhinavagupta nella *Ghatakārpāravivṛti* si attiene strettamente alle dottrine estetiche esposte nello *Dhvanyāloka*, tuttavia è altrettanto vero che egli commentò anche il *Bhāratīyanātyāśāstra* e che quest'ultimo continuò a costituire per tutta la storia della poetica indiana il testo base di tutte le speculazioni poetiche successive. Infine, è innegabile che tale interpretazione, sia che si accetti la suddivisione strutturale proposta da Abhinavagupta, sia che si propenda per quella, notevolmente più semplice, prospettata all'inizio del paragrafo e condivisa anche da Parlier, permetta una lettura più armoniosa e una comprensione maggiore del nostro poemetto.

⁵⁷ Questa interpretazione è riportata in PANDEY, *Abhinavagupta an Historical an Philosophical Study*, Benares, 1935, p. 65. È da notare che essa non è più menzionata nell'edizione del 1963.

⁵⁸ *Ghatakārpāra*, cit., p. 247.

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 6.

⁶⁰ *Op. cit.*, pp. 6-17.

6.6. Se dunque, anche in questo caso, non sembra possibile giungere con assoluta certezza a un'unica conclusione, quand'anche ci si dovesse fermare alla definizione del *Ghaṭakarpara* come *yamakakāvya*, sia esso un tipo particolare di *gītakāvya*, come pare più probabile, o, più semplicemente, una specie di ballata⁶¹, sembra tuttavia inoppugnabile che il componimento abbia una struttura dialogata e tale da rivelare, con la commistione di tradizioni e tematiche diverse, la propria appartenenza a un'epoca in cui i numerosi «sottogeneri» del *kāvya* non sono ancora stati codificati.

7. Il problema delle origini del *kāvya* e quello, ad esso strettamente congiunto, dell'evoluzione della sua componente lirica, sono molto complessi e richiedono un riesame circostanziato e preciso di tutta la produzione poetica sia sanscrita che prācrita compresa tra il V sec. a.C. e Kālidāsa.

Il proposito di queste pagine era di chiarire, per quanto possibile, un episodio della letteratura sanscrita e, nello stesso tempo, di vedere se e come esso poteva rientrare all'interno della discussione di tali problematiche e apportarvi un qualche lume.

Si è cercato così di giungere non solo o non tanto alla soluzione dei singoli problemi, quanto a conclusioni che, per quanto non possano, né vogliono, essere definitive, dimostrino come, almeno per quanto riguarda le fonti, i commenti ed i testi che abbiamo avuto la fortuna di poter esaminare, dall'analisi delle varie tradizioni e dallo studio delle moderne interpretazioni, oltre che dall'analisi del testo, emerga un insieme coerente di risposte convergenti verso un'unica, anche se sfaccettata, visione del poema.

Strofe autentiche.

1. Quando la luce del sole è offuscata,
quando la pioggia scende dal cielo accrescendo il dolore
e quando Amore nel cuore è pronto a colpire
chi ha l'amato lontano dice tali parole:
2. O nubi, avendo fatto trascorrere tutto questo tempo
siete giunte quando il mio amato è partito;
il crudele, che vive in terra straniera,
senza di lui certo mi farete morire.
3. Dite a quel polveroso viandante, o nubi,
voi che veloci procedete nel cammino,

⁶¹ Così VAUDEVILLE, *op. cit.*, p. 134. È da notare, però, che in sanscrito non sembra esistere un termine specialistico che corrisponda perfettamente al nostro «ballata», e che, anzi, ciò che più si avvicina a tale termine è proprio *gīta*.

- «L'amore del paese lontano ora sia lasciato
oppure la tua sposa, ecco...che altro dovremo dire?»
4. Pure lo stormo dei cigni, ora, signore,
si è librato nel cielo, verso il Mānasa,
e il cuculo, assetato, desidera l'acqua
e te, o viandante, l'infelice tua cara.
5. L'erba verde risplende gentile,
il cuculo trova acqua pura;
i pavoni son fatti gridare di gioia dalle nubi
che amore, o caro, senza me oggi puoi avere?
6. Rallegrati dalla voce delle nubi, i pavoni
infondono cantando il dolore nel cuore di donne lontane;
ora lei, smagrita (d)all'arrivo delle nubi,
è divorata dal suo irresistibile amore.
7. Non hai tu pietà per la tua amata
con le punte dei ricci che le scendono sulle pallide gote,
gettata nell'acqua di un oceano di tristezza?
Solo il ricordo delle tue qualità la protegge.
8. Nei boschi di *kutaja* in fiore,
per i volti ansiosi delle donne prive del loro caro
anche l'acqua dei fiumi scorre torbida:
perché dunque non ti volgi pietoso a me afflitta?
9. Nei cammini sfatti dalle piogge
Amore tocca l'arco dalle frecce acute contro me di lui priva;
impaurita dai cupi tuoni delle nubi, quando,
o cara, mi potrò liberare dalla vampa del dolore dell'assenza del
mio amato
10. Nella foresta, invincibili per il loro profumo,
agitati dal soffio di nubi sonore,
abitazioni per il dio che dà ebbrezza,
i boschi risplendono oggi dei *ketana*.
11. Bene fece a crearti bel fiore
Prajāpati, o *sarja*, dimora d'amore,
con i tuoi grappoli tra i fiori tu sei il più bello
e sei gioia per gli occhi delle giovani.
12. *Kadamba* novello, a te mi inchino,
il dio che dà ebbrezza dimora nel riso dei tuoi fiori.
kutaja, perché coi tuoi fiori mi deridi?
io mi inchino per te irresistibile.
13. O migliore degli alberi, a te sempre mi inchino,
perché rendi il mio cuore infuocato?
guardata dai tuoi fiori il mio misero
corpo, o *nīpa*, io subito possa lasciare.

14. Vedendo la stagione del miele
 l'ape sfiora la pianta di gelsomino
 adorna di fiori bianchi
 fatti sbocciare dalle gocce d'acqua liberate dalle nubi.
15. Il cielo è coperto dalle nubi accorse
 che fendono la terra dei cuori privi dell'amato,
 sul suolo la polvere è battuta dalla pioggia
 anche sole e luna più non si vedono.
16. I cigni, per timore delle nubi che risuonano, fuggono,
 ora gli esordi della notte non sono illuminati dalla luna,
 colpiti da nuova acqua stridono i pavoni,
 è la stagione delle piogge, o fanciulla dai denti di gelsomino.
17. Il cielo, coperto di nubi, senza stelle, di notte più non
 brilla,
 il sonno si avvicina ad Hari, dio devoto alla giustizia,
 la nube ora, con l'arco di Indra, tuonando, degli elefanti
 simili a montagne aumenta la furia.
18. Dalle nubi attraversate dai lampi sui monti
 dove i serpenti sono impauriti dalle nubi tonanti,
 l'acqua cade con un grave suono dentro le grotte
 ove sono donne di mirabile bellezza.
19. Velocemente qualcuno ora placa
 i volti delle donne fatti adirare da una contesa d'amore,
 le nubi tuonando addolorano i viandanti
 e il dolore cresce infinito nelle loro amate.
21. Per i piaceri avuti dalle donne amate con affetto,
 avendo levato l'acqua, assetato, bevanda nella coppa delle mie mani,
 giuro: essendo stato superato da un altro poeta nelle rime
 a lui porterò acqua in un coccio di brocca.

Strofe Spurie.

- «Che è, o tu che esaudisci le preghiere, sul tuo capo quel nuovo
 [diadema?
 certo riconosco combusto l'arco di Smara posto sulla tua fronte,
 alla vista del quale il dio dalle dispari frecce esplose con forza nel
 [mondo»
 a queste parole della dea colui che ha depresso l'ascesi, Śambhu, ci
 [guardi benigno.
20. Questa è stagione benigna invero per quelle che nei giorni,
 nei giorni oscuri in cui risuonano le nubi portatrici
 [dell'arco di Indra,
 celebrano la festa dell'amore insieme agli amati

(altrimenti), o amico caro, trascorrono come cani la
[stagione delle piogge

22. Avendo udito di lei afflitta dal fuoco della separazione
queste parole ripetute con il loro suono dalle nubi feconde,
in pochi giorni giorni utili,
certo preso da compassione per la desiderata tornò a casa.

Giulio Soravia

HOW ANIMALS SPEAK IN GAYO*

Within the frame of ethnolinguistic studies, little attention has been paid in general to researches dealing with the animal world beyond the obvious recognition of animals' names in relation to their scientific classification. On the other hand we are well aware of the fact that other classifications may exist, which respond to particular needs or world views of single societies whose criteria are different from those of European science and where taxonomies do not coincide with the species, genus etc. type used in post-Linnean zoology.

The culturalized world of animals is involved in other dynamics whenever interactions with men are concerned. Thus, if zoosemiotics deals with animal communication in general, we still lack a word designating the field of studies of intercommunication between men and animals (and possibly vice versa). In particular we may observe, as regards (especially domestic) animals, that men:

1) attribute names to single individuals, names which in some cases vary according to species (names for dogs, oxen, horses, etc.) or subcategorize animals in relation to their sex, age, use etc. (young male camel, old female, stallion, burden animal etc.)¹;

* The present paper was read at the VII European Colloquium on Indonesian and Malay Studies in Bern on 26th June 1989 and is part of a research in the Gayo language and culture, ultimately aiming at the compilation of a Gayo dictionary, which began in Summer 1977. Thanks are due for the collaboration to Saifoeddin Kadir "Zuska" of Takengon, who is also the author, so to say, of the text given as an appendix.

¹ These names are not always a simple way of designating single individuals in order to recognize them, but may have such significance within the general frame of culture as to show interactions with other systems of designations and/or to have particular meanings. See e.g. Samarin 1965 and Wade Brown 1974. As for an example of the exploration of the semantic field relating to camels, see Isse Mohamed Siyad 1983.

2) use particular phonic expressions to call or send away animals and to give them orders;

3) coin particular words to designate animal voices and behaviours.

The animal, moreover, becomes a kind of human being or, at least, it is idealized as an example of a particular (human) trait. It becomes thus the subject of aetiological stories, morals or jokes as well as of proverbs, sayings, idioms, similes or metaphors. In some cases animal behaviour may reveal archaic traits, or remote and no longer operating elements of a particular culture.

In the present work this scarcely investigated section of ethno-linguistic research has been focused on the culture and language of the Gayos of Northern Sumatra.

Researches on these lines are important in themselves, of course, dealing, as they do, with the picture of a world view of a particular society, but they acquire a special relevance inasmuch as they are considered a necessary preliminary to the making of a dictionary where all matters such as taxonomies and relations between single words and their cultural collocation and classification determine a correct organization of glosses.

In the case of the classification of animals, for example, such pragmatic criteria as the distinction between eatable and non-eatable animals is of some interest, but it is not the only one. Other criteria may be implicitly apparent in the structure of the vocabulary, as we shall see below; then again these may not be the unique criteria operating on a cultural level. As for the distinction between eatable and non-eatable animals, the Gayos make a distinction which derives evidently from a sum of factors where, in a simplified way, we may observe an interaction between tradition and Islamic law. It is, of course, rather difficult to observe in nowadays Gayo culture remnants of a possible totemistic view, but this factor must be taken into account in general. On the other hand, the pig – which in pre-Islamic Sumatran societies is an important animal, serving not only as food but also as a “ritual” animal, the exchange or killing of which has to do with a series of ceremonies or ritual occasions (weddings etc.) – is totally banned in the Islamized Gayo world. We know, of course, that food prohibitions, though strict, are limited in number in Islamic societies as far as law is concerned. In most cases only sunna decides as to a particular avoidance.

The Holy Kuran deals with food prohibitions only in a number of verses (e.g. 16: 115, where the explicit interdiction is for pork, as to a particular species), and insists rather on such prohibitions having a hygienic basis (blood, carcasses) or a ritual one (animals killed

without the prescribed ritual)². As to “water” animals the prohibition does not exist, as all preys coming from the sea are permitted³. Mention must be made of the so called “animals of two worlds”, on which particular prohibitions may be issued (e.g. bats, amphibians, etc.).

The Gayos, as other Islamic peoples, make a distinction which is more accurate, as to species, but this distinction is fixed by tradition. In particular we may notice that permitted food derives from:

<i>lemu</i>	ox
<i>koro</i>	buffalo
<i>kaming</i>	goat
<i>bebiri</i>	sheep
<i>akang</i>	deer
<i>giyongen</i>	Jawa deer
<i>pelanuk</i>	dwarf antelope
<i>baning</i>	sea turtle
<i>kurik</i>	chicken
<i>itik</i>	duck
<i>manuk</i>	birds
<i>gulé</i>	fish
<i>lompong</i>	locust

In particular we may notice that not all birds are considered as eatable. No explanation is given besides tradition, but these are referred to as *ganas* birds (as e.g. *elang* “eaglehawk”, *bangau* “k.of stork”, etc.).

Among non-eatable animals we may list (in this case too we do not pretend to furnish a complete list):

<i>babi</i>	pig
<i>asu</i>	dog
<i>kucing</i>	cat

² The reference is as follows:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَنَمَّ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ

which may be translated as: “Good forbade dead animals and blood and meat of pigs and animals killed invoking a name different from that of God”.

³ See e.g. 5: 96 “It is allowed unto you fishing and the food contained in the sea”.

أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ

<i>tikus</i>	mouse
<i>katak</i>	frog
<i>lipé</i>	snake
<i>kera</i>	monkey
<i>kule</i>	tiger
<i>gajah</i>	elephant
<i>badak</i>	rhinoceros
<i>manung</i>	cockroach

The last item was further specified with a *dan sejenisnya* “and so on”. It may be amusing to remember that an unlikely *singa* “lion” had been added to the list! Of course the intention was to exclude all kinds of carnivorous animals. As for the *kude* “horse” the restriction is not absolute (“bisa dimakan tapi tak lazim”, it may be eaten but it is not customary).

Of course, we can observe that from the very structure of the language other types of classifications may be derived. An obvious one is the distinction between flying animals and animals living in water. In this case, as it happens in other Indonesian languages, one might expect to find such double denominations as *ikan...* “fish” or *burung...* “bird” (in Gayo respectively *gulé* and *manuk*): actually Gayo does not seem to have a particular propension for such classifications, which remain implicit. Comparing the Indonesian names used for elicitation, informants never gave the “classificatory” word; in some cases we noticed a very keen knowledge of particular names of a single species apparently having no specific name in Indonesian. Here are some examples:

burung elang	<i>kalang</i>	eaglehawk
burung hantu	<i>kalang geguk</i>	owl
burung pipit	<i>tumpit</i>	sparrow
burung gagak	<i>kak</i>	crow
burung undan	<i>unen</i>	pelican
burung layang-layang	<i>keléton</i>	swallow
burung bangau	<i>jongok</i>	stork
burung murai	<i>cincinpala</i>	magpie

The recognition of animal species offers the possibility of more observations. This is not always easy: in some cases we had the possibility of identifying the genus and species of a single animal, but this was not (yet) always possible. So we have:

<i>jejok</i>	Ind. baran-baran	– <i>Pyononotus zeylanicus</i>
<i>denung</i>	sejenis ikan	– <i>Monopterus albus</i>

In other cases the reference, though general, may correspond to a rough, universally accepted simplification:

<i>kerodik</i>	cricket
<i>iyok</i>	caterpillar
<i>eges</i>	sandfly
<i>gegiring</i>	dragonfly
<i>kesip</i>	cockroach
<i>gegoyong</i>	beetle
<i>lemis</i>	mosquito
<i>mamuk</i>	fly
<i>tume</i>	louse
<i>kintis</i>	ant

Some cases are still to be perfectly identified: *kilid* was said to be a kind of scaly lizard which was identified with an Indonesian name as *bengkarung*; the *jejok* was simply said to be a kind of a bird.

Further partial classifications were evinced however from the analysis of the vocabulary. One of these is the subdivision of fishes in “fresh” and “salty”. Possibly more interesting are the differences in cases such as the word for “caterpillar” (generic) *iyok*, with particular species such as a “hairy caterpillar” *tempus* (ulat bulu), a “red hairy caterpillar” *burungmasak* (ulat bulu merah) etc. In other cases, we found no distinctions (e.g. Indonesian *cecak* and *tokeh* were translated as respectively *cicak* and *cicak kul*, a big *cicak*!). Another case is that of the *elang* and the *hantu*, already seen, which are considered as similar in view of the fact that they are both *kalang* (the latter with a further specification *kalang geguk*).

If we consider the interaction between men and animals, we may observe that most domestic animals do have individual names in Gayo, especially referring to colours and physical qualities, but not necessarily. In some cases, names are not specifically used for e.g. dogs, thus excluding the possibility of using them for other types of animals. Some examples are the following:

horses: *belang*, *dabul*, *pancur*, *item*, *ilang*;

buffaloes: *item*, *sawak*, *gonok*, *gènèk*;

cats: *item*, *belang*, *manis*;

dogs: *dabul*, *jire*, *item*, *belang*, *nibung*, *puntung*.

It is easy in such examples to see that most “names” are in reality adjectives and often adjectives relating to colours:

<i>item</i>	black
<i>belang</i>	striped

ilang red
manis sweet, etc.

In the interaction with animals we may observe that different "calls" are used, as well as different expressions to send the animal away.

chicken	to call <i>kuuurrr tik tikki</i> <i>tikitik</i>	to send away <i>busi busi sooh</i>
ducks	<i>ri ri ri</i>	<i>sak sak sak</i>
goats	<i>mèk mèk mèk</i>	<i>tur tur tur</i>
buffaloes	<i>he he he, dang</i>	<i>busi busi</i>
and oxen	<i>dang</i>	
cats	<i>cing cing cing</i>	<i>pusi pusi pusi</i>
dogs	<i>tuook ni, ninini</i>	<i>cis cis cis</i>
puppies	<i>kuk kuk kuk</i>	<i>cis cis cis</i>
kukur (wood pigeons)	<i>kertèk</i> (and a whistle)	

We may further notice that the whistle of the last case is accompanied as follows: *dengan bersiul sambil membunyikan jari tangan kanan (kertèk)*.

The wind is seen as animated if we have also a call for it (*kurrrr riib*), resembling the one for chicken! As for dogs, moreover, there is a special call when they are summoned to eat (*tuook nibung*), whilst for horses there are special orders when ploughing (*he he he blang blang*), or to stop it (*dang dang, blang blang*).

Animal voices are also well known and named in Gayo. Verbs describing animal voices are e.g.:

<i>menggeram</i>	of pigs
<i>meringkik</i>	of horses
<i>munemèk</i>	oh sheep or goats
<i>mungetok</i>	of a hen laying eggs
<i>munempèk</i>	of a tiger (not the roaring but <i>bunyi harimau tapi bukan mengaum</i>)
<i>mungéong</i>	of cats
<i>menguak</i>	of oxen and cows
<i>munowèk</i>	of buffaloes
<i>mutouk</i>	of cocks
<i>muciak</i>	of chickens (small poultry)
<i>muyong</i>	of dogs
<i>mungengong</i>	of insects (buzzing or humming).

In the case of animal tales one will easily find a number of onomatopoeas relating to animal voices too.

As for humanized animals in oral Gayo literature, we may observe that though there is a large sample of idioms and proverbs in which animals play an important role, we find the same animals which are repeatedly exemplified, particularly domestic animals and more particularly buffaloes. In a short sample of proverbs which belongs to a collection gathered by the present writer, one finds six examples of animals as main characters and in four cases the buffalo is quoted. Here is the list:

koro mah tanuk (dirié) kude (pulang) kekawilen, the buffalo has horns, and the horse his troubles. It is the horse which works, while the buffalo only shows off. The meaning is transparent and is reinforced by the following.

Koro mungoro kucing man kero, the buffalo ploughs and the cat eats: social injustice is present universally.

Beluh koro taring tunah, beluh jema taring umah. The remains of buffaloes are dung, the remains of men houses. The explanation is somehow puzzling, it seems to mean that what is left is left, that we always leave something behind.

Koro iuweri mas ipuroi malu iruangi. Buffaloes must be kept in stables, gold in purses and women at home. Everything in order and there are no problems of losing goods or face.

Two more examples are the following:

tuni ni mépo, tunin ulu, teridah tuke, the quail hides, it covers its head and leaves the belly visible. It is impossible to conceal matters.

Mamuk ilang put, flies redden the buttocks. The explanation is as follows: *orang yang suka menyahuti pembicaraan orang lain*, a man who likes to spread others' talks.

The particularly interesting presence of animals in Gayo oral literature is however in what may be termed *misel*, or *kekeberen*, that is to say stories, which in Gayo view are to be considered as edifying tales. In the example which we shall give with a free translation, we have the usual presence of the dwarf antelope, which is so common in Indonesian folklore. Little can be said about this as much has been already said and it is outside our limited scope here to analyze this important page of Indonesian culture. We find of particular interest the frame within which the tales have been put, so as to justify them as examples of a moral teaching. As a matter of fact it seems that the *pelanuk* does not behave in a very edifying way, but rather in a very wicked and malignant one. Of course the justification is *a posteriori* and it does not affect the interest of the story which is traditional, dating of course from pre-Islamic times.

The story-teller feels that a justification is needed, the tale being outside the recognized corpus of allowed or recommended literature. This is particularly felt nowadays for a new awareness, as it were, of one's being Muslim is a widespread cultural trait even in rural areas, due to a growing knowledge of what is true or orthodox Islam.

The teller stresses the didascalical or moral meaning of the fable showing how animals represent vices and virtues which are (especially) human.

The present picture of "how animals speak in Gayo" must not be taken as having a bolder aim than it has: as a matter of fact this is simply a descriptive study, stressing more what in the view of the present writer must be searched, than what we actually know. The fuller meaning of these data could be evaluated only in presence of a wider knowledge of Gayo culture in general and Gayo view on the animal world in particular, and being able to compare our data with data relating to different societies, especially in surrounding areas.

We want to highlight, however, that ours has not been a mere assembly of data on animals in Gayo world view, bearing no relationship to the whole. We mean that, talking of ethnoclassifications, animal-man communication, and animals in traditional literature, are considered in the present writer's view finalized to better knowledge of the culturalized world of animals among the Gayos as a coherent whole having its place in the general world view. It is premature trying to draw conclusions, but the method is to compare data coming from apparently unrelated sections of analysis.

KUSON-KUSONEN ABANG GAJAH

Ralik ni ling ni kati ara perin jema tue, enti lagu kekeberni pelanuk urum gajah, kuson-kusonon meminter nge wan berawang so dongé. Kire-kire pekonaé ling ni ku sesare jema si kèdahé so meradi mujejejet ku baring sana buet. Gere pues orop si nge ara, nan ku nan we kenaké. Betale kekeberni pelanuk urum gajah ni bun jema kin misel. Kekeberne pengèn keta pora.

Pede serlo remalan mi we gajah urum pelanuk, mah-mah senang natéwé, berdediang berkekede reringkel kampung, beta misel ke kita manuksie ni. Singah ku buntul sie, singah ku arul ini, entongen rakan sebet, bercecerak, berberakah polan si bet nini pulin si bet nini beta kèdah. Remalan pakè roa ni sesire kedik, nabang pelanuk

ne ta ilelèdos mejen beden ku beden ni gajaha gere kin sanah ni gajaha pé. Sidah pulang beden ni pelanuk ike idema ku beden ni gajah.

Nge beta bang tos Tuhen, ara si kul ara si kucak, ara si teger ara si lemut. Ara si makal ara si ogoh ara si bijak ara si bung. Ara si dekar ara si benge. Keta ni gajah ni kite perin ogoh, udah pè le asal nguk, sebab lagu si gere ibetihé bedené kul, gigihé tegger. Nge beta tos Tuhen, lebih tang beden, kurang tar akal urum kekire. Sebaliké lagu pelanuk, mukurang tang beden, kucak, mulebih tar akal, naru perakalan né. Jadi nge beta aturé, buh empué, si makala keta kebaring sanah pè buet akal urum kekire terarap nume tenege tegger ni beden. Keta sigerea, gigih urum tegger ni beden terarap, gere ke keta ringgit. Urum ara ni ringgit bur atas pè murelas, arul relem pè mera munyang kupematang atas.

Betale kite manuksie ni pè, ara kesin ara kaya, ara ogoh ara makal, bèné muguné. Gere murip si ogoh ke gere ara si makal, gere lepas murip si makalapè ke gere ara si ògoha, sa malè kin ilet-iletne, kin kekininè, kin rerintah ni si kayawa. Ke gere ara si tegger, sa kin penemah ni si berat-berat, jema atas keta kin ganti ni sigé mujangko sesanah, jema renah keta murah munyodok munyogé peger. Aradi têngkèh ni tetue jemen, si mutuli keta kin peluah ni bedil, si mubota keta kin peniupni lusung, si lompohe gere nguk remalan keta kin penowèni jemur, mubiyo korik, itik beta kèdah. Orop begu noya padih pemetih te wan murip atan denié ni, a udah gere nè ara si gere mujadi gere nè ara si pat malè kin dewe. Gere nè bersisenohen, berilet-iletan.

Jadi nge le mokot gajah urum pelanuk ni ne remalan, lo pé nge dabuh iyo. Gere beta abang gajah kenè pelanuk ni ne, teduh mi bang mulo kite, lo pé nge dabuh iyo, tetah mi bang tempat isi kin kite malè beringi. Ruh oya abang pelanuk beta, kenè gajah, lemut pedi wè becerek, a kul ni beden, ikekipesé kemiringé si jebanga, mataé lukip pubebedèk.

Kurasa, kenè pelanuk, kuantan buntul sa beng padi kite nomé. Boh mi, kenè gajah, gere aku dawa, onè pè ke ruh, sana pulang bènné deniente. Sa malè mungunahi kite, selo bang ara berani, ke nge murum rowante, beta kenè gajah.

Nge le tumung peden rerowanè, itetah renye penomèn. Kena reroanè we pakea, jadi gere mepat sa si terlah sa si ter iwih, dabuh renyel begegolahan, muloé, dang-dang gèh tunuh. Sesire munèngon ulen ilangit so ben timul arih-arib bercecerak, bagé si cari bèwèh-bèwèh kubur kupaluh kuken kutoa. Dak tengah melem gere mera ilen mis, mutunuh pè gere, map pè gere ilen penah. Mukune aku ni die, kenè pelanuk, lagu gere mera mis. Kadang ara si pikiri, bagé si

ingeti kadang, nge ya enti mi né becerak kite, misen mi we matawa. Nge le dabuh ongot paké a roeané, gere né bececerak.

Gajah pé nge dabuh munengkor, kupen ari kul ni beden murah di mis, ari sine kena bekekeberan gang kati gere mera nomé. Pelanuk nge dabuh gelèson, nge murip kekireé, langkah ini nge mungeé abang gajah ni, beta kené kekire natéwé. Ari tengahami ku asup-asup gere penah mujadi, langkah ini kurasa gere nè mès.

Pengengiren ni pelanuk ni gajah ne nge mis bes beta kèdah, dabuh irungui é, woi abang gajah yah, abang gajah, abang gajah, kusun pora yah, tingir di aku ni, malè mutuh ini. Kusun pora yah. Mèsot abang gajah ni. Gere jen pien sat pè mari onè, murungu mien pelanuk ni ne, abang gajah yah, lemish delé pedi ni aku nge mèh jongor ku ikètiyé ini yah, kusun pora, kusun pora, tingir aku ni ni, ujut nè mutouh kasé aku ni.

Betale mupepieni pelanuk ni ne murungu, kusun, kusun, kusonen, pamariné, deplung ... abang gajah ne pè mutouh kuwan berawang paluh so.

Senang pedi até ni pelanuk berhasil bueté, sawah hejeté musampé nieté, kediké pè nge mukakak, suraké pè nge sawah ku langit jorok, oya pakan mu abang siput, kenè.

Gajah ne te gere tebetih nè, bedel kul lagu noya, muguril ari atan pematang so jilo kuwan berawang so, kune parié, rasante mi we munyawahné.

Makal ahal pelanuk ni, cumen akal begu noya gere bang kin jeroh. Kekeber nini le renyel bun jema ki pengaluten, enti lagu akal ni pelanuk urum gajah, kusun abang gajah, kusun, kusun kusonen ... pamariné jilo.

Iperin jema ku baring sahan si ara bertebiet lahu pelanuka ne, beta kèdah.

Keta ini ara mien sara kekeberan ni, pelanuk urum séput. Pelanuk ni bèn te nge mubetih perakalané, makal, mera munulung pè mejen, mera mugulung nè mejen ike perlu. Lagu kekeberan urum gajaha ne, nguk perin galak naté we, malè mumengé ling ni debum wan wih muberawanga le kati iakalié gajah. Kune akal kati muguril, kusun, kusun, kusun, ni gajah ni te betul dirié gere ipaham gere mepum akal nukil ni pelanuk.

Ara ling ni tetue, nti koèh kin jema, mera di ulak kudiri, enti ilet sa ilet mupelet. Makal kite, makalan jema, panè kite panèn jema, meradi nge makal tu pè, renyel teroroh akal. Lagu kurik, naru tu lawi, – galip mupetimang lawi, relan pè gere nè ruh, pudedodoh lagu jema kemmep, ruwi, pè udah mera salah roroh, gere ke keta najis salah perjak.

Kupen pelanuk urum gajah ni sesire beralang-alangan atan bun-

tula ne dang-dang gèh tunuh, mubecaran sara buet kune die muhe-depié, mamè iaran taroh ijalu benatang wan uten oya ne sa pepantasan bersesangkan. Iluah ari sara tempat, sa memulon sawah ku tempat arap so, nge itentun. Sa mulo sawah-keta menang, enta sa si kalah keta gere demu sanah pè. Ni si menanga ne yosah hadiah. Nge putus pepakatan ni panitia, pelanuk ne kona bejalu urum siput. Iaran jemat arap so kasè.

Nge le iguel memong ringkel kampung nge yosah keber ku penduduk, bahasa ter lo oya kasè enti ara taring maring, rata kemana bènné kul kucak tue mude, turah gèh ku gelengang munentong, jalu sa bebacaran musangka pelanuk urum siput.

Si kerna siput gere lepas nemalan ideret, keta beta le jalua ne mununung wih kul ari toa ku uken so, meta pelanuk mununung geniring ni wih kula turah musangka.

Pelanuk ne te nge kul tukkè, gere nè sipikiri, ke urum siput perasan natéwé nge terang menang. Gere pan akal siput menang, sidah di we ralan ni siput. Gajah ne sempat bemanat ari jeroh natéwé kin kawan, ari setieé beta mi kena, gere beta sie abang pelanuk, ke nge beta rencana, nguk le nge ko latihan, enti panang èntèng, subah siput, enti le kasè kin kenyel, gere mehatan ni siputa pè ipèrahi akal, ikasamé doa pelayang, kune mumetihé.

Kune kin pelanuk, sidah di we siput, beta kenè, iungé pusesingak becerak, gere si latih, nge terang bèker itangante. Gere galak tu até ni pelanuk ni, nisé kenaké lewené si mutegeré, siput sana le pulang, lagu atu gere mugegerak. Ke urum kam abang gajah, a patut latihan, ke urum aku, sie éngou kam pé uah ni tis ku ni, gere ke cès cès cès beta, sidah kin pantas ni siput musangka. Gere ke kin pengaluten buh jema, kesé lagu kesé ni baning, gèmot langu gèmot ni siput. Porak pedi até ni pelanuk ni kin gajahane seben wè anggota panitia, sana yosah siput kin lewené beta kèdah. Oya kin ololen ni gajaha ne pè sesire beralang-alangan dang-dang mis nomé. Oya bang kati ibuet ni pelanuk aka sie ne, kuson ioh, kuson abang gajah, kuson abang gajah, kupen nè nge minter wan baranwang so dongé. Akal nukil, illet.

Pelanuk ni ne gere mera pues, gere mera mugegèp mataé, kune die akal kati menang. Kune die akal mubeles dengki naté wé kin gajah.

Beta le nge sawah ku bilangan sijeroh ketike si bisé, nge mèh kamul benatang isi nuten oya ne, ku gelengang. Nge le sawah waktu malé iluah. Pelanuk pè nge siep senie, siput pè beta. Nge beta keputusen wan panitia, sikerna siput ni wan wih, gere teridah ièrah ari deret, keta jep-jep seratus mètèr musangka, pelanuk ni turah mutalu, ... abang siput, abang siput ... meta siput pè turah musout,

ini aku beta kèdah. Jadi nguk ibetih juri sa si termulo musangka.

Sentan muluah pè, mukopes pepanyi muling peluit, siap ... lepas beta kèdah, sibesurak nge gere nè, tukpè nge runcang, nyaris gere nè tenenge ling ni pelanuk mutalu, ling ni siput musout.

Abang siput, kenè pelanuk, sana kenè siput seratus mètèr iuken so, jarak. Abang siput mien talu, sana kenè siput jarak iuken so. Beta selamelé jarak sabé iarap so siput musout. Nge porakan pelanuk ni, lagu sigere patut.

Lagu si nge osop umah nakalé pelanuk ni ne, gere tedeliké, nyaris-nyaris tus iket-iketen. Pepien depai taring itoa so pelanuk me, nge mokot mulo siput sawah ku garis, nge mupantik bendèra, surak ni simunonton ngeguncang. Sibetaroh kèdak sikedelènen ari pelanuk mungapit, nge mèh teronop, sentan tebetih siput menang lagu sigere pan akal.

A le gere sawah kekirente, bekune akal ni siput ni pè itetahé, sikune kin cara. Nge ibetih wè gere mungkin teridah éngon juri urum penonton ari deret, kerna wé wan wiha, kupen pede serlo nge bepakat siput ni sabi dirié, terlo jalua ne, mununung wiha ari toa dan kuken so, nge iatur mowèn jep tempat. Selang sepuluh due puluh mètèr beta kèdah nge ara siputa, ike ara kasè ling tenengé mutalu, keta enti lalé musut renyel gelah keras, si tar uken so. A le kupen akal ni siput, wè ke gere penah pè mèsot ari tempaté.

Mèsong-mèsong pelanuk osop wan penonton si deléa, sana malé ling, nge pesti kalah, nge leh dèngkohé. Beta nge keputusan ni juri.

Oya le mulo, iktiber beta kèdah panè kite panèn jema, makal kite makalan jema kupen ilen. Nalam te kite nge le, kupen ara jema lebih ilen ari kite. A kati kenè agamante, ujub, tekebur, rie, enti ara i kite, enti dengki kin jema, enti koèh. Ilet keta mupelet.

The origin of this story goes back to our forefathers and it is the tale of the pelanduk and the elephant and how he left his friend in the pit. It is intended to strike the attention of men, showing how continually they want things and are never satisfied with what they have and ask for more. So this story about the pelanduk and the elephant is given to men as an example.

Listen well to the story. One day the pelanduk and the elephant were going strolling carelessly in their kampung, so the story goes. They stopped on a hill, stopped in a valley, visited friends chatting with this and that. So the story. They walked amusing themselves, joking and patting on each other to what effect you may imagine on the small pelanduk!

For such is life. The Lord made small creatures and big ones, made the strong and the weak, the cunning and the fools, the skilled and the impeded. He made the fortunate and the unlucky. And, by

the way, our elephant was said to be rather dummy, God knows why, but so again life goes: God made perhaps big persons with short intelligence, and small ones having brains. This was the case of the pelanduk who happened to have a tiny body but a keen wisdom. Yes, this is the order of things, we find great bodily strength with little cleverness and forceless creature having a good intellect. So you may look at a body which has no power and would not count it worth a penny. But even the highest of mountains collapses and the deepest valley may be filled.

So are we, people. There are the rich and there are the poor, the clever and the stupid, all equally useful. The fools could not live without the clever, but the clever need the silly as well. There could be no rich men without the poor, nor the poor could exist if there were no rich people.

If there were no strong people, who would carry burdens? Tall people may help in holding fast ladders, while low people may hoe or build fences. In olden times deaf people were put to blow dust from mortars, the lame could not walk but could dry things and keep away poultry. So is life. In this world of today maybe things are no more so and people are no longer ready to stay at their proper place, having pretensions.

So they fight, they compete.

For a long time our pelanduk and the elephant had been walking and the day was declining. "We cannot go on this way, brother elephant, said the pelanduk, we must stop somewhere as it is almost dark and we need a place where we may spend the night".

"Right, brother pelanduk", said the elephant, speaking softly from his huge body, fanning himself with his wide ears with eyes glowing.

"I feel, said the pelanduk, that we shall have a good rest on top that hill".

"OK, said the elephant, I am sure anyhow that any place is good, nobody in the world could harm us, as indeed we are two and bold", so said the elephant.

They both were already sound asleep, one sleeping in the middle of the place the other just on the brim, when suddenly appeared the moon in the sky, showing all around them toms above and below. The pelanduk could no longer sleep, though he was really tired and it was the middle of the night.

"How can I do?, said he. I cannot sleep". The pelanduk began to grow nervous. He began to push to the left to waken the elephant: "Brother elephant, so he said, what happens? I cannot sleep and you seem not to bother about it".

But the elephant did not pay much attention to that. The pelanduk was completely awake by now: "Brother elephant, oh brother elephant, get a little bit aside. You are occupying all the place. Get a little aside!"

The elephant felt ashamed and moved aside. After a short while again the pelanduk started anew: elephant, there are a lot of mosquitoes which are stinging me and I cannot even move to send them away. Get a little bit farther, will you? Move aside! Leave me room enough otherwise I will fall down".

So the pelanduk repeated that several times: "Move aside, get a little aside!" and at last... the elephant fell rolling down the hill. The pelanduk felt very glad that he had succeeded in his intent and began to laugh and shout and his voice rose to the sky.

The elephant on the contrary did not even realize how he could have been rolling from above stopping just in a pit.

Certainly the pelanduk had been cunning, but was this really for good? This story goes on, however, no longer with the events relating to the pelanduk and the elephant, with the "move aside" fable. Let's say that everybody may repent and stop it, though puzzled. This is the story of the pelanduk. So there is another of the pelanduk with the snail.

The pelanduk was well aware of his intelligence and could use it for his own purposes. From time to time he needed it. The story goes that he wanted just to hear the noise of the body of the elephant going down into the pit and he could not even refrain from doing so as he wanted to test how cunning he was.

Our elders said that we must not be envious nor try our slyness. We are cunning, but you may always find someone who is more than you and will teach you a lesson. Like the cock which has such beautiful feathers in his tails and cannot walk any longer. The same applies to men walking maybe in haughtiness and they easily come across a thorn. While the pelanduk and the elephant were on the hill, dozing and talking, they thought to organize a competition to see who in the forest was the fastest animal. Starting from a place who will reach another place first: they fixed it. Someone will win, someone will be defeated. The winner will receive a prize. All decided, all agreed on a committee. The pelanduk will have to compete with the snail on Friday next. The announce was given all around the kampung, playing a gong, to the pelanduk too, that on the day all people had to come on a smooth, level ground in the *gelengan* outside the village, young and old, small and big, where the match would take place. The pelanduk against the snail.

As the snail could not walk on earth so it would run in the river

upstream, whilst the pelanduk would run along the river bank. The pelanduk immediately felt as if he was already the winner and gave a big shout. He did not think of a possible trick of the snail. The elephant was in the committee and he surely would stand for his friend. He was a faithful fellow, so he thought. But brother pelanduk was somehow too impudent and he pretended too much. So the snail thought it over how it could give a lesson to the pelanduk.

The pelanduk, on the contrary, knowing he had to compete with the snail, did not care to train, thinking the cup was already in his hands. "I don't like to fight against the snail, it is as slow as a stone. As far as you are concerned, brother elephant, you surely ought to train, but for me, look at my legs. How could the snail win? They have made a mistake here, maybe they had to choose the tortoise to compete". The pelanduk was angry towards the elephant too, because he was a member of the committee, who had chosen the snail as opponent. He thought of a sort of revenge for the trick while he was sleeping, and he let him roll down the hill by asking to move aside.

Well, he will win and this will be the best answer to the hatred of the elephant.

So he went on thinking until all the animals had gathered in the *gelangan*. It was the time to start and everything was in order. The snail was ready. The committee decided that the snail being hidden in the water and not visible from the land, every 100 metres pelanduk had to call... brother snail! and the snail had to reply: there I am! So the story. And the jury would know. Well, they started as soon as the banner was lowered... ready, set, go! So the story.

Soon they began to hear the shouts, which were scarcely audible, of the pelanduk calling for the snail. "Brother snail!" said the pelanduk "Here!" replied the snail well before him. "Brother snail!" called again the pelanduk. "Here", again the snail was far before him. And so it was always before him and the replies came from upstream. The pelanduk almost lost his wits and ran as fast as he could. He had run several measures now and the goal was near, but there was nothing to do; the snail was first to stick its banner on the line among the shouts of the public.

So the pelanduk lost and lost his face as well. When he knew that the snail had won he almost lost his wits. How did this happen, we may ask ourselves? Well, the snail had arranged everything this way. As it knew that it could not be visible from the land by the jury and the spectators, as it was in the water, it agreed with other snails in order that the day of the competition they were in the field from the start to the end. Each 10-20 meters, so the story, there was a

snail, ready to answer to the call of the pelanduk, whenever he called, in order to show that the snail was in front of him. This was the trick of the snail, and it did not even move from the starting place.

So the pelanduk lost the competition and everybody agreed on that. So was the decision of the jury too. And this was a good lesson. If you are cunning someone will be more cunning than you. If you are wise, a wiser man may be found. There is always someone better than we, and this is a lesson of humbleness as religion too states. Hatred and envy are not to be fostered.

Bibliographical references

- BERLIN B., BREEDLOVE D.E., RAVEN P.H., *Principles of Tzeltal Plant Classification*, New York-London 1974.
- CARDONA G.R., *Introduzione all'etnolinguistica*, Bologna 1978.
- CARDONA G.R., *I sei lati del mondo. Linguaggio ed esperienza*, Bari 1985.
- CARDONA G.R., *La foresta di piume. Manuale di etnoscienza*, Bari 1985.
- ISSE MOHAMED SIYAD, *A Semantic Field: the Camel*, in Th. Labahn (ed.), *Proceedings of the Second International Congress of Somali Studies*, Vol. 1, Hamburg 1983, pp. 187-197.
- MORRIS H.F., *The Heroic Recitations of the Bahima of Ankole*, Oxford 1964.
- SAMARIN W.J., *The Attitudinal and Autobiographic in Gbeya Dog-names*, "Journ. Afr. L.", 4 (1965): 57-72.
- SHERZER J., *What's in a Name in San Blas? Kuna plant, animal, and human names*, in W.G. D'Arcy e Mireya D. Correa (eds.), *The botany and natural history of Panama*, St. Louis 1985, pp. 351-355.
- SORAVIA G., *A Sketch of the Gayo Language*, Catania 1984
- WADE BROWN A., *Il significato sociale dei nomi di cane tra gli Nzema*, "La critica sociologica", 29 (1974): 163-8

Tiziana Lippiello

GLI AUSPICI DI LI XI,
UN ESEMPIO DI VIRTÙ CONFUCIANA

In un'iscrizione incisa sulla roccia tra le montagne del Gansu nell'anno 171 d.C. si legge:

Il Governatore Civile di Wudu degli Han, Sua Eccellenza Li, il cui nome personale è Xi ma comunemente noto come Bodu, proviene dal Distretto di Ayang nel Governatorato di Hanyang. Il Cielo lo ha dotato di una pronta intelligenza, ha una profonda conoscenza delle *Odi* e ama i riti. Beneficiari di ampi favori imperiali e di ricchi onorari, i membri della sua famiglia da generazioni sono Gentiluomini di corte. Da giovane era Guardia degli Alloggi imperiali, e da adulto Sentinella alle Mura. Ha avuto un'influenza paragonabile a quella di Ah e di Zheng; di conseguenza è stato tre volte onorato con la carica di Governatore Civile, e si sono manifestati segni di buon auspicio quali drago giallo e grano della felicità, alberi con rami intrecciati e dolce rugiada. Ispirandosi costantemente all'antichità classica «ha dato esempio di grande amore, ha mostrato virtù e rettitudine e ha spiegato cosa prediligere e cosa detestare. Senza essere autoritario ha conseguito successi, e senza essere severo ha mantenuto l'ordine.

Il testo dell'iscrizione procede con la narrazione dell'opera di Li Xi e termina con un inno. Secondo quanto ci viene qui riferito, per facilitare le comunicazioni tra passi difficili, Li Xi fece scavare un sentiero nella roccia presso Chengxian nel Gansu. Allora, per celebrare questo evento, gli abitanti locali composero il seguente inno:

Illustre, Eminente,
'Mite e indulgente come conviene',
Capace guida, capace sovrano:
Come un pastore avete condotto tre paesi,
E in tre paesi regnano armonia e pace.
Cantiamo la Vostra eccelsa virtù:
Scendono dal cielo auspici, crescono ricche messi,
E il popolo conosce l'abbondanza.
In Voi dignità e clemenza sono così elevate
Che da lontane terre vengono per presentarsi a Voi.
Avete scavato una via nella roccia,
E avete bonificato il torrente.

La strada ora è sicura e diritta.
 Nel far ciò avete seguito le orme di Yu:
 Come a lui così a Voi le generazioni future dovranno la felicità¹.

Oltre a questa iscrizione, intitolata *Wudu taishou Li Xi Xixiasong* (*Inno della Strettoia dell'ovest per il Governatore di Wudu, Li Xi*) nelle opere di epigrafia, furono portate alla luce altre tre iscrizioni dedicate a Li Xi. Anche queste commemoravano eventi analoghi, ovvero la costruzione di tre passaggi tra i monti del Gansu, dello Henan e dello Shanxi. Composte negli anni 171 e 172 d.C., esse sono note sotto i seguenti titoli: *Wudu taishou Li Xi Tianjin daobei* (*Il Passo del Pozzo del Cielo, iscrizione per il Governatore di Wudu, Li Xi*), *Li Xi Xiliqiao Fuge song* (*Inno del Passaggio Fu al Ponte di Xili, per Li Xi*) e *Li Xi Minchi wurui bei* (*Cinque auspici a Minchi, iscrizione per Li Xi*)². L'ultima appare in un bassorilievo in cui vengono rappresentati cinque segni di buon auspicio: il drago giallo (*huanglong*), la dolce rugiada (*ganlu*), il grano della felicità (*jiabe*), gli alberi con rami intrecciati (*mulianli*), il daino bianco (*bailu*) (tav. 1). I primi quattro vengono menzionati anche nella prima iscrizione, l'*Inno della Strettoia dell'ovest per il Governatore di Wudu, Li Xi*. Nel secolo XII l'epigrafista Hong Kuo la descrisse così: «Un tempo, quando governava a Minchi (nello Henan), Sua Eccellenza Li aveva provocato l'apparizione di queste creature di buon auspicio. In seguito, quando giunse alla Strettoia dell'ovest (a Chengxian nel Gansu), egli fece levigare la roccia e vi fece incidere le loro immagini»³.

Di Li Xi non si conosce molto. Oltre alle iscrizioni, un'altra fonte di informazione è lo *Hou Hanshu* (*Storia della dinastia Han posteriore*) di Fan Ye (398-446 d.C.), ma le notizie su Li Xi che troviamo in questa storia ufficiale si riferiscono soltanto all'anno 161 d.C., vale a dire un decennio prima che venissero incise le iscrizioni. In quel periodo, come apprendiamo da Fan Ye, Li Xi era investito della carica di Comandante Supremo del Territorio Dipendente (*shuguo duwei*) di Anding (nel Gansu)⁴. Quell'anno, il generale Huangfu Gui (?-174 d.C.), nell'ambito di una politica di riconciliazione con i

¹ Il testo integrale dell'inno e la sua traduzione sono riportati nell'appendice.

² Per i testi e le traduzioni si rimanda all'appendice.

³ HONG KUO, *Lishi* (*Spiegazioni dello stile Li*), in UCHINO KUMAICHIRO, *Kangi hibun kinbun kyômei sakuin*, Tokyo 1969.

⁴ Anding era uno dei cinque Territori Dipendenti (cioè abitati da popolazioni straniere che avevano riconosciuto la sovranità Han) fondati nel 121 a.C. Si veda H. BIELENSTEIN, *The Bureaucracy of Han Times*, Cambridge 1980, p. 189 (note 138 e 139).

Qiang volta all'integrazione di questi all'impero, denunciò in un memoriale Li Xi e tutti coloro che, abusando del potere militare, sterminavano queste popolazioni anche dopo che si erano arrese (HHS⁵, 65, pp. 4a-5a)⁶.

Come conseguenza del suo comportamento in quell'occasione, Li Xi venne duramente criticato negli ambienti ufficiali e in seguito cadde nell'oblio al punto tale da non venir più menzionato nella storia dinastica⁷.

Sorprendentemente, dieci anni più tardi, a Wudu (Chengxian, nel Gansu), non lontano da Anding, gli abitanti – o piuttosto i funzionari locali – elogiavano Li Xi con odi incise sulla roccia. Allora, come sappiamo da queste stesse iscrizioni, egli era Governatore di Wudu; poiché in virtù di tale carica, che gli fu conferita il 19 marzo del 170 d.C., Li Xi si prodigava per il benessere collettivo, la popolazione locale espresse gratitudine con parole di lode incise su pietra.

La storia ufficiale tace a questo proposito. Le iscrizioni avevano, come si è detto, un valore commemorativo: esse erano destinate non soltanto alla popolazione indigena, ma evidentemente anche a coloro che transitavano in quei valichi, importanti punti di comunicazione tra nord e sud. Nonostante ciò, il loro contenuto probabilmente non fu mai trasmesso alla corte centrale, ma ebbe risonanza soltanto nel Governatorato di Wudu, dove allora Li Xi esercitava il proprio

⁵ Abbreviazioni delle fonti principali menzionate nel testo: DWY: *Douweiyi* in YASUI KÔZAN, NAKAMURA SHÔHACHI, *Isbo shûsei*, Tokyo 1971, vol. 3. HHS: WANG XIANQIAN (1842-1918), *Hou Hanshu jijie*, Beijing 1984. HS: WANGXIAN QIAN, *Hanshu buzhu*, Beijing 1983. LH: WANG CHONG, *Lunheng*, Beijing 1957. MLX: *Minglixu*, in YASUI KÔZAN, NAKAMURA SHÔHACHU, *Isbo shûsei*, Tokyo 1971, vol. 3. RYT: SUN ROUZHU, *Ruiyingtu*, in MA GUOHAN, *Yuhanshanfang jiyishu*, 1883. TPYL: *Taiping yulan*, Beijing 1963. YDS: *Yundoushu*, in YASUI KÔZAN, NAKAMURA SHÔHACHI, *Isbo shûsei*, Tokyo 1971, vol. 4. YSQ: *Yuanshenqi*, in YASUI KÔZAN, NAKAMURA SHÔHACHI, *Isbo shûsei*, Tokyo 1971, vol. 3. YWLJ: *Yiwen leiju*, Beijing 1965.

⁶ In seguito al tentativo di ripristinare l'ordine nella provincia del Liangzhou facendo giustiziare gli amministratori e i capi militari locali, Huangfu Gui ottenne l'appoggio dei Qiang, che a partire dal II sec. d.C. erano divenuti una minaccia per l'impero Han; in seguito, egli fu denunciato alla corte centrale per corruzione. Per una più ampia documentazione, si veda *The Cambridge History of China*, Cambridge 1986, vol. 1, pp. 422-435.

⁷ Lo *Hou Hanshu* menziona Li Xi soltanto in questa occasione, nel capitolo 65, dedicato, tra l'altro, alla biografia del generale Huangfu Gui. Nel suo commento, Zhou Shouchang rileva che la carica principale di Li Xi era stata quella di *Shuguo duwei* (Comandante supremo di un Territorio Dipendente), persuaso che il titolo di *Taishou* (Governatore) delle iscrizioni corrispondesse ad una carica precedente. In realtà secondo una delle iscrizioni, Li Xi fu nominato Governatore soltanto nel 170 d.C., ossia nove anni dopo gli eventi di Anding.

potere. Quest'ipotesi potrebbe spiegare il silenzio della storia ufficiale dopo che gli eventi del 161 d.C. avevano compromesso la sua reputazione.

Le iscrizioni costituiscono un'importante fonte di informazione; esse rivelano infatti come l'atteggiamento della popolazione locale verso questo ufficiale e funzionario non fosse stato minimamente influenzato dalla fama di tiranno che Li Xi si era meritato presso la corte centrale.

Come si è detto, le iscrizioni erano prevalentemente indirizzate agli abitanti di Wudu. Anche a livello locale, tuttavia, il pubblico dei lettori veniva inevitabilmente selezionato dalla natura di questi testi, talmente ricchi di allusioni letterarie e di citazioni classiche che soltanto uomini dotati di una certa cultura erano in grado di comprendere. Tranne in un caso, l'iscrizione *Li Xi Minchi wurui bei*; le illustrazioni in bassorilievo, che costituivano la parte centrale dell'iscrizione, erano evidentemente accessibili ad ogni strato sociale, e anche il loro significato doveva essere, almeno in termini generali, comprensibile ad un vasto pubblico: che fenomeni straordinari quali apparizioni di draghi gialli o di daini bianchi fossero portatori di felicità e di buona fortuna era infatti universalmente noto.

I bassorilievi in cui vengono rappresentati cinque àuguri, e l'*Inno della Strettoia dell'ovest per il Governatore di Wudu, Li Xi*, in cui essi vengono menzionati, testimoniano dell'universalità dei segni di buon auspicio; sebbene fossero generalmente interpretati come segni di lode per l'imperatore, essi potevano avere un impiego anche a livello locale. Drago giallo, daino bianco, dolce rugiada, grano della felicità, alberi con rami intrecciati corrispondevano infatti ad alcuni dei numerosi segni fausti descritti in memoriali o in poesie oppure presentati alla corte tramite illustrazioni quando era impossibile offrirli in natura (si offrivano all'imperatore funghi divini, tripodi, anelli di giada e altri oggetti rari o preziosi provenienti dalle varie località).

Le iscrizioni dedicate a Li Xi sono significative per due motivi: in primo luogo, perché rivelano che i segni di buon auspicio non erano esclusivamente utilizzati per lusingare l'imperatore, ma, come in questa circostanza, anche per celebrare i meriti di un funzionario locale. Secondariamente, il fatto che oltre ad essere descritti, i cinque segni fossero anche stati rappresentati in illustrazioni, indica che questi messaggi erano indirizzati a diversi strati sociali. Possiamo perciò supporre che verso la fine del II secolo d.C. i segni portatori di fortuna fossero noti in tutto l'impero, continuamente alimentati dalla tradizione orale e al tempo stesso tramandati in forma scritta e tramite illustrazioni che costituirono un immediato ed efficace veicolo di divulgazione.

I segni di buon auspicio nella letteratura e nell'iconografia

Le iscrizioni dedicate a Li Xi raffigurano soltanto cinque dei numerosi segni presentati nella letteratura della dinastia Han come emblemi dell'approvazione del Cielo all'impero. Nell'iconografia, alcuni di questi compaiono, ad esempio, nei noti bassorilievi dei monumenti sepolcrali di Wu Liang (77- 151 d.C.), eretti tra il 147 ed il 167 d.C. a Jiaxiang (nello Shandong) in memoria di una famiglia di letterati che non ebbe mai importanti cariche ufficiali⁸. Nei bassorilievi, oltre a scene di vita quotidiana e a rappresentazioni dell'aldilà, vi sono raffigurati 21 segni fausti, ognuno dei quali è accompagnato da una breve iscrizione che lo identifica e descrive. Ad esempio, accanto a una coppia di alberi si riporta: «Alberi con i rami intrecciati: se la virtù dell'imperatore è pura e in armonia e se le otto direzioni sono in comunicazione tra di loro, allora cresceranno alberi con rami intrecciati» (tav. 2)⁹. In un'altra iscrizione che segue le figure sovrapposte di due uccelli si legge: «Coppie di uccelli con le ali congiunte: se la virtù dell'imperatore si estende verso l'alto e si diffonde in lontananza, giungeranno coppie di uccelli con le ali congiunte» (tav. 3)¹⁰.

Si tratta di una serie di proposizioni invariabilmente composte ciascuna di due parti, 'una protasi' che descrive una condizione particolare, e un'apodosi' che descrive il fenomeno straordinario che si produce. Quasi sempre è il sovrano il soggetto di queste proposizioni.

Ora, la rappresentazione degli àuguri dell'imperatore nei sepolcri di una famiglia di ufficiali minori, quali erano stati i Wu, può apparire incomprensibile o ingiustificata; tuttavia, se si considera il ruolo dell'iconografia nelle tombe Han, il loro significato appare più chiaro. Non bisogna infatti dimenticare che le tombe avevano una funzione commemorativa e che le scene in esse rappresentate perse-

⁸ Sul monumento di Wu Liang, situato nella contea di Jiaxiang nello Shandong, si veda WU HUNG, *The Wu Liang Shrine, the Ideology of Early Chinese Pictorial Art*, Stanford 1989 e W. FAIRBANK, *The Offering Shrines of Wu Liang Tz'u*, «Harvard Journal Of Asiatic Studies», 6, 1941, pp. 1-36.

⁹ WU HUNG, *op. cit.*, pp. 240-241. Sull'evoluzione di queste concezioni nell'iconografia Han, si veda inoltre M. POWERS, *Hybrid Omens and Public Issues in Early Imperial China*, «The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities», 55, 1983, pp. 1-55; WU HUNG, *A Sanpan Shan Chariot Ornament and the Xiangrui Design in Western Han Art*, «Archives of Asian Art», 37, 1984, pp. 38-59; M.A. LOEWE, *Didactic Art in Han China*, «Journal of The Royal Asiatic Society» (in corso di stampa).

¹⁰ WU HUNG, *op. cit.*, pp. 240-241.

guivano il medesimo obiettivo: scene mitologiche o di vita quotidiana venivano dipinte o incise per celebrare il defunto o per illustrare il suo viaggio oltre la morte¹¹. In modo analogo, gli auspici, simboli di pace e di prosperità, evocavano i tempi in cui aveva vissuto la famiglia Wu, senza necessariamente implicare un significato politico¹².

I primi riferimenti agli àuguri sono anteriori alla dinastia Han; draghi, tripodi e fenici ricorrono già nello *Shijing*, ed anche un testo confuciano composto probabilmente attorno ai secoli III e II a.C., il *Zhongyong*, riporta che i segni di buon auspicio preannunciano prosperità per uno stato o per una famiglia¹³. Tuttavia, le prime opere in cui furono descritti e presentati in modo sistematico non dovettero essere anteriori all'inizio del I secolo d.C. Già durante la dinastia Han anteriore, alcune illustrazioni circolavano negli ambienti ufficiali; come viene infatti registrato nella storia ufficiale di questo periodo, *Qian Hanshu*, nell'anno 109 a.C. un fungo divino (*zhi*) era nato in un padiglione del palazzo Ganquan a Yunyang (nello Shanxi). Per celebrare questo evento, l'imperatore Wu proclamò un'amnistia generale, e in quell'occasione fu composto il seguente inno:

Il Padiglione del fungo divino

Nel Padiglione Zhai è nata una pianta,
Ha nove steli e foglie intrecciate,
Nel Palazzo i giovani servitori hanno presentato questo prodigio;
Si srotola l'illustrazione e si consultano i cataloghi.
L'etere celeste di nuovo si è manifestato in questa città:
Pian piano, giorno per giorno più rigoglioso,
Si tramuta il fungo in fiore divino (HS, 22, p. 30a)¹⁴.

¹¹ Si veda, ad esempio, A. SEIDEL, *Tokens of Immortality in Han Graves*, «Numen», 29, 1, 1982, pp. 79-120.

¹² Secondo M. Powers, i segni di buon auspicio erano stati adottati come strumento di critica al potere centrale dai letterati che non avevano ricevuto un'importante carica ufficiale, i cosiddetti «retired scholars»; si veda M. POWERS, *op. cit.*, pp. 11-12. e WU HUNG, *op. cit.*, pp. 102-107. Le iscrizioni che accompagnano le illustrazioni, tuttavia, non sembrano fornire indicazioni tali da suggerire tale ipotesi. È inoltre improbabile che i messaggi dei bassorilievi di Wu Liang fossero dirette intenzionalmente alla corte centrale; infatti generalmente l'iconografia delle tombe aveva valore a livello locale, soprattutto nel caso di individui che, come Wu Liang, non ebbero un importante ruolo politico.

¹³ *Zhongyong gubenshi*, in *Zhongguo zixue mingzhu jicheng*, Taipei 1978, vol. 16, p. 9.

¹⁴ I funghi divini (*zhi* o *lingzhi*) che venivano presentati all'imperatore come segni fausti, erano rare droghe di immortalità. L'adepto taoista li riconosceva per

Un simile riferimento ad illustrazioni compare in una poesia scritta due secoli dopo dallo storiografo Ban Gu (32-92 d.C.):

Il fagiano bianco

Apriamo i testi divini,
Srotoliamo le illustrazioni sugli auspici:
Hanno catturato un fagiano bianco,
E hanno poi presentato anche un corvo bianco.

Spiegano le candide ali,
Aprono la coda nel suo fulgore:
Il loro aspetto è puro e splendente,
Oh essenze pure.

Proclamano la virtù imperiale,
Simile a quella del re Cheng di Zhou:
Che per sempre fino all'eternità,
Possa egli ricevere queste gioie celesti (HHS, 40b, p.8b).

L'esistenza, nel I secolo dell'era volgare, di illustrazioni sugli auguri è attestata anche da Wang Chong (27-97 d.C.), il quale, nel capitolo *Jiangrui* (*Analisi degli auspici*) del *Lunheng* scrive: «Se appare un uccello enorme con piume multicolori o un animale simile ad un cervo con un solo corno, è possibile stabilire se si tratti di una fenice o di un unicorno facendo riferimento a illustrazioni e ad immagini, e rapportando all'antichità i tempi moderni» (LH, 6, p. 340)¹⁵.

Secondo le testimonianze pervenuteci, è soltanto a partire dal III secolo d.C. che si fa menzione di *Ruiyingtu* (*Illustrazioni dei segni di buon auspicio*) come testi indipendenti. Ru Chun (III secolo d.C.) cita un *Ruiyingtu* nel suo commentario a *Qian Hanshu*; l'autore – o gli autori – non vengono menzionati, né compare alcun riferimento

mezzo di illustrazioni. Essi svolsero un ruolo importante nell'ambito delle pratiche alchemiche taoiste volte al conseguimento dell'immortalità, come prova l'esistenza di testi illustrati interamente dedicati alla loro descrizione e rappresentazione; un esempio è il *Taishang lingbao zhicao pin* (*Classificazione dei funghi divini, una scrittura Taishang lingbao*) conservato nel *Daozang* (TT 1406).

¹⁵ Ai tempi di Ban Gu, gli auspici erano divenuti frequenti sia nell'arte che nella letteratura. Una delle ragioni principali fu l'importanza ad essi attribuita da Wang Mang (r. 9-23 d.C.) e dal primo imperatore della dinastia Han posteriore, Guangwu (r. 25-55 d.C.). Storici e letterati dedicarono maggior attenzione all'argomento; ad esempio, nel *Baibutong*, risultato della relazione ufficiale sui classici del 79 d.C., il capitolo 7 fu interamente dedicato alla descrizione degli auspici. Il tema viene trattato anche in altre sezioni di quest'opera, in particolare nei capitoli 2, 16, 17 e 19.

alla data di composizione (HS, 6, p. 27a)¹⁶. Come indica il titolo e come testimoniano i bassorilievi dei sarcofaghi di Wu Liang e quelli di Li Xi, si trattava di cataloghi illustrati che probabilmente circolavano in più versioni.

Il sistema del catalogo, tipico di un erbario o di un bestiario, apparve in Cina prima della dinastia Han. Un esempio è il dipinto su seta del V secolo a.C. trovato nel Hunan noto come «manoscritto Chu»; esso presenta raffigurazioni di ibridi – animali, vegetali e d'altra natura – ognuna delle quali è accompagnata da una didascalia (tav. 4)¹⁷.

Simili caratteristiche presentava originariamente anche lo *Shanhaijing*, eterogenea collezione di testi databili a partire dal III secolo a.C.. Sebbene si tratti di un'opera di natura diversa, per alcuni aspetti essa può essere considerata complementare ai *Ruiyingtu*; infatti originariamente era illustrata e inoltre – ciò che più è interessante – presentava molte descrizioni dei segni infausti e delle mostruosità che si potevano incontrare durante un viaggio. È stato suggerito che lo *Shanhaijing* fosse stato originariamente concepito come una serie di didascalie da affiancare ad alcune illustrazioni¹⁸. Analoga origine ebbero probabilmente i *Ruiyingtu*. Sfortunatamente, di queste opere sono stati conservati soltanto i testi, ed anche questi solo in forma frammentaria ed incompleta.

Con l'unificazione dell'impero sotto gli Han, iconografia e tradizione scritta subirono un processo di razionalizzazione dovuto all'emergere di un'ideologia di stato che aveva esteso il suo dominio ad ogni sfera del sapere. Fu allora promossa un'intensa opera di compilazione dei classici con relativi commentari a sostegno di questa politica. Sotto gli imperatori Wendi (r. 179-157 a.C.) e Jingdi (r. 156-141 a.C.), alcuni eruditi (*boshi*) ricevettero il compito di studiare

¹⁶ Un *Ruiyingtu* viene citato anche da Pei Yin (342-451) nel suo commento allo *Shiji* di Sima Qian (*Shiji*, Beijing 1972, cap. 10, p. 430). In *Baibutong* viene menzionato un *Chunqiu ruiyingzhuan* (Monografia sugli auspici degli Annali). È questo il più antico riferimento ad un'opera sull'argomento a noi noto; TJAN TJOE SON, *Po Hu Tung*, Leiden 1949, 1952, vol. 1, p. 193.

¹⁷ M. LOEWE, *Man and Beast*, «Numen», 25, 2, 1978, pp. 97-117, in part. pp. 102-108. Sul manoscritto, attualmente conservato al Metropolitan Museum di New York, si veda N. BARNARD, *The Ch'u Silk Manuscript – Translation and Commentary*, Camberra 1973.

¹⁸ R. MATHIEU, *Étude sur la mythologie et l'ethnologie de la Chine ancienne*, Paris 1983, pp. C-CXI; R. FRACASSO, *Teratology or Divination by Monsters. Being a Study on the Wu-tsang Shanching*, «Chinese Studies», 1, 2, Taipei 1983, pp. 657-700, in part. pp. 669-680. Sul rapporto iconografia-testo, si veda K. FINSTERBUSCH, *Das Verhältnis des Shan Hai Djing zur bildenden Kunst*, Berlin 1953.

ciascuno un testo classico (lo *Shujing*, lo *Shijing*, o il *Chunqiu*); più tardi, nel 136 a.C., l'imperatore Wu (r. 140-87 a.C.) nominò un comitato, gli 'Eruditi dei cinque classici' (*Wujing boshi*) per lo studio dei cinque testi canonici (i tre testi istituiti precedentemente, e inoltre lo *Yijing* ed il *Liji*)¹⁹. La nuova interpretazione dei classici incorporava credenze e culti, provenienti da varie regioni ora annesse all'impero, che erano troppo radicati nelle culture locali per poter essere ignorati o eliminati. Fu in tal modo possibile una convergenza di elementi culturali tra loro diversi. Esempio significativo di questo sincretismo fu l'emergere di un *corpus* di testi paralleli e marginali rispetto ai classici, testi a noi noti come 'apocrifi *chenwei*'. La definizione stessa, *chenwei*, spiega la natura di questi testi: si tratta di testi profetici (*chen*) e di 'testi intessuti nell'ordito dei classici' (*wei*); in altri termini, essi furono il prodotto di una lettura dei classici permeata di teorie cosmologiche, divinatorie e astrologiche²⁰.

In questo clima culturale devono essere collocati e compresi tutti i testi relativi a prodigi, portenti e profezie. I *Ruiyingtu* non sono sostanzialmente diversi dai testi classificati come *chenwei*. Essi non furono collegati ad un classico (e conseguentemente non potevano essere definiti *wei*); tuttavia, similmente agli apocrifi, contengono descrizioni di profezie e prodigi, presentandoli come espressioni di virtù confuciane.

Quanto alle loro illustrazioni, anche queste non dovevano costituire un fatto eccezionale; anticamente classici, apocrifi *chenwei* ed anche *Ruiyingtu* esistevano in forma illustrata, come dimostra il fatto che i loro titoli ricorrono in alcuni cataloghi di pittura; in *Lidai minghuaji* (*Note sui famosi pittori dell'antichità*), ad esempio, Zhang Yanyuan (IX secolo d.C.) ne menziona alcuni e li definisce 'illustrazioni esoteriche' (*mihua*) e 'diagrammi autentici' (*zhentu*) dell'antichità²¹.

¹⁹ Si veda A. CHENG, *Étude sur le confucianisme Han, l'élaboration d'une tradition exégetique sur le classiques*, Paris 1985, pp. 21-26; TJAN TJOE SOM, *op. cit.*, pp. 82-100.

²⁰ Diverse e molteplici sono state le ipotesi relative all'origine e al ruolo degli apocrifi *chenwei*, testi conservati soltanto in frammenti citati in opere di varia natura. Il loro importante ruolo nella politica di legittimazione imperiale è tuttavia attestato dal frequente riferimento ad essi nelle storie dinastiche. Su questi testi si veda J. DULL, *A Historical Introduction to the Apocryphal (Ch'an-wei) Texts of the Han Dynasty*, ph. D. Thesis (University of Washington, 1966); YASUI KÔZAN, NAKAMURA SHÔHACHI, *Isbo shisô teki kenkyû*, Tokyo 1976; YASUI KÔZAN, NAKAMURA SHÔHACHI, *Shin'i shisô no sôgo teki kenkyû*, Tokyo 1984; WANG LINGYUE, *Weixue tangyuan*, Taipei 1984. I frammenti degli apocrifi sono stati raccolti in YASUI KÔZAN, NAKAMURA SHÔHACHI, *Isbo shûsei*, Tokyo 1960-1963.

²¹ Zhang Yanyuan menziona, tra l'altro, *Xiaojing zhentu* (*Diagrammi autentici del*

Nel periodo delle Sei Dinastie furono compilati diversi *Ruiyingtu*, come ad esempio, il testo di Su Kan (V secolo d.C.) o il testo di Sun Rouzhi (VI secolo d.C.). Di questi, l'unico esemplare illustrato conservato, è un frammento di manoscritto dipinto su seta trovato a Dunhuang, il manoscritto Pelliot 2683. Questo frammento, di singolare interesse per la sua unicità, consiste di 42 illustrazioni a colori disposte in una sequenza orizzontale e seguite ognuna da una descrizione. I segni in esso rappresentati sono: 6 tartarughe, 31 draghi e 5 fenici (tav. 5)²².

Il daino bianco

Vediamo ora da vicino due dei cinque auspici di Li Xi: daino bianco e dolce rugiada.

In *Guoyu*, raccolta di storie di varia datazione (a partire dalla fine dei Zhou fino agli Han), si narra che quando il re Mu (r.1001?-946?), quinto sovrano dei Zhou, sottomise i Quanrong, egli catturò quattro lupi bianchi e quattro cervi bianchi²³.

La stessa fonte parla anche dell'usanza di queste popolazioni di rendere omaggio al Figlio del Cielo (il re dei Zhou) con doni e tributi, offrendogli, ogni sei anni, alcuni tra i prodotti più preziosi delle loro regioni, tra cui anche pelli di lupi e di daini bianchi²⁴.

Anche lo storiografo Sima Qian (145? – 86? a.C.) conferma l'antichità della tradizione secondo cui il daino bianco era un bene raro e prezioso. Dal suo *Shiji* apprendiamo di un caso in cui il mito del daino bianco venne utilizzato dalla corte come espediente per guadagnare denaro in contante. Verso la fine del II secolo a.C., la situazione economica si era disastata a causa delle numerose guerre

Xiaojing). Fu proprio un apocrifo del *Xiaojing* una delle principali fonti sugli auspici, il *Yuanshenqi*; si veda ZHANG YANYUAN, *Lidai minghuaji (Note sui famosi pittori della storia)*, Beijing 1963, p. 73. Queste informazioni vengono riportate inoltre in un catalogo Song, *Tuhua jianwenzhi (Note su quanto è noto sui dipinti)*; GUO RUOXU, *Tuhua jianwenzhi*, Beijing 1963, p. 7. Infine esse compaiono in un catalogo di epoca Yuan, *Tubuakao (Analisi dei dipinti)*, *Sibu congkan*, cap. 1. p. 4b.

²² Il manoscritto P 2683, conservato nella Bibliothèque Nationale a Parigi, misura m. 4,5 x cm. 27. Il titolo, la data di composizione e il nome dell'autore non sono riportati. Secondo Wang Chongming, il manoscritto non dev'essere più tardo del periodo delle Sei Dinastie; WANG CHONGMIN, *Dunhuang gujixulu (Catalogo descrittivo dei frammenti di testi di Dunhuang conservati a Parigi)*, Beijing 1958, pp. 167-173. Si veda inoltre MATSUMOTO EIICHI, *Tonko bon zuiō zukan (Il manoscritto dipinto di Dunhuang sui segni di buon auspicio)*, «Bijitsu Kenkyū», 184, pp. 241-258.

²³ A. D'HORMON, *Guoyu, Propos sur les principautés, Zhouyu*, Paris 1985, p. 58.

²⁴ *Ibidem*, p. 75, n. 40.

contro gli Xiongnu e anche per la politica finanziaria dei sovrani che avevano preceduto l'imperatore Wu (r. 140-87 a.C.). Poiché il denaro circolante non bastava più, alcune famiglie avevano iniziato a battere moneta propria producendo un'accumulazione di capitale estremamente localizzata. Pertanto fu deciso di introdurre una nuova moneta a corso legale, la moneta d'argento, che venne rappresentata da ritagli di pelle di un tipo di daino bianco che viveva nelle riserve imperiali. Come narra Sima Qian, in quest'occasione un ufficiale suggerì all'imperatore di utilizzare la pelle di questo animale in virtù del fatto che, essendo considerata rara e preziosa fin dall'antichità, essa era già stata impiegata a tal fine. Così, quando in autunno e in primavera i membri della casa imperiale e la nobiltà si presentavano alla corte per rendere omaggio all'imperatore, veniva loro richiesto di offrire le insegne di giada – corrispondenti ai loro titoli – su ritagli di pelle di questo animale²⁵.

L'idea della presunta sacralità del daino bianco derivava dalle culture dell'Asia settentrionale. Per molti popoli esso aveva un valore religioso: i Khitan veneravano lo spirito del cervo, i Tungusi immolavano le renne bianche, e presso i popoli altaici gli spiriti apparivano sotto forma di cervo. I Cinesi condivisero in parte queste credenze: anticamente seppellivano il cervo con i defunti di alto rango e sulle sue ossa essi praticavano la divinazione²⁶.

Creatura divina proveniente da luoghi remoti, essa fu oggetto di racconti mitologici; lo *Shanhaijing*, ad esempio, riporta che essa viveva sul monte Shangshen assieme ad uccelli di aspetto straordinario simili a fagiani²⁷.

Questo animale raro la cui pelle bianca era divenuta simbolo del tesoro imperiale, assunse un valore ancor più grande allorché cominciò ad essere considerato un responso del cielo al governo di un sovrano saggio. La sua apparizione venne registrata per la prima volta durante il regno dell'imperatore Zhang (r. 76-88 d.C.), nell'anno 77 d.C. (YWLJ, 99, p. 1714); il daino bianco apparve poi

²⁵ *Shiji*, *op. cit.*, pp. 1425-6. Si veda inoltre M. GRANET, *Dances et légendes de la Chine ancienne*, Paris 1923, p. 588, n. 1. La storia viene narrata anche in *Hanshu* (HS, 24B, pp. 11a-b); N.L. SWANN, *Food and Money in Ancient China*, Princeton 1950, pp. 264-270.

²⁶ Presso gli antichi Turchi la terra era simboleggiata da un cervo, e presso i popoli altaici, il costume prevedeva che lo sciamano avesse un corpo magico a forma di cervo; M. ELIADE, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1978, p. 86 e p. 136. Si veda D'HORMON, *op. cit.*, pp. 75-76, n. 40.

²⁷ R. MATHIEU, *op. cit.*, p. 117. Il monte Shangshen, uno dei monti occidentali, si trova nello Shanxi.

nell'82 d.C. (HHS, 3, p. 8a) e, più tardi, durante il regno dell'imperatore An (r. 107-125 d.C.), una volta nel 109 d.C. (YWLJ, 99, p. 1714)²⁸ e due volte nel 124 d.C. (HHS, 5, p. 18b). La letteratura *chenwei* degli inizi dell'era volgare, tuttavia, attesta un'origine più antica di questa concezione. Alcuni riferimenti si trovano in un testo che venne menzionato in occasione della restaurazione della dinastia Han, il *Yuanshenqi* (*Contratto per assistere le divinità*), un apocrifo del *Xiaojing*. Fan Ye riporta che nell'anno 25 d.C. Gongsun Shu, uno dei pretendenti al trono, al momento della restaurazione della dinastia Han lesse la seguente profezia nel *Yuanshenqi*: egli sarebbe salito al trono e avrebbe regnato in accordo con la Fase Metallo, corrispondente al colore bianco ed al punto cardinale ovest (HHS, 13, p. 16b)²⁹.

Dalla biografia di Gongsun Shu apprendiamo che egli amava racconti di prodigi (HHS, 13, p. 16b). Il *Yuanshenqi*, un testo in cui venivano descritti i segni fausti che si manifestavano quando l'imperatore corrispondeva all'ideale confuciano di sovrano, fu da lui adottato a sostegno della sua politica; il daino veniva qui annoverato tra altri animali bianchi, quali tigre, corvo e passero, che venivano considerati simboli della Fase Metallo e segni propizi per Gongsun Shu (YSQ, p. 45)³⁰.

Del daino bianco, il *Yuanshenqi* riporta inoltre: «Se la virtù [dell'imperatore] si estende al regno animale, appare il daino bianco» (YSQ, p. 45; YWLJ, 98, p. 1714). In questo testo vennero descritti anche altri segni di buon auspicio; tant'è che Ban Gu (32-92 d.C.) lo aveva consultato per descrivere i 37 auspici del capitolo *Furutzhiying* (*Responsi dei segni di Auspicio*) del *Baibutong*³¹.

Un *Ruiyingtu* riporta: «Il daino del cielo è un animale puro e buono. Se il sovrano segue la Via estendendo la sua magnanimità agli inferiori, appariranno daini bianchi» (YWLJ, 98, p. 1714).

²⁸ L'enciclopedia *Yiwen leiju* cita il *Dongguan Hanji*, la più antica storia della dinastia Han posteriore; su quest'opera, della quale sono stati conservati soltanto alcuni frammenti, si veda B.J. MANSVELT BECK, *The Treatises of Later Han*, Leiden 1990, pp. 19-27. Un daino bianco apparve inoltre nel 153 d.C., durante il regno di Huandi (HHS, 7, p. 6a).

²⁹ L'importante ruolo delle Cinque fasi (Acqua, Fuoco, Legno, Metallo, Terra) è attestata in un trattato delle storie dinastiche. Secondo una teoria espressa in questo trattato, quando una delle cinque fasi non è conforme alle regole della natura, si producono delle anomalie che vengono interpretate come segni infausti. Sul *Trattato sulle Cinque fasi* di *Hou Hanshu*, si veda B.J. MANSVELT BECK, *op. cit.*, pp. 131-145.

³⁰ Gongsun Shu fece divulgare profezie e prodigi relativi alla sua ascesa al trono in tutto l'impero, e Guangwu in quell'occasione reinterpretò molte di queste a suo favore. Si veda J. DULL, *op. cit.*, pp. 210-217.

³¹ Si veda nota 15.

Un'altra versione di quest'opera riporta che il daino del cielo, creatura multicolore, appare quando il sovrano assolve tutti i suoi doveri filiali (TPYL, 906, p. 5b).

Nell'enciclopedia Tang *Yiwen leiju*, sotto la voce 'Daino bianco' vengono citati altri due apocrifi *chenwei*, il *Minglixu* (*Regolamento del calendario in vigore*) ed il *Douweiyi* (*Cerimoniale solenne dell'Orsa Maggiore*). Nelle storie dinastiche il *Minglixu*, un apocrifo del *Chunqiu* menzionato per la prima volta nel 102 d.C. in un memoriale relativo alla riforma del calendario dell'85 d.C., riporta: «Quando augusti spiriti (*huangshen*) saliranno a cavallo di sei daini alati, verrà istituito un calendario valido per un periodo di trecento anni» (MLX, p. 141)³².

Infine il *Douweiyi*, un apocrifo del *Liji*. I riferimenti al daino bianco appaiono qui in un contesto in cui vengono definiti cinque tipi di governo corrispondenti ognuno ad una delle Cinque Fasi (Acqua, Terra, Fuoco, Metallo, Legno), e in cui vengono descritti i prodigi che si manifestano conformemente ad essi; ad esempio in un frammento si legge: «Se il sovrano conquisterà la Fase Acqua e se il suo governo sarà di tipo 'Heping' ('Pace'), l'oceano del nord lo ricompenserà con daini bianchi» (DWY, p. 75).

Un terzo significato attribuito a questo animale fu quello derivante dalla tradizione taoista. In una stele dedicata alla madre di Laozi (*Limubei*), si narra che Laozi le era apparso a cavallo di un daino bianco (TPYL, 906, p. 5a). Un altro esempio si può trovare in un *Ruiyingtu* compilato da Sun Rouzhi della dinastia Liang (502-566 d.C.): «Ai tempi di Huangdi, la Regina Madre d'Occidente inviò un messaggero a cavallo di un daino bianco affinché questi presentasse all'imperatore i segni d'auspicio della giada bianca» (TPYL, 906, p. 5a).

Tra i significati che possono essere ricondotti alla tradizione taoista, vi è anche quello della carne di daino come cibo degli immortali. Un testo della fine del V secolo d.C., il *Shuyiji* (*Racconti di prodigi*), riporta: «Alla fine del regno di Chengdi (r. 32-7 a.C.) degli Han, nel palazzo scese dal cielo un daino azzurro. Fu ucciso e mangiato, di sapore era squisito. A mille anni il daino è azzurro, dopo altri cento

³² Sulla riforma del calendario dell'85 d.C. ci furono numerosi dibattiti durante il II secolo d.C.; nel 123 d.C. quattro distinti gruppi di letterati proposero ognuno un sistema. Huo Rong propose di ripristinare il calendario della dinastia Yin avendo dimostrato in un memoriale del 102 d.C. l'imperfezione del calendario in vigore ai suoi tempi. A questo proposito egli aveva menzionato alcuni apocrifi *chenwei* come fonti autorevoli. (HHS, *zhi* 2, pp. 8b-9b). Sul trattato sul calendario di *Hou Hanshu*, si veda B.J. MANSVELT BECK, *op. cit.*, pp. 56-62.

anni diventa bianco e dopo altri cinquecento anni cambia ancora diventando nero ... Dicono gli immortali che la carne di daino nero fatta essiccare e poi consumata allunga la vita di duemila anni» (TPYL, 906, p. 6a).

La dolce rugiada

Di più antica datazione sono le descrizioni della dolce rugiada quale segno di buon auspicio. Si trovano riferimenti, ad esempio, nel *Daodejing*, dove si legge: «Il cielo e la terra sono in armonia, perciò scende la dolce rugiada»³³.

Questa precipitazione atmosferica non soltanto era considerata un segno fausto, ma anche una droga d'immortalità; queste due concezioni compaiono nel *Ruiyingtu* compilato da Sun Rouzhi (V secolo d.C.) dove si legge: «Quando la rugiada è densa, si chiama dolce rugiada. Se il sovrano mostra virtù e magnanimità, essa appare sulla vegetazione ... Se quando cade è fresca e dolce, le piante ne trarranno beneficio crescendo rigogliose ... Bevila: ti conferirà longevità» (RYT, p. 4; TPYL, 872, p. 9a). Lo stesso testo riporta che quando si rispettano gli anziani la rugiada irrorerà le conifere, e quando si onorano i virtuosi e si mostra sollecitudine con gli anziani, essa appare sui canneti di bambù» (RYT, p. 4; YWLJ, 98, p. 1698). Si può notare qui una convergenza di valori prevalentemente confuciani (rispetto per gli anziani, virtù, benevolenza) e di concezioni taoiste (longevità, droga d'immortalità), di cui si trova testimonianza anche nell'iconografia. Nei bassorilievi dell'iscrizione *Cinque auspici a Minchi*, la dolce rugiada, emblema di virtù, viene rappresentata dalla figura di un immortale che raccoglie in un recipiente la rugiada con cui preparerà la droga d'immortalità (tav. 1).

Secondo un aneddoto tratto dalla raccolta *Sanfu gushi* (*Storie dei Tre Guardiani*), citato nell'enciclopedia Tang *Yiwen leiju*, l'imperatore Wu (r. 140-87 a.C.), desideroso di divenire immortale, fece fondere un vaso in bronzo profondo 20 *zhang* e con una circonferenza di 7 *wei* per raccogliere la rugiada che fuoriusciva dai bordi delle nuvole. Superiormente vi erano raffigurate le mani di un immortale nell'atto di ricevere la rugiada (YWLJ, 98, p. 1697). Degna di nota è l'analogia tra questa descrizione e l'illustrazione dei bassorilievi di Li Xi; probabilmente nell'iconografia la figura dell'im-

³³ *Laozi jiaoshi*, Beijing 1984, p. 130.

mortale era stata utilizzata come espediente per rappresentare un fenomeno atmosferico altrimenti difficilmente raffigurabile.

Nello *Shanhaijing* viene descritto un paese nelle colline Xianyuan chiamato Zhuyao dove gli uomini si nutrivano di uova di fenice e si dissetavano con la dolce rugiada. Qui vivevano fenici e uccelli divini e si poteva ottenere tutto ciò che si desiderava (YWLJ, 872, p. 9a)³⁴.

Altre definizioni sono 'rugiada succulenta', 'rugiada di buon auspicio', 'liquore celeste', 'fluido divino' (RYT, p. 4). Per quanto riguarda descrizioni più propriamente confuciane, un esempio compare nel *Liji*, dove si legge: «I re saggi dell'antichità trattavano il popolo col dovuto rispetto e conseguentemente non vi furono calamità; il cielo mandò la dolce rugiada e la terra produsse i liquori sorgivi» (YWLJ, 98, p. 1697).

Fu soprattutto con la letteratura *chenwei*, tuttavia, che si diffuse questa concezione. Ad esempio, nel *Yuanshenqi* e nel *Yundoushu* (*Il Perno su cui ruota l'Orsa Maggiore*), un apocrifo del *Chunqiu*, la dolce rugiada viene presentata come un felice responso a un governo virtuoso³⁵.

Nelle storie dinastiche, è soltanto a partire dal regno dell'imperatore Xuan (r. 73-49 a.C.) che vengono registrate queste prodigiose precipitazioni atmosferiche. Come riporta anche Wang Chong nel *Lunheng*, nell'anno 60 a.C. fenici e dolce rugiada scesero sulla capitale (LH, 19, p. 389); in seguito ciò accadde di nuovo nel 54 a.C. in occasione dei sacrifici dell'imperatore alle divinità della terra (HS, 8, p. 11b). Durante gli Han Orientali si manifestò durante il regno dell'imperatore Ming (r. 58-75 d.C.) (HS, 8, pp. 17-18a), e poi di nuovo durante il regno dell'imperatore Zhang (76-88 d.C.) (HHS, 3, p. 6b)³⁶.

Per quanto riguarda aspetto e proprietà di questa sostanza, il commento di Wang Chong è degno di nota: da dove deriva la

³⁴ Si veda anche R. MATHIEU, *op. cit.*, p. 406.

³⁵ La prima menzione di questo testo risale all'anno 143 d.C.; si veda J. DULL, *op. cit.*, p. 282. *Shu* corrisponde a *Tianshu*, una delle sette stelle dell'Orsa Maggiore (*Beidou*).

³⁶ Lo *Hanshu* registra le seguenti date in cui si manifestò la dolce rugiada come segno propizio: 65 a.C. (HS, 8, p. 11b), 60 a.C. (HS, 8, p. 17b), 58 a.C. (HS, 8, p. 18a) e infine 9 a.C. (HS, 10, p. 14b). Secondo Wang Chong essa si manifestò anche nell'anno 54 a.C. (LH, 19, p. 389); gli annali della storia non riportano la data precisa di questo segno, ma il memoriale nel quale esso viene menzionato è datato 55 a.C. (HS, 8, pp. 19b-20a). Per la dinastia Han posteriore, invece, lo *Hou Hanshu* riporta le seguenti date: 56 d.C. (HHS, 1B, p. 21b), 68 d.C. e 74 d.C. (HHS, 2, p. 12a), 79 d.C. (HHS, 3, p. 6b), il periodo 84-86 d.C. (HHS, 3, p. 17a), 124 d.C. (HHS, 5, p. 18a-b), 160 d.C. (HHS, 7, p. 10a) e 167 d.C. (HHS, 7, p. 15a).

connotazione di dolce? Esiste un tipo particolare di rugiada? Secondo Wang Chong tutti i segni d'auspicio hanno origine da un fluido propizio; pur essendo nati dalle loro specie ordinarie, essi hanno un carattere peculiare per cui diventano prodigi. Similmente, acque sorgive e rugiada a volte sgorgano dolci e deliziose. Tuttavia, egli sostiene, non si può dire che esista un tipo particolare di rugiada in cielo o una certa specie di liquori sorgivi in terra; accade invece che durante il regno di un saggio sovrano la rugiada divenga dolce e che le acque di sorgente sgorgino liquorose (LH, 16, p. 344).

Conclusion

I segni di buon auspicio continuarono a svolgere un importante ruolo anche nei secoli successivi alla dinastia Han. Le loro apparizioni vennero registrate negli annali di corte delle storie dinastiche ed in seguito vennero raccolte in trattati monografici.

Come si è potuto notare, l'esegesi di questi segni era universale; infatti, essi non vennero rappresentati soltanto nelle tombe di Wu Liang a Jiayang, relativamente vicino alla capitale dell'impero, Luoyang, ma anche nella lontana Chengxian, nel Gansu, dove furono trovati l'*Inno della Strettaia dell'ovest per il Governatore di Wudu*, *Li Xi* e *Cinque auspici a Minchi*, iscrizione per *Li Xi*.

Possiamo quindi supporre che alla fine del II secolo dell'era volgare, un sistema di interpretazione fosse ugualmente valido sia per eventi legati alla corte che per episodi che avevano un'importanza locale. Letteratura e iconografia alimentarono lo sviluppo di un sistema che trovò espressione nei *Ruyingtu*: chi li consultava trovava nella casistica di questi manuali una guida per valutare dallo stato dei presagi determinati eventi o circostanze. I prodigi contenuti in essi, infatti, altro non erano che il risultato di una forma di divinazione basata sulla semplice osservazione della natura.

In qualche caso, un particolare evento storico aveva costituito un precedente. Ad esempio, una volta un pesce bianco (*baiyu*) saltò sulla barca del re Wu dei Zhou mentre questi stava attraversando il fiume Giallo a Mengjin (nello Henan) e da allora esso venne considerato un augurio di buona fortuna³⁷.

³⁷ SHEN YUE, *Songsbu*, Beijing 1974, p. 852. Tale racconto appare anche nei bassorilievi del tempio di Wu Liang. Si veda WU HUNG, *op. cit.*, p. 241.

APPENDICE

Abbreviazioni

- LS HONG KUO (1117-1184), *Lishi (Spiegazioni dello stile Li)*, in UCHINO KUMAICHIRO, *Kangi hibun kinbun kyômei sakuin*, Tokyo 1969.
- LX HONG KUO, *Lixu (Supplemento alle [Spiegazioni] dello stile Li)*, in UCHINO KUMAICHIRO, *Kanji hibun kinbun kyômei sakuin*, Tokyo 1969.
- LYX TAN YU (Qing,?-?), *Lueyangxianzhi (Gazzetta di Lueyang)*, *Zhongguo fangzhi congshu*, Taipei 1970 (ristampa ed. 1904).
- OYX OUYANG XIU (1007-1072), *Jigulu bawei (Poscritto al catalogo di antiche iscrizioni)*, in *Ouyang Xiu quanji*, Beijing 1986.
- WC WANG CHANG (1725-1807), *Jinshi zuibian (Collezione di iscrizioni su bronzo e su pietra)*, *Jingxutang cangban*, s.l., 1805.
- YKJ YAN KEJUN (1762-1843), *Quan Shanggu Sandai Qin Han Sanguo Jin Liuchaowen (Opere complete dell'Antichità, delle Tre Dinastie, degli Han, dei Tre Regni, dei Jin e delle Sei Dinastie)*, Beijing 1984.
- ZG ZENG GONG (1019-1083) *Jinshilu bawei (Poscritto al catalogo di iscrizioni su bronzo e su pietra)*, *Zeng Gongji*, Beijing, 1984.
- ZMC ZHAO MINGCHENG (1079-1171), *Jinshilu (Catalogo di iscrizioni su bronzo e su pietra)* in *Jinshi congshu*, *Xingsu caotang jinshi congshu*, s.l., 1887.

Nota ai testi e alle edizioni

Durante la dinastia Han esistevano tre tipi di iscrizioni su pietra: epigrafi su steli erette in luoghi pubblici (*bei*); epitaffi su tavolette collocate nelle tombe (*muzhi*); iscrizioni incise direttamente sulla roccia per commemorare un importante evento locale (*moya*). Le iscrizioni dedicate a Li Xi sono di quest'ultimo tipo; in esse viene celebrata la costruzione di tre passaggi scavati nella roccia tra i monti del Gansu, del Shanxi e dello Henan ³⁸.

Queste iscrizioni vennero alla luce tra i secoli X e XI. L'*Inno della Strettoia dell'ovest* e *Il Passo del Pozzo del Cielo*, due iscrizioni datate rispettivamente 2 agosto 171 e 5 giugno 172, furono trovate presso Chengxian nel Gansu, mentre l'*Inno del Passaggio Fu al Ponte di Xili*, del 28 maggio 172, fu inciso al Passo Baiya, ad ovest di Lueyangxian nello Shanxi. Infine, l'iscrizione *Cinque auspici a Minchi* non presenta alcuna indicazione sulla data o sul luogo di incisione; sebbene commemorasse la costruzione di un passaggio presso Minchixian nello Henan, essa fu trovata a Chenxian nel Gansu, accanto alle prime due iscrizioni menzionate sopra.

L'*Inno della Strettoia dell'ovest* esisteva in due versioni, delle quali una era datata 2 agosto 171, e l'altra 19 agosto 171 (ZG, 50, p. 687). La prima, edita per la prima volta da Zhao Mingcheng (1079-1171) in *Jinshilu*, e successivamente da Hong Kuo (1117-1184) in *Lishi*, è l'unica pervenutaci. Della seconda iscrizione, invece, disponiamo solo di qualche informazione. A farne menzione fu Zeng Gong (1019-1083) in *Jinshilu bawei* e, un secolo dopo, Hong Kuo. Quest'ultimo non vide il testo dell'iscrizione ma, basandosi sui commenti di Zeng Gong, giunse alla conclusione che la seconda versione dell'*Inno della Strettoia dell'ovest* fosse sopravvissuta almeno fino al secolo XI. Infatti, in *Jinshilu bawei*, Zeng Gong riporta una informazione che non compare nella versione trovata da Zhao Mingcheng. Si tratta del seguente brano: «Li Xi, assieme al suo collaboratore Li Min, decise di affidare a Jiu Shen la costruzione del tratto di strada nel versante orientale e a Li Qin la costruzione di quello nel versante occidentale» (ZG, 50. p. 687). Ora, come rileva Hong Kuo, il nome Li Min era apparso per la prima volta in una iscrizione venuta alla

³⁸ Nonostante si trattasse di iscrizioni su roccia, gli editori definirono *bei* (steli) gli ultimi due testi dedicati a Li Xi presentati e tradotti in appendice; probabilmente il carattere *bei* venne da loro inteso nella più ampia accezione di 'iscrizione su pietra'. Per una breve introduzione ad alcune opere di epigrafia si veda R.C. RUDOLPH, *Preliminary Notes on Sung Archaeology*, «Journal of Asian Studies», 22, 1963, pp. 169-177.

luce solo dopo la morte di Zeng Gong, *Il Passo del Pozzo del Cielo*. È evidente che Zeng Gong aveva tratto questa informazione da una altra fonte; secondo Hong Kuo, si trattava della seconda versione dell'*Inno della Strettoia dell'ovest* (LS, 4, p. 10a).

Per quanto riguarda la descrizione esterna, Wang Chang riporta: «L'*Inno della Strettoia dell'ovest* occupa una superficie di 8 *chi* e 8 *cun* (m. 2,02) x 6 *chi* (m. 1,38); questo testo è di 20 righe, ognuna delle quali comprende 20 caratteri. L'iscrizione originale, che si trova accanto a quella dei cinque auspici, presenta tutt'ora il titolo originario, *Huian xibiao* (Iscrizione dell'ovest, della pace e della benevolenza)» (WC, 14, p. 1a).

L'iscrizione *Il Passo del Pozzo del Cielo*, come si è detto, venne alla luce circa un secolo dopo le altre iscrizioni. Fu Hong Kuo a renderne noto il contenuto. Egli così commentava: «Recentemente a Wudu (l'odierna Chenxian) i boscaioli, mentre tagliavano la foresta, hanno trovato l'iscrizione [*Il Passo del*] *Pozzo del Cielo* sulla roccia; purtroppo era impossibile fissare un'impalcatura di travi alla parete della montagna [per trarne il calco]. Inoltre, anche la stele più recente, collocata davanti ad un monastero, si trova attualmente in rovina, forse per il fatto che i monaci l'avevano nascosta sotto dei cespugli» (LS, 4, p. 10b)³⁹. Nonostante ciò, Hong Kuo fu in grado di riprodurre il testo; la sua edizione in *Lixu* (LX, 11, p. 9b) è l'unica a noi nota.

Più complesse invece sono le vicende relative alla terza iscrizione, *l'Inno del Passaggio Fu al Ponte di Xili, per Li Xi*. Ouyang Xiu (1007-1072) trovò il testo; tuttavia, non potendo distinguere il nome Xi nel calco a lui pervenuto, suppose che si trattasse di Hui, persuaso che l'inno fosse stato dedicato a un tale di nome Li Hui (OYX, p. 1111). Fu soltanto cinque anni dopo la sua morte che venne fatta luce sul testo. Nell'anno 1077, infatti, Zeng Gong ottenne un'altra copia di quest'iscrizione, nella quale poté distinguere il nome Li Xi (ZG, p. 687). Circa un secolo più tardi Hong Kuo, basandosi sulle edizioni precedenti, riprodusse il testo in forma più ampia. Nella nuova edizione compariva anche il nome del calligrafo: Jiu Jing, detto Hande, di Xiabian (nello Shanxi).

La lezione apparentemente più completa di quest'inno, tuttavia, venne pubblicata in *Lueyangxianzhi* (Gazzetta di Lueyangxian), compilata da Tan Yu nel 1847. *L'Inno del Passaggio Fu al Ponte di Xili* appare qui in due versioni (LYX, 4, pp. 1a-4b): la prima, presentata

³⁹ Il significato di questo brano è oscuro; Hong Kuo non spiega dove si trovasse il monastero a cui fa riferimento e quale fosse il calco da lui utilizzato.

come l'originale, viene attribuita al noto storiografo Cai Yong (133-192 d.C.); la seconda, invece, è un'iscrizione rinvenuta presso un monastero di Lueyangxian. Essa presenta la firma di un prefetto locale di epoca Ming, Shen Ruxun, nonostante il compilatore di *Lueyangxianzhi* sostenga che l'originario incisore fosse stato un certo Tian Keren del periodo Song (LYX, 1, p. 14a).

Ora, mentre nelle edizioni di Ouyang Xiu e di Hong Kuo il testo appare lacunoso – entrambi gli editori, evidentemente, riproducono fedelmente il calco loro pervenuto – Tan Yu presenta due versioni quasi complete di questa iscrizione (i caratteri mancanti nei due testi precedenti si riducono nella sua edizione ad una decina). Ciò indurrebbe a ritenere che Tan Yu avesse trovato un calco quasi integro del testo originale. In realtà egli aveva utilizzato come fonte un testo fortemente interpolato; si tratta dell'iscrizione di Shen Ruxun (Ming), il quale aveva alterato la versione più antica sostituendo alle lacune esistenti ben 49 caratteri (WC, 14, pp. 25a-26b). Nella seconda metà del secolo XVIII, Wang Chang rilevava che gli emendamenti di Shen Ruxun erano fittizi: non erano il risultato della scoperta di una versione meglio conservata dell'iscrizione, ma si trattava di sue congetture (WC, 14, pp. 29a-b). Ecco perché in quel periodo molti compilatori di opere di epigrafia, tra cui Wang Chang, pur avendo consultato l'edizione Ming, seguirono l'edizione, incompleta ma fedele all'iscrizione autentica, presentata da Hong Kuo cinque secoli prima.

Al contrario Tan Yu, il compilatore di *Lueyangxianzhi*, sulla base dell'iscrizione Ming, emendò la versione 'antica' che era stata attribuita a Cai Yong. In realtà anche l'informazione secondo cui fu Cai Yong l'autore di questa iscrizione sembra infondata; nella sua biografia in *Hou Hanshu* si legge che nel 170 d.C. egli aveva ricevuto l'incarico di iscrivere su pietra i Cinque Classici (HHS, 60B, p. 7b) – incarico dovuto probabilmente alla sua fama di calligrafo e incisore – ma che egli avesse composto e inciso su pietra un inno per Li Xi non viene riportato né nella storia dinastica ufficiale né nelle altre edizioni dell'*Inno del Passaggio Fu al Ponte di Xili*. Un altro motivo che ci consente di dubitare dell'attendibilità di *Lueyangxianzhi* è l'informazione relativa ai natali di Cai Yong: questi non era nato a Luoyang, come viene qui riportato (LYX, 3, p. 32b), bensì a Chenliuxian (HHS, 90B, p. 1a).

L'*Inno del Passaggio Fu del Ponte di Xili* fu inciso su una superficie di 7 *chi* e 6 *cun* (m. 1,75) x 5 *chi* e 5 *cun* (m. 1,26); il testo è di 20 righe, ognuna delle quali include 27 caratteri (WC, 14, p. 22a).

Infine, *Cinque auspici a Minchi, iscrizione per Li Xi*. Si tratta di illustrazioni in bassorilievo seguite da una breve iscrizione. Sulla col-

locazione originaria di questa iscrizione, di particolare interesse e valore soprattutto, come aveva dichiarato Zeng Gong, per l'antichità delle illustrazioni, furono espresse opinioni divergenti: secondo Zeng Gong e Wang Chang, questi bassorilievi si trovavano accanto all'*Inno della Strettoia dell'ovest* di cui costituivano in una certa misura la parte illustrativa – infatti i cinque auspici qui rappresentati venivano menzionati anche in quest'inno (ZG, 50, p. 687; WC, 14, p. 1a) – mentre Hong Kuo riteneva che si trattasse di un testo indipendente (LS, 4, p. 11a). Anche Yan Kejun, seguendo l'esempio di Hong Kuo, presentò l'iscrizione come testo indipendente, ma non si astenne da un commento personale: il testo, a suo parere, era stato inciso di fronte all'*Inno del Passaggio Fu al Ponte di Xili* e, come quest'ultimo, era opera di Jiu Jing di Xiabian (YKJ, 81, p. 4b).

Come riporta Wang Chang, i bassorilievi e l'iscrizione *Cinque Auspici a Minchi* occupavano una superficie di 6 *chi*, 8 *cun* e 5 *fen* (m. 1,58) x 4 *chi* e 2 *cun* (m. 0,96); nella parte superiore, a sinistra, vi è l'immagine di un drago e a destra quella di un daino; in basso, l'immagine di due alberi con rami intrecciati si accompagna a sinistra a quella di una spiga di grano con nove germogli, e a destra compare la figura di un immortale con la mano tesa verso l'alto nell'atto di ricevere qualcosa dal cielo (tav. 1). Accanto alle illustrazioni, un'iscrizione di 2 righe la descrive brevemente. Furono incisi a Chenxian (Gansu) (WC, 14, p. 8a).

Testi e traduzione

Il testo cinese che segue e la nostra traduzione si basano principalmente sull'edizione di Hong Kuo. Nei casi in cui vengono introdotti degli emendamenti, la lezione prescelta, riportata tra parentesi, segue quella stabilita da Hong Kuo. Se è stata utilizzata un'edizione diversa, essa viene riportata, in forma abbreviata, sotto il carattere proposto; edizione e carattere vengono indicati tra parentesi tonde. Nell'introdurre gli emendamenti sono state utilizzate le parentesi tonde e le parentesi uncinate: le prime quando essi si basano su un'altra edizione, le seconde quando il carattere riportato è stato proposto da noi.

Le lacune presenti nelle iscrizioni vengono indicate dai segni [] e []. equivalenti il primo alla mancanza di un carattere, e il secondo alla mancanza di un numero imprecisato di caratteri secondo la lezione di Hong Kuo. Nella traduzione, questi segni sono stati sostituiti con † e †..

武都太守李翕西狹頌

漢武都一郡 ZMC 太守漢陽阿陽李君諱翕字伯翕一郡 ZMC
 天姿明敏敦詩悅一悅 YKJ 禮膺祿美厚繼世郎吏勇一幼 YKJ
 而宿衛弱冠典城有阿野之化是曰一以 YKJ 三劄符守鏐 YKJ
 一致 YKJ 黃龍嘉禾木連甘露之瑞動順經古先之旨一以 YKJ
 博愛陳之旨一以 YKJ 德義示之旨一以 YKJ 好意一惡 YKJ
 不(不 YKJ) 蕪而成不(不 YKJ) 嚴而治朝中惟靜威儀抑
 抑督一督 YKJ 却一却 YKJ 部一不 YKJ 出府門
 政約令行強不(不 YKJ) 暴一暴 YKJ 窳一窳 YKJ 知不
 一不 YKJ 詭一詐 ZMC 愚屬縣趨教無對會之事傲外來庭
 面縛二千餘人年穀屢登倉庫惟億百姓有蓄粟麥五錢郡
 西狹中道危難阻峻一峻 ZMC 緣崖俾閣兩山壁一壁 ZMC
 立隆崇造雲下有不(不 YKJ) 測之谿阨芒一竿 ZMC 促迫
 財商一容 YKJ 車騎一騎 YKJ 進不(不 YKJ) 能濟息不

(不 YKJ) 得駐數有顛 (顛 ZMC) 覆實遂之周過若創楚惴
 惴其慄君踐其險 (險 YKJ) 若涉 (涉 YKJ) 淵水嘆曰詩所謂
 如集弓 (今 YKJ) 木如臨弓 (今 YKJ) 言斯其殆哉 (哉 YKJ)
 困其事則為設備 (今 YKJ) 令 (今 YKJ) 不 (今 YKJ) 圖之為患無
 已勅衡官有秩李瑾掾仇審因 (因 ZMC) 常錄 (錄 YKJ)
 道徒鏗燒破所刻 (刻 ZMC) 一巨確崑滅高就埤平夷正曲
 桺毀土石堅固廣大可 (可 ZMC) 一巨確崑滅高就埤平夷正曲
 先 (无 YKJ) 雖行人懼怖民歌德惠穆如清風乃刊斯石
 曰
 赫赫 (赫 YKJ) 明后采 (采 YKJ) 嘉惟則克長克君牧守
 三國三國清平詠歌懿 (懿 YKJ) 德瑞降豐稔民 (民 YKJ) 以 (以 YKJ)
 貨殖咸息竝隆遠人賓服鏗山峻瀆路 (路 YKJ) 以 (以 YKJ) 安直
 繼禹之迹亦世賴福
 建寧四年六月十三日壬寅造

李翁柝里橋郁閣頌

惟斯柝里柝（處 YKJ）一處（一）漢之右銀涼粟痠橫柱千道（步 YKJ）
 秋霖痲盆益□一病（通 LVX）一毒（毒 LVX）一疲痲（疥 LVX）
 沛激揚絕道漢水逆（逆 YKJ）一讓稽滯商（商 YKJ）一旅路
 當二州經用府（府 YKJ）一沮沮縣士民或給州府休翊往
 還恒失日啓行理咨嗟郡縣所（所 YKJ）一苦（苦 YKJ）一斯
 給既然郁閣尤甚峻崖鑿石旁（處 YKJ）一隱（穩 YKJ）一定柱
 臨深（深 YKJ）一長洲三百餘丈接木相連（號 YKJ）一為
 萬柱過（過 YKJ）一考慄慄載乘（乘 YKJ）一為（下 YKJ）
 常車迎布歲（歲 YKJ）千兩遭過墮納人物俱隋沈沒洪淵酷烈
 為禍（禍 YKJ）自古迄今莫不（不 YKJ）一創楚於是
 太守漢陽阿陽李君諱翕字伯都以建寧三年二（三 YKJ）
 月辛巳到官思惟惠利有以綬（瘡 YKJ）聞此為難其日久矣嘉
 念高帝之開石門元功（不 YKJ）一朽乃俾衡官掾下拜

仇審改解危殆即便未隱（穩）
 乃造校致一致（致）
 莫儼象又醒散關之嶰瀑後（從）
 高閣就一就（就）
 經記廢續艾一艾（艾）
 後乃作頌曰
 約化流若一若（若）
 三納符銀所一所（所）
 致瑞應豐稔一稔（稔）
 凶一山（山）
 一兮（兮）
 聖朝閱憐耗文一艾（艾）
 至兮一於（於）
 究一困貧危危累卵于（今）
 勇一幼（幼）
 康萬里臣一臣（臣）
 石道禹導江河以靖四海（示）
 德允武允文躬儉一儉（儉）
 如口口平均精通皓穹
 歷垂一垂（垂）
 樂行人夷欣慕君靡已乃詠新詩
 川八坤（坤）
 水流蕩蕩地既塉确于
 以析分或失緒業
 斫里大橋於今（今）
 工巧難曾夢斑亦
 平燦滅西口
 靖四海

武都太守李翕天井道碑

蓋除〔除〕患蠲難為惠鮮能行之斯道狹阻〔阻〕
 有坂危峻天井臨深之阨〔阨〕冬雪則凍逾夏雨滑
 汰頓踴傷害民苦〔苦〕拘駕推排之役勤勞無已
 過者鞅鞅〔以〕為大憊〔憊〕太守漢陽〔陽〕
 阿〔阿〕陽〔陽〕李君履之若辟風雨部西〔部〕道
 掄掄李桎〔鎡〕西坂天井山〔凶〕止〔止〕入
 丈四尺堅無〔陷〕漬安無傾覆四方賴之民悅
 無疆君德惠也刊勒紀述〔以〕示萬載建寧五
 年四月廿五日己酉訖成

丞右扶風陳倉呂困文寶

門下掾下辨李史字子行故從從事

議曹掾下辨李旻字仲齊故從從事

主簿下辨李遂字子華故從從事

主簿上祿石祥字元祺

五官掾上祿張元字惠林故從從事

功曹下辨姜納字元嗣故從從事

尉曹史武都王尼字孔光

衛官有秩下辨李堃字瑋甫

校史位下辨仇靖字藻德書文

下辨適長廣漢計邠任詩字彛起

下辨丞安定朝那皇甫彥字子木

李翁黿池五瑞碑

黃龍 白鹿 木連理 嘉禾 甘露降 承露人

君昔在黿池脩嶠嶽之道德治精通致 〰致〰 黃龍
白鹿之瑞 〰瑞〰 故圖畫其像

INNO DELLA STRETTOIA DELL'OVEST
PER IL GOVERNATORE DI WUDU, LI XI ⁴⁰

Il Governatore Civile di Wudu degli Han, Sua Eccellenza Li, il cui nome personale è Xi ma comunemente noto come Bodu, proviene dal Distretto di Ayang nel Governatorato di Hanyang. Il Cielo lo ha dotato di una pronta intelligenza, ha una profonda conoscenza delle *Odi* e ama i riti. Beneficiari di ampi favori imperiali e di ricchi onorari, i membri della sua famiglia da generazioni sono Gentiluomini di corte. Da giovane era Guardia degli Alloggi imperiali, da adulto Sentinella alle Mura. Ha avuto un'influenza paragonabile a quella di Ah e di Zheng; di conseguenza è stato tre volte onorato con la carica di Governatore Civile, e si sono manifestati segni di buon auspicio quali drago giallo e grano della felicità, alberi con rami intrecciati e dolce rugiada. Ispirandosi costantemente all'antichità classica ⁴¹ «ha dato esempio di grande amore, ha mostrato virtù e rettitudine e ha spiegato cosa prediligere e cosa detestare. Senza essere autoritario ha conseguito successi, e senza essere severo ha mantenuto l'ordine» ⁴².

Alla sua corte regna la pace e «il cerimoniale viene solennemente osservato» ⁴³. I Delegati ⁴⁴ esercitano la loro attività nell'ambito della loro giurisdizione, e non hanno bisogno di uscire dai confini del Governatorato. Infatti, egli amministra osservando la parsimonia e gli ordini che impartisce vengono eseguiti regolarmente; i forti non opprimono i deboli, e i sapienti non ingannano gli ignoranti. I distretti sotto la sua giurisdizione seguono il suo esempio e mai si sono presentate occasioni di attrito ⁴⁵.

⁴⁰ YKJ, 102, p. 1a-b; LS, 4, pp. 8b-9b; ZMC, 16, pp. 6b-7a. L'iscrizione, come spiegava Hong Kuo, si trovava a Chengzhou (LS, 4, p. 10a), l'odierna Chengxian nel Gansu.

⁴¹ Il binomio *jinggu* non compare nei dizionari. Il significato del brano immediatamente precedente a questo non è chiaro, in particolar modo è oscura l'allusione implicita nei due caratteri *Ab* e *Zheng*; probabilmente si tratta di due nomi abbreviati di persona o di località.

⁴² Si tratta di una citazione dal *Xiaojing*; si veda *Xiaojing jishu shushu*, Taipei 1976, p. 35.

⁴³ Si tratta di una citazione dallo *Shijing*; si veda *Shijing tongsbi*, Taipei 1972, p. 497.

⁴⁴ Ogni Governatorato era diviso in cinque divisioni regionali per ognuna delle quali veniva nominato un delegato con il compito di informare il Governatore sull'amministrazione locale. Si veda H. BIELENSTEIN, *op. cit.*, p. 97.

⁴⁵ Il binomio *duibui* non compare nei dizionari.

Da oltre le frontiere i 'barbari' vengono alla sua corte; più di duemila si sono già presentati al suo cospetto con le mani legate dietro la schiena. Di anno in anno il raccolto è abbondante, e nei granai le biche di grano ammontano a centinaia di migliaia; il popolo riesce a far provviste, e il prezzo del grano è calato a cinque *qian*.

Ora, la Strettoia ad ovest della Prefettura è pericolosa e difficile poiché presenta punti impervi. Qui, lungo il fianco della montagna, vi avevano costruito un passaggio di legno sopraelevato. Dato che in questo punto le due pareti della montagna si ergono in alto fino a toccar le nuvole mentre sotto precipitano in un burrone immensurabile, e poiché prima il passaggio era pericoloso e stretto, bisognava affrettarsi per attraversarlo; infatti c'era spazio appena sufficiente per un carro o per una carrozza. Coloro che vi si inoltravano non riuscivano a terminare la traversata e coloro che volevano sostarvi non riuscivano a frenare. Numerosi erano gli incidenti, come, ad esempio, carrozze che si rovesciavano, o passeggeri che precipitavano nel burrone sottostante. Tutti coloro che passavano di lì, indistintamente, si facevano male, «non c'era nessuno che non ne tremasse terrorizzato»⁴⁶.

Così, il giorno in cui Sua Eccellenza ha messo piede su questa strettoia, è stato come attraversare un profondo abisso. Così ha detto sospirando: «L'Ode recita: 'È come essere appollaiati su un albero, è come essere sull'orlo di un profondo abisso, tant'è pericoloso!'»⁴⁷ Dato questo stato di cose, devo prendere dei provvedimenti subito perché, se non mi affretto ora, ci saranno calamità senza fine». Così ha ordinato a Li Qin, Impiegato all'Ufficio Forestale ed al suo Dipendente Jiu Shen, quanto segue: «Avvalendovi delle prestazioni a corvè degli addetti alla costruzione di strade, scavate una strada nella roccia: segate e bruciate [gli alberi] al fine di ricavare una cavità nelle montagne, poi spianate i punti più alti e innalzate un terrapieno, così da uniformare il livello e regolare le sinuosità». Compiuto ciò, essi hanno fatto giungere pietre e terra per fissare ed ampliare la via: ora la si può attraversare anche di notte. Nei quattro punti cardinali non vi sono più ostacoli, e ciò allieta i viaggiatori. «Che possa giovare come una fresca brezza!»⁴⁸, così il popolo ha cantato

⁴⁶ *Shijing tongshi*, op. cit., p. 395.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 1165.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 774.

virtù e benevolenza di Li Xi, facendo poi incidere su pietra quanto segue:

Illustre, Eminente,
 'Mite e indulgente come conviene'⁴⁹,
 Capace guida, capace sovrano:
 Come un pastore avete condotto tre paesi,
 E in tre paesi regnano pace e armonia.
 Cantiamo la Vostra eccelsa virtù:
 Scendono dal cielo auspici, crescono ricche messi,
 E il popolo conosce l'abbondanza.
 In Voi dignità e clemenza sono così elevate
 Che da lontane terre vengono per presentarsi a Voi.
 Avete scavato una via nella roccia,
 E avete bonificato il torrente,
 La strada ora è sicura e diritta.
 Nel far ciò avete seguito le orme di Yu:
 Come a lui così a Voi le generazioni future dovranno la felicità.

Giorno *renyin*, giorno XIII, mese VI, anno IV *jianning* (2 agosto 171).

INNO DEL PASSAGGIO FU AL PONTE DI XILI, PER LI XI⁵⁰

Qui è Xili, situato alla destra del fiume Han. In questa vallata i torrenti procedono impetuosi, formando cascate che si versano perpendicolari alla via, inondandola. Quando poi giungono copiose le piogge autunnali, essi si gonfiano fino a straripare †. ed enormi quantità d'acqua si sollevano travolgendo la via. Lo scorrere irregolare e scomposto del fiume Han era così d'ostacolo a mercanti e a viaggiatori, e poiché la strada collega due province⁵¹, le comunicazioni tra nord e sud venivano interrotte. Per questo motivo, quando un funzionario o un cittadino comune del distretto di Ju doveva svolgere delle mansioni per gli uffici della provincia, o quando doveva recarsi a far visita ad un superiore, il viaggio, tra andata e ritorno, gli sottraeva giornate preziose; così, chi viaggiava, non faceva

⁴⁹ *Ibidem*, p. 773.

⁵⁰ LS, 4, pp. 11a-12b; YKJ, 81, p. 3b.

⁵¹ Le due province sono Liang e Yi situate, rispettivamente, nel Gansu e nel Sichuan.

che lamentarsi di questa situazione. Le difficoltà in cui versano Governatorato e Distretti adiacenti non erano gravissime solamente in questa vallata, ma anche in un'altra zona dov'erano ben peggiori: si trattava del 'Passaggio Fu'. Qui, costeggiando la parete della montagna, avevano scavato una via nella roccia e, per un percorso lungo e scosceso che scendeva di oltre trecento *zhang* (m. 691,2), avevano fissato al suolo dei pilastri di legno sui quali avevano poi collocato delle travi legate le une alle altre. Il luogo prese il nome di «Diecimila pilastri». Chi doveva transitare per questa via aveva una gran paura. Quando i convogli passavano †., le carrozze delle autorità che li incontravano dovevano farsi da parte. Diverse migliaia di veicoli all'anno ne erano coinvolti. Talvolta questi si rovesciavano: uomini e merci allora precipitavano e annegavano nell'abisso sottostante. Questa situazione terribile era una vera e propria calamità; dall'inizio dei tempi fino ai giorni nostri, tutti, indistintamente, subirono tale sciagura.

Tant'è che il Governatore Civile Sua Eccellenza Li, il cui nome personale è Xi ma comunemente noto come Bodu, il quale proviene dal distretto di Ayang nel Governatorato di Hanyang, sin dal giorno *xinsi*, mese III, anno III del periodo *jianning* (19 marzo 170), quando fu promosso alla sua carica, si è preoccupato del benessere collettivo, e ha cercato di porre rimedio a questa terribile situazione. Quando ha saputo che essa si trascinava da tempi immemorabili, ha pensato con ammirazione a quando, secoli e secoli addietro, l'imperatore Gao [r. 206-195 a.C.] aveva fatto aprire la «Porta nella roccia» (*Shimen*)⁵², ottenendo un successo destinato a perdurare in eterno. Ha dunque ordinato all'Addetto dell'Ufficio Forestale Jiu Shen di Xiabian di prendere dei provvedimenti per porre termine a questa situazione pericolosa cercando una soluzione che fosse definitiva e stabile. Ecco dunque come è stato costruito il Grande Ponte di Xili: sono state effettuate tutte le misurazioni necessarie perché sia il più possibile saldo, † † l'opera è talmente ben riuscita che neppure Lu Ban⁵³ nei tempi antichi avrebbe saputo realizzarne una di simile. Ha inoltre reso agevoli i punti più irti del Passo Sanque⁵⁴ e ha

⁵² In un'altra iscrizione del 148 d.C. viene celebrata la costruzione della «Porta nella Roccia», situata non lontano da Lueyangxian, nello Shanxi. Secondo questa iscrizione, questo varco non fu costruito durante il regno dell'imperatore Gao – come si dichiara nel nostro testo – bensì durante il regno dell'imperatore Ming (r. 58-75 d.C.); si veda YKJ, 98, pp. 7b-8a.

⁵³ Lu Ban, divinità dei carpentieri; E. WERNER, *A Dictionary of Chinese Mythology*, Boston 1977, p. 281.

⁵⁴ Questo passo si trova a nord di Lueyangxian, nello Shanxi.

bonificato le zone soggette a inondazioni realizzando, nel versante orientale, un terrapieno protetto dalle acque; poi, ha diminuito † † dell'alto passaggio di legno a occidente, e ha infine realizzato una strada di pietra sicura e tranquilla.

Yu aveva imbrigliato le acque dei fiumi Jiang e He portando così armonia all'interno dei quattro mari; a quei tempi descrissero la sua opera nei classici. Ora, Li Xi ha assicurato ordine e pace in un'area di diecimila *li* † † †. Iscriviamo questo evento su pietra per tramandarlo alla posterità.

Scriviamo inoltre la seguente ode:

† † † †

Ci ha mandato Vostra Magnifica Eccellenza:
 Voi avete una perfetta comprensione dell'eccelsa virtù,
 Sia nelle arti militari che nell'impegno civile.
 Già frugale nella Vostra persona, date valore alla parsimonia,
 I Vostri influssi si diffondono similmente a quelli divini
 Amate il popolo come †
 † † siete equo e giusto.
 Spiritualmente in comunicazione con il cielo luminoso,
 Per tre volte avete ricevuto insegne e argento.
 Laddove passate lasciate tracce del Vostro onore,
 E i Vostri profumi inebriano i vicini.
 Ancora una volta avete fatto venire i segni di buon auspicio.
 Ricchi raccolti † †⁵⁵
 † † † sono felici
 I viaggiatori esultano,
 La loro ammirazione per Voi non conosce limiti.

Così hanno cantato una nuova poesia:

† † † †

Nella direzione sud-ovest⁵⁶
 Dove si ergono alte vette
 Le acque scorrono ovunque.
 Non solo il terreno è pietroso e sterile,
 Ma i banditi al confine ovunque † †
 † † † † il paese Xi diviso.
 A volte tutto andava perduto,
 Al punto tale che si finiva in povertà.
 Quel passaggio era precario come una pila di uova.

⁵⁵ L'ultima parte dell'ode presenta numerose lacune, pertanto il significato del testo in molti punti è oscuro.

⁵⁶ Il testo riporta: « Tra Kun e Tui». In questo contesto i due trigrammi Kun e Tui si riferiscono alla direzione corrispondente, nord-ovest.

L'augusta dinastia ne ha provato commiserazione,
 Gli anziani hanno esaminato †..
 I giovani † † †
 † † per evitare di precipitare.
 Vostra Eccellenza si è adoperata per †.. abbandonato
 Lavorando sino al calar del sole.
 In Voi nobiltà d'animo e perseveranza sono tali,
 Che nemmeno Huang [Ba], Zhao [Xichen], Zhu [Yi], e Gong [Sui] ⁵⁷
 Sarebbero stati in grado di eguagliarVi †
 † † † † pieno successo
 Il popolo felice all'unisono acclama: pace!
 Un Wen Weng è rinato! ⁵⁸

giorno *yimao*, giorno XVIII, mese IV, anno V *jianning* (28 maggio 172)

Jiu Shen, comunemente noto come Kongxin, † † † Addetto dell'Ufficio Fore-
 stale;
 Jiu Jing, comunemente noto come Hande, Collaboratore locale, † † † † ha compo-
 sto questo Inno;
 Jiu Ti, comunemente noto come Zichang, di Xiabian, ex- Collaboratore, che lo ha
 trascritto;
 L' incisore è † † † † di Nan, [comunemente noto come] Weiming.

IL PASSO DEL POZZO DEL CIELO, ISCRIZIONE PER IL GOVERNATORE DI WUDU, LI XI ⁵⁹

In verità, ben pochi sono coloro in grado di salvare da uno stato di calamità, di risolvere situazioni difficili e di dimostrarsi utili per la comunità.

Questa via è angusta e malsicura, in quanto presenta punti pericolosi e scoscesi. Il «Pozzo del Cielo» è situato sull'orlo di un precipizio. Quando nevicava durante l'inverno, il suolo si ricopre di ghiaccio.

⁵⁷ Insieme a Wen Weng, questi erano noti come funzionari esemplari della dinastia Han anteriore. La loro biografia si trova nel capitolo 89 di *Hanshu*.

⁵⁸ Su Wen Weng si veda nota 57. Per quanto riguarda la data di questa iscrizione, che non compare interamente nell'edizione di Hong Kuo, un'esauriente spiegazione si può trovare in *Jinshi zuibian* (WC, 14, p. 29) .

⁵⁹ LX, 11, pp. 9b-10a. Anche questa iscrizione fu trovata a Chengxian nel Gansu.

cio diventando così scivoloso; quando piove d'estate il terreno, lavato dall'acqua, si fa sdruciolevole.

Prima, i passanti cadevano facendosi male; i passeggeri avevano di che penare per tirare le loro carrozze e gli operai a corvé che le spingevano, impiegavano tutte le loro forze senza mai cedere un istante. Chiunque passasse di lì tremava dalla paura. Era diventata fonte di preoccupazione per tutti.

Così, quando il Governatore Sua Eccellenza Li, proveniente dal Distretto di Ayang nel Governatorato di Hanyang, ha attraversato questo passo, si è ricordato del luogo in cui secoli prima il re Wen di Zhou aveva cercato riparo da vento e pioggia ⁶⁰. Allora, dopo aver nominato l'Assistente Li Min † all'amministrazione dei ponti e delle vie della sezione occidentale, Li Xi ha fatto scavare una via nella roccia lungo il fianco occidentale della montagna. In questo modo hanno avuto fine le sciagure del «Pozzo del Cielo» †. . Tale passaggio è stato costruito lungo una cavità nella roccia profonda 1 *zhang* e 4 *chi* (m. 3,22); è così sicuro che nessuno precipita più nell'abisso sottostante e talmente stabile che i carri non si rovesciano più. Tutti i passanti ora si sentono sicuri. Com'è immensa la gioia del popolo per merito di Vostra Eccellenza!

Noi incidiamo questo evento sulla pietra per tramandarlo per diecimila anni.

[Iscrizione] portata a termine il giorno *jiyu*, giorno XXV, mese IV, anno V (5 giugno 172).

Lü Guo di Chenang in Fufeng, comunemente noto come Wenbao, del governatorato, Assistente;

Li Qian di Xiabian, comunemente noto come Zixin, Sottufficiale della Corte interna, Ex-Collaboratore;

Li Min di Xiabian, comunemente noto come Zhongqi, Sottufficiale della sezione delle Consultazioni, Ex-Collaboratore;

Li Sui di Xiabian, comunemente noto come Zihua, Archivista, Ex-Collaboratore;

Shi Xiang di Shanglu, comunemente noto come Yuanqi, Archivista;

Zhang Kang di Shanglu, comunemente noto come Huishu, Assistente dell'Ufficio Affari Generali, Ex-Collaboratore;

⁶⁰ Il *Zuozhuan* riporta che il luogo in cui il re Wen di Zhou aveva cercato riparo dal vento e dalla pioggia tanti secoli prima era il passo Xiao a Minchi (Minchixian, nel Henan); si veda *Chunqiu zuozhuan jinsu jinsu*, Taipei 1982, p. 404. Il passo Xiao viene anche menzionato nell'iscrizione *Cinque Auspici a Minchi. iscrizione per Li Xi*.

Jiang Na di Xiabian, comunemente noto come Yuansi, dell'Ufficio dei Meriti, Ex-Collaboratore;

Wang Ni di Wudu, comunemente noto come Kongguang, Impiegato dell'Ufficio delle Ordinanze;

Li Qin di Xiabian, detto Weifu, Funzionario dell'Ufficio Forestale;

Jiu Jing di Xiabian, detto Hande, con la carica di Collaboratore, ha redatto il testo.

Ren Shi di Jifang in Guanghan, detto Youqi, capo della Prefettura 'barbara' di Xiabian;

Huangfu Yan di Chaona in Anding, detto Zimu [hanno collaborato].

CINQUE AUSPICI A MINCHI, ISCRIZIONE PER LI XI ⁶¹

Drago giallo; daino bianco; dolce rugiada; grano della felicità; alberi intrecciati.

In passato Sua Eccellenza Li fece costruire una strada al Passo Xiao ⁶².

La sua virtù allora pervase ogni sfera della manifestazione provocando apparizioni di segni di buon auspicio quali drago giallo e daino bianco.

Ora, noi abbiamo rappresentato le loro immagini.

⁶¹ YKJ, 81. p. 4b; LS, 4, pp. 10a-11a. Hong Kuo rileva che questi segni, apparsi quando Li Xi si trovava a Minchi, furono rappresentati in bassorilievo soltanto più tardi, in occasione dell'ampliamento della «Strettoia dell'Ovest» a Chengxian (LS, 4, p. 11a).

⁶² Si veda nota 60.

GLOSSARIO

<i>Andi</i>	安 帝
<i>Anding</i>	安 定
<i>Ayang</i>	阿 陽
<i>Baibutong</i>	白 虎 通
<i>bailu</i>	白 鹿
<i>baiyu</i>	白 魚
<i>Ban Gu</i>	班 固
<i>bei</i>	碑
<i>Bodu</i>	伯 都
<i>boshi</i>	博 士
<i>Cai Yong</i>	蔡 邕
<i>chenwei</i>	讖 緯
<i>Chengdi</i>	成 帝
<i>Chengxian</i>	成 縣
<i>Chengzhou</i>	成 州
<i>chi</i>	尺
<i>Chunqiu</i>	春 秋
<i>Chunqiu ruyingtu</i>	春 秋 瑞 應 圖

<i>cun</i>	寸
<i>Daodejing</i>	道德經
<i>Daozang</i>	道藏
<i>Dongguan Hanji</i>	東觀漢記
<i>Douweiyi</i>	斗威儀
<i>duibui</i>	對會
<i>Dunhuang gujilu</i>	敦煌古籍錄
<i>Fan Ye</i>	範曄
<i>fen</i>	份
<i>Furuizhiying</i>	符瑞之應
<i>ganlu</i>	甘露
<i>gaolu</i>	膏露
<i>ganquan</i>	甘泉
<i>Gong Sui</i>	龔遂
<i>Gongsun Shu</i>	公孫述
<i>Guangwu</i>	光武
<i>Guo Ruoxu</i>	郭若虛
<i>Guoyu</i>	國語
<i>Hanshu</i>	漢書
<i>Hanshu buzhu</i>	漢書補注
<i>Hanyang</i>	漢陽
<i>heping</i>	和平
<i>Hong Kuo</i>	洪適
<i>Hou Hanshu</i>	後漢書
<i>Hou Hanshu jijie</i>	後漢書集解
<i>Huandi</i>	桓帝
<i>Huang Di</i>	黃霸

Huangfu Gui	皇甫規
huanglong	黃龍
huangshen	黃神
Huian Xibiao	惠安西表
jiabe	嘉禾
Jiaxiang	嘉祥
jiangrui	講瑞
Jigulu bawei	集古錄跋尾
Jinshi congsbu	金石錄
Jinsbilu	金石錄跋尾
Jinsbilu bawei	金石叢書
Jinshi congsbu	金石萃編
jing	經
Jingdi	景帝
jinggu	經古
Liji	禮記
Liangzhou	涼州
Lidai Minghua	歷代名畫記
Li Hui	李會
Limubei	李母碑
lingzhi	靈芝
Lishi	隸釋
Li Xi	李翕
Lixu	隸續
Lu Ban	魯班
Lueyang xianzhi	略陽縣志

Lunheng 論衡
 meilu 美露
 Mengjin 孟津
 mihua 秘畫
 Ming 明
 Minglixu 命歷序
 moya 摩崖
 Mu 穆
 mulian 木連理
 muzhi 著志

Ouyang Xiu 歐陽修
 Ouyang Xiu quanji 歐陽修全集
 Ouyangxun 歐陽詢
 Pei Yin 裴駟
 Qian Hanshu 前漢書
 Qiang 羗
 Qiu Jing 仇靖
 Quanrong 犬戎
 Quan Shanggu Sandai Qin Han Sanguo Jin Liuchaowen 全上
 秦漢三國晉六朝文
 Ru Chun 汝淳
 Ruiyingtu 瑞應圖
 Sanfu gushi 三輔故事
 Sanque 散關
 Shanhaijing 山海經
 Shangshen 上神

- Shen Yue 沈約
 Shiji 史記
 Shijing 詩經
 Shimen 石門
 shu 樞
 shuguo duwei 屬國都尉
 Shujing 書經
 Shuyiji 述異記
 Sima Qian 司馬遷
 Songsbu 宋書
 Su Kan 蘇侃
 Sun Rouzhi 孫柔之
 Taiping yulan 太平御覽
 Taishang lingbao zhicao pin 太上靈寶芝草品
 Tan Yu 譚瑀
 tianjiu 天酒
 Tianshu 天樞
 Tubua jianwenzhi 圖畫見聞志
 Tubuakao 圖畫考
 Wang Chong 王充
 Wang Chongmin 王重民
 Wang Lingyue 王令樾
 Wang Xianqian 王先謙
 wei 圍
 Weixue tanyuan 緯學探願

- Wendi* 文帝
Wen Weng 文翁
Wu 武
Wudu 武都
wujing boshi 五經博士
Wu Liang 武梁

Xiabian 下辨
Xiao 峭
Xiaojing 孝經
Xiaojing zhentu 孝經真圖
Xiongnu 匈奴
Xuan 宣
Xuanyuan 軒轅

Yan Kejun 嚴可均
Yijing 易經
Yiwen leiju 藝文類聚
Yuanshenqi 援神契
Yundoushu 運斗樞
Yunyang 雲陽

Zeng Gong 曾鞏
Zeng Gongji 曾鞏集
zhang 丈
Zhangdi 章帝
Zhang Yanyuan 張嚴遠
Zhao Mingcheng 趙明誠

Zhao Xincheng 召信臣
zhentu 真圖
Zhong yong 中庸
zhi 芝
zhi 志
Zhou 周
Zhou Shouchang 周壽昌
Zhu Yi 朱邑

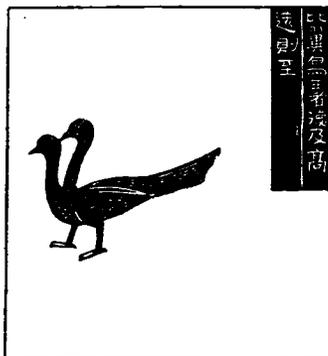
TAVOLE



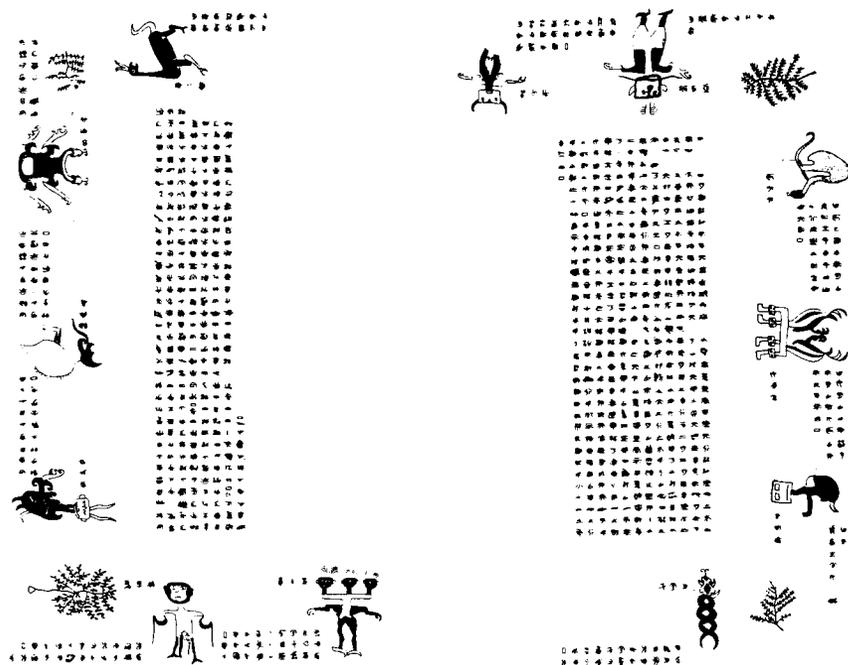
tav. 1. I cinque segni di buon auspicio dell'iscrizione *Li Xi Minchi wurui bei*, il daino bianco, la dolce rugiada (accanto alla quale compare la figura dell'immortale), il grano della felicità, il drago giallo e gli alberi con i rami intrecciati (LX, 5, p. 17).



tav. 2. «Alberi con i rami intrecciati», illustrati nei bassorilievi del monumento di Wu Liang (Wu HUNG, *op. cit.*, p. 240)



tav. 3. «Uccelli con le ali congiunte», illustrati nei bassorilievi del monumento di Wu Liang (WU HUNG, *ibidem*).



tav. 4. Manoscritto Chu di Changsha (Hunan) del III secolo a.C. (WU HUNG, *op. cit.*, p. 82)



tav. 5. Manoscritto P. 2683 di Dunhuang. Gli animali illustrati in questa sezione sono, da sinistra, la fenice, il drago giallo e il drago bianco (MATSUMOTO EIICHI, *op. cit.*, p. 243).

Simona Vignali

IL *TOSA NIKKI*: UN “SEGNO” DEL “TESTO” HEIAN

All'interno della storia culturale del Giappone, il periodo Heian (794-1185) è un momento caratterizzato da una straordinaria omogeneità letteraria e artistica, essendo in quel tempo la ristretta aristocrazia della corte di Kyōto, la capitale, l'unica forza intellettuale viva e operante. La maggior parte dei nobili della cerchia imperiale, dal nono secolo in poi, delega ogni responsabilità politica ed economica e lascia che il potere si accentri nelle mani di poche famiglie sempre più influenti, liberandosi così dai gravosi impegni ufficiali e riuscendo a dedicare tutto il proprio tempo all'arte e alla letteratura. Già nel decimo secolo e nei due successivi la sola funzione rimasta ai cortigiani del palazzo imperiale è quella di servire da centro della cultura aristocratica, e i valori fondamentali su cui essi improntano ogni istante della vita sociale e culturale sono il culto della bellezza e della consapevolezza estetica.

Ki no Tsurayuki (869-945), poeta al quale si deve la prefazione in giapponese del *Kokinshū* (Raccolta di poesie antiche e moderne), la prima antologia imperiale di cui fu anche uno dei curatori, e autore nel 935 del *Tosa nikki* (Diario di Tosa), rappresenta il classico letterato della media nobiltà di Kyōto, dalle elevate capacità letterarie ma dalla scarsa rilevanza politica e diplomatica. Nominato dall'imperatore Godaigo governatore provinciale nel 930, viene mandato, insieme alla famiglia e ai suoi attendenti, a svolgere l'incarico assegnatogli presso la provincia di Tosa nell'isola di Shikoku. Si tratta di una carica assai marginale, che si traduce in una specie di esilio dalla vita della capitale, in una regione mai abbastanza acculturata e raffinata rispetto a Kyōto.

Il *Tosa nikki* descrive appunto, alternando prosa e poesia, il ritorno alla capitale da parte di Tsurayuki e del suo seguito allo scadere del mandato, dopo cinque anni di permanenza nelle province. L'opera, in realtà, va molto oltre questa semplice funzione

narrativa e si rivelerà, a posteriori, come il capostipite del filone della diaristica letteraria (*nikki bungaku*)¹.

Se si considera il periodo Heian, grazie alla sua alta uniformità estetica, non tanto come un semplice "contesto" culturale, quanto come un vero e proprio "testo" unitario costituito da elementi estetici già in sé accuratamente elaborati, è possibile, poi, definire come "segni" del "testo" Heian le singole opere, come il *Tosa nikki*, e i generi letterari, come il *nikki bungaku*. In questo modo risultano più chiare ed evidenti le strette connessioni tra i diversi segni, espresse nelle comuni codificazioni estetiche e nei costanti richiami intertestuali.

Il *Tosa nikki* non è, quindi, un segno isolato, una semplice vicenda narrata, ma un'esperienza nella quale convergono e si fondono numerosi altri segni letterari, sotto forma di strutture linguistiche, di forme narrative e di convenzioni estetiche. Esso presenta la struttura esteriore dei diari e delle cronache ufficiali di palazzo e delle famiglie nobili (*kiroku* e *kaki*), ma unisce alla cronaca quegli elementi lirici e poetici che lo rendono vera e propria opera letteraria. Condivide il tema dei diari di viaggio (*kikō*), che solitamente descrivono i pellegrinaggi verso una meta sacra, aggiungendovi però grande attenzione ai sentimenti, profondo pathos e sottile ironia.

Il *Tosa nikki* si avvicina anche al genere della collezione poetica (*kashū*), nella sensibilità estetica e nella concentrazione lirica, che Tsurayuki dispiega in un presunto ordine cronologico, seguendo l'andamento dei giorni e dei mesi. Inoltre vive un rapporto assai stretto con il *monogatari* (narrazione romanzata), al punto che a volte nel *nikki* il confine tra realtà narrata e narrazione fittizia risulta molto labile. Il *Tosa nikki*, così come il genere della diaristica letteraria, si consolida attraverso continui scambi e intrecci con forme preesistenti o contemporanee, in un viluppo continuo di sistemi segnici il cui percorso segue quello dell'evoluzione della letteratura stessa.

¹ Per un'analisi comparata della diaristica orientale e occidentale cfr. T. KRISTEVA, *Japanese Lyrical Diaries and the European Autobiographical Tradition*, in *Europe Interprets Japan*, a cura di G. Daniels, Tenterden (Kent), P. Norbury Publications, 1984, pp. 155-162; E. MINER, *Japanese Poetic Diaries*, Los Angeles, University of California Press, 1969; E.H. PLUTSCHOW, *Japanese Travel Diaries of the Middle Ages*, New York, Columbia University Press, 1973. In sintesi si può qui affermare che il *nikki* giapponese esprime soprattutto percezioni estetiche e sentimentali, attraverso una rielaborazione intima e soggettiva degli avvenimenti descritti, mentre il diario europeo affronta spesso problematiche intellettuali e filosofiche negli oggettivi riscontri delle meditazioni dell'autore. Impressioni, sensazioni, emozioni sono quindi la fonte del *nikki*, mentre pensieri, idee, concetti generano l'impulso narrativo del diario europeo.

Nel generale dispiegamento della storia letteraria, come sostiene Northrop Frye in *Anatomy of criticism*, spesso gli scrittori tendono a imitare i loro predecessori in maniera sempre più sofisticata, producendo una tradizione di invecchiamento culturale che prosegue fino a quando un vistoso, consapevole cambiamento interrompe il processo e lo fa ricominciare da capo. Ki no Tsurayuki sembra seguire questa tendenza, dimostrandosi fruitore dell'eredità culturale del suo tempo, ma anche creatore di una realtà artistica capace di trascendere e superare il momento storico. Pur adottando strumenti linguistici e culturali offertigli dalla tradizione letteraria, con la sua opera egli determina un nuovo orientamento nel gusto e nelle forme artistiche. Infatti, nei quattro secoli successivi alla comparsa del *Tosa nikki*, la diaristica letteraria diverrà un importante genere, perpetuato soltanto da scrittrici e in lingua giapponese.

Nel periodo Heian, infatti, l'istruzione si basava soprattutto sullo studio della cultura classica cinese, l'accesso alla quale era proibito al mondo femminile. Le donne di allora potevano dilettarsi solo con il *kana*, strumento linguistico fonetico che permetteva un uso libero e fluido, non rigido e condizionato come quello degli ideogrammi (*kanji*), dell'idioma giapponese. *Kanji* e *kana* si trovano agli antipodi per proprietà espressiva: stringata, precisa, diretta la dimensione comunicativa dell'ideogramma cinese, atto soprattutto a rendere verità concrete o fatti reali; indiretta, diluita, nebulosa la capacità d'espressione attraverso il *kana*, perfetto per la trasposizione scritta di concetti astratti o valori sentimentali. La lingua giapponese non era quindi uno strumento linguistico come tutti gli altri, ma uno stile preciso, la scelta del quale tradiva, in chi scriveva, disposizione estetica e intenzione artistica.

Ki no Tsurayuki decide di adottare proprio il *kana* per il suo diario, quando invece le cronache diaristiche ufficiali o personali redatte dagli uomini erano compilate in cinese. Esprimendosi liberamente nella descrizione di immagini e sensazioni, egli riconosce e avvalora le codificazioni letterarie ed estetiche della scrittura in *kana* ma, in quanto uomo che compone prosa in giapponese, non rientra nelle rigide convenzioni culturali e sociali del suo tempo. Egli decide quindi di assumere, nella composizione, un'identità letteraria femminile.

Non soltanto l'intima volontà di esprimere senza riserve pensieri ed emozioni spinge l'autore a fingersi donna per scrivere in *kana*, ma anche la sua condizione di libertà da stretti vincoli politici, che lo affranca da scelte ufficiali e consuete, orientandolo verso un'espressività più libera e trasgressiva. Con il pretesto di scrivere su se stesso in terza persona, l'autore può abbandonarsi inoltre a una certa ironia nei propri confronti e verso tutti gli altri personaggi.

Così inizia il suo racconto:

Si dice che i diari siano scritti dagli uomini, ma ora una donna ha intenzione di comporne uno. Nell'ora del Cane del ventunesimo giorno del dodicesimo mese di quell'anno ha avuto luogo la partenza².

Riporterò nei miei fogli alcune note sul viaggio.

Una certa persona, trascorsi i quattro o cinque anni di servizio in provincia, dopo aver assolto tutti i suoi impegni formali, ha ricevuto il documento ufficiale che lo rimuoveva dall'incarico di governatore, e, lasciata la propria residenza, si è diretta verso il luogo dove doveva imbarcarsi³.

Tsurayuki, attraverso le parole di una figura femminile, attribuisce le azioni da lui stesso compiute a "una certa persona" (*aru hito*); eppure, in qualità di autore implicito, non scompare mai dal testo, e la sua presenza di scrittore traspare sia dalle svariate allusioni a un tipo di conoscenza letteraria esclusivamente maschile, sia dal suo caratteristico stile poetico. Sebbene ricorra all'artificio di attribuire a personaggi sempre differenti le sue numerose composizioni in versi, diventa ogni volta riconoscibile come il vero autore dell'opera proprio grazie alla sua inconfondibile impronta lirica.

Dal giorno in cui egli lascia la residenza nelle province per passare l'incarico a un nuovo governatore, al momento in cui giunge con il suo seguito alla vecchia abitazione nella capitale, le poesie nel diario si susseguono sottolineando sia gli eventi più drammatici, sia quelli meno ricchi di intensità narrativa. Egli descrive come, durante il viaggio da Tosa a Kyōto, i passeggeri sulla barca tentino di esorcizzare l'ansia e l'inquietudine dedicandosi ai pochi passatempi loro concessi, i più nobili dei quali sono la composizione e la recitazione di versi poetici improvvisati.

18° giorno del primo mese

(...) Poiché la barca non salpava ed eravamo annoiati, una certa persona ha composto una poesia:

Le onde agitate
che s'infrangono sugli scogli
non conoscono stagioni
coperte di neve
sono bianche tutto l'anno.

Ma non erano le parole di qualcuno abituato a poetare.

Un'altra persona ha composto i versi:

Le onde sugli scogli
infrante dal vento
fioriscono di bianchi petali
che non conoscono
primavere né usignoli.

² Tra le sette e le nove di sera del 28 gennaio dell'anno 935.

³ La presente traduzione, come le successive, sono di chi scrive.

Persino i bambini, nel racconto recitano versi, con una freschezza tale da sorprendere chi li ascolta.

15° giorno del primo mese
(...) Siccome le giornate trascorrevano oziose, guardavamo di continuo il mare. Una bambina ha composto una poesia:

Il vento si solleva
e le onde lo seguono
il vento si placa
e le onde lo imitano
sono forse intimi amici?

Per quanto fossero solo le parole di un'ingenua bimba, erano davvero appropriate.

In quasi tutte le situazioni è evidente lo stile di Tsurayuki, con la sua particolare attenzione ai giochi di parole, con i suoi effetti lirici semplici, ma sempre suggestivi.

9° giorno del primo mese
(...) E così abbiamo superato il bosco di pini di Uta. Non si poteva capire quanti fossero i pini o quante migliaia di anni avessero. Chissà quante onde avranno lambito le loro radici, e quante gru si saranno posate sui loro rami, per poi di nuovo spiccare il volo. Sopraffatta da tanta bellezza, una persona sulla barca ha composto i versi:

Guardandomi intorno
mi sembra che le gru
da mille anni ormai
siano le compagne
delle cime dei pini.

La lingua giapponese classica, per la particolare conformazione e struttura grammaticale, presenta un carattere molto evocativo. Non è mai diretta né esplicita. La frequente mancanza del soggetto nella frase testimonia la predilezione per le atmosfere vaghe e sfumate, a volte quasi ambigue, che animano le pagine delle opere narrative di quel tempo.

Tsurayuki, tipico esponente della sensibilità che pervade il "testo" Heian, esprime nelle sue poesie un certo senso di suggestione e d'ineffabilità; egli non si serve di espressioni auliche o grandiose per creare l'effetto lirico del suo diario, ma ricorre, per esempio, ad allusioni letterarie, oppure a immagini sceniche particolari nelle quali accosta elementi contrastanti, riconciliando figure della natura o aspetti dell'esistenza di solito discordanti.

12° giorno del primo mese
(...) Contemplando il mare qualcuno ha composto una poesia:
Le nuvole stesse
sembrano bianche onde

se solo ci fosse un pescatore
potrei domandare e sapere
quale di esse è il mare.

Leggendo il *Tosa nikki* si ha l'impressione che la poesia svolga un ruolo fondamentale all'interno dell'opera, al punto che la parte in prosa sembra spesso servire solo da contestualizzatore, e molte vicende descritte si rivelano pretesti letterari per la compilazione dei versi poetici. Diversi episodi mancano quasi del tutto di dinamismo o drammaticità e sono incentrati esclusivamente sulla recitazione e sull'ascolto delle poesie. La vera azione si ritrova nelle riflessioni e nei giudizi sul valore della poesia e dei suoi compositori, mentre il carattere dei personaggi si deduce dalla loro abilità e sensibilità di poeti.

18° giorno del primo mese
(...) Qualcuno, dopo aver ascoltato attento i commenti degli altri sulle poesie ne ha composta una. Le sillabe erano trentasette, e nessuno si è potuto trattenere dal ridere⁴. L'autore si è irritato moltissimo e ha brontolato qualcosa tra sé e sé. Anche se cercassi di recitare quei versi non potrei farlo, e anche se volessi trascriverli sarebbe impossibile rileggerli. E se oggi è impossibile ripetere la poesia, ancora di più lo sarebbe nei giorni a venire!

Nelle pagine del diario è possibile cogliere, al di là della realistica trasposizione letteraria del viaggio, un senso di sottile idealizzazione estetica dell'esperienza, trasmesso da chi ha vissuto e narrato la propria vicenda non più attraverso una visione oggettiva, ma con una percezione poetica della realtà. Se la storia del ritorno a Kyōto sembra a volte perdere la sua consistenza di cronaca o mancare di tensione nella trama, è perché l'autore sta indugiando in una dimensione particolare, nella quale la prosa trova una sua ragione di essere soltanto in funzione dell'apparato poetico. Solo così si possono comprendere e apprezzare l'essenzialità degli episodi narrati e la semplicità descrittiva di Tsurayuki.

Questo percorso narrativo segue, in realtà, un andamento tipico della letteratura del periodo Heian. Per l'enorme importanza attribuita ai valori estetici ed estetizzanti, l'aspetto contenutistico, la *storia*, rimane sempre secondario rispetto a quello formale, il *discorso*. La parola viene intesa sempre più come uno spazio retorico e sempre meno come un veicolo di comunicazione concettuale. Nella scrittura ideografica il significato e il significante del simbolo difficil-

⁴ La poesia in giapponese (*waka*) è caratterizzata da un verso di trentun sillabe, suddiviso in cinque parti da una ritmica alternanza sillabica (5-7-5-7-7).

mente possono essere scissi, ma nella trascrizione fonetica delle parole, attuabile in lingua giapponese con il *kana*, un unico elemento significativo può contenere, in potenza, diversi significati e alludere a più immagini nello stesso tempo. In questo modo i segni letterari in *kana* si liberano da un rapporto univoco con il loro significato, per aprirsi a possibilità retoriche più ampie, nelle quali la parola non comunica più soltanto se stessa, ma suggestiona, evoca e suggerisce altro.

Nella struttura della narrazione del *Tosa nikki* anche le differenti dimensioni temporali della storia e del discorso riflettono una maggiore cura per i canoni formali rispetto a quelli contenutistici: il tempo della storia narrata si snoda lungo una dimensione lineare, mentre quello del discorso narrativo si rivela più articolato e complesso.

La realistica vicenda descritta nel diario di Tsurayuki appare strutturata e scandita dalla regolare successione di giorni e mesi, sebbene non sempre ogni data riportata presenti fatti interessanti o importanti da trascrivere. L'autore crea e mantiene, esteriormente, un ritmo narrativo lineare e continuo, così come continue sono le giornate che si susseguono sull'imbarcazione. Seguendo le indicazioni del viaggio, riportate con quotidiana puntualità, si ripercorrono i faticosi spostamenti del gruppo da un porto all'altro, alternati alle pause sulle spiagge nelle giornate di burrasca o alle soste dovute ai vari tabù shintoisti. L'obbligo di adempiere a cerimonie religiose e rituali superstiziosi non viene rispettato soltanto negli ambiti della corte, ma tenuto in considerazione da Tsurayuki e dal suo seguito anche durante la permanenza a Tosa e il viaggio di ritorno a Kyōto. Sono anzi proprio i riti periodici, registrati dall'autore con scrupolo e attenzione, che forniscono al gruppo di viaggiatori e talvolta anche al lettore, la scansione del tempo reale trascorso.

I due mesi di navigazione vengono proposti nel loro avvicinarsi di situazioni vissute: dallo sconforto per la scomodità del viaggio e per la paura degli assalti dei pirati, alla contemplazione estatica degli scenari naturali circostanti; dalla gioia per l'avvicinarsi della meta, alla tristezza per la morte di una figlia del poeta, spesso ricordata nelle poesie e nei dialoghi del diario.

Lo scorrere regolare del tempo oggettivo viene comunque percepito dall'autore del *Tosa nikki* attraverso sensazioni diverse: da una parte appare lento e quasi immobile, dall'altra fluisce invece subitaneo e inarrestabile. Nello struggente desiderio di raggiungere Kyōto, il tempo sembra non trascorrere mai, né la capitale divenire prossima. L'ansia si dissolve, tuttavia, e l'inquietudine si placa all'arrivo nella città, con i suoi colori e i suoi profumi, con gli antichi edifici e

i noti personaggi. Ma di fronte alla dimora di Tsurayuki il tempo trascorso, che durante il viaggio sembrava rallentare la sua corsa, si è dilatato all'infinito come se i pochi anni spesi nelle province fossero stati in realtà molte centinaia.

16° giorno del secondo mese

(...) Giunti a casa e oltrepassato il cancello, abbiamo colto immagini molto nitide, grazie al chiarore della luna. Più di quanto avessimo sentito dire, al di là di ogni descrizione tutto era rovinato e distrutto.

(...) Da una parte si era raccolta acqua come a formare uno stagno e tutt'intorno erano cresciuti alberi di pino. Sembrava che in cinque o sei anni fosse trascorso più di un millennio: la metà degli alberi era sparita e ora di nuovi ne crescevano in mezzo agli altri.

Il tempo oggettivo, con le sue leggi inesorabili, ha trasformato ogni cosa ed è riuscito, infine, a trionfare, provocando angoscia e sconforto. Soprattutto il dolore per la perdita della figlia pervade le ultime poesie e le frasi conclusive del diario.

16° giorno del secondo mese

(...)

Ella vi è nata
ma non fa ritorno
in questa casa
la vista dei giovani pini
mi rattrista

(...) Vi sono ancora molte cose dolorose, difficili da dimenticare, ma non posso scrivere tutto fino in fondo. Anzi vorrei strappare subito queste pagine.

La temporalità del discorso narrativo, diversamente, presenta un'articolazione molto più dinamica, che si ritrova in particolare nell'alternanza dei modi e dei tempi verbali adottati dall'autore. Egli fa svolgere la narrazione a volte nel tempo presente, quasi il discorso vivesse di una realtà autonoma rispetto al passato della storia, a volte nel tempo passato narrativo, peculiare della lingua giapponese classica, che enfatizza ancora l'importanza del narrare rispetto al narrato, e altre volte nel passato semplice, descrivendo con distacco vicende, luoghi e personaggi incontrati. Questa tecnica narrativa darà vita a una polifonia di voci temporali, bene armonizzate tra loro nello scorrere continuo delle vicende descritte, fra immagini in prosa e in poesia.

Il tempo del discorso si esprime, inoltre, nel rapporto tra la dimensione temporale del narratore e quella del protagonista della storia. Di solito, sia nei diari occidentali sia nei *nikki* giapponesi il narratore e il protagonista si rivelano apertamente un'unica persona, anche se fra le due realtà dell'io narrante e dell'io narrato c'è sempre

una sorta di divario dovuto alla distanza materiale tra i tempi dell'azione compiuta e della sua successiva descrizione, e alla differenza di esperienza che il narratore vanta nei confronti del protagonista. Nel *Tosa nikki* l'io di Tsurayuki si scinde in tre identità: egli è, allo stesso momento, autore, narratore e protagonista, ma in qualità di narratore si presenta con una identità femminile, fittizia e distinta da quella maschile del protagonista, accentuando così la separazione tra le diverse dimensioni narrative. In questo modo narratore e protagonista non si incontrano mai, e se a volte la voce al femminile di Tsurayuki si fa più mascolina, rivelando nei commenti o nella conoscenza della poesia cinese la sua vera natura, subito dopo riprende il tono iniziale per tornare a esprimersi rispettando l'impostazione narrativa del diario.

17° giorno del primo mese

(...) In quel momento le nuvole del cielo e la superficie del mare sembravano uniti in un unico splendore. Non a torto un uomo dei tempi antichi ha detto: "Il remo colpisce la luna riflessa sulle onde e la barca attraversa il cielo immerso nel mare". Ma io conosco questi versi solo per sentito dire⁵.

La figura del narratore vorrebbe inizialmente risultare come un semplice testimone degli eventi, ma durante la narrazione si lascia spesso coinvolgere in commenti e osservazioni in prima persona. Non è una voce narrante onnisciente, in quanto non conosce né descrive i pensieri degli altri personaggi, o le vicende future che i protagonisti stanno per incontrare; è sempre consapevole, però, del proprio ruolo narrativo e della propria fittizia realtà letteraria.

Lo spazio della narrazione non è animato soltanto dal protagonista principale, Tsurayuki, ma è aperto a descrizioni di episodi e di caratteri marginali, forse reali o forse immaginari, risultando più ampio di quanto ci si aspetterebbe da un semplice *nikki*. Nell'opera si incontrano diversi personaggi interessanti, resi con grande vivacità e chiarezza, come la "vecchia di Awaji", che recita poesie mentre soffre il mal di mare, oppure bambini timidi o spavaldi, o ancora bizzarri individui sulle spiagge, dove il gruppo a volte sosta per qualche tempo. Alcuni episodi, addirittura, sono di carattere extradiegetico, non avendo nessun collegamento immediato con il racconto delle vicende del viaggio. L'autore, a un certo punto, narra di tempi lontani nei quali il famoso letterato Abe no Nakamaro, reca-

⁵ Sono infatti i versi di un poeta cinese, Gu Dao, che una donna del periodo Heian non dovrebbe conoscere, essendole precluso, come si è visto, il mondo della cultura sinica.

tosì in Cina, al momento di tornare in Giappone comunicò con la gente del luogo tracciando segni ideografici sulla sabbia, dimostrando come, nonostante la differenza delle due lingue, i sentimenti d'ispirazione poetica per la bellezza della natura e per il dolore del commiato fossero gli stessi per entrambi.

Questi espedienti narrativi, insieme a varie altre modalità letterarie, conferiscono al *Tosa nikki* un'impronta di opera di finzione, ponendolo a metà strada tra la narrazione storico-cronologica, rigorosa dal punto di vista di date ed eventi, e il racconto di *fiction*, ricco di elementi narrativi fittizi. Non a caso, con il passare dei secoli, il *nikki* femminile si ritrova trasformato in *monogatari* (racconto di finzione) seguendo un processo di progressiva trasfigurazione artistica del reale, attraverso la consapevole adozione di forme e tecniche narrative sempre più sofisticate.

Gianroberto Scarcia

TAPPE DI UNA RICERCA LINGUISTICA IRANICA*

La posizione di assoluta preminenza del neopersiano, nel panorama linguistico iranico, è un dato che sembra acquisito al di là di qualsiasi formalizzazione; talmente e così perentoriamente prevale, quella lingua, che una classificazione freddamente filologica, formale e formalizzante appunto, sortisce un effetto iniquo, che non rende appieno la vastità del fenomeno, mortificando il neopersiano qualitativamente e quantitativamente. Una preminenza che è a malapena circoscrivibile e rappresentabile in una definizione teorica espressa nei termini multidisciplinari, globali, della storia della cultura, risulta ancor più curiosamente “penalizzata” da una descrizione afferente ai dati linguistici “puri”.

È un fatto che, appena si muovono i primi passi di una ricerca etnolinguistica in campo iranistico, ci si rende subito conto (anche se ciò è difficilmente teorizzabile) che i problemi più complessi, più sfaccettati, o anche solo più interessanti emergono proprio dal neopersiano. E senza scivolare in un ottuso riduzionismo – e tantomeno peccare di aristocraticità – si deve ammettere che il resto, in ambito iranistico, sembra il ritaglio più o meno prevedibile di un’etnolinguistica generale. La “persianologia”, invece, offre un campo di osservazione privilegiato al fenomeno dell’incontro *obbligato* tra etno e sociolinguistica.

Partendo da una simile disposizione alla ricerca, vorrei mettere in evidenza alcuni punti, frutto di indagini già compiute o oggetto di indagini in corso, che mi sembrano esemplificare, nella loro diversificazione, situazioni linguistiche peculiari al neopersiano.

L’uso del neopersiano come superlingua adottata da altre etnie: si tratta di un fenomeno che già di per sé, nel suo enunciato, racchiude una dialettica piuttosto delicata; etnie “altre”, infatti, rispetto a quali? Forse che le società selgiuchide, timuride, safavide, qājār, manqīt, persofone “autoc-tone”, sono più iraniche delle altre? Ad ogni modo, l’uso che si è dato del neopersiano da parte dei non-persiani non ha precisi paralleli in altri ambiti

* Queste note costituiscono una sorta di rapporto sull’attività dello scrivente nell’ambito del Progetto Nazionale (“40%”) denominato *Etnolinguistica dell’area iranica* (Responsabile dell’unità operativa veneziana Giorgio Vercellin).

storici. Per fare alcuni esempi: il cinese ricopre integralmente ogni atto linguistico colto, senza sfumature di sorta; il latino è essenzialmente lingua dotta, scolastica, e probabilmente, in Occidente, la meno "poetica". Il persiano, dicevo una volta, potrebbe assumere, nell'Islam, di fronte all'arabo che assolve le funzioni del latino, gli stessi valori dell'italiano nell'Europa rinascimentale. Ma per avere ben chiara la proporzionalità delle due grandi lingue si impongono alcuni distinguo, da un lato limitanti e dall'altro amplificanti. Innanzi tutto, il neopersiano sarebbe l'italiano del mondo islamico non-arabo; l'iranismo nell'Egitto mameluco ha senz'altro avuto una sua dimensione linguistica, ma marginalissima, legata a fenomeni difficilmente o scarsamente documentabili, quali, ad esempio, certo *argot* testimoniato dal romanzo di Baybars (l'indagine è tuttavia fattibile: per indicare almeno uno degli ambiti di ricerca in tale senso, penso alla funzione umoristica delle inserzioni persiane in questo ciclo romanzesco). Data un'esigua presenza del neopersiano nell'Egitto mameluco, essa risulta però praticamente nulla in rapporto alla componente iranica riflessa in quel periodo e in quell'ambiente dal costume e dall'arte. Ancora più insidiosa è la suggestione persiana che potrebbe ingenerarsi in area siro-libanese e irachena, soprattutto in tempi recenti, che porterebbero a confondere Persia e sciismo: semmai, da un punto di vista storico, si tratterebbe di un ritorno in veste persiana nei luoghi da cui questo si era diffuso; le grandi opere imamite sono scritte in arabo, mentre il persiano fa "divulgazione" (anche a Kāzimayn). La geografia sentimentale dei confini e la percezione linguistica degli stessi trova riscontro in una Media che, lo ricordo *en passant*, viene chiamata 'Irāq 'ajamī, mentre non è l'Iraq, nonostante la probabile etimologia iranica, a essere chiamato 'Īrān 'arabī: sono ovviamente sottigliezze, quelle che portano a sentire persiano l'(alti)piano, e arabo il *piano*, come a identificare nella "p" la "b persiana", ma che stanno a significare una certa compiacenza retorica nella consapevolezza della transcodificazione.

Se da un lato bisogna ridimensionare, dall'altro il parallelo fra neopersiano e italiano condotto nel mondo islamico orientale è approssimato per difetto; bisognerebbe pensare piuttosto, a far reggere il paragone, a un successo dell'italiano in Europa molto maggiore di quanto non sia effettivamente occorso. Altra differenza, che vede sbilanciato il confronto tra le due lingue a favore del neopersiano, è la constatazione che la seconda, pur essendo ovviamente, come l'italiana, lingua "di corte", è anche, eminentemente, lingua dell'amministrazione, e, dato ancor più significativo, di quella via mediana fra le due che è la rappresentazione della corte, cioè la storiografia: le valenze che una lingua assume, dunque, nel momento in cui diventa veicolo di una coscienza storica, sono quanto meno intuibili. Basti pensare al neopersiano sentito come "anticamera", sorta di stanza di decompressione attraverso cui passa il linguaggio religioso (arabo) in ambiente turco.

Altri aspetti del neopersiano, anch'essi difficilmente formalizzabili, sono la "rarefazione", la "nobiltà" (se non altro ad essa attribuita da chi lo usa), e insieme la semplicità, in fondo non-iranicità strutturale; tutti aspetti che non si sa se concorrano a determinare la causa o l'effetto del successo: ma

forse si tratta solo di sintesi a priori dei due elementi. Si pensi che, in fondo, si riscontrano più affinità tra l'urdu (che pure è lingua non iranica, ma è "la lingua" dei musulmani d'India) e il neopersiano che non fra questo e il curdo, nonostante la similarità strutturale. Si riscontra, nel neopersiano, un processo di vera e propria "depurazione" degli iranismi in una funzione che diremmo, al di fuori di ogni proprietà terminologica linguistica, ecumenica. Proprio all'interno di questo fenomeno di "depurazione" si colloca uno dei *manāzel* portanti delle nostre ricerche: esemplare è la questione dell'*ežāfe*, (e affini, o illusioni di affinità), documentata da un lavoro di chi scrive, in corso di stampa, dedicato fra l'altro ad alcune palesi divergenze fra curdo e neopersiano in riferimento alla variabile *ežāfe*.

In parallelo a tutto questo, si delinea l'esigenza di una più serrata indagine che chiarisca, attraverso puntigliosi raffronti, il fenomeno di trattamento "minimizzante" riservato ai prefissi verbali (già illustrato in parte da Gilbert Lazard). Una direzione della ricerca può essere quella di una comparazione con i prefissi verbali del pashto, integrata magari, almeno come risvolto, dall'analisi della "situazione-cuscinetto" fra pashto e neopersiano rappresentata dal tagico-kāboli (o *dari*, come si pretende di chiamarlo oggi).

Indirettamente in rapporto con i punti precedenti, si pone un altro aspetto del neopersiano, al di là della sua struttura, costituito da quei fenomeni variegati che sono riscontrabili nell'uso dei non-persofoni. In questo caso, vorrei privilegiare certe esemplificazioni che potrebbero apparire dispersive, ma che in realtà documentano, proprio per la loro eterogeneità, la diversificazione interna a questa tematica: del resto, è lo stesso neopersiano a non mostrarsi sistematico nel ricorso di cui è stato oggetto, e nell'influenza culturale che esso ha esercitato, dall'Oceano Indiano alle coste dell'Africa orientale abbondantemente frequentate da viaggiatori di provenienza *shirāzi*, dalle terre di Tīppū Ṣulṭān fino al Sud-Est asiatico, dove l'Islam deve più alla propagazione mercantile persiana che a quella araba. In questo ambito, si può indagare, e indaghiamo, secondo una duplice direzione:

a) problematiche interessanti sono quelle derivanti dall'impiego del neopersiano per esprimere concetti, idee, valori altri, non persiani autoctoni. La tematica è quanto mai complessa anche nei suoi singoli aspetti, il più appariscente dei quali è senz'altro quello della traduzione. Già pubblicato, ad opera di chi scrive ("La relativa assolutezza delle passioni", *In forma di parole*, N.S. III, Bologna-Genova 1992), è lo studio di un caso per così dire estremo di traduzione, in cui non si passa al neopersiano dall'italiano, ma dal dialetto lucano. Al di là della "ricostituzione" del tessuto poetico da un ambito culturale e sociale ad un altro, linguisticamente il dato che emerge è lo scarto fra il tono sommesso e dimesso, peculiare dell'alternativa dialettale rispetto all'italiano, e il tono solenne (che sembra "tornare" a una solennità che sarebbe stata propria della lingua poetica italiana) delle versioni persiane.

Un'altra indagine già svolta, condotta sugli esiti critico-estetici di un'operazione di traduzione concettuale, ora in corso di stampa, ha rivolto l'attenzione sull'inserzione nel sistema modellizzante iranico (tagico) di con-

tenuti leninisti e socialisti; è un'analisi che si presenta agevole oggi, in quanto applicata a un'esperienza che sembra ormai conclusa. Sull'esempio di questo lavoro, una linguistica vagamente coloniale, che movesse dal postulato di un Oriente immobile e incline alla reiterazione dei processi storici, potrebbe pretendere di verificare dinamiche di transizioni passate (per esempio, le forme del passaggio in iranico dei valori coranici).

L'ipotesi è seducente, tuttavia la tentazione dovrebbe almeno armarsi di cautela. Indagini precise potrebbero dimostrare una variabilità maggiore di quanto non si desideri: lo studio di Lazard sull'arabizzazione del lessico persiano lascia intravedere la natura non necessariamente progressiva del processo. Il materiale che rimanda al problema fondamentale, com'è noto, è estremamente esiguo; se sotto il leninismo esisteva già una tradizione iranica canonica, su cui è stato possibile innestare quella sovietica, che cosa conteneva il palinsesto su cui, idealmente, si è sovrapposto il Corano? Semmai, esisteva già una grande e ricca espressione araba in cui si insinua la Persia, e non è detto che tale insinuazione fosse il ricorso prezioso a un esotismo più o meno di maniera, come in Abū Nuwās, se un'operazione di traduzione dal pahlavi più o meno sistematica era già in atto prima ancora di Ibn al-Muqaffa', in piena età omayyade. Quanto fosse lontana o vicina la Persia preislamica al mondo semitico, con precisione a tutt'oggi non ci è dato sapere, almeno in termini concreti; restano tuttavia testimonianze di una mediazione fra giudaismo e Islam, restano secoli di cristianesimo persiano. I due mondi erano probabilmente più prossimi di quanto non si continui a voler ritenere. Infatti, il contatto fra Arabi ed estremo Occidente, romano, latino-visigotico, ha lasciato tracce precise di un passaggio assai maggiormente contrastato: vediamo in Spagna, non in Persia, inserzioni ampie di materiale esotico locale. Potrebbe trattarsi di invenzioni, di artifici sperimentali; comunque, la questione della *kharja* è tuttora aperta persino nell'aspetto metrico del problema. Vera o artificiosa, la coscienza dell'inserzione è presente; niente di simile sull'altra zona di confine dove il neopersiano in versi si adatta e si forgia (sulle prime anche goffamente) in tutto e per tutto nei modelli arabi.

b) Uso del neopersiano ad opera dell'*altro*, che trova congeniale esprimersi in quella lingua. È di enorme diffusione la situazione del poeta musulmano che sceglie di scrivere versi in persiano. Un'indagine in corso vuole illustrare un altro caso "estremo", quello di Naim Frashëri, né più né meno che *il* poeta nazionale albanese, che durante il suo soggiorno giovanile a Costantinopoli scrisse una serie di *takhayyolāt*, vere e proprie *rêveries* di ispirazione romantica; il volume che le raccoglie, un libro raro il cui reperimento devo alla cortesia del collega Nexip Gami da un esemplare della Biblioteke Kombitarë Tiranë, stampato a Istanbul nel 1301/1883 della Mihrān Matba'ası, è costituito da 24 canzoni brevi datate dal 1289 al 1299 h., la più breve delle quali contiene 6 distici, la più lunga 57; tutte apparentemente in forma di *masnavi*, in imperfetto metro *bazaj*, impostate su motivi romantici. Rese orecchiabili dalla "rima baciata", queste canzoni intrecciano immagini generiche, quali la luna, i monti, l'amata, a elementi tipici del filoscintismo di fine 800, come il progresso, incluso quello del sapere, e

poi la patria, la famiglia; sintetizzando, si può dire che, contenutisticamente, là dove Frashëri è più autentico e personale, proprio là meno affiorano i tratti peculiari del lirismo persiano. La lingua di Frashëri appare artificialmente ovvia, da tavolino, con singolarità che verranno puntualmente analizzate nella ricerca che sto dedicando alle sue *takhayyolāt*. Qualche anticipazione può riguardare l'inversione dei prefissi verbali: (*mi-naāyad* per *namiāyad*), o l'uso, curioso e costante, per "fratello", di *dādar*, che potrebbe essere sentito "affine" al turco *dadash*, intendendo magari *-dar* come equivalente persiano di *-dash*! In realtà, *dādar* è parola arcaica, di origine nientemeno che transoxianica, il che può rappresentare un'indice della ricercatezza, della cerebralità, dell'artificiosità del persiano frasheriano.

Altro caso, su cui mi sollecita a intervenire Domenico Faccenna, interessante soprattutto per la sua collocazione nel testo, è quello di un poema storico, di ambiente indiano, un vero e proprio *masnavi*, secondo una tradizione diffusissima in tutta l'area indopersiana, visto che il persiano era la lingua delle corti indiane, e in certe province periferiche ha attraversato indenne anche tutta l'età dell'amministrazione britannica. Ciò che rende particolarmente interessante questo *masnavi* è la modernità della data della sua stesura, intorno al 1930; per il resto, si tratta di un fenomeno abituale nella produzione culturale propria della cancelleria. L'autore è tal Mirzā 'Abdul Haqq, il poema è intitolato *Jangnāme-ye Siwāt*, consta di 142 fogli e narra le imprese di Ghāzi Ahmad Sayyid, ambientate soprattutto a Pančtar, luogo in cui il protagonista finisce per stabilirsi. Anche su questa opera è in corso una mia indagine, quarto e per il momento *novissimus manzel* della ricerca in oggetto.

Gian Giuseppe Filippi

THE SECRET OF THE EMBRYO ACCORDING
TO THE *GARBHA UPANIṢAD*

In the course of a more extensive research about the Indian theories of rebirths it was necessary to confront the argument of the classical Indian perception, regarding the formation of the embryo, parting from the conception through to the birth. It is known that the *Garbha Upaniṣad* is a brief treatise dedicated exclusively to this argument. Certainly the importance that this text plays in the study of the scientific knowledge attained in this field in ancient India, has been until now somewhat neglected. In particular, the third *khaṇḍa* is characterised by a chronological description of the fetus' development that, with due caution, coincides surprisingly with modern concepts of embryology. To be sure, the value of this *Upaniṣad* is not limited to this, indeed, from an indological point of view, the focus of attention is centred on the speculative outlook of Vedantic inspiration. Here, in fact, the emphasis is on the analysis of an argument hardly metaphysical: that of the formation of individuality, understood solely on a gross level; yet, at the end of a careful reading, one cannot deny that the *Garbha Upaniṣad* appears as what it intends to be, namely, a wise text that invites the reader to interrupt the indefinite chain of rebirths, rather than a study of Ayurvedic obstetrics¹.

The *Garbha Upaniṣad*² belongs to the *Atharvaveda* and together with two other minor *Upaniṣads*, the *Prānāgnihotra* and the *Piṇḍa*, forms, in content, an harmonic trilogy. It describes the formation of the human body in the mother's womb as if it was dealing with a sequence of sacrificial

¹ J. FILLOZAT, *La Doctrine classique de la médecine indienne, ses origines et ses parallèles grecs*, Paris 1949.

² We have made use of the recent edition of the *Upaniṣads* edited by Prof. J.L. SASTRI, *Upaniṣad Saṅgraha*, Motilal Banarsidass, Delhi 1970. Through a comparison of various anthologies already published and a careful philological study, this paṇḍit has offered us an edition of the *Upaniṣads*, scientifically more accurate. This observation does not, however, include the major *Upaniṣads*, for which he refers directly to earlier critical editions, but it is in the sphere of the above mentioned minor *Upaniṣads* that his endeavour is shown to be extremely useful. Regarding the *Garbha Upaniṣad* in particular, we are able to observe a somewhat fragmented text, that is clearer and less incomplete than the historical one, to which Paul Deussen referred to. ("Bibliotheca Indica", Calcutta 1849-50, supplemented by Jacob's *Eleven Atharvana Upaniṣad*, Bombay 1891; P. Deussen, *Sechzig Upaniṣad's des Veda*, Leipzig 1897).

elements, displayed with an gnostic objective. The *Prāṇāgnihotra Upaniṣad* teaches the ritual use of the gross or psychic elements that constitute human individuality. Here, the different individual components are considered like actors or offerings of an oblation in the inner fire of man. Finally, the *Prāṇāgnihotra Upaniṣad* concludes the analysis, explaining the doctrine that permits the ritual transformation of the elements, that constitute the body of the defunct, into the subtle body of the *preta*³. As was already mentioned, the closeness of the inspiration of these three *Upaniṣads*, which are rightly considered Vedantic, becomes evident. In them is demonstrated the interiorisation of rituals characteristic of the *Pūrva Mīmāṃsā*, as well as a reference to the *Sāṃkhya-yoga* practice, that the *Advaita-vedāntins* performed on the basis of the *Bhagavad Gītā*.

These last considerations could be most useful in trying to establish a dating. Unfortunately, the Indian chronology is still based on ideological and not very scientific conventions, that the last century bequeathed to us⁴. This persuades the specialists to use the utmost prudence. In fact, with such uncertainty, we prefer to follow a relative chronology without claiming to propose a precisely defined date. The *Advaita* inspiration and the fact that Śaṅkara ignores these three *Upaniṣads* are insufficient indications to support the fact that these were elaborated in a period after the death of the great *ācārya*. In fact, Śaṅkarācārya, in his works, commented and used only nine *Upaniṣads*, which the tradition had already defined as *pramāṇya*⁵.

The analysis of the language used here, is not, however, of great assistance in placing the *Garbha Upaniṣad* historically. It is an elegant classical Sanskrit, structurally fluent and not inclined to artificial archaism, as in the case of the so-called sectarian *Upaniṣads*. Unfortunately, this type of Sanskrit was frequently used in learned *Brāhmanas'* circles during the centuries of decline of the Gupta era. However, it can be distinguished from both the complex language of Śaṅkarian treatises and the Puranic Sanskrit, which is more concerned with content than form.

However, it is really the comparative study on the contents that start us off on placing the *Garbha Upaniṣad* from a chronological point of view. The *Agni Purāṇa*⁶, for example, gives a description of the embryo's development with monthly progressions, but the stages do not prove to correspond with those of the *Upaniṣadic* text under examination; however, a closer adherence between the two texts in comparison, is found in the

³ With the term *preta* one intends the soul of the deceased in the stage which precedes that of *pitr*. Straight after the death of the body, the soul forms, thanks to the offerings of the family, a provisional "body" which allows it, in one year, to reach the abode of the ancestors. See *Garuda Purāṇa*, *Preta Khaṇḍa*, 5, 33-37.

⁴ G.C. PANDE, *An approach to Indian Culture and Civilization*, Banaras Hindu Un., Varanasi 1985, pp. 119-132.

⁵ The major doubts of the authenticity of the Śaṅkarian commentary focus on the *Kauṣītaki* and the *Maitri Upaniṣad*. See Śaṅkarācārya, *Vedānta-Sūtras*, by G. THIBAUT, (Oxford 1904, 1st Ed.) Motilal Banarsidass, V ed., Delhi 1977, 1st Vol., p. XLII. See also M. PIANTELLI, *Śaṅkara e la rinascita del Brahmanesimo*, ed. Esperienze, Fossano 1974.

⁶ AP, CCCL, 19-32, 40-45.

enumeration of the organs and humours. Nevertheless, in the later case, both the *Garbha Upaniṣad* and the *Agni Purāna* could possibly go back to the commune sources of the *Bṛhadāranyaka Upaniṣad*⁷ and the *Maitri Upaniṣad*⁸.

The *Mārkaṇḍeya Purāna* does not give the description of the phases of the embryo's development, but it coincides surprisingly with the *Upaniṣad* in question, in two details: the first regards the methods of nutrition of the fetus. "The *prāna* grows well, thanks to the food and drink received from the mother, which arrive by means of a cord in the form of a vein", affirms the *Garbha Upaniṣad*. The *Purāna*, for its part, sustains that: "The cord called *Āpyāyanī* is fixed in the umbilical and is connected to the mother's womb. When the food and drink reach the uterus, the fetus grows, the body in this way being nourished"⁹. The second detail, in which our *Upaniṣad* and the *Mārkaṇḍeya Purāna* correspond, is expressed in the following passages: "Finally, when, offspring of a long series of matrices, arrives at the door of the uterus, and pushed by spasms, is born with great pain, then, encompassed by Viṣṇu's wind, it forgets the previous births and deaths and favourable and unfavourable *karman*". The *Purāna* describes the effect of the oblivion of childbirth as follows: "When it is expelled from the womb, it falls into an unpleasant torpor, from which it recovers on contact with air. In this way, it is enveloped by Viṣṇu's power, and its soul, being disturbed, loses its memory"¹⁰. Also, the aim for which the uterine development is described, proves to be the same for the two texts: both the *Upaniṣad* and the *Purāna* want to induce in the reader repulsion for the return to the matrix, and thereby stimulate the desire to obtain *mokṣa*. The *Mārkaṇḍeya Purāna* seems, however, more inclined to add some finishing touches, that render more precise the physiological description, which could induce us to assume that the *Upaniṣad* furnished the basis for the Puranical elaboration.

The *Śiva Purāna* moves away from the *Garbha Upaniṣad* only in certain points, which are, in our view, of little significance. For example, in this text, the phases of the formation of the embryo's organs, while generally maintaining the same sequence, appear slightly anticipated in respect to the times forecast by the *Garbha Upaniṣad*. Otherwise the contents seem to faithfully trace the general lines of the *Upaniṣad*. Not even the literary style of this *Purāna* diverges from the *Upaniṣad* in question: in fact, one finds the literary form of making the fetus speak in the first person, as at the beginning of the fourth *khaṇḍa*: "Having appeared thousands of times in the mother's womb, by eating I have....". The *Śiva Purāna*, likewise, declares: "I died and was reborn many times..."¹¹.

⁷ *BAU*, III, 9, 28.

⁸ *MU*, III, 4.

⁹ *MP*, XI, 11-12.

¹⁰ *MP*, XI, 18-19.

¹¹ *SP*, *Uma Saṁhitā*, 22, 26.

All the same, there are other considerations that induce us to assume that the *Śiva Purāna*, in these passages, was elaborated on the basis of prior knowledge of the *Garbha Upaniṣad* and the other Atharvavedic *Upaniṣads* connected with it. In fact, the treatment of the argument of the embryo's intrauterine development, the delivery, and a physiological composition of the human organism, is preceded by the description of the rite *śrāddha*, which constitutes the subject of the *Piṇḍa Upaniṣad*. After completing the discourse of the embryoid phase and its analogy with the death of the body, the *Śiva Purāna* concludes by proposing, as a method of avoiding the danger of rebirths, exercises to control the breath *prāṇāyāma*. It, therefore, concludes in harmony with the third Upaniṣadic text of the trilogy, of which we have previously spoken, the *Prāṇāgnihotra Upaniṣad*. It is true that the *Śiva Purāna* imparts a teaching specifically *pāsupata*, of a rite that the *Prāṇāgnihotra Upaniṣad* describes in Brahmanic terms; however, one cannot doubt that this *sivait* text has picked up on the theme of the three *Upaniṣads* of the *Atharvaveda*¹².

To conclude such a comparison, one can affirm, with sufficient certainty, that the *Garbha Upaniṣad* is definitely prior to the *Śiva Purāna*. More cautiously, one can surmise an anteriority with respect to the *Mārkaṇḍeya Purāna*, while it is impossible to propose any hypothesis with regard to the *Agni Purāna*. However, all that we have deduced with a comparative method, leads us to think that the *Upaniṣad* we are dealing with, is contemporary to the period of fixation of the most ancient *Purānas*. Naturally, it is not possible to probe further back in time, to the period of elaboration of these oral traditions, especially for that which concerns the Puranic sources. The composite origins of these mythological collections could possibly be traced back to the prehistory of numerous ethnic groups, very different among themselves, and therefore sheltered from historical investigation.

The *Garbha Upaniṣad* develops in five *khaṇḍas*, of which the first two are dedicated to a list of different components of the human body; a somewhat obscure listing, that takes for granted the reader's knowledge of classical doctrines of Brahmanism, of which the *Sāmkhya* is outstanding. However, the second *khaṇḍa* closes with a rapid exposition of how the physiological components of the body originated. The third *khaṇḍa*, which constitutes the heart of the brief treatise, is dedicated to the intrauterine life, from the moment of conception until the birth. In analogy with the belief by which the ghost-like body of the defunct (*preta*) develops, starting from the moment of death, by the aggregation of organs, likewise, here is affirmed that also the embryo grows creating from month to month a certain number of organs, instead of developing itself in its entirety, in a homogeneous way. In this same section, the *Upaniṣad* tries to justify the

¹² It would also be interesting to analyse the contents of the *Garuḍa Purāna* concerning the embryo's development. In this text both teachings are mixed together; the first for instance, which is more faithful to the *Garbha Upaniṣad*, calls the umbilical cord *vāpyāyanī* (*GP*, *Preta Khaṇḍa*, 32, 61); the other, of tantric inspiration, calls the umbilical cord *suṣumnā* (*GP*, *Preta Khaṇḍa*, 32, 33). This *Purāna* has the two traditions intertwined and only a special philological study would allow its comprehension.

reasons for which one is born of one sex rather than another; further, it explains the causes of the birth of twins and of congenital malformations. The fourth *kbanda*, as has already been noted, is largely constituted by a declaration made in the first person by the fetus itself. It complains of the painful condition to which it is subjected to, transmigrating from one matrix to another and it proposes to escape such a fate, as soon as it is born. The fetus, therefore, identifies three means, all equally effective, of liberating itself from the effects of *karman*: the practice of *Sāṃkhya-yoga*, *Bhakti* directed at Śiva-Maheśvara and *Bhakti* for Viṣṇu-Nārāyaṇa. But from the Vedantic point of view, it mentions a fourth method, that not only liberates one from *karman*, but also permits the contemplation of Brahman. The fetus' intrauterine soliloquy is abruptly interrupted by a description of the birth which produces the oblivion of previous existences and, perhaps also, of the latest saintly resolutions. The fourth *kbanda*, in this way, represents the literary apex of the *Upaniṣad*, concluding the fetus' almost lyrical monologue with a dramatic finale. The brief treatise closes with the fifth *kbanda*, which brings us back to a listing of the body's components, but this time considered as objects and instruments of sacrifice. It is, therefore, a section that already relates to the contents of the *Prāṇāgnihotra Upaniṣad*.

The *Garbha Upaniṣad* (translation).

1. Om! This body is composed of five, and remains in these five with six supports, six attributes¹³, seven humours, three impurities, two matrices, nourished by four foods. This body is composed of five because its five elements are: earth, water, fire, wind and ether. What is earth, what is water, what is fire, what is wind, what is ether? Here, that which is solid is earth, that which is liquid is water, that which is hot is fire, that which moves is wind, that which is hollow is ether. Here, earth is stability, water produces seminality, fire illuminates, wind pushes, ether gives space. Beside these, the ears perceive sound, the skin is used to touch, the eyes receive images, the tongue savours *rasas*, the nose receives smells; and then, the generation organs experience pleasure and *apāna* has the function of voiding, *buddhi* is designated to the intelligence, *manas* to ideation and speech expresses the word. It has six supports because it experiences sweet, sour, salty, bitter, spicy and sharp tastes. On top of these there are the seven notes; *śadja*, *ṛabha*, *gāndhāra*, *madhyama*, *pañcama*, *dhaiyata* and *niṣāda*. Combined, they become dozens [tens] and are described by the words "pleasant" or "unpleasant".

2. It has seven humours; white, red, black, grey, yellow, fawn and pale. How is it made of seven humours? When Devadatta¹⁴ was connected with

¹³ These are the six musical notes listed at the end of the first *Kbanda*.

¹⁴ Gift of God. In this case it does not refer to the shell of Varuṇa and Arjuna, but the future baby's name.

food, then, for their commune fluidity, the seven flavours that form the *Rasa* were produced. From this [*Rasa*] blood had its origin, from the blood flesh, from the flesh fat, from the fat tendons (*snāva*), from the tendons bones, from the bones marrow, from the marrow semen¹⁵. Uniting the semen and the blood the embryo arises. It is said that in the heart there are all the elements; in particular, in the heart there is fire, from which is born bile, from bile is born wind, and consequently from the wind is produced the heart [of the baby].

3. One night after the union in a fertile period, arises a nodule (*kalila*); after seven nights it changes into a bubble (*budbuda*); in half a month arises the embryo (*pinda*); after one month it becomes solid; when two months have passed the head appears; after three months the formation of the feet is completed; at four months happily originate the sex, the abdomen and the hips; at five months the back forms; after six months form the mouth, nose, eyes and ears; at seven months the individual soul concludes its unification. At eight months all the parts are complete. If the seed of the father is prevalent a male is born, if that of the mother prevails a female. If the forces are equal a being with two natures arises. In the event of mental derangement (during the union) one gives rise to hunchbacks, dwarfs, cripples and blind babies. If the winds press against the seed from the two sides, a body bent into two forms, from which are generated twins. The fivefold composition can live and the quintuplicate conscience has the intelligent perception of smell, of taste and so forth: "It then contemplates on the free and unchangeable syllable" [*Om*]. Having concentrated in itself this immutable syllable, form, in the body of the incarnate individual, the eight producers [*Prakṛti*, *Buddhi*, *Ahaṁkāra*, the five *Tanmātrās*] and the sixteen products [*Manās*, the ten *Indriyas*, and the five *Bhūtas*]. The *prāna* grows well on the food and drink received from the mother, which arrive by means of a cord in the form of a vein. Finally, at the ninth month it is complete in every detail, remembers the previous births and is aware of *karman*, good and bad, completed or not completed.

4. "Having appeared thousands of times in the mother's womb, by eating, I have experienced food and, by drinking from the [mother's] breast, [I have experienced] drink. I was born, I died and am again reborn. Alas, immersed in the ocean of suffering, a solution does not come to mind! However many good and bad actions I have performed towards fellow-man, this many I must consume: who thus experiences the fruit [of the actions] passes away. When I liberate myself from the matrix, I shall practice the *Sāṁkhya-yoga*, to obtain liberation from the effects [of *karman*] that produce that painful abode. When I liberate myself from the matrix, I

¹⁵ The text translated by Deussen has a gap: for this reason he does not mention the tendons.

shall prostrate myself at Maheśvara's feet, to obtain liberation from the effects [of *karman*] that produce that painful abode. When I liberate myself from the matrix, I shall prostrate myself at the adored god Nārāyaṇa's feet, to obtain liberation from the effects [of *karman*] that produce that painful abode. When I liberate myself from the matrix, I shall contemplate the eternal Brahman".

Finally, when, offspring of a long series of matrices arrives at the door of the uterus, and, pushed by spasms, is born with great pain, then, encompassed by Viṣṇu's wind¹⁶, it forgets the previous births and deaths and favourable and unfavourable *karman*.

5. Why is it considered "body"? Because in it the fires are united (*Śrī*), like the fire of consciousness, of sight, and of digestion. In it the fire of digestion consumes that which is eaten, drunk, licked, sucked. The fire of sight produces the vision of forms. The fire of consciousness discriminates between favourable and unfavourable *karman*. There are three seats [for the fires]: in the heart resides the fire *Dakṣiṇa*, in the stomach the fire *Gārhapatya*, in the mouth the fire *Āhavanīya*. The sacrifice is *Buddhi*, who offers the sacrifice is *Manas*, the officiant is the intention (*Nidhāya*), the animal to sacrifice is egoism, the satisfaction is the sacrificial consecration, the cup used in the sacrifice is the faculties of sensation, the oblations are the faculties of actions, the pot [for the oblation *Purodāśa*] is the head, the grass *Darbha* is the hair, the altar's stove is the mouth. The head has the four [parts] of the skull furnished with sixteen dental alveoli on both sides; there are one hundred and seven organs, one hundred and eighty articulations, nine hundred nerves, seven hundred veins, five hundred muscles three hundred and sixty bones, four and a half *koti* [45 million] of hairs; the heart weighs eight *pala*, the tongue twelve *pala*, the bile a *prastham*, the phlegm a *āḍbaka* the seed a *kuḍavam*, the fat two *prastha*, urine and faeces vary in proportion to the food¹⁷. This is the Pippalāda doctrine of Liberation, the Pippalāda doctrine of Liberation.

Thus ends the *Garbha Upaniṣad*.

¹⁶ Viṣṇu, as his name indicates, is the all pervasive god. Here, Viṣṇu's wind represents the atmosphere into which one is born and that enters into the lungs of the new born with the first breath.

¹⁷ *Pala* is equivalent to 93 grams. Four *palas* form a *kuḍavam*, 372 grams. Four *kuḍavams* form a *prastham*, 1488 grams. Four *prasthams* form an *āḍaka*, 5952 grams.

गर्भोपनिषत् ॥ १७ ॥

यद्गर्भोपनिषद्वेद्यं गर्भस्य स्वात्मबोधकम् ।

शरीरापह्वात्सिद्धं स्वमात्रं कलये हरिम् ॥

ॐ स ह नाववत्त्विति शान्तिः ॥

ॐ पञ्चात्मकं पञ्चसु वर्तमानं षडाश्रयं षड्गुणयोगयुक्तम् ॥ तत्सप्तधातु त्रिमलं द्वियोनिं चतुर्विधाहारमयं शरीरम् ॥ भवति पञ्चात्मकमिति कस्मात्, पृथिव्या-पल्लेजोवायुराकाशमित्स्मिन्पञ्चात्मके शरीरे । कां पृथिवी का आपः किं तेजः को वायुः किमाकाशम् । तत्र यत्कठिनं सा पृथिवी यद्द्रवं ता आपो यद्दुष्णं तत्तेजो यत्संचरति स वायुः यत्सुषिरं तदाकाशमित्युच्यते ॥ तत्र पृथिवी नाम धारणे आपः पिण्डीकरणे तेजः प्रकाशने वायुर्गूहने आकाशमवकाश-प्रदाने ॥ पृथुस्तु श्रोत्रे शब्दोपलब्धौ त्वक् स्पर्शे चक्षुषी रूपे जिह्वा रसने नासिकाऽऽत्राणे उपस्थश्चानन्दनेऽपानमुत्सर्गे बुद्ध्या बुद्ध्यति मनसा संकल्पयति वाचा वदति ॥ षडाश्रयमिति कस्मात्, मधुराम्ललवणतिक्तकटुकषाररसा-न्विन्दते ॥ षड्जर्षभगान्धारमध्यमपञ्चमधैवतनिषादाश्चेति । इष्टानिष्टा शब्द-संज्ञाप्रणिधानाद्दशविधा भवन्ति ॥ १ ॥ शुक्लो रक्तः कृष्णो धूम्रः पीतः कपिलः पाण्डुर इति ॥ सप्तधातुकमिति कस्मात्, यथा देवदत्तस्य द्रव्यादिविषया जायन्ते ॥ मरस्परं सौम्यगुणत्वात्षड्विधो रसो रसाच्छोणितं शोणितान्मांसं मांसान्मेदो मेदसः स्नावा स्नातोऽस्थीन्यस्थिभ्यो मज्जा मज्जः शुक्रं शुक्रशोणितसंयोगादा-वर्तते गर्भो हृदिव्यवस्थानीति । हृदयेऽन्तराग्निः अग्निस्थाने पित्तं पित्तस्थाने वायुः वायुस्थाने हृदयं प्राजापत्यात्क्रमात् ॥ २ ॥ ऋतुकाले संप्रयोगादेक-रात्रोपितं कलिलं भवति ससरात्रोपितं बुद्बुदं भवति अर्धमासाभ्यन्तरेण पिण्डो भवति मासाभ्यन्तरेण कठिनो भवति मासद्वयेन शिरः संपद्यते मास-त्रयेण पादप्रदेशो भवति ॥ अथ चतुर्थे मासेऽङ्गुल्यजठरकटिप्रदेशो भवात् ॥ पञ्चमे नासे षष्ठवंशो भवति ॥ षष्ठे नासे मुखनासिकाक्षिश्रोत्राणि भवन्ति ॥ सप्तमे नासे जीवेन संयुक्तो भवति ॥ अष्टमे नासे सर्वसंपूर्णो भवति ॥ पितृ-रेतोऽतिरिक्तापुरुषो भवति मातृ-रेतोऽतिरिक्तास्त्रियो भवन्त्युभयोर्बाजतुल्य-त्वात्संपुंसको भवति ॥ व्याकुलितमनसोऽन्धाः खक्षाः कुब्जा वासना भवन्ति ॥ अन्योन्यवायुपरिपीडितशुक्रद्वयाद्विधा तनूः स्यात्ततो युग्माः प्रजायन्ते ॥ पञ्चात्मकः सन्नर्थः पञ्चात्मिका चेतसा बुद्धिर्गन्धरसाविज्ञाना ध्यानारक्षरमक्षरं नोक्षं चिन्तयतीति । तदेकाक्षरं ज्ञात्वाऽष्टौ प्रकृतयः षोडश विकाराः शरीरे तस्यैव देहिनाम् ॥ अथ मात्राऽक्षितपीत नाडीसूत्रगतेन प्राण आप्यायते ॥ अथ नवमे नासि सर्वलक्षणसंपूर्णो भवति पूर्वजातोः स्मरति कृताकृतं च कर्त्तुं भवति शुभाशुभं च कर्त्तुं विन्दति ॥ ३ ॥ नानाचोतिसहस्राणि इष्टा चैव ततो नया ॥ आहारा विविधा शुक्ताः पीताश्च विविधाः क्लृप्ताः ॥ जातस्यैव नृतस्यैव जन्म चैव पुनः पुनः ॥ अहो दुःखोदधौ नम्रो न पश्यन्ति प्रतिक्रियान् ॥ य-

ननया परिजनस्यार्थं कृतं कर्म शुभाशुभम् ॥ एकाकी तेन दद्यामि गतास्ते फ-
लभोगिनः ॥ यदि योन्यां प्रसुञ्चामि सांख्यं योगं वा सनाश्रये ॥ अशुभक्षयकर्तारं
फलमुक्तिप्रदायकम् ॥ यदि योन्यां प्रसुञ्चामि तं प्रपद्ये महेश्वरम् ॥ अशुभक्ष-
यकर्तारं फलमुक्तिप्रदायकम् ॥ यदि योन्यां प्रसुञ्चामि तं प्रपद्ये भगवन्तं नारा-
यणं देवम् । अशुभक्षयकर्तारं फलमुक्तिप्रदायकम् ॥ यदि योन्यां प्रसुञ्चामि
ध्याये ब्रह्म सनातनम् ॥ अथ जन्तुः स्त्रीयोनिशतं योनिद्वारि संप्राप्तो यद्येणा-
पीड्यमानो महता दुःखेन जातनात्रस्तु वैष्णवेन वायुना संस्पृश्य तदा न
स्मरति जन्ममरणं न च कर्म शुभाशुभम् ॥ ४ ॥ शरीरमिति कस्मात्, साक्षा-
दग्रयो ह्यत्र श्रियन्ते ज्ञानाग्निदर्शनाग्निः कोष्ठाग्निरिति ॥ तत्र कोष्ठाग्निर्नामाशि-
तपीतलेद्यचोष्यं पचतीति ॥ दर्शनाग्नी रूपादीनां दर्शनं करोति ॥ ज्ञानाग्निः
शुभाशुभं च कर्म विन्दति यत्तत्र ॥ त्रीणि स्थानानि भवन्ति हृदये दक्षिणा-
ग्निवदरे गार्हपत्यं सुखादाहवनीयास्मा यजमानो बुद्धिः पत्नी मनो ब्रह्मा नि-
धाय लोभादयः पशवो धृतिर्दीक्षा संतोषश्च बुद्धीन्द्रियाणि यज्ञपात्राणि कर्मे-
न्द्रियाणि हवीर्षि शिरः कपालं केशा दुर्भा मुखमन्तर्वेदिः, चतुष्कपालं शिरः
षोडश पार्श्ववन्तोष्ठपटलानि सप्तोत्तरं मर्शशतं साशीतिकं संधिशतं सनवकं
जायुशतं सप्त शिराशतानि पञ्च मज्जाशतानि भस्वीनि च ह वै त्रीणि शतानि
षष्टिशार्धचतस्रो रोमाणि कोट्यो हृदयं पलान्यष्टौ द्वादश पलानि जिह्वा पित्तप्रत्यं
कफत्पादकं शुक्लं कुडवं मेदः प्रत्यौ द्वावनियतं मूत्रपुरीषमाहारपरिमाणात् ।
पैप्पलादं मोक्षशास्त्रं परिसमाप्तं पैप्पलादं मोक्षशास्त्रं परिसमाप्तमिति ॥ ५ ॥

ॐ स ह नावचत्विति शान्तिः ।

Franco Coslovi

MATERIALI SUL PRIMO COLONIALISMO PORTOGHESE
NEL SUD E SUD-EST ASIATICO NELL'ARCHIVIO
DELLA "TORRE DO TOMBO" A LISBONA

Nel corso di una più ampia ricerca sull'espansione dell'Islâm nel Sud e Sud-Est asiatico, avendo presente sia la contemporaneità, sia le reciproche limitazioni ed interazioni tra l'espansionismo portoghese, durante quello che si può definire il suo "primo periodo coloniale", e quello islamico, soprattutto per quanto riguarda la zona presa in considerazione, mi è parso opportuno verificare di persona quali fossero le documentazioni, pertinenti a questo particolare punto di vista, conservate negli archivi portoghesi.

Oltre all'ovvia indagine sui materiali concernenti l'argomento conservati nell'archivio ultramarino – inventariati in *A. Secção Ultramarina da Biblioteca Nacional – Inventários: I, Codices do Extincto Conselho Ultramarino, estudo e notas por M.A. Hedwig Fitzler; II, Codices vindos de Moçambique por iniciativa de Antonio Ennes; III, Codices do Arquivo da Marinha; publicados, anotados e prefaciados por Ernesto Ennes*, Lisboa, 1928 –, mi sono preoccupato di fare una piccola ricerca personale nell'Archivio della Torre do Tombo di Lisbona. Ben conscio del fatto che spogli degli indici del materiale ivi conservato sono già stati fatti e, in parte, il risultato sia già stato reso noto, oltre che la maggior parte dei materiali stessi sono stati già pubblicati e comunque utilizzati, mi sembra tuttavia che una piccola nota sugli stessi, relativamente al lavoro di ricerca da me svolto, possa essere di qualche aiuto ad eventuali "orientalisti" che si interessassero allo stesso argomento, risparmiando loro la fatica di una consultazione generale di tutti i materiali e puntualizzando gli ambiti di pertinenza dei singoli fondi e la loro possibilità di utilizzazione, almeno per quanto concerne il periodo da me preso in esame.

Gli indici da me finora esaminati, e bisogna ricordare che, sebbene essi siano relativamente esaustivi e ben organizzati, non ne esistono di specifici sull'argomento, e perciò altra documentazione possa essere presente in altri fondi, comprendono sostanzialmente quattro fondi: quello della *Chancelaria* reale, quello delle *Gavetas Antigas*, quello, sommario, del *Corpo Chronologico* e quello *Cronologico de Leis* (non ho preso in considerazione i fondi della Inquisizione).

Per quanto riguarda gli indici del fondo della *Chancelaria* (Cancelleria) reale, essi sono divisi in varie categorie che rendono accessibili i documenti anche partendo da dati parziali ma, pur essendo ad incrocio, escludono, a

seconda della loro specificità, una serie di dati tra l'uno e l'altro, fatto dovuto ai criteri di catalogazione via via adottati. Essi sono, sostanzialmente, divisi in indici per "nome di persona" (*Proprios*); per cariche, uffici e statuti connessi alle varie località (*Comuns*); per privilegi concessi a persone, enti o località specifiche (*Privilegios*); per inquisizioni, ovvero procedimenti giudiziari, e giustificazioni, soprattutto relative ai precedenti.

Personalmente, per esigenze iniziali della ricerca, mi sono limitato soprattutto ai *Comuns* che, proponendo una identificazione su base geografica, mi consentivano una maggiore rapidità, e pertinenza dei materiali alle zone di interesse specifico. Nella fattispecie, gli indici da me consultati comprendono quelli della cancelleria di Don Joao I° (1383-1433), *Comuns*, corrispondente al volume n. 31, nuova numerazione; Don Duarte (1433-1438), *Proprios e Comuns*, corrispondente al volume n. 32, nuova numerazione; Don Alfonso V° (1438-1481), *Comuns*, corrispondente ai volumi 36 e 37, nuova numerazione; Don Joao II° (1481-1495), *Comuns*, corrispondente al vol. 40, nuova numerazione; Don Manoel I° (1495-1521), *Comuns* corrispondente ai volumi 43 e 44, nuova numerazione; Don Joao III° (1521-1527), *Comuns*, corrispondente ai volumi 50, 51 e 52, nuova numerazione, e *Privilegios, Proprios e Comuns*, corrispondente al volume 55, nuova numerazione; Don Sebastiao (1557-1578) e Don Henrique (1578-1580), *Comuns*, corrispondente al volume 59, nuova numerazione, e *Privilegios, Proprios e Comuns*, corrispondente al volume 60, nuova numerazione; Don Felipe I°, cioè Filippo II° di Spagna, (1580-1598), *Comuns*, corrispondente al volume 68, nuova numerazione.

Come noto, sebbene l'inizio dell'epoca d'oro dell'espansionismo portoghese possa essere fatta risalire alla conquista di Ceuta, nel 1415, bisogna attendere il regno di Don Joao III°, dopo la divisione dei territori atlantici, scoperti e scopribili, tra portoghesi e spagnoli, con il trattato di Tordesillas (7/6/1494), perché si inizi a pensare seriamente alla possibilità di raggiungere l'India da parte portoghese, ed è solo durante il regno del suo successore, Don Manoel I°, che salpa la prima *Armanda*, con lo scopo di raggiungere la favolosa terra delle spezie, agli ordini di Don Vasco Da Gama (Luglio 1497).

Chiaramente, è, quindi, solo a partire dalla cancelleria di Don Manoel I° che si trovano documenti strettamente pertinenti all'espansione portoghese nel Sud e Sud-Est Asiatico. Tuttavia la documentazione precedente, a partire da Don Joao I°, non è certo meno interessante. È, infatti, in essa che si ritrovano i primi atteggiamenti, disposizioni militari, amministrative e commerciali nei confronti degli altri che si andavano a conquistare e sottomettere; è proprio a queste prime esperienze che poi, nel Sud e Sud-Est asiatico, si farà in qualche modo riferimento all'inizio della colonizzazione portoghese dell'area, sebbene le differenze delle situazioni e dell'ambiente non sempre le rendessero riproponibili o funzionali nel nuovo contesto.

Ma che tipo di documentazione si trova, nella cancelleria reale? Sebbene essa sia varia, e comprenda anche relazioni con regni e regnanti via via incontrati, guerre, comunità straniere, trattati di pace ed accordi commerciali, questo ne rappresenta la parte minore e più scarna mentre, secondo i

risultati raggiunti, essa si concentra soprattutto sull'amministrazione interna e le direttive per il suo sviluppo. Attraverso il susseguirsi di cartigli ed *alvara* che conferiscono o confermano le varie cariche ai vari ufficiali, e burocrati o personale tecnico, che costituivano l'ossatura operativa del dominio portoghese; attraverso gli statuti dati ai vari luoghi conquistati, i privilegi concessi, le donazioni di terre e di usufrutto dei diritti, doganali o altri, a persona o enti, anche religiosi, la costituzione di vescovadi e parrocchie, ecc., si può seguire lo svilupparsi ed affermarsi del dominio coloniale portoghese.

È però, questa, una documentazione soprattutto rivolta all'interno, dove scarsi sono i dati che si riferiscono alle nuove realtà via via incontrate, ai nuovi rapporti che ci si trova ad instaurare coi popoli vicini o conquistati, agli atteggiamenti da assumere nei confronti di chi, realmente, ci si trovava di fronte; testimone solo della struttura coloniale e del suo affermarsi, con quasi unico punto di riferimento i portoghesi stessi o chi a loro si assimilava, non dimostra curiosità o interesse per il nuovo mondo che si veniva via via scoprendo.

Differente è, invece, la situazione che ci si presenta affrontando gli indici del fondo delle *Gavetas Antiguas*, di cui ho esaminato due volumi, corrispondenti ai volumi 267 e 268, nuova numerazione, i cui materiali sono principalmente pertinenti al XVI° secolo a.d.

È in questo fondo che si trova la documentazione più varia, e complessa, che testimonia del primo periodo coloniale portoghese vuoi dal punto di vista interno, vuoi nelle sue relazioni con l'esterno – gli altri stati dell'area e l'altro grande "concorrente", la Spagna, i cui interessi coloniali si scontravano con quelli portoghesi nella zona delle Molucche.

Nelle *Gavetas* troviamo quindi le prime relazioni dei viaggi esplorativi, le testimonianze riguardo le mercanzie ed i prodotti delle varie zone, i trattati di amicizia o sottomissione con e dei veri sovrani del Sud e Sud-Est asiatico; ancora, si trovano qui le carte che documentano le modalità del governo delle varie colonie e fortezze portoghesi dell'area; i loro atti di fedeltà al re e le loro richieste di statuti speciali e privilegi; né è assente l'aspetto "culturale", nella cui documentazione si rispecchia l'andamento del processo di assimilazione dei locali, voluto dai portoghesi e che si esplicita soprattutto attraverso la politica delle conversioni.

Questo fondo è quindi, per chi si voglia occupare del primo colonialismo portoghese, dal punto di vista dell'impatto con le culture e le situazioni dell'area, senza dubbio un buon punto di partenza per trovare documentazioni e punti di riferimento a riguardo.

Il terzo fondo da me preso in considerazione è quello del *Corpo Cronologico*, i cui indici o, meglio, sommari (*Sumarios*) sono divisi in tre parti, ciascuna composta di tre tomi. Personalmente, per ora, ho esaminato solamente i primi due tomi della prima parte, corrispondenti ai volumi n. 224 e 225, nuova numerazione, che coprono il periodo dal 1137 a.d. al 1545 a.d.. I materiali che si trovano in questo fondo sono quelli che, per un motivo o per l'altro, non hanno trovato collocazione nei due precedenti. Essi sono sistemati, ovviamente, in ordine cronologico e sono suddivisi, all'interno

delle parti, in *Maços*, ovvero mazzi di documenti. Dal mio punto di vista, i documenti di un certo interesse cominciano a partire dal terzo mazzo della prima parte, che copre gli anni dal 1500 a.d. al 1502 a.d.

I materiali di questo fondo ripropongono, in maniera più varia e completa, gli argomenti che già si erano ritrovati nelle *gavetas*. Troviamo, quindi, relazioni di viaggi esplorativi, indicazioni commerciali, direttive politiche, commerciali e di conquista, i *regimentos* dati ai vari generali e ufficiali che componevano l'*Armada* ed il governo locale; le relazioni sullo stato delle cose nei nuovi possedimenti, sia dal punto di vista militare che finanziario e amministrativo, le testimonianze delle polemiche e diatribe tra i vari rappresentanti del potere portoghese in loco; testimonianze dei rapporti coi potentati locali, che si esplicitano soprattutto in accordi o richieste commerciali o militari, in trattati di pace o nei resoconti sull'andamento delle guerre, rendiconti di ambascerie, ecc. le mai trascurate testimonianze sulla politica religiosa e culturale, miranti all'assimilazione tramite la conversione dei locali e l'istituzione di chiese e vescovadi.

Anche questo fondo, come quello delle *Gavetas*, è quindi da considerarsi di primaria importanza, per chi si voglia occupare delle interrelazioni tra nascente potenza coloniale portoghese ed i nuovi ambiti nei quali essa si veniva a sviluppare.

Il quarto fondo che ho preso in considerazione è quello delle leggi, che è riassuntivo nel *Indice Cronologico de Leis*, da me esaminato limitatamente al volume I°, corrispondente agli anni "senza data" e 1211 a.d.-1856 a.d. (ed al volume n. 309, nuova numerazione), solamente, però, per quanto concerne il periodo "senza data" e gli anni dal 1211 a.d. al 1648 a.d.. I materiali trovati in questo fondo sono piuttosto scarni e sono soprattutto pertinenti alla struttura amministrativa interna delle colonie e dell'*armada*, e al tentativo di gestire e mantenere il monopolio commerciale del re nelle nuove conquiste e sulle rotte di navigazione.

A conclusione di questa breve notizia sui materiali riguardanti il primo periodo coloniale portoghese, relativamente al Sud e Sud-Est asiatico, custoditi negli archivi della Torre do Tombo di Lisbona, si possono sottolineare una serie di elementi che possono essere indicativi per chi voglia intraprendere una ricerca su tale argomento.

In primo luogo, si può dire che, per l'orientalista che si occupi di questo soggetto più dal punto di vista dei luoghi colonizzati e della loro reazione all'impatto con la nuova realtà amministrativa e culturale, che da quello dello sviluppo del potere coloniale portoghese in quanto tale, i fondi che possono risultare più interessanti sono, senza dubbio, quelli delle *Gavetas* e del *Corpo Cronologico*.

In secondo luogo, si può anche specificare che, ad un primo esame dei materiali, la documentazione si presenta come rivolta soprattutto all'interno, a testimonianza di un interesse concentrato principalmente sulla costituzione e costruzione della struttura volta a garantire le esigenze, o pretese, commerciali e finanziarie del nuovo potere, più che mostrare un interesse o una volontà di comprensione della cultura e struttura, vuoi politica che amministrativa o culturale, commerciale e religiosa, con cui ci si trovava ad

avere a che fare. La stessa politica di assimilazione culturale, svolta in parte attraverso le conversioni ed in parte attraverso l'accasamento dei nuovi arrivati nei luoghi da essi conquistati, o comunque raggiunti, sembra essere determinata più dal bisogno di costruirsi "fedeltà" locali, fatto reso necessario dalla scarsità di uomini e mezzi, che da un vero interesse nell'acculturazione ed assimilazione di realtà differenti, quindi come parte di un progetto "civilizzatore" di ampio respiro; ciò nonostante che, da quanto risulti dai documenti finora presi in considerazione, proprio l'aspetto dell'"acculturazione" sia stato percepito dai locali come l'esigenza primaria del potere portoghese.

In terzo luogo, si può sottolineare come, per quanto i materiali trovati ed esaminati siano pertinenti soprattutto alla prospettiva "europea" dell'inizio dello sviluppo coloniale portoghese, essi sono da considerarsi comunque fondamentali per una corretta comprensione del fenomeno dell'interazione culturale e politica cui il colonialismo porta nei paesi asiatici che alla sua influenza vengono più o meno direttamente sottoposti, anche perché i successivi "colonialismi", in particolare quello olandese, almeno all'inizio, proprio l'esperienza portoghese prenderanno a modello o paragone, per sviluppare i propri schemi specifici, vuoi di sviluppo interno, vuoi nei rapporti con le nuove realtà e culture.

Infine, ma certo non ultima cosa, per quanto riguarda più specificamente i materiali degli archivi della Torre do Tombo di Lisbona, e la loro consultazione, è necessario notare come, sebbene gli indici non siano ancora stati editi e sistematizzati secondo criteri moderni, purtuttavia sono esaustivi e ben organizzati; fatto che, accompagnato alla buona volontà, cortesia e disponibilità sempre dimostrati dal personale addetto (e di cui lo ringraziamo), rende i materiali stessi facilmente verificabili e consultabili, facilitando così notevolmente il lavoro del ricercatore.

POLO E LA VIA DELLA SETA TRA CORPI E SEGNI

Qual'è la traccia che lega le diverse annotazioni e ricordi che formano l'ossatura del 'Divisament' di Polo? Segre (1983; 15), che nell'esame del testo privilegia le sue caratteristiche formali, lo inserisce plausibilmente all'interno dei trattati geografici. Il *Milione* diviene così il racconto di uno spazio. Polo, inviato di Kubilai, ha il compito di relazionare ciò che vede. E il suo occhio seziona, isola, analizza ciò che la vista gli propone. Certo la pratica della mercatura non è elemento secondario in tutto ciò. Dato nuovo sembra essere l'immagine di una natura "depurata" di cui i corpi rimandano ai corpi e cessano di essere i segni di quella realtà oscura, tacita, che il mondo medievale postula. Le pagine del 'Divisament' paiono così scorrere in una copiosa notazione di elementi naturali e animali. Le specie più diverse sono descritte allo scopo di isolarne luoghi, quantità, secondo i tipici filtri delle transazioni economiche.

Eppure Polo ha di fronte e dietro a sé un complesso repertorio di immagini. Il mondo naturale sia nella tradizione giudaica dei Salmi che in quella cristiana dei Vangeli non si presenta mai come uno spazio semplicemente geografico ma allusivo di un sostrato morale. La tradizione dei Salmi (92; 11) ci rimanda ad esempio l'immagine del Liocorno, che, posta in relazione agli uomini giusti, diviene indice o meglio ancora, segno di potenza e protezione che Dio riserva loro. Su tale animale fantastico nulla possono gli Angeli della tradizione cristiana ed egli prende dimora nel ventre della vergine Maria (Giovanni 1; 14).

Qual'è il rapporto che Polo instaura con questa complessa rappresentazione simbolica estremamente radicata al suo tempo? Come una sorta di positivista ante litteram egli sembra operare una cesura netta con tale tradizione. Secondo il filtro di una nitida corrispondenza tra le "parole e le cose" egli tenderebbe a tagliare dagli spazi rappresentativi del linguaggio ogni nome privo di corrispondente reale. Ma la tradizione dei bestiari medievali è troppo vicina a lui ed egli, se non altro, ne accetta la nomenclatura. Così nel regno di Basman (Polo 1942; 294) incontra dei Liocorni che ovviamente hanno poco dei corrispondenti animali mitici. Egli infatti ci descrive il rinoceronte e conclude: "Non è affatto come lo diciamo e descriviamo noi: la bestia che si lascia prendere in grembo da una vergine". (ivi).

Qui è evidente la sua consuetudine con l'iconografia medievale e i suoi

significati simbolici. Il liocorno per la sua ferocia è inavvicinabile e la vergine lo ammansisce allattandolo al suo seno. (Il Fisiologo 1975; 61). Ciò che interessa in questa rappresentazione del Fisiologo, prototipo di tutti i bestiari, è la codificazione di una duplicità concettuale nel senso che il liocorno contempera, al tempo stesso, due elementi opposti; la salvaguardia della verginità con la “necessaria” fecondità (il corno). Tale conflitto trova l’unica soluzione sul terreno della spiritualità. Ora in Polo la prevalenza dell’aspetto descrittivo, la visione dell’occhio come metro del reale, sembra svuotare la nomenclatura mitica della sua ricchezza simbolica. “Vi accerto – egli conclude – che è proprio tutto l’opposto di quello noi diciamo sia”. (*ibidem*; 294). La tradizione culturale sembra in lui funzionare come un involucro vuoto riempito dai nuovi contenuti osservativi. (In generale cfr. Wittkower 1959; 155-72).

Eppure accanto ad una portante struttura visiva esiste in Polo la dimensione dell’ascolto (Segre 1982; XIV), dove la sua parola diviene eco di altre parole che non sono richiami né alla sua tradizione religiosa né a quella letteraria (come l’*Historia de Proeliis*, traduzione del Romanzo d’Alessandro del X sec. o l’*Encyclopediā* di Rabanus Maurus, il cui apparato iconografico del IX sec. fornirà la base dei successivi bestiari. – in gener. cfr. Chiappori 1981; 281), ma rimandi a credenze mitiche dei luoghi che egli incontra. La storia dei Magi ne è un’esemplificazione poiché se essa da una parte riflette l’estraneità con il “racconto” cristiano, imbevuta com’è di zoroastrismo e di antica tradizione persiana (Manganelli 1982; 21), dall’altra ne accetta l’involucro formale. Paradossalmente è proprio la “cultura” cristiana, il suo orizzonte allegorico che lo abitua a pensare alle cose come segni di qualcos’altro, il grimaldello con cui Polo entra nei congegni mitici delle altre culture. La pietra, il dono del “bambino” ai Magi, non ha nulla a che vedere con la sua evidenza sensibile, la sua “immagine” rimanda a fermezza e costanza nella credenza. La realtà della natura, come nota Polo, si trasforma in simbolo (*ibidem*; 35-6). Ora è all’interno di questa disposizione mentale che si misura il confronto-incontro tra le diverse trasfigurazioni mitiche della realtà naturale e animale. Il riferimento di Polo è, ancora una volta, un animale doppio, il grifone metà leone e metà aquila. Terra e cielo, i correlatori di queste due diverse nature animali, rimanderebbero simbolicamente, in estrema generalità, all’aspetto umano e divino. Il passo successivo del racconto-ascolto di Polo, è da una parte la riduzione delle due nature ad una, l’aquila, dall’altra il suo trattamento iperbolico. “Le sue ali hanno un’apertura di 30 passi... la sua potenza tale da prendere un elefante e sollevarlo in aria a una grande altezza” (*ibidem*, 358). I riferimenti religiosi all’inizio del passo, “sono saraceni, adoratori di Maometto” e la chiusura finale, “gli abitanti di quelle isole chiamano quell’uccello Ruc” (*ibidem*, 356-59), propenderebbero per una lettura arabo islamica dell’animale. Il nome assomiglia molto a Ruh che in Arabo, come ricorda Jevolella (1984; 7) vuole dire spirito. Lo ritroviamo specificamente all’interno della classica edizione delle Mille e una Notte (1984; 175 e 1015-17) dove, sovrano del mondo magico, gioca il ruolo di colui che inizia l’uomo alle metamorfosi dal suo essere terreno alla dimensione divina e immortale. E tale concetto è

presente all'interno del Corano (LXVII-19) dove in generale l'uccello funziona come simbolo dell'immortalità dell'anima. Una traduzione complessa di tale concetto si ha in Attar dove un altro uccello mitico, il Simurgh, rappresenta, attraverso un sottile gioco di parole, un itinerario mistico (1986; 206-7) alla ricerca del divino. È questa la dimensione che l'aquila-grifone-ruh gioca nel racconto descrizione di Polo? Probabilmente no. Egli sottolinea infatti un'attitudine predatoria dell'uccello. L'elefante in volo è lasciato cadere a terra cosicché l'uccello-grifone "cala su di lui a beccarlo, a mangiarlo, a pascersi delle sue carni" (*ibidem*, 358). Sono gli aspetti arcaici quelli qui più fortemente in gioco. L'asse di riferimento dei due esseri è il cielo e la terra. Lo svuotamento del corpo-carne implica la negazione degli aspetti prevalentemente terreni. L'elefante, la terra è portato in cielo ma la sua pesantezza non gli permette la modificazione del suo stato e lo rende vittima del suo stato. Muore perché non sa volare, è carne e non anima. Il diagramma dell'immagine è di un'ascesa-caduta. Ma la caduta comporta una mutazione di stato: la morte del corpo-elefante. Il suo corpo, completamente ripulito da ogni dimensione di vita concreta, privato della sua carne, divenuto ossa, accolto nella terra può finalmente rinascere. (Cfr. in generale Mellaart 1989; 54 e, in un contesto diverso anche Polo op. cit.; 298). La figura dell'uccello, nella sua funzione predatoria, ha il compito "iniziatico" di rendere possibile la metamorfosi e la "rinascita". Echi relativi alla cultura legata ai riti di fertilità paiono fondersi di spiritualità celeste. Sembra comunque uno spirito terreno il punto d'approdo di questa figurazione.

Esiste un'iconografia tessile che in qualche modo si accompagna a questo tipo di immagini? Grube (1981; 157) parlando della tessitura presente all'epoca di Polo si rifà al tappeto cosiddetto di "Berlino" con figure di drago e fenice. Il modello zoomorfo, uno degli elementi caratteristici dell'arte tessile, verrà sostituito alla fine del 15 sec. da altri motivi (Mills 1978; 234-43) ma, fino allora, ne era un tipico esempio e considerata la simbologia sinica gli storici propendono a individuare, come tramite per questo tipo di iconografia proprio gli invasori mongoli. (King 1983; 26).

Considerando i rimandi simbolici, il drago e la fenice dovrebbero rappresentare il simbolo del potere maschile e femminile, imperatore e regina, dimensione di potere ordinatrice e di resurrezione.

Ora più che gli aspetti simbolici della composizione (in generale cfr. Curatola 1989) in esame, preferirei riferirmi alla struttura compositiva, alla sintassi per così dire iconografica. Lo spazio del campo è totalmente occupato dalle due figure animali senza che questo significhi una sua riduzione ad estrinsecazione sensibile. Siamo di fronte a quella che Paz (1984; 20), in altro contesto, chiama l'incarnazione delle immagini cioè la trasformazione del linguaggio in corpo. Le parole, senza cessare di essere segni, si animano, prendono corpo. L'articolazione mitica di questa figurazione non percorre allora alcuna mimetica forma di rappresentazione; essa è, al tempo stesso, affascinata e schiacciata dalla potenza del "contenuto sensibile" prescelto e lo spazio del mondo piuttosto che articolarsi e ampliarsi si restringe e concentra in tale "natura". Lo spazio di tale raffigurazione è relativo ad una qualitativa differenza e/o opposizione tra sacro e profano. (Cassirer 1976;

121-57). È l'opposizione tra giorno e notte, terra e cielo, femminile e maschile a caratterizzarlo. Il drago e la fenice, inseriti in questa struttura oppositiva, formano assieme una perfetta unità che diviene così simbolo del mondo come è sperimentato dall'uomo (cfr. in generale Hirsch 1989; 41). La struttura Yin-Yang conferisce inoltre un senso di perenne movimento e di perfetto equilibrio. Ma quali sono le coordinate di questo spazio? Il sacro possiamo dire inizia quando dalla totalità dello spazio, per sottrazione, ne viene delimitata e circoscritta una parte, una sorta di recinto. Ora la parte può aspirare ad una totalità sacrale se ripercorre le direzioni del cielo e così i 4 punti cardinali divengono le coordinate dello spazio iconografico. Drago e fenice, da questo punto di vista, si trovano l'uno in basso e l'altra in alto e guardano alternativamente a sinistra e a destra. Lo spazio mitico animale viene così a ripercorrere, attraverso le 4 direzioni, le analoghe regioni del cielo e dell'universo. Quando Polo ci parla della Turcomania (*ibidem*; 20) egli ci descrive una popolazione a caratteristiche pastorali e in questo tipo di comunità la raffigurazione zoomorfa è ovviamente il tramite privilegiato per il loro codice simbolico (in generale cfr. Opie 1990; 129-35). Questo è probabilmente il punto d'approdo della iconografia sinica a cavallo delle orde mongoliche. Se il corpo animale come segno è, per alcuni aspetti, più legato al mondo della pastorizia, alle popolazioni nomadi, la rappresentazione del corpo umano, inscritto al piano della rappresentazione simbolica, è proprio delle forme di vita più sedentarie.

Nel territorio oggi proprio del Turkestan orientale, tra due zone desertiche, Polo ci parla della provincia di Camul. Coloro che abitano queste terre "vivono del prodotto della terra" (*ibidem*; 72). Tale notazione rimanda al fatto che l'economia agricola prima di essere forma economica è pratica rituale (Eliade 1976; 342-75). È il suo essere in relazione con la vita e con il prodigioso accrescimento presente nei semi che la codifica come rito. L'identità mistica tra fecondità della terra e forza creatrice del corpo femminile è alla base di queste culture agricole. Polo, come nota Bussagli (1981; 180-1), nella descrizione dei "costumi" di queste popolazioni, è colpito dal rovesciamento dei valori e delle gerarchie sociali. La donna diviene il centro di gravità sociale e il suo corpo è il luogo di incontri e "fecondazioni". Ogni forestiero ha con la donna, dice Polo, "comune il letto e stanno in grande allegria. Gli uomini sono così concii dalle loro mogli ma non se ne hanno a vergogna". E le donne sono belle, gioiose e sollazzevoli (*ibidem*; 72). Ora il piano di corrispondenza tra corpo femminile e divinità comporta la negazione stessa della verginità. Nella provincia del Tebet Polo dice "che non val nulla una donna la quale non abbia usato con molti uomini" (*ibidem*; 185). Questi infatti "credono sia invisibile agli iddii" (ivi). La rottura delle forme di vita monogamiche risponde qui ad una sorte di economia del sacro. Spezzare le barriere tra il corpo, le forme sociali, la natura e gli dei implica una circolazione di energia, un percorso di traduzione tra i diversi codici in esame. Quando Polo ci ricorda il divieto imperiale nella pratica di tali "costumi" la conseguenza sarà che le loro "terre non recavano i soliti frutti e che nelle loro case accadevano molti malanni" (*ibidem*; 72-3). Il corpo femminile è allora lo spazio in cui riti agricoli e credenze religiose si

coniugano dando i “migliori frutti”. Lo stadio di apparente “confusione” che tali pratiche implicano rimanda ad una abolizione delle norme, dei limiti e delle individualità, una sorta di regressione allo stadio di natura come premessa per il rinnovarsi della creazione. La prescrizione imperiale, come ci ricorda Polo, viene a cadere ed “essi seguitavano, circa le donne loro, l’usanza trasmessa dagli avi... e per ciò le loro culture prosperavano assai” (*ibidem*; 73 e 189).

Lo spazio mitico del mondo animale, che si staglia in un campo vuoto, viene qui complicandosi e si dialettizza con delle gerarchie sociali precise, il corpo femminile, che rimandano, come abbiamo visto, al piano divino.

Come corrispondente iconografico del mondo tessile vorrei riprendere un tappeto “Lotto”, una tipologia che inizia ad apparire ai primi del ’500 nei dipinti del veneziano Lorenzo Lotto e successivamente viene ripresa dalla pittura portoghese e del nord Europa (cfr. Mills 1981). Erdmann definisce il motivo di base come un insieme di file alternate di losanghe e ottagonali ripetute all’infinito (1970; 39-43). Ellis (1975; 19-31) ne identifica 3 varianti e lo descrive come “file alternate di arabeschi, ottagonali e foglie quadrilobate”. Bruggemann (1989; 71-83), nella direzione di una ricerca relativa alla genesi del motivo, ne sostiene la discendenza da laboratori di corte e la sua successiva adozione entro le tipologie tipiche delle tessiture da villaggio. Pinner sposta invece l’analisi del motivo dalle strutture compositive agli elementi percettivi e, a seconda dei nostri sistemi proiettivi, si possono cogliere diverse compartimentazioni: ottagonali, quadrati e cerchi (1988; 27-8). Io vorrei provare a riprendere il filo del motivo precedente con drago e fenice. La struttura che lo conteneva era un ottagonale e in questo esemplare tale figura circoscrive un elemento simmetricamente ripetuto. Hirsch (1989 I; 70) sostiene si tratti di una figura femminile con i due uccelli, ovvero la Dea Madre, simbolo di fertilità. Relativamente agli uccelli qualcosa si è già accennato precedentemente; in questo quadro essi hanno comunque perso una posizione di centralità divenendo elementi sussidiari. La loro funzione è essenzialmente legata ai riti di sepoltura e di rinascita. La Dea Madre, nelle varie rappresentazioni che ha incarnato nelle diverse civiltà ha, per un verso, la caratteristica di sovrintendere alla fecondità e alla vita, ma per l’altro di rappresentare la morte. Uscire dal corpo materno è il luogo della nascita, ritornare alla Terra-Madre è il luogo della morte. La costruzione simmetrica ha qui lo scopo di riportare l’ambivalenza degli opposti alla loro unità, come origine e fine di tutte le cose il corpo femminile diviene centro cosmico e ontologico della realtà.

Il corpo come spazio rimanda all’idea del tempo in cui esso stesso si colloca. Qui il legame non è ovviamente con gli aspetti profetico-lineari delle grandi religioni rivelate, ma con la dimensione stagionale del tempo in cui si ha la circolarità di un divenire che sempre si rinnova. È un ciclo chiuso che si presenta come eterna ripetizione degli stessi elementi. La morte in questa versione di continua iterazione non assume alcuna rigida fissità, ma rientra in un quadro di incessante mutamento (Eliade 1976; 343). Il ritmo dei motivi del tappeto, la loro continua ripetizione sul campo, rimanda in generale ai rituali della vita contro la morte. Sin qui abbiamo

accennato alla struttura interna dei singoli ottagonali e alle relazioni esterne che questi intrattengono in un rapporto di continua moltiplicazione. (cfr. Smith in Wechsler, 1982). Siamo di fronte a due grandezze d'ordine diverse che, combinate assieme, producono un'ulteriore compartimentazione. Il problema è che il tempo come continuum spezza l'ordine della simmetria (Morrison in Wechsler, op.cit.; 67-87). Infatti le determinazioni locali e globali di uguaglianza non sono le stesse. Ciò comporta che la simmetria spaziale della Dea Madre, nella iniziale forma ottagonale, diviene circolare o quadrata a seconda dei sistemi proiettivi utilizzati. La traducibilità dei codici, il passaggio dalla terra al cielo, dalla morte alla vita attraverso lo spazio-corpo della Dea Madre rimandano a stratificazioni complesse che trovano in questa rappresentazione iconografica una adeguata raffigurazione.

Il difficile equilibrio sociale di queste formazioni comunitarie è destinato a disgregarsi e il corpo, da spazio comunitario si richiude in se stesso, si svuota divenendo il tempio della divinità. Il tantrismo, anche se non è assimilabile alle grandi religioni, interessa qui nel senso che il corpo, pur completamente mutato, viene recuperato da un referente supremo. Se lo scopo è il coglimento dell'incondizionato, la liberazione, ciò passa attraverso la dissoluzione del corpo. Il senso del tutto è il niente: "...La forma di contemplazione in cui non vi è distinzione di 'qui' e 'là'... è il vuoto stesso" (Avalon 1974; 151). Il corpo si apre e si dissolve.

Quando Polo ci parla dei rituali di morte egli evoca il complesso rapporto che lega cielo e terra. La topografia del cielo disegna i percorsi delle esistenze in terra. Il governo celeste è così forte "... che spesso quegli indovini dicono ai parenti del morto che non è bene fare uscire la salma dalla porta di casa... molte volte fanno rompere il muro e l fanno portar fuori per la nuova apertura" (*ibidem*; 71). L'ordine dei cieli è sovrano in terra e questo deve omologarsi a quello. La morte rarefa qualsiasi immagine e si trasforma in un complesso di linee, geometrie, percorsi.

A questo tipo di simmetria ne corrisponde un altro nelle sfere alte del potere. La morte del Kan comporta l'uccisione di tutti i suoi servitori in modo da creare una speculare identità tra questo e l'altro mondo. "...Non mento – dice Polo – che quando morì Montu Kan furono uccisi più di ventimila uomini [suoi servitori]" (*ibidem*; 85). Il mondo dei morti riproduce le stesse gerarchie dei vivi ma, si potrebbe dire in un modo più disincarnato, lo stesso ordine. Anche la guerra e le sue armate sottostanno a suddivisioni in cui entità multiple governano strutture interne ma queste, al tempo stesso, sono percorse trasversalmente da altre strutture d'ordine che racchiudono le precedenti unità base come suoi elementi in un processo di continua duplicazione verso l'alto (Polo, op.cit.; 87-8 e in generale cfr. Lentz e Lowry 1989; 21). Si assiste così ad un'inarrestabile metamorfosi in cui interno ed esterno non coincidono più ma trasmutano continuamente, lo spazio dei corpi si trasforma in un insieme di segni visti nella loro massima astrazione.

Siamo giunti così a quello che è per Polo il cuore del suo "Divisament" e cioè la descrizione dell'impero e della sua corte. Certo se la struttura

sociale del mondo nomade rimandava ad un mondo di corpi animali che traducevano direttamente le coordinate del loro universo simbolico, se ancora nelle comunità sedentarie lo spazio del corpo umano si organizzava in una gerarchia che rimandava ad assetti diversi, qui siamo di fronte ad un ordine che, come una rete, deve abbracciare la multiforme varietà dell'impero. La massima astrazione è qui condizione del massimo contenimento: tanto più si disincarna, tanto più accoglie.

Polo, a proposito dell'economia imperiale, ci parla del Gran Kan come il più perfetto degli alchimisti! (*ibidem*; 151-53). Ora, al di là dell'allusione ironica, il termine va riferito all'opera di trasformazione da un orizzonte materiale, eterogeneo e polimorfo qual'è la variegata "economia" dei territori dell'impero alla loro unificazione in un astratto segno supremo: la carta moneta. "...E tutti quei fogli – egli dice – portano il sigillo del gran signore... [essi valgono] per tutte le provincie, per tutti i regni, per tutte le terre ov'egli comanda... possono pagare con essi qualunque cosa" (*ibidem*; 151-52).

Qui la moneta diviene equivalente generale, ma il suo elemento materiale, l'essere di carta, vale in quanto emblema del potere. Il carattere sensibile delle economie chiuse in cui le cose, i corpi simbolizzano viene sostituito dalla dimensione astratta dell'economia imperiale che diviene mondo di segni e niente più. (Paz op.cit.; 20). Qui non vi è la statica frugalità delle comunità pastorali e nemmeno l'armonico equilibrio delle forme di vita sedentarie, ma l'omogeneizzazione e moltiplicazione di diverse configurazioni formali che tendono a sostituire l'iniziale realtà sensibile. La carta moneta quindi come simbolismo del potere.

Il mondo precedente si è completamente dissolto? Nelle usanze di corte Kubilai fa spandere in aria e per terra del latte in modo che "...gli spiriti – come sostiene Polo – possano berne" (*ibidem*; 101). Il tributo sciamanico verso gli antichi riti tribali è qui evidente e il latte non ha tanto una generica funzione di nutrimento spirituale in quanto è simbolo di fecondità e protezione."... Ciò è necessario – aggiunge Polo – perché gli spiriti gli conservino tutte le cose sue, uomini e donne, bestie e uccelli, biade e ogni altra cosa" (ivi).

In generale è la religiosità lamaista di origine tibetana, un misto di tantrismo e di magia, una delle componenti essenziali della religiosità di corte (cfr. Scarcia 1981; 167-71). Polo ce ne conferma la presenza alla corte di Kubilai (*ibidem*; 101) ma ciò che interessa è che il tantrismo è uno dei modi in cui una nuova "religione" coniuga e conserva in sé aspetti delle vecchie tradizioni sciamaniche (*ibidem*; 198-202). Il piano delle corrispondenze divine si sdoppia e accanto alla vecchia divinità terrena tesa ad assicurare fecondità e protezione per le cose di questa terra se ne aggiunge un'altra, il supremo Dio celeste (*ibidem*; 170). Il predominio del cielo, la grande astrattezza e distanza della divinità che vi abita, ci riporta ad una visione del potere in cui l'altezza del sovrano, l'incommensurabilità della sua forza, ne sembrano la traduzione terrena.

Certi tratti delle antiche religiosità e culture sopravvivono ma in un nuovo contesto. L'ordine del cielo, si era detto, governa la terra. E così gli

astrologhi sovrintendono alle città (*ibidem*; 167). Il sole e le stelle determinano gli assi in cui le stesse verranno divise così che ogni parte riceva il giusto influsso dalle diverse costellazioni: le città riflettono così l'ordine celeste. Di Taidu Polo dirà "È quadrata coi lati esattamente uguali. Le vie della città sono così diritte e spaziose che l'occhio ne può percorrere da un capo all'altro: da ogni porta si può vedere la porta corrispondente del lato opposto... E tutti i terreni, su cui sono fabbricate le abitazioni sono quadrati. In tal modo tutto l'interno della città è disposto per quadro, come un tavoliero da scacchi" (*ibidem*; 124-5). A quest'ordine esterno ne corrisponde uno interno. "A Cambaluc, capitale del Cataio, il Kan ha il suo palazzo. C'è tutt'intorno una cinta di mura quadrata... c'è poi... un altro muro quadrato [ma per giungere al palazzo del Kan si devono attraversare altre due cinte]... vi sono attorno [al muro] otto palazzi. Dentro questo muro c'è un altro muro, ci sono pure otto palazzi fatti come i precedenti... Al centro di questi vari circuiti sorge il palazzo del gran signore" (*ibidem*; 119-20). Abbiamo così un reticolo di quadrati, una scacchiera, come dice Polo, e dall'altra un quadrato che ne contiene altri in successive soluzioni. Vorrei qui riprendere come corrispettivo iconografico, due tappeti che Ellis (1981; 37-52) poneva come capostipiti della tipologia a scacchiera per i quali egli coniava il termine "paramamelucchi". Nell'antica raffigurazione europea sono apparsi in un arazzo belga tessuto verso la metà del XVI sec. (Eskenazi 1982; 25) ma in realtà sono stati recentemente datati al XIV sec. (Balpinar e Hirsch 1988; 178). Per quanto riguarda l'origine del loro motivo Denny (1989; 67) opportunamente li collega alle popolazioni turkeme e ai loro percorsi migratori. Il motivo di base a forma ottagonale è contornato da una serie di alberi che sono protesi all'interno in una sorta di contenimento. Essi, assieme a qualche altra piccola infiorescenza, rappresentano il residuo culturale di una società legata alla terra. I fiori non sbocciare, gli alberi nel loro crescere; non sono che manifestazioni del mondo vegetale o, per meglio dire, della fonte di vita che in esso si concentra. Ora potremmo dire, senza eccessive forzature, che il tema della Dea Madre è omologo a quello dell'albero. Eliade (1976; 294-7) ci ricorda che la Dea Madre era chiamata in principio "madre vite" o "dea vite". La Dea Madre, come fonte di vita e di immortalità, trova nell'albero una sua riformulazione che assume qui il versante della rigenerazione. Ma è evidente come la stessa reiterazione le faccia perdere la centralità e d'altra parte la direzione interna delle piante indica e circonda il vero motivo centrale. Si tratta di due serie di stelle ad otto punte che, in termini numerici, rappresentano la struttura isomorfa delle cinte murarie che Polo descrive come contorno del palazzo del Kan.

Ora la stella (polare) nelle concezioni sciamaniche è considerata il perno attorno al quale il firmamento ruota (cfr. in generale Eliade 1975). Le otto punte articolano ulteriormente tale nozione nel senso che ribadiscono il carattere di equilibrio cosmico, dato che il numero otto non è che la sommatoria tra le direzioni cardinali e intermedie. Al centro di questi due complessi vi è un punto, l'ombelico del cielo nella topografia celeste, il palazzo del Kan in quella terrestre. Ora se il mondo celeste è il modello di

tutte le costruzioni, ogni città ne ripete i moduli trasformando il tempo e lo spazio profani nella loro dimensione cosmica (Eliade 1976; 390-91). A questa struttura interna se ne aggiunge pure una esterna nel senso che il motivo rientra in un complesso processo di moltiplicazione in cui una rete di quadrati o più semplicemente una scacchiera, ingloba il motivo di base. Il motivo dell'albero perde l'iniziale caratteristica per trasformarsi in pura linea nel senso che i quadrati a cui dà origine hanno il sopravvento sulla struttura dell'elemento originario. In generale questo "ordine" dello spazio indica un processo di normalizzazione dove qualsivoglia "istinto", caratteristica naturale va trasformata e il "caso" negato. Ogni irregolarità naturale viene così sanata e sottomessa ad una geometria implacabile e perfetta (Paz op.cit.; 41). Tale caratterizzazione dello spazio, coniugata ad una dimensione ciclica del tempo in cui gli elementi, come successive unità si ripetono, ne forniscono un quadro complessivo. Certo qui non vi è solo la topografia di un palazzo, seppur vasto e complesso come quello del Kan, né di una città grande e articolata eppure sempre uguale a se stessa, ma di un intero impero. Polo infatti ci fa sapere "che è usanza del gran signore inviare dei messaggeri per tutti i suoi stati... da Cambaluc partono molte strade... per tutte [dopo] venticinque miglia [si] trova una posta di cavalli e [un] bellissimo palagio. [In tutto l'impero] sono più di diecimila i palazzi... per tutte le province e per tutti i regni, lungo le vie maestre il Gran Kan fa piantare degli alberi... grandi e alti in modo che si possano scorgere... e - aggiunge Polo - il Gran Kan li fa piantar volentier anche perché i suoi astrologhi ed indovini gli hanno detto che chi fa piantar alberi vive a lungo" (*ibidem*; 156-63).

BIBLIOGRAFIA

- F. ATTAR, *Il verbo degli uccelli* (trad. dall'originale persiano: Teheran, 1968), Milano, Studio Editoriale, 1986.
- A. AVALON, *Il potere del serpente* (trad. dall'originale francese: Lione, 1959), Roma, Edizioni Mediterranee, 1968.
- B. BALPINAR, U. HIRSCH, *Carpets of the Vakiflar Museum of Istanbul*, Wesel Uta Husley Verlag, 1988.
- W. BRÜGGEMANN, *Carpets and Kilims. A Contribution to the Problem of the Origin of Designs in Kilims*, "OCTS" III part. 2, London, 1989.
- M. BUSSAGLI, *La grande Asia di Marco Polo*, in A. ZORZI, a cura di, *Marco Polo*, Milano, Electa, 1981, pp. 173-226.
- E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche* (trad. dall'originale tedesco: Hamburg, 1923), Firenze, La Nuova Italia, 1986, vol. 1 e 2.

- M.G. CHIAPPORI, *Riflessi figurativi nei contatti Oriente-Occidente e dell'opera poliana nell'arte medioevale italiana*, in A. ZORZI op.cit., pp. 281-288.
- Il Corano*, a cura di A. BAUSANI, Milano Rizzoli, 1988.
- G. CURATOLA, *Draghi*, "Eurasistica, Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatichi", 15, Venezia, 1989.
- W. DENNY, *I tappeti mamelucchi e ottomani*, in *Enciclopedia dei tappeti*, Milano, De Vecchi, 1989.
- M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno* (trad. dall'originale francese: Parigi, 1949), Roma, Borla, 1982.
- M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni* (trad. dall'originale francese: Parigi 1948), Torino, Boringhieri, 1976.
- C.G. ELLIS, *The Lotto Pattern as a Fashion in Carpets*, in OHM e REBER, a cura di, *Festchrift für Peter Wilhem Meister*, Hamburg, 1975.
- C.G. ELLIS, *Mamluk Rugs Exhibition*, "Hali" 1981, pp. 37-52.
- J. ESKENAZI, *Il tappeto orientale dal XV al XVIII secolo*, Milano, Eskenazi, 1982.
- K. ERDMANN, *Seven Hundred Years of Oriental Carpets*, London, 1970.
- Il Fisiologo*, a cura di F. ZAMBON, Milano, Adelphi, 1975.
- E. GRUBE, *Il mondo islamico al tempo di Marco Polo*, in A. ZORZI, op.cit., pp. 101-158.
- U. HIRSCH, *The Goddess from Anatolia*, vol. 1 e 3, Milano, Eskenazi, 1989.
- M. JEVOLELLA, Introduzione a *Le mille e una notte*, Milano, Mondadori, 1984.
- D. KING, *The Eastern Carpet in the Western World*, London, Arts Council, 1983.
- T.W. LENTZ, G.D. LOWRY, *Timur and the Princely Vision*, Los Angeles, Lacma-Sacckler, 1989.
- G. MANGANELLI, Introduzione a *Il Milione*, Roma, Editori Riuniti, 1982.
- J. MELLAART, *The Goddess from Anatolia*, vol. 2, Milano, Eskenazi, 1989.
- J. MILLS, *Lotto Carpets in Western Paintings*, "Hali", 1981, 38,4, pp. 278-289.
- J. MILLS, *Early Animal Carpets in Western Paintings*, "Hali", 1978, 1,4, pp. 234-243.
- P. MORRISON, *Sulle simmetrie infrante*, in J. Wechsler, a cura di, *L'estetica nella scienza*, (trad. dall'originale inglese: Boston, Mit, 1978), Roma, Editori riuniti 1982.
- J. OPIE, *Fragments of an Ancient Puzzle*, "Hali", 1990, 5,3, pp. 129-135.
- O. PAZ, *Congiunzioni e disgiunzioni*, (trad. dall'originale spagnolo: Pittsburg, 1969), Il melangolo, 1984.
- R. PINNER, *Multiple and Substrate design*, "Hali", 1988, 4,2, pp. 23-42.
- M. POLO, *Il Milione*, a cura di L. Foscolo Benedetto, Milano, Garzanti, 1942.
- (I) Salmi*, a cura di G. RAUSI, Milano, Rizzoli, 1986.
- G. SCARCIA, *I mongoli e l'Iran: la situazione religiosa*, in A. Zorzi, op.cit., pp. 159-172.
- C. SEGRE, *Introduzione a Il Milione*, Milano, Mondadori, 1982.

- C. SEGRE, *Filosofia e industria culturale*, in C. Segre, G. Ronchi e M. Milanesi, *Avventure del Milione*, Parma, Zara, 1983.
- G.S. SMITH, *La gerarchia strutturale nella scienza, nell'arte e nella storia*, in Wechsler, a cura di, op.cit.
- R. WITTKOWER, *Marco Polo and the Pictorial Tradition of the Marvels of the East*, in AA.VV. *Oriente poliano*, Roma, 1959, "ISMEO", pp. 155-72.

JOHANN MAIER, *Il giudaismo del secondo tempio. Storia e religione*. Traduzione dall'originale tedesco (München 1990) ed edizione italiana a cura di Bruno Chiesa. Brescia, Paideia Editrice, 1991, pp. 380.

Questa introduzione si occupa della storia e della religione di quel periodo del giudaismo che, durato per quasi mezzo millennio (dal ritorno di una parte degli esiliati da Babilonia alla distruzione di Gerusalemme nel 70 d. C.), l'A., scartando definizioni correnti (giudaismo antico, giudaismo postesilico, tardo giudaismo, storia dei tempi del Nuovo Testamento, giudaismo in età persiana, ellenistica e romana, ...) perché incomplete o non sufficientemente chiare, e adottando la terminologia in uso presso gli ebraisti ebrei, chiama «giudaismo del secondo tempio» (p. 51). Nella trattazione di questo periodo l'A., docente di giudaistica presso il Martin-Buber-Institut dell'Università di Colonia, ha tenuto presente, in particolare, «il lettore cristiano, il quale fa riferimento sia all'«Antico» sia al «Nuovo Testamento» ed al quale, quindi, si deve rendere comprensibile il giudaismo di quell'epoca, al fine di una miglior comprensione dei «due Testamenti»» (p. 7).

Il contenuto dell'opera che, nei confronti delle tradizionali introduzioni all'Antico Testamento e alle consuete storie d'Israele (o d'Israele e di Giuda, come più correttamente si dovrebbero chiamare), si colloca in funzione complementare, è stato distribuito in otto sezioni (Introduzione; Il periodo persiano; Le lingue; Le fonti; La letteratura. Temi e funzioni; Il periodo ellenistico-romano (332 a. C. – 70 d. C.); Dio, il mondo e il popolo di Dio; Gruppi, correnti, tendenze), in ventotto capitoli, e in centotrentatre paragrafi. Grazie a tale analitica distribuzione, questa introduzione si può agevolmente consultare anche come un dizionario delle fonti, degli avvenimenti storici e dei problemi politici e religiosi del periodo in questione. Si veda, ad esempio, la disposizione della materia nel capitolo dedicato al culto (Culto e ordinamento cosmico; Puro e impuro, sacro e profano; I luoghi sacri; Il sacrificio e le festività; Il personale del culto; La liturgia del tempio), e in quello dedicato all'ordinamento socio-politico secondo la *Torah* (Il re di Israele, La ierocrazia, «Comunità» e «sinagoga», La famiglia, Dipendenti – classi subordinate).

In un campo in cui abbondano le certezze confessionali e teologiche e

in cui il retaggio della tradizione spesso impedisce una lettura critica del giudaismo, questo libro ha il grosso pregio di esporre gli argomenti, alla luce di una bibliografia recente, in modo problematico, fornendo stimoli per discussioni e approfondimenti. «La storia della formazione di quelle parti della Bibbia che i cristiani chiamano *Antico Testamento* – scrive ad esempio l'A. a p. 21 – fu quindi un processo tutt'altro che unitario e armonico. Essa fu, piuttosto, parte della storia delle istituzioni e gruppi diversi e concorrenziali, che cercavano, con la rivalutazione di determinate tradizioni come espressione della rivelazione, di sostenere o far accettare il proprio punto di vista, o che tentavano, con la svalutazione e l'esclusione di certi testi, di controbattere le pretese di altri».

Molto cauto si mostra l'A. nell'accettazione della cronologia biblica relativa alla fase iniziale del periodo postesilico: «La descrizione degli avvenimenti nelle fonti bibliche lascia spesso a che desiderare sul piano dell'attendibilità della cronologia relativa e assoluta. Flavio Giuseppe è stato il primo che abbia tentato di venirne a capo nelle sue *Antiquitates Judaicae*, ma ancor oggi gran parte delle singole notizie viene inserita nel quadro storico conosciuto solo su base presuntiva. Le questioni relative a questo problema vengono di norma trattate diffusamente nei commenti ai libri di *Ezra* e *Neemia*. Incertezze sulla successione dei governatori, la loro estrazione giudaica o non giudaica, le stesse liste dei sommi sacerdoti rendono effettivamente difficile una presentazione d'insieme della storia del periodo. Sfortunatamente, anche la precisa collocazione e la successione dei libri biblici si possono determinare preva-

lentemente solo su base congetturale» (pp. 59-60).

A proposito delle lingue (ebraico, aramaico, greco) usate nel periodo tardo-antico l'A. osserva che gli ebrei usavano diverse lingue «non in modo perfettamente uniforme, ma con differenziazioni a seconda dell'epoca, dell'area geografica e, non da ultimo, della specificità del gruppo e del ceto sociale. Così si debbono prendere in considerazione, di volta in volta, differenziazioni tra lingua di scambio per i rapporti esterni, lingua parlata nella vita di tutti i giorni, lingua usata esclusivamente all'interno del gruppo, lingua liturgico-religiosa, e lingua propria del ceto sociale di appartenenza. Inoltre, si deve tener conto anche della diversificazione che si registra nei corrispondenti impieghi letterari, dato che uso orale e uso scritto raramente coincidono. È chiaro, però, che tali differenziazioni possono diventare oggetto di studio solo in presenza di una documentazione adeguata – ed è proprio questa a fare difetto!» (p. 74). L'A., dopo aver osservato che la discussione sulla lingua è sempre stata condizionata dagli indirizzi della moda del momento (si veda, ad esempio, la valutazione che dell'ebraico ha dato il sionismo), si pronuncia chiaramente sulla «medievalità» dell'ebraico biblico. «Raramente si ricorda – scrive Maier – che l'ebraico biblico, quale è offerto dal testo consonantico ebraico vocalizzato dell'A.T., rappresenta una fase linguistica tardo-antica/medievale dell'ebraico – una fase che è ulteriormente separata da quella dell'ebraico antico dai periodi della tradizione e delle modifiche del testo consonantico stesso» (p. 75).

In un momento in cui, anche a causa dell'interesse che suscitano i

rapporti fra i due «Testamenti», fra l'«antico» e il «nuovo patto», si moltiplicano le pubblicazioni sul giudaismo del secondo tempio (sembra che ogni gruppo religioso e ogni casa editrice voglia la *sua* introduzione), questo manuale, volto a informare il lettore sulla varietà e sulla molteplicità delle espressioni storico-religiose del giudaismo per metterlo in grado di comprendere anche la varietà e le multiformità che si ritrovano nel Nuovo Testamento, si qualifica per la solidità dell'impostazione scientifica e per la qualità di un'esposizione aperta e non dogmatica.

Giuliano Tamani

DAVID KIMCHI, *Commento ai Salmi*. I. Salmi 1-50. Traduzione italiana a cura di Luigi Cattani. Roma, Città Nuova Editrice, 1991, pp. 417.

Sull'attività esegetica e grammaticale di David Kimchi (Narbona, c. 1160 – c. 1235), uno dei maggiori e più popolari interpreti della Bibbia del giudaismo medievale, Shelomoh ben Melek (Turchia, sec. XVI) nel suo commento alla Bibbia, intitolato *Miklol yofi* (Perfezione della bellezza) e stampato a Costantinopoli nel 1548-49, osservava: «che v'ha nessuno che possa paragonarsi al nostro Kimchì, e ebrei e cristiani ne fecer tutti i più alti elogj e grandissimo uso, né si può negare che non sieno dovuti in massima parte al nostro autore e alle sue opere i luminosi progressi i quali si son fatti nei tempi posteriori in questa parte. Egli è di tutti i grammatici e di tutti gli interpreti ebrei quello che è stato più ammirato e più seguito dai dotti delle due nazioni ...». La traduzione ebraico-italiana riportata è

quella di G. B. De Rossi, *Dizionario storico degli autori ebrei e delle loro opere*, Parma 1802, 2 voll.; vol. I, p. 186, e non p. 150 come è indicato nella nota 65 di p. 37 del volume che ora viene presentato il cui autore ha scambiato il parere di Shelomoh ben Melek con quello di De Rossi. In realtà i commenti di D. Kimchi hanno avuto una grande fortuna sia presso gli ebrei sia presso i cristiani, come dimostrano le numerose edizioni e i vari tentativi che sono stati compiuti per tradurli in latino. «Inoltre – scrive L. Cattani nell'introduzione (pp. 36-37) – le interpretazioni proposte da Kimchi su passi oscuri e dubbi della Scrittura furono largamente recepite dalla celebre versione della Bibbia inglese detta di *King James* (1611). È stato detto con ragione che nella Bibbia inglese, indubbiamente la più bella versione della Scrittura in lingua moderna, 'l'influsso di Kimchi è riconoscibile a ogni pagina', anche se, purtroppo, manca ancora sull'argomento uno studio esauriente».

Nella versione ebraico-italiana del commento – la prima in una lingua moderna – il traduttore si è basato sull'edizione critica apparsa a Gerusalemme nel 1971 a cura di A. Daron e, in osservanza delle caratteristiche editoriali della collana che si rivolge anche a un pubblico di non specialisti, ha ommesso, come è segnalato a p. 66, le osservazioni di carattere puramente filologico-grammaticale, e i passi di più esplicita polemica anticristiana di cui però si tratta abbastanza diffusamente nell'introduzione (pp. 42-48).

Con quest'opera – il commento ai *Salmi* 51-150 sarà pubblicato nei prossimi due volumi – si amplia la smilza collana di traduzioni italiane di opere ebraiche medievali e, in parti-

colare, quella, ancora più smilza, delle traduzioni dei commenti biblici.

Giuliano Tamani

JEHUDAH BEN MOSHEH BEN DANI'EL ROMANO, *La chiarificazione in volgare delle 'espressioni difficili' ricorrenti nella Mishnèh Toràh di Mosè Maimonide*. Glossario inedito del XIV secolo a cura di Sandra Debenedetti Stow. «Centro ricerche e studi sulle testimonianze medievali e moderne del giudaismo italiano, 2». Parte I, Roma, Carucci editore, 1990, pp. XI, 277.

L'uso del volgare – scrive G. Sermoneta nella presentazione –, che nei testi scritti era registrato con grafia ebraica, ha accompagnato l'attività culturale che gli ebrei svolsero in tutti i campi, in tutte le epoche e in tutte le regioni d'Italia in un particolare tipo di simbiosi con il mondo che li circondava e di cui usavano più i dialetti che la lingua, adattandoli alle proprie esigenze di culto e di vita comunitaria e trasformandoli, grazie anche all'impiego della scrittura ebraica, in qualcosa di caratteristico. Le testimonianze di questi volgari, in gran parte ancora sconosciute, «fanno tutt'uno con la storia degli ebrei d'Italia e – continua Sermoneta – costituiscono un contributo fondamentale alla conoscenza della cultura ebraica nella Penisola. Ma, a un tempo, hanno valore di arricchimento e di contributo alla storia della lingua e della dialettologia italiana» (p. VII). Ma, se per alcune brevi composizioni poetiche e per le versioni bibliche, non mancano gli studi, tutto resta ancora da indagare sul voluminoso *corpus* dei glossari giudeo-italiani e sulle glosse sparse in numerosi manoscritti.

Scopo della pubblicazione – la

prima del genere – che ora viene presentata, sono l'edizione e il commento linguistico della *Chiarificazione in volgare delle «espressioni difficili»* riscontrate da Yehudah b. Mosheh, filosofo ebreo vissuto a Roma (come Leone di Ser Daniel era conosciuto negli ambienti non ebraici) fra il 1292 e il 1350 circa, nella lettura del compendio giuridico dal titolo *Mishneh Torah* (Ripetizione della Legge) composto nel sec. XII da Mosheh b. Maimon.

Di questo glossario si conservano quattro esemplari in tre manoscritti dei secc. XIV-XV che sembrano essere – osserva l'A. a p. 21 – «copie di liste compilate con intento scolastico e che presentano notevoli rimaneggiamenti dovuti all'intento che i vari compilatori si proponevano e alle diverse aree linguistiche di provenienza degli stessi». Le glosse, più di mille, compaiono nell'opera di Yehudah b. Mosheh secondo l'ordine dei libri e dei capitoli della *Mishneh Torah* (ma solo sei libri su quattordici sono stati glossati), mentre nel glossario sono state ordinate secondo il seguente schema (p. 3): 1) Il lemma, presentato in lettere italiane, nelle varie forme in cui appare nei manoscritti, così come è stato letto dall'A. e interpretato ... [es. a p. 73: S'ABBEFFA, ABBEFFANO = «si beffa», «si beffano di»]; 2) il testo della glossa, preceduto dall'indicazione abbreviata del manoscritto e del folio in cui la glossa si trova, presentato in lettere ebraiche; 3) la traslitterazione del termine ebraico, il lemma italiano in trascrizione, e la traduzione in italiano del contesto della glossa, dove questo appare; 4) il termine ebraico glossato, come appare nel testo del *Mishneh Torah*, preceduto dall'indicazione abbreviata del trattato e del capitolo del *Mishneh Torah* in cui esso appare e

seguito dalla traduzione del passo al fine di individuarne il significato nel contesto [es. a p. 73: «non è accettata la penitenza di chi *si fa beffa* dei precetti religiosi»]; 5) il significato del vocabolo ebraico, secondo i vari dizionari presi in considerazione ...; 6) l'esame linguistico, con in nota i riscontri con i vari dizionari etimologici e dialettali» [es. a p. 73: «*Beffare*, a. XIII sec., è voce onomatopeica di area romanza occidentale»].

Lo studio è suddiviso in due volumi. Il primo inquadra il glossario di Yehudah b. Mosheh nell'ambito della tradizione glossatrice e contiene un prospetto grammaticale (pp. 53-70) e le lettere A-E del glossario. Il secondo (in corso di stampa nel momento in cui viene redatta questa presentazione) contiene le lettere F-Z del glossario, l'indice del contenuto dei due volumi, l'indice dei termini ebraici glossati e la bibliografia.

Questo glossario, composto nella prima metà del sc. XIV per spiegare agli studenti termini difficili, usi particolari o vocaboli tecnici presenti nella *Mishneh Torah*, rappresenta una fonte preziosa per il linguista italiano. «Nelle sue glosse – osserva la curatrice a p. 15 – [Yehudah b. Mosheh] usa dei termini che appartengono alla vita di tutti i giorni, a quella sfera di 'realia' che raramente appare nei testi poetici e letterari. Per il loro particolare carattere esse costituiscono una validissima testimonianza per lo storico della lingua italiana» come dimostrano i numerosi vocaboli la cui attestazione precede, spesso di alcuni secoli, quella riscontrata nei diversi testi e dizionari etimologici, linguistici e dialettali con cui è stata fatta la comparazione.

Giuliano Tamani

CESARE COLAFEMMINA, *Ebrei e cristiani novelli in Puglia. Le comunità minori*. Bari, Regione Puglia – Assessorato alla cultura, Istituto ecumenico «S. Nicola», 1991, pp. 215, ill.

Finora le ricerche sulla presenza ebraica in Puglia si erano concentrate sulle grandi comunità (Oria, Taranto, Otranto, Bari, Trani) mettendo in rilievo soprattutto il movimento culturale e commerciale da esse promosso, ma spesso tralasciando la ricostruzione di una realtà assai più articolata e complessa. Gli insediamenti ebraici in Puglia si trovavano un po' dovunque e i loro membri, oltre a dedicarsi alle tradizionali occupazioni del commercio e del prestito su pegno, erano dediti a varie attività artigianali.

Il merito di aver ricostruito la mappa di tutti gli insediamenti ebraici in Puglia e in particolare, grazie alla documentazione epigrafica, archivistica e catastale, delle comunità più numerose (Gravina, Altamura, Bitetto, Molfetta, Corato, Andria, Bisceglie, Troia, Lucera, Castellaneta, Manduria, Scorrano, Leucadia) spetta a Cesare Colafemmina dell'Università di Bari, da tempo infaticabile esploratore delle tracce della presenza ebraica in Puglia. Si veda, ad esempio, il volume apparso nel 1990 e sostenuto dai medesimi enti promotori di quello che ora viene presentato, dal titolo *Documenti per la storia degli ebrei in Puglia nell'Archivio di Stato di Napoli*.

Di ogni comunità, insieme al quadro storico che comprende il periodo normanno, l'età angioina e aragonese, e il periodo del Vicereame spagnolo (nel 1541 Carlo V decretò l'espulsione degli ebrei dal Vicereame), vengono dettagliatamente presentate le testimonianze sopravvissute che, talora,

sono integralmente pubblicate nella relativa appendice documentaria. Si vedano, ad esempio, il documento (Napoli, 29 maggio 1284) con cui, su ricorso degli abitanti di Gravina, si ordina al Giustiziere di Terra di Bari di non favorire, a imitazione dei suoi predecessori, gli ebrei nelle cause che essi hanno con i cristiani, e quello (Bitetto, 11 febbraio 1474) con cui Salomone Longo, medico ebreo di Lecce, s'impegna a curare e guarire Giovanni de Insinaro residente a Bitetto.

A Molfetta nel 1491 avvenne un episodio che illustra l'importanza che aveva assunto il commercio librario (pp. 67-68). Re Ferrante, per incrementare questa attività, la dichiarò immune da gabella e ordinò che i libri stampati (a Reggio Calabria nel 1475 fu stampato uno dei primi libri ebraici) fossero esenti dai diritti di dogana. Pertanto i venditori di libri, prima di partire dalla capitale, si facevano rilasciare dalla Camera della Sommaria di Napoli la dichiarazione d'immunità da qualsiasi diritto fiscale. Ma il libraio David Bono, nonostante avesse il documento che esentava lui e i suoi commessi dal versamento dei diritti di dogana, gabella, piazza, passo, dazio o qualsiasi altro diritto o tassa per i libri a stampa che egli aveva con sé, dai doganieri di Molfetta fu costretto a pagare 25 carlini per diritti di dogana su sedici casse di libri. In seguito la dogana di Molfetta, su ricorso del libraio, fu obbligata dalla Sommaria di Napoli a restituire la somma.

Colafemmina, sempre per rimanere nel campo dell'attività libraria, segnala (p. 151) che a Lucera nel 1472 Yehudah ben Shelomoh da Camerino, per il medico Rafael Cohen di Lunel residente a Manfredonia,

copiò quel manoscritto del *Sefer Yosippon* (un compendio storico composto nell'Italia meridionale nell'alto medioevo) che si conserva nella Bibliothèque Nationale di Parigi (ms. hébreu 1280). L'A., infine, corregge (p. 151) due errate letture di un toponimo fatte da studiosi precedenti: la nota che si conserva in una Bibbia ebraica manoscritta della Biblioteca Estense di Modena e che segnala un contratto di matrimonio stipulato l'11 ottobre 1611 non è stata scritta a Lucera (gli ebrei erano stati espulsi dalla Puglia nel 1541!) ma a Luzzara, in provincia di Reggio Emilia. Così come a Luzzara e non a Lucera dei Saraceni fu copiata nel 1474 la miscellanea filosofica che si conserva nella Bodleian Library di Oxford (Cat. Neubauer, n. 1277).

Giuliano Tamani

ROBERTO BONFIL, *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*. Traduzione di Massimo Acanfora Torrefranca. Firenze, Sansoni Editore, 1991, pp. 252.

Nella storiografia sugli ebrei in Italia nell'età del Rinascimento – argomento attualmente oggetto di varie indagini e di diverse interpretazioni – prevale la ricerca archivistica e paleografica che mette a disposizione un'enorme quantità di documenti finora sconosciuti o solo parzialmente utilizzati. Ma – sostiene l'A. a p. 3 della prefazione – questa ricca documentazione, spesso presentata in edizioni ineccepibili dal punto di vista formale, invece di provocare nuovi indirizzi interpretativi della storia ebraica, altro non fa che «aggiungere linfa vitale a prospettive di lettura e modelli storiografici antiquati» al punto che

«questi studi si presentano quasi sempre come specie di moderne versioni del vecchio tipo di storia locale ... ». Insoddisfatto di questa prospettiva, che in realtà è la continuazione di quella aperta dai pionieri della storiografia ebraica del secolo scorso, Bonfil, professore di Storia ebraica del Medioevo e del Rinascimento presso l'Università ebraica di Gerusalemme e autore del recente saggio *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy* (Oxford University Press, 1990), si è proposto di rileggere le fonti e di rivedere il modello interpretativo corrente. Alla prospettiva tradizionale, che, secondo l'A., sembra essere «alimentata principalmente da un disagio di fronte al dato della diversità, anzi dell'opposizione di fondo fra il mondo della maggioranza (cristiana) e quello della minoranza (ebraica)», e che, sempre secondo l'A., è coltivata da studiosi i quali, in vario modo, ora minimizzano la diversità/opposizione, ora la esasperano assegnandole una mera funzione negativa, Bonfil intende sostituire una nuova prospettiva assegnando alla diversità/opposizione la funzione di un puro e semplice dato di fatto, senza però escludere che essa possa aver avuto una funzione addirittura positiva.

Per presentare un'immagine della storia ebraica diversa da quelle solitamente reperibili nella storiografia corrente, l'A. ha adottato la prospettiva della minoranza cercando di «presentare la storia degli ebrei d'Italia tra Rinascimento e Barocco vista dal di dentro, vista cioè nell'ottica di chi, avendo consciamente optato di affermare la propria diversità, si confrontava col problema di difenderla e di darle un senso privo di residui di tensione e di alienazione» (p. 5). In-

somma, il libro dell'A. vuole essere il resoconto sintetico di una lettura delle fonti e la sua storia vuole essere «la storia di una presa di coscienza di Sé nell'atto di una riflessione speculare sull'Altro, cioè di una riflessione sull'Altro come in uno specchio» (*ibid.*).

Dopo l'introduzione, nella quale l'A. giustifica ulteriormente la sua interpretazione discutendo sulle narrazioni della storia ebraica che oscillano fra due estremi («the lacrymose conception of Jewish history» e «the anti-lacrymose conception of Jewish history») e criticando la visione di Cecil Roth per il quale «non vi fu paese al mondo ove si sarebbe potuta trovare una simbiosi armonica tra cristiani ed ebrei pari a quella che troviamo nell'Italia del Rinascimento» (p. 13), il volume comprende tre parti. La prima è dedicata alle strutture dell'insediamento e dell'economia (titoli di alcuni paragrafi: Le ragioni delle migrazioni, L'odio anti-ebraico e la propaganda dei frati itineranti, La «necessità» degli ebrei, I Monti di Pietà, Poveri, ebrei, prostitute: elementi funzionali e «necessari», Sicurezza e natura del regime politico-giudiziario: alcuni criteri per la scelta della residenza). La seconda parte tratta delle strutture della cultura e della società in quattro capitoli: Il problema dell'identità socio-culturale (alcuni titoli dei paragrafi: L'incidenza dell'alterità religiosa, Le leggi suntuarie: prova di assimilazione?, L'eccezionalità della storia degli ebrei d'Italia, Ambivalenza essenziale della condizione ebraica), L'istruzione dei giovani e l'ideale rabbinico, La cultura, gli ebraisti e il ruolo della Qabbalà, e Le istituzioni comunitarie. La terza parte, forse quella in cui l'A. ha potuto meglio applicare la sua nuova prospettiva, è dedicata alle strutture della

mentalità e comprende cinque capitoli: Il tempo e lo spazio (Paragrafi: Ecclesia e Synagoga, Sacro e Profano, tempi di festa, Evoluzione della percezione dello spazio e del tempo, La funzione della Qabbalà e delle confraternite), I rumori e il silenzio (Paragrafi: La realtà del silenzio, La funzione dell'epistolografia, L'assenza di dialogo tra ebrei e cristiani, Caratteristica dei rumori), I colori, i gusti e gli odori, I giorni della vita, e La morte specchio della vita.

Volutamente – avverte l'A. a p. 6 – è stato omesso l'apparato «scientifico» di citazioni e di rimandi; alla sua assenza rimediano parzialmente i riferimenti bibliografici aggiunti alla fine (pp. 247-252); nelle note sono segnalate solo le fonti dei testi citati e, molto raramente, è ricordato qualche studio recentissimo per evidenziare la diversità di interpretazione.

Si tratta di un volume assai complesso da valutare nel quale, come ha precisato l'A. stesso (p. 5), non si trovano né materiale nuovo né nuove scoperte, ma che intende suggerire «un nuovo modo di leggere le fonti» (p. 245) allo scopo di convincere «che la storia degli ebrei d'Italia durante il Rinascimento non è affatto la storia d'un'assimilazione per gradi bloccata al seguito d'un nuovo sviluppo dell'antisemitismo, ..., che la maniera di percepire l'identità ebraica in termini di alterità non comportava da parte loro [gli ebrei] una dinamica centripeta aborrente la partecipazione attiva al contesto del momento, ma che piuttosto questi due elementi erano reciprocamente complementari ...» (*ibid.*). Si ha tuttavia l'impressione che questa «nuova lettura» – così ripetutamente sottolineata – oltre che dall'esigenza di rinnovamenti interpretativi, sia stata in qualche modo

ispirata a problematiche diverse. L'osservazione posta alla fine dell'opera («Il nostro compito era quello di mostrare la possibilità di leggere la storia degli ebrei d'Italia nell'epoca rinascimentale in un'ottica attuale») sembrerebbe avvalorare questa impressione.

Giuliano Tamani

ROBERTO G. SALVADORI, *La comunità ebraica di Pitigliano dal XVI al XX secolo*, Firenze, Editrice La Giuntina, 1991, pp. 156.

Nella seconda metà del sec. XVI gli ebrei dell'Italia centrale, perseguitati dai papi e dal granduca di Toscana, per evitare di essere rinchiusi nei ghetti di Roma, Ancona, Firenze e Siena, si rifugiano in località periferiche come Monte San Savino, Lippiano e Pitigliano, dove, pur con limitazioni, riescono a vivere in modo non molto diverso dagli abitanti cristiani. Nel 1608, quando Pitigliano e Sorano passarono sotto il dominio dei Medici, gli ebrei – qualche decina di persone (il rapporto numerico fra i cristiani e gli ebrei era, grosso modo, di 20 a 1) – furono sottoposti alle limitazioni tipiche della Controriforma (ghetto, segno, audizione coatta delle prediche). Alla fine del Settecento, come conseguenza della rivoluzione francese, agli ebrei furono riconosciuti alcuni diritti politici, l'obbligo di risiedere nel ghetto e di portare il segno fu allentato. Verso la metà dell'Ottocento, quando gli ebrei toscani raggiunsero la piena emancipazione, la comunità di Pitigliano raggiunse l'espansione maggiore; essa era costituita da circa 400 persone, circa il 10% della popolazione totale. Poi, a causa dell'emigrazione e dell'assimilazione,

iniziò il declino. All'inizio della prima guerra mondiale gli ebrei erano un centinaio. Nel 1931 la comunità perse la sua autonomia e fu aggregata a quella di Livorno. Nel 1938, quando furono emanate le leggi razziali, a Pitigliano si trovava una settantina di ebrei. Nel periodo in cui è stato scritto il libro che ora viene presentato, nella cittadina c'erano solo cinque ebrei.

La storia degli ebrei di Pitigliano è caratterizzata dalla *quotidianità*. «La loro storia – scriveva nel 1978 M. Livi-Bacci – non è documentabile facilmente, ..., il tempio è semidistrutto; dell'Archivio, in parte disperso, nulla più resta a Pitigliano. Gli scritti su questa modesta comunità sono scarsi ed avari di informazioni, non vi nacquero personalità di rilievo che attirassero l'attenzione di biografi e storici; non vi accaddero avvenimenti memorabili ...».

Fra i periodi «difficili» trascorsi dagli ebrei si ricorda (p. 47) un episodio avvenuto all'inizio del 1705 quando giunse a Pitigliano l'ebreo convertito Paolo Medici per tenervi delle prediche ai suoi ex correligionari, per convertirli e per condannare l'usura. Il noto predicatore, durante le prediche cui tutti gli ebrei erano obbligati ad assistere, riuscì ad ottenere l'attenzione soltanto di due donne ebreiche, interrogate dal vescovo e dall'arciprete, risultarono *instabili* e che, pertanto, *si lasciarono nel loro essere*. Un ebreo pitiglianese che si era rifiutato di ascoltare il predicatore – per tutta la durata della predica se n'era rimasto a bere all'osteria –, fu arrestato e tenuto in carcere per tre giorni.

L'accurata ricostruzione delle vicende – cronaca minuta la definisce l'A. – della comunità pitiglianese è basata su documenti conservati nell'archivio della Comunità ebraica di

Firenze, nell'Archivio di Stato della stessa città, nell'archivio del Comune di Pitigliano, e nell'archivio della Comunità ebraica di Pitigliano (ora nel Centro bibliografico ebraico di Roma), ed è divisa nei seguenti capitoli: 1. Motivi e origini degli insediamenti ebraici a Pitigliano, 2. I banchi di prestito, 3. Il ghetto, 4. Le attività degli ebrei, 5. Le condizioni giuridiche e sociali degli ebrei, 6. Il periodo leopoldino e la reazione del 1799, 7. Il periodo napoleonico e la Restaurazione, 8. Il declino della comunità, 9. Le persecuzioni naziste e fasciste. Nell'appendice, dopo una nota demografica, sono stati pubblicati, tra l'altro, i capitoli di un banco di prestito del 1604, e le interessanti memorie dal titolo *La keillà di Pitigliano dal 1886 al 1962* compilato dall'ingegner Aldo Servi (Pitigliano 1881 – Milano 1963).

Giuliano Tamani

Dizionario comparato delle religioni monoteistiche. Ebraismo, Cristianesimo, Islam (trad. dall'originale tedesco: Graz-Wien-Köln, Verlag Styria, a cura di A.T. Khoury), Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 1991, XLV + 669 pp.

L'interesse sempre maggiore per lo studio delle religioni è dimostrato dal numero crescente di pubblicazioni – a carattere divulgativo e non – dedicate alle religioni non cristiane. Queste opere sono stampate non di rado con il proclamato scopo di “rendere giustizia” del disinteresse passato, obiettivo non sempre raggiunto. Questo vale soprattutto per l'Islam più che l'Ebraismo. In ogni caso la realizzazione di un dizionario ordina-

to per voci in cui vengono esposti i diversi punti di vista nasce dal desiderio di risalire a radici comuni, sempre secondo un punto di vista cristiano, per un futuro necessario dialogo fra tutte e tre le religioni. Tale fine percorre da cima a fondo tutto il testo, visto che le voci sono opera spesso di credenti delle rispettive fedi. L'obiettivo di conciliare, nei limiti del possibile, sembra quindi essere il motivo di fondo di questo *Dizionario*.

Se tale approccio possa essere veramente utile non è il caso di discutere; il testo offerto al lettore, oltre ai suoi scopi, mira ad essere uno strumento di consultazione per cristiani – probabilmente sacerdoti o persone con alcune conoscenze delle religioni trattate – che accanto ad una succinta descrizione rispettosa del contendere tra cattolici e protestanti trovano documentazione del precedente ebraico e del punto di vista dell'Islam. La scelta delle voci è al proposito particolarmente illuminante; i termini rispecchiano soprattutto concetti cristiani ed in molti casi la relativa brevità dei brani sulla religione musulmana è dovuta all'estraneità di tali concetti per l'Islam.

Questo approccio crediamo comunque che non sia contestabile *per se*. La scelta di un dizionario che voglia riunire i punti di vista di tre religioni dal ceppo comune, ma anche diversissime, è destinato in ogni caso a generare problemi di questa natura. Il testo si rivolge inoltre ad un pubblico occidentale e, si presume, di cristiani o quantomeno di educazione cristiana; è quindi logico che gli argomenti vengano presentati nella forma di più agevole comprensione.

Tutti questi propositi e queste intenzioni, puntualizziamo, nulla hanno a che fare con il risultato finale

dell'opera. Qui, purtroppo, bisogna fare i conti con i singoli curatori delle voci e con la conseguente profonda differenza all'interno delle singole voci. Balza infatti subito all'occhio il livello inferiore delle parti dedicate all'Islam rispetto alle altre due religioni. E questo, francamente, è sorprendente innanzitutto per il nome del curatore dell'opera, nome che compare solo accanto al titolo originale tedesco e non in copertina al libro. Adel Theodor Khoury è infatti uno studioso noto per le sue importanti ricerche sui rapporti tra l'Islam ed il Cristianesimo orientale bizantino. Mentre le parti dedicate all'Ebraismo ed al Cristianesimo si dimostrano sostanzialmente all'altezza, quelle sull'Islam risultano quasi sempre insufficienti, confusionarie quando non apologetiche nel modo meno utile per il lettore; di questo tuttavia parleremo diffusamente dopo aver accennato ad alcune particolarità dell'edizione italiana.

L'impressione che si ricava dalla prefazione e traduzione italiana conferma e sembra addirittura sottolineare i limiti del testo originale. Leggiamo, ad esempio, dalla Prefazione di Sergio Quinzio (pp. V-IX): "Il monoteismo è diventato, fondamentalmente, la religione dell'Occidente e di lì si è irradiato poi in molti modi ovunque... la tecnica è l'ultima forma assunta nella storia del monoteismo". E, a parte espressioni di questo tenore la cui funzione, oltre al significato, si fatica a collocare all'inizio di un'opera di questo genere, ci tocca leggere anche questo: "Credo che la sorpresa maggiore verrà, per il lettore del *Dizionario*, proprio dell'Islam [dall'Islam-R.T.]. Per me è stato così. Dobbiamo compiere un vero capovolgimento di prospettiva per ricono-

scere la grandezza spirituale dell'islamismo. L'Islam è tutt'altro che una forma semplificata, rozza, fanatica e truculenta di monoteismo, buona per i popoli del Terzo Mondo". Se il livello di conoscenza della religione musulmana in uno studioso come Quinzio era questo, non si fatica a sottolineare l'urgenza di iniziative editoriali che colmino le paurose lacune. Ma quando, dopo aver lodato i contenuti delle voci islamiche del *Dizionario*, Quinzio conclude "A differenza dell'ebraismo, e simile piuttosto, in questo, al cristianesimo, l'islamismo è una religione ascetica", ci rendiamo invece conto dell'immagine distorta e dei danni così provocati dalle pessime voci sull'Islam e di conseguenza di come, spesso, il vuoto editoriale viene riempito da iniziative poco utili.

L'Islam, per di più, appare quasi un parente povero rispetto ad Ebraismo e Cristianesimo, oltre che da presupposti della Prefazione e dal livello delle voci, anche dalle competenze dei traduttori. Una revisione a parte di un esperto di islamistica avrebbe evitato quelle ingenuità che gettano ombra su tutto un lavoro di queste dimensioni. Già dalla voce 'A-ī (p. 9) troviamo un "partito *kharigito*" invece che *kharigita*, un "Califfi onesti" che stona con la consuetudine di rendere in italiano il termine *rāšīdūn*, qui sottinteso, con "ben guidati"; troviamo poi un curioso "hadīte", vale a dire che nel testo italiano si è riportato il termine *hadīṭ* mal trascritto (altrove lo è correttamente) a carattere tondo e per di più con la desinenza tedesca (errore ripetuto a p. 217)! L'uso dei trattini e punti diacritici nei caratteri di trascrizione indica che il testo ha ambizioni di scientificità e perciò si deve punta-

lizzare che, dati i numerosi errori presenti, il tutto risulta pressoché inattendibile. Una trascrizione semplificata, non scientifica e vicina alla pronuncia, avrebbe scusato eventuali errori e sarebbe stata più utile, visti i risultati. Tra gli altri errori balza agli occhi soprattutto l'aggettivazione riservata alle scuole giuridiche: "hanafitica, hanbalitica e shafitica" (p. 163 e ripetuta spesso). La cattiva conoscenza della bibliografia islamistica sembra trasparire anche in una citazione dell'*Encyclopaedia of Islam* dove viene riportato: "Ei², Bd I, 1092" e non si capisce se l'aver lasciato "Bd" sia una svista o se il timore di cambiare una allusione ad un testo sconosciuto abbia impedito di scorgere semplicemente in quel "Bd" l'abbreviazione di *Band* a cui sarebbe ben corrisposto nella traduzione un semplice "vol."

In ogni caso, queste imperfezioni sono poca cosa rispetto al basso livello delle voci dedicate all'Islam, opera, quasi tutte, di S. Balić. Crediamo che l'immagine dell'Islam che ne deriva sia completamente fuorviante dato che, a parte rari casi, i resoconti non colgono mai nel segno. L'insufficienza risulta ancora più evidente quando segue voci ebraiche e cristiane di ben altro livello: filologiche e ricche di riferimenti scritturali le prime, attente agli aspetti teologici dei diversi temi e prudenti ma non parziali le seconde. Se facciamo salvo un numero ridotto di voci, il resto può essere rigettato per alcuni difetti ben precisi. Approssimativamente troviamo infatti resoconti in cui gli argomenti ci sono, in parte, ma esposti in maniera talmente confusa da risultare spesso fuorvianti; altre voci sono smaccatamente apologetiche e partono da posizioni confessionali che non sono dell'Islam mag-

gioritario e nemmeno appartengono alla storia, ma che riflettono solo il convincimento dell'Autore; altri resoconti ancora sono invece insufficienti e poveri di notizie e materiali. Questa nostra classificazione semplificata ovviamente non impedisce che in alcune voci si ritrovi più di un difetto allo stesso tempo.

Al lettore che desiderasse usare questo *Dizionario* per le voci islamiche non possiamo che consigliare grande prudenza soprattutto per le parti che qui segnaleremo. Voci come *Abbigliamento* (pp. 5-6), *Autorità* (p. 59) e *Cristianesimo* (pp. 112-114) non brillano certo per lucidità, come del resto *Digiuno* (pp. 134-135), dove ci si aspetterebbe un approfondimento filologico ed un quadro storico che aiutino la comprensione, piuttosto che lo spazio dedicato al mondo contemporaneo. Dopo *Escatologia* (pp. 201-202) una serie di importanti voci deve essere annoverata tra quelle confusionarie: *Fede* (pp. 222-223), *Gesù* (pp. 243-245) in cui lo sforzo maggiore di Balić è ridurre il ruolo nel Corano, *Islam* (pp. 291-295), e *Messia* (pp. 347-348) dove l'Autore liquida le leggende islamiche sul ritorno di Gesù alla fine dei tempi con una semplice e misera citazione da "Husein Djozo, eminente dotto musulmano". Altre voci in cui regna confusione nell'esposizione sono *Morale* (pp. 374-376), *Peccato* (pp. 418-419), *Politica* (pp. 437-439), in cui la mancanza di profondità storica che parta dal Corano e dalle vicende in vita del Profeta per poi abbracciare i primi secoli di lotte per il califfato è veramente incredibile. Lo stesso vale per lo scarso spazio dedicato a *Razionalismo* (pp. 479-480), in cui in pratica non è detto nulla, considerazione che può essere estesa anche a *Promes-*

sa (p. 464), *Provvidenza* (p. 472), *Responsabilità verso il Mondo* (pp. 498-499), *Sacra Scrittura* (p. 515) e *Sessualità* (pp. 550-551).

In un numero non minore di voci prevalgono invece gli intenti apologetici di Balić. In *Abramo* (pp. 7-8) Balić vuole a tutti i costi minimizzare il ruolo del patriarca nell'Islam; in *Dialogo* (pp. 126-128) l'*incipit* "il Dialogo con le altre religioni è una caratteristica essenziale dell'Islam" è decisamente indice del tenore di tutto il testo e della visione troppo idilliaca del rapporto Islam-minoranze. Sulla stessa lunghezza d'onda ritroviamo voci simili, come *Diritti dell'uomo* (pp. 156-157), *Giudizio* (pp. 248-249), *Immagine* (pp. 282-283), *Libertà* (p. 322), *Ospitalità* (p. 402). In una voce come *Scuola giuridica* (pp. 534-535) Balić si sforza di minimizzare l'importanza delle scuole giuridiche più rigorose a lui sgradite, come l'*hanbalita*, e riduce colpevolmente il ruolo di Šāfi'ī. In *Stato/Scienza politica* (pp. 574-575) l'Autore cerca invece di svalutare la tradizione extracoranica, suggerendo che l'Islam come sistema che unisce religione e stato sarebbe frutto di errori e comunque non rispecchierebbe il vero aspetto della religione (posizione ripetuta in *Sunna*, pp. 581-582). In *Superstizione* (pp. 585-586) il suo intento è quello di condannare la venerazione delle reliquie che è sì estranea ai precetti religiosi ma che, nondimeno, è diffusa in tutti i paesi islamici. In questa voce Balić sottolinea che la critica razionalista dei mu'taziliti sarebbe la forma più genuina dell'Islam: furono soffocati dagli avversari che, lascia intendere, avrebbero così tradito il vero Islam. Stesso tenore hanno voci come *Tolleranza* (pp. 615-616) ed infine *Trinità* (p. 623), dove

tuttavia l'intenzione conciliatoria passa il limite e tradisce la mancanza di quella ricostruzione filologica che sarebbe stata invece necessaria.

Veniamo ora alle voci insufficienti: *Antico Testamento* (p. 33), *Assistenza Sociale* (pp. 55-56), *Bene* (p. 62) e soprattutto *Corano* (pp. 98-100), dedicata per gran parte ad una discussione con conclusione errata delle parti narrative del testo sacro; inutile aggiungere che manca completamente un discorso scientifico e organizzato che spieghi come e cosa sia il Corano. Una citazione merita anche la voce *Cielo* (p. 81), dove in una sola colonna l'Autore contesta A.J. Wensinck per una voce del "suo" *Handwörterbuch des Islam*, che fu in realtà scritta da B. Carra de Vaux, e che ci sembra francamente corretta. Lo stesso Balić, poi, usa a piene mani e cita ripetutamente lo *Handwörterbuch*, da cui in certi casi copia senza scrupoli (si veda la conclusione di Mosè, pp. 384-5, ricalcata dalla voce *Mūsā* scritta da B. Heller). Altre voci da segnalare sono *Dio* (pp. 151-153), *Cura d'anime* (p. 119), *Ebraismo* (pp. 183-185) in cui l'Autore si scorda sempre di citare i passi coranici relativi all'argomento, *Hadīth* (pp. 274-275) e *Inferno* (pp. 284-285). In *Mao-metto* (pp. 335-338) Balić non sembra saper o voler distinguere tra immagine reale e quella oleografica creata da quelle tradizioni extra-canoniche che altrove rigetta completamente. Troppo riduttive sono le voci su *Maria* (pp. 340-341) e soprattutto sul *Pellegrinaggio* (pp. 428-429), che avrebbe meritato molto più spazio. Oltre a *Professione di fede* (p. 456), *Rivelazione* (pp. 509-510), ricordiamo *Sanguine* (p. 530) in cui Balić sembra fraintendere ogni cosa.

Un'ultima voce, *Legge* (pp. 309-

311), merita la menzione finale dato che riassume tutti questi difetti. La descrizione che Balić ne dà è una poco credibile mistura di gravi omissioni ed esposizione in sintonia più con i desideri dell'Autore che con lo stato delle cose, senza capacità di dare un minimo quadro storico né esatte definizioni degli argomenti accostati in modo così confuso.

Purtroppo, quindi, tutta la parte dedicata all'Islam di questo *Dizionario* deve essere giudicata assai severamente; si potrà dire che l'intento dell'opera era quello di offrire un punto di vista confessionale e, come tale, che non fosse troppo contestabile da una delle parti. Resta il fatto che l'approccio confessionale ha dato nelle voci sull'Ebraismo e sul Cristianesimo un certo risultato, mentre per quelle sull'Islam ne ha dato un altro. Quanto giovi al lettore occidentale ed italiano un'immagine dell'Islam come quella data da Balić ci sembra inutile discutere ulteriormente. Resta da chiedersi addirittura, in conclusione, se possa essere veramente considerata immagine della religione islamica questa fornita dalle voci del *Dizionario*.

Roberto Tottoli

Anatolia Moderna – Yeni Anadolu II – Dervisches et cimetières ottomans. Travaux et recherches de l'Institut Français d'Études Anatoliennes, du Groupe de Recherche 736 du Centre National de la Recherche Scientifique et de l'Observatoire Urbain d'Istanbul édités sous la direction de Jean-Louis Bacqué-Grammont par Thierry Zarcone, Edhem Eldem, Frédéric Hitzel et Michel Tuchscherer. Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maousse 1991.

Ecco un altro frutto dell'operosissimo Institut Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul, che mentre promuoveva, nello scorso settembre 1991, un convegno internazionale sulla comunità persiana stambulina – di cui chi scrive è stato ospite, e di cui si attendono gli atti, anche quelli messi in cantiere con inusitata celerità – e mentre animava da protagonista il grande congresso di «mazarologia» dell'ottobre, sempre a Istanbul, diffondeva anche le prime copie di questa nuova e pregevole iniziativa editoriale. Si tratta di una rivista scientifica nella migliore delle accezioni per la rilevanza dei contributi, ma, parallelamente a tale migliore accezione di scientificità antica, essa appare per certi versi atipica, e non solo perché il secondo numero anticipa, per problemi tipografici, l'uscita del primo! Positivamente atipica essa è nell'impostazione che, almeno a giudicare da questo volume, si presenta strettamente «settoriale» e specialistica, contrariamente a certa tradizione periodica che al contrario tende a una pluralità spesso sterile di interessi nel mare magnum dell'islamologia pur incanalata in «scuole».

Ma l'originalità è proprio qui: la sua atipicità risiede in una settorialità e in una specializzazione che però si prestano brillantemente come strumenti euristici capaci di uscire dai confronti, non di rado assai angusti, dell'ambito orientalistico tradizionale (elitario di per sé, quando non «strano», o quasi frivolo), proponendosi come anello di congiunzione interdisciplinare. Del che l'afferenza al grande alveo della Bibliothèque de l'Institut, di cui il volume in oggetto rappresenta il numero XXXIV, è poi ulteriore testimonianza – pur essa atipica – anche formale.

Sfogliando gli articoli di *Anatolia Moderna* (che vuol dire “non antica”, cioè “non archeologica” strictu sensu, e “non bizantina”, cioè in ultima analisi islamica) si percepisce la potenzialità in prospettiva di uno studio particolarmente innovativo, oltre che di fenomeni classici dell'Islam turco e balcanico, delle varie comunità (e straniere e forestiere, e marginali, e acclimatate, e tollerate, comunque ospitate) viste attraverso i nodi integrativi che le legano al tessuto sociale della città (La Città, l'Urbe!) che le ha accolte. Appare perciò quanto meno intuitivo che una lapide funeraria, se letta da Bacqué-Grammont e dalla sua felice schiera, fornisca una serie di dati che, documentando flussi migratori, legami familiari e di parentela, eventuali appartenenze a confraternite, eventuali traumi di qualunque genere storico ivi compresa l'epidemia, dall'orientalistica passano agevolmente al campo della sociologia, della geografia politica, o di una più globale storia delle minoranze tout court.

La *mézarologie*, come lo stesso Bacqué-Grammont definisce scherzosamente certi suoi studi, si distacca dall'epigrafia tradizionale proponendosi come disciplina non solo storica, ma anche antropologica; vi è quindi a monte una riflessione metodologica sul significato stesso di “fonte storica” e sull'uso dei documenti, una riflessione che si riverbera sul programma di ricerca di storia sociale delle comunità minoritarie dell'impero ottomano, perseguito dall'intero comitato di redazione. Si veda il lungo articolo a più mani sulla *tekee bektashi* di Merdivenköy (pp. 29-135) come esempio di quel lavoro di équipe che dalle nostre parti non sembra convincere quasi nessuno, ma

che in quanto tale, cioè sommando competenze e specializzazioni molteplici, riflette una metodica tesa all'esautività. È un esempio che andrebbe tenuto a mente, visto che all'altro polo dell'esautività, in un'ottica di lavoro perlopiù ostinatamente solitario, è poi la dispersione.

Gianroberto Scarcia

JEAN-CHRISTOPHE RUFIN, *L'empire et les nouveaux barbares*, Paris, Lattès, 1991, pp. 248.

Sembra che all'umanità non si dia modo di superare certa ciclicità che vuole la storia – o almeno certe dominanti della storia – ripetersi, soprattutto quando una data concezione della storia diventa la Storia stessa. Così, il saggio di Rufin ripropone, con consapevole amarezza, l'urgenza di una visione scandita da blocchi (Est-Ovest, Nord-Sud), della quale si tintraccia l'archetipo, se non altro dal punto di vista di uno "stato d'animo" imperiale – anche se allora non c'era un imperatore vero e proprio come del resto neanche adesso – in Roma opposta a Cartagine; e nel momento in cui Cartagine scompare, emergerebbe il malessere di una civiltà che, ammalata di solitudine, conscia di sé, ha un disperato bisogno di maturare una in-coscienza dell'altro. Pare dunque, e ancora, che la dialettica "civiltà contro barbarie", di cui Polibio una volta per tutte ha definito i termini storico-psicologici (*passim*), sia l'unica chiave attraverso cui leggere una storia tratteggiata per masse. Difficile non ricorrere a questo termine, che, se adoperato per inglobare i "barbari", non provoca nessun problema di coscienza, ma che, se applicato alla compattezza monolitica della "civil-

tà", risulta meno agibile perché dovrebbe altrettanto chiaramente definire che cosa sia, in rapporto alla massa barbarica, la civiltà. Di fatto, se si accetta tale chiave di lettura – che risulta persistere, e trovare sempre molto puntualmente riscontro nella presunta "realtà" di questi tempi –, si deve accettare anche il fatto che essa vede masse ovunque, anche al di qua del *limes* che divide le due zone del mondo. Il problema fondamentale si presenterebbe formulato più o meno così: dato che non esiste più la contrapposizione Est-Ovest (in cui, però, almeno l'Est era entità nota, ben definibile), a chi si contrappone ora la civiltà per potersi definire (di fronte a un Sud che, al contrario, si profila marcato da una "dispersione di identità", p. 11)?

Il punto debole di questa impostazione, come documenta lo stesso Rufin, sta proprio nella consapevolezza acquisita e nella constatazione, da parte "civile", di una permanente negazione della "storicità" dell'altro. Fra le righe del libro, scorre questo quesito senza soluzione, che va ben al di là della retorica dei bianchi cattivi: se negare è stato necessario per autodeterminarsi, perché poi si persiste in un'interpretazione della storia che pure ha bisogno della barbarie per sussistere? L'ipotesi di Rufin (p. 105 ss.) in effetti è seducente: e se la rivalità Est-Ovest avesse funzionato da schermo, da maschera, per coprire i ben più profondi conflitti del Sud? In una visione che massifica e totalizza qualsiasi cosa su cui il suo sguardo si ferma, tutto è credibile, tutto è ipotizzabile; ma resta sempre aperto, alla maniera di un buco nero, quello spiraglio sul niente che è il contraltare, il reciproco (non già l'interlocutore) di una civiltà che si sente "respon-

sabile” L’Adriano della Youecenar si sentiva responsabile della bellezza del mondo. Dal buco nero che chiamiamo Sud della terra ci giungono segnali di rifiuto assoluto – secondo quell’assolutizzazione con la quale del resto il Nord discetta e pontifica, tutto appiattendolo e tutto in-distinguendo, sui suoi barbari – della “ragione occidentale” (pp. 91-93), si chiami essa marxismo o diritti dell’uomo; rifiuto di tutto ciò che, sotto altre forme, si era presentato come investito di responsabilità. Il volume di Rufin, che coerentemente massifica anche il Nord, è una mappa delle pretese responsabilità della civiltà che deve “inventare i propri barbari” (pp. 12-13), ma in parallelo è uno specchio fedele delle nuove responsabilità civili di fronte a una storia che caparbiamente si vuole articolare in fronti contrapposti.

Ma ecco (dal momento che la lingua del recensore batte dove il dente – del recensore medesimo – duole) qualche quesito rimasto in sospeso, o non messo a fuoco, o addirittura non considerato, eppure contiguo alla problematica affrontata dal libro. Quid della polemica, interiore al Nord, tra i figli di Arcadio (ed eredi germanici) e i figli di Onorio (ed eredi bizantino-slavi), polemica più antica assai della comparsa, che pur la rinfocola, dell’Est socialista? Eppure l’Ellade, base portante della “coscienza civile” del Nord, è stata a forza sottratta ai suoi legittimi posteri per essere inserita in un circuito occidentale che s’è preteso continuo e ininterrotto. Quid del limes illirico? Si pensi, per esempio, al paradosso di un’Albania ritrascinata dall’enverismo, cioè da una dirigenza di matrice musulmana, verso le remote origini cristiane (schermo – Ovest – di astrat-

to laicismo – Nord), in un processo che il post-enverismo fa proprio e accelera, visto che il libero mercato del Nord/Ovest è perlappunto “cristiano latino-germanico”: anche la “selvaggia” Serbia giustiniana è, per l’albanese come per il croato, Sud/Est.

L’erba del vicino si fa più gialla man mano che si procede a oriente, fino al paradosso, opposto a quello illirico, di rinverdire di colpo negli sguardi mandorlati di Gog e Magog che avrebbero dovuto ipnotizzare, infettandone il nordico flusso di puro sangue ario, la Pietroburgo di Belyj, mancata finestra sull’Europa, e oggi fanno invece la guardia alla cassaforte nipponica del Nord.

Quid del riflesso e dell’acculturazione nordista nelle élites del Sud/Est, non di rado fra le macchie più forti e indelebili della condizione sudista? E poi, per quanto in particolare concerne l’ex-Est, c’è la terribile scissione tra uno status psicologico-culturale nordico e uno status tecnico sudista: scissione che irremediabilmente inquina o quanto meno provincializza il primo. Ma per tutto questo non un libro può bastare: ci vorrebbe – ed è quanto lo studio di Rufin soprattutto stimola – un congresso (di nordisti sudofili?) in seduta permanente.

Gianroberto Scarcia

MAURIZIO SCARPARI, *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 1991, pp. 218.

Uno dei temi più dibattuti all’interno della scuola confuciana è, com’è noto, quello relativo alla natura umana. Le posizioni dei numerosi in-

tellettuali cinesi che si sono occupati di questa questione sono state le più varie. Gli studiosi moderni hanno proposto di volta in volta analisi ricche di nuovi spunti interpretativi e hanno dato vita, soprattutto in Occidente, ad un dibattito vivace e fecondo. È all'interno di questo dibattito che si colloca il saggio *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio* di M. Scarpari. La caratteristica principale di questo lavoro consiste nel rifiuto di considerare quello della natura umana un tema esclusivo degli intellettuali confuciani e dunque chiuso all'interno di quell'unica scuola, anche se è innegabile che dal periodo Han in poi esso divenne effettivamente uno dei motivi più ricorrenti della speculazione filosofica confuciana. Ma nel periodo classico, vale a dire nei secoli VI-III a.C., quando i contorni di quello che sarebbe poi diventato il motivo del contendere vennero disegnati, la situazione si presentava in modo assai articolato. Numerosi intellettuali e gruppi di estrazione diversa parteciparono attivamente al dibattito, fornendo ognuno secondo il proprio credo ideologico apporti quanto mai importanti. È proprio nel rifiuto di considerare l'evoluzione delle idee «a compartimenti stagni» sta la chiave di lettura del volume di Scarpari.

Le dottrine di Confucio e Mencio vengono così rivisitate dall'Autore alla luce delle più recenti interpretazioni del *Lunyu* e del *Mengzi* e di altri testi attribuibili a filosofi meno noti e forse a torto considerati minori (ad esempio Gaozi e Yang Zhu). Delle loro dottrine resta traccia evidente in opere collettive in genere utilizzate solo parzialmente da quanti hanno studiato il sorgere e il dipanarsi del dibattito sulla natura umana (ad

esempio il *Mozi*, il *Zhuangzi*, il *Guanzi*, lo *Zuozhuan* e il *Lüshi chunqiu*). L'impiego di questa gran mole di materiale eterogeneo e di altri testi (quali lo *Shijing*, il *Daodejing*, lo *Han Feizi*, il *Xunzi*, lo *Huainanzi*, lo *Shiji*, il *Zhongyong* e il *Lun beng*) si è rivelato fruttuoso per meglio comprendere la vivacità dialettica presente nei circoli intellettuali del periodo dei Zhou Orientali e dei primi secoli dell'impero. Attraverso un'indagine filologica attenta, l'Autore traccia il percorso, spesso complesso, di alcune idee essenziali nella speculazione filosofica del tempo, procedendo innanzi tutto ad un loro esame a livello sincronico, per individuare quindi l'impatto, le influenze e gli intrecci che la loro circolazione inevitabilmente comportava anche a livello diacronico.

In contrasto con quanti negano l'esistenza di un legame genetico tra le teorie di Confucio e quelle di Mencio (tra i sostenitori di questa ipotesi si veda, da ultimo, J. N. Williams, *Confucius, Mencius, and the Notion of True Succession*, in «Philosophy East and West», 38, 2, 1988, pp. 157-171), l'Autore ripropone la tesi tradizionale avanzata dai neo-confuciani, secondo la quale la dottrina dell'innata bontà del genere umano elaborata da Mencio troverebbe invece riscontro diretto nella dottrina del *ren* avanzata da Confucio, anche se i due filosofi hanno fatto ricorso ad una terminologia diversa. A queste conclusioni l'Autore giunge attraverso una lettura molto aderente al testo e a un'analisi penetrante e stimolante delle principali idee affermatesi nel periodo precedente agli Han e grazie anche alla conoscenza profonda, che traspare evidente nel saggio, della società e del pensiero cinesi antichi e della voluminosa letteratura critica relativa.

Tra gli elementi di maggior novità che emergono dall'analisi condotta dall'Autore, spicca il ruolo determinante svolto da Gaozi nel periodo che va tra il V e il IV secolo a.C., ruolo che appare essenziale per ben comprendere il passaggio da un sistema di valori all'altro e per apprezzare appieno la complessa teoria menciana. Grazie all'individuazione dei legami profondi esistenti tra la teoria dell'imperturbabilità dell'animo umano (condivisa, in misura diversa, da Gaozi e da Mencio) e quella dell'innata propensione al bene caratteristica della natura originaria dell'uomo (sostenuta da Mencio ma non da Gaozi, convinto assertore dell'assoluta amoralità della natura umana), appare ancor più evidente di quanto già non fosse l'alto livello dialettico raggiunto nello scontro ideologico non solo tra scuole rivali ma anche all'interno della scuola confuciana stessa, ridotta ormai alla difensiva a causa della presa notevole che le idee di stampo moista e taoista riuscivano ad esercitare nei circoli intellettuali del tempo. Fu questa drammatica situazione che impose a Mencio d'intervenire con decisione, rielaborando in senso più moderno e confacente alle esigenze nuove che erano andate maturando quelle idee basilari per l'uomo di cui Confucio aveva parlato e a cui aveva talvolta solo accennato.

Di notevole rilevanza per la comprensione del dibattito è il ruolo svolto da Yang Zhu, già evidenziato anni addietro da A.C. Graham in uno studio specifico, *The Background of the Mencian Theory of Human Nature* («Tsing Hua Journal of Chinese Studies», 6, 1-2, 1967, pp. 215-271) e da lui stesso più volte ribadito in altre pubblicazioni. Com'è noto, questo ruolo è stato recentemente messo in

discussione da Robert Eno, prima in *Master of the Dance: The Role of T'ien in the Teachings of the Early Juist (Confucian Community)* (Ann Arbor, 1984, tesi di dottorato, pp. 370-372, nota 41) e in seguito in *The Confucian Creation of Heaven. Philosophy and the Defence of Ritual Mastery* (Albany, 1990, pp. 110, 140 e 257-258, nota 41). Eno considera Yang Zhu successivo a Mencio e non precedente come aveva sostenuto Graham. Questa tesi impone ovviamente una lettura diversa dei testi indirettamente attribuibili a Yang Zhu e dei termini stessi del dibattito.

Su questo complesso problema l'Autore interviene a più riprese, cercando innanzi tutto di inquadrare il periodo formativo del taoismo primitivo e la posizione che Yang Zhu ebbe al suo interno. Molti sono i fattori che, a suo modo di vedere, concorrerebbero a dimostrare la fondatezza della tesi di Graham, non ultimo un elemento che sia Graham sia Eno sembrano non aver tenuto in considerazione: l'affermazione dei neo-moisti riportata a p. 69 del volume di Scarpari che, fatto isolato in tutta la letteratura pre-Han, collega la problematica della natura umana (*xing*) alla definizione che Mencio volle dare di Yang Zhu (*wei wo*: «egoista»). Ciò farebbe cadere l'argomentazione principale di Eno, vale a dire la mancanza di un legame diretto tra la nota definizione di Mencio e la questione della natura umana (cf. pp. 176-178, nota 109).

La trattazione che l'Autore fa di quello che, a ragione, viene considerato uno dei più importanti temi della speculazione filosofica cinese è esauriente e convincente. Il volume è ben organizzato e documentato, e utilizza una mole di materiale notevole;

ricco di traduzioni dai classici condotte con eccellente rigore filologico e assai gradevoli alla lettura, è corredato da un agile ma consistente apparato critico, da un'aggiornata e ampia bibliografia, e da un elegante glossario dei numerosi termini filosofici cinesi impiegati.

Mario Sabattini

STEFANIA STAFUTTI, *Hu Shi e la "Questione della lingua"*. *Le origini della letteratura in baihua nel Baihua wenxue shi (Storia della letteratura in lingua volgare)*, Firenze, Casa Editrice Le Lettere, 1990, pp. 174.

Il volume comprende la traduzione annotata di un'ampia selezione del *Baihua wenxue shi* di Hu Shi. Si tratta della prima versione in una lingua occidentale di un testo di fondamentale importanza nell'ambito del dibattito sullo sviluppo del *baihua*, che ebbe luogo in Cina all'epoca del Movimento del 4 Maggio.

Nell'introduzione l'Autrice affronta il problema del rapporto tra la "fondazione" di una nuova lingua nazionale, quale quella proposta da Hu Shi e dai protagonisti del Movimento di Nuova Cultura, e la tradizione letteraria cinese. In particolare viene evidenziata la necessità di scomporre in segmenti la definizione onnicomprensiva di "tradizione letteraria". Partendo dall'assunto noto secondo cui, in epoca classica e fino a tempi molto recenti, non esisteva soltanto una divaricazione tra lingua parlata e lingua scritta, ma vi erano altresì molti "livelli" di conoscenza della lingua scritta, l'Autrice ipotizza che l'elemento discriminante tra "letteratura di prim'ordine" e "letteratura di second'ordine" consistesse innanzi tut-

to nel tipo di lingua utilizzata piuttosto che nella "funzione" o nei "contenuti" dell'opera letteraria. Tale elemento agiva essenzialmente come criterio negativo, in quanto permetteva di operare una serie di esclusioni dalla sfera della produzione letteraria "a pieno titolo". Questa discriminante viene ricondotta alla "politica culturale" perseguita dai letterati nella Cina imperiale, indirizzata principalmente al mantenimento e alla salvaguardia della tradizione.

Interessante appare l'ipotesi suggerita dall'Autrice circa quello che viene definito "l'apporto femminile all'eterodossia", con ciò intendendo il ruolo avuto dalle donne, in quanto depositarie di una grande e ricca tradizione orale, nella definizione dei temi, dei contenuti e probabilmente anche della lingua della cosiddetta "letteratura popolare"; lo spunto, ripreso dal saggio di David Johnson "Communication, Class, and Consciousness" (D. Johnson, A.J. Nathan, E.S. Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1985), apre nuove prospettive di ricerca, che meriterebbero di essere ulteriormente approfondite.

L'Autrice pone inoltre in giusto rilievo, nell'ambito del processo che vide la nascita della letteratura moderna, la funzione avuta dalla letteratura di "second'ordine" ("la letteratura di anatre mandarine e di farfalle", *yanyang hudie*, e la cosiddetta "letteratura della cortina nera", *heimu*), fornendo così un inquadramento storico al dibattito sulla "riforma letteraria" in Cina ed evidenziandone taluni aspetti, cui solitamente non viene prestata particolare attenzione.

tivi del *Baibua wenxue shi* di Hu Shi, l'Autrice sottolinea il carattere "militante", piuttosto che rigidamente "filologico", dell'opera e sottopone ad analisi l'uso che lo stesso Hu Shi fa di categorie scientificamente "ambigue" quali quelle di "ingenuità", "naturalità", "semplicità", allo scopo di definire la letteratura in *baibua* in contrapposizione alla letteratura colta. Particolarmente interessanti le osservazioni intorno al concetto di "epica", nell'accezione attribuita a tale termine da Hu Shi ("l'anima della poesia epica sta tutta nella narrazione del racconto") e in quella in cui essa viene comunemente intesa in Occidente.

I testi tradotti sono corredati da un ampio apparato critico, con numerosi riferimenti a commentari cine-

si, soprattutto nel caso di versioni controverse o di difficile interpretazione (si veda, ad esempio, il componimento "Combattendo a sud delle mura", *Zhan cheng nan*, o, più in generale, i testi inclusi nel capitolo "I canti popolari della dinastia Han"). La traduzione del *Baibua wenxue shi* risulta, in effetti, particolarmente ardua proprio per la grande varietà del materiale antologico raccolto da Hu Shi, con l'intento di rinvenire le tracce della nascita del *baibua*, fin dalle fasi più antiche della storia letteraria cinese, in testi profondamente diversi tra loro, dai *fu*, alle ballate popolari, alle storie dinastiche, ai "contratti di lavoro" (ad esempio, "Il contratto del servo", *Tong yue*).

Magda Abbiati

LIBRI RICEVUTI

BARHEBRAEUS, GRÉGOIRE ABOUL-FARADJ, *Contes choisis de discours d'animaux sans raison*. Chapitre dixième des Contes Amusants recueillis par -. Traduzione dal siriano di Pier Giorgio Borbone. Torino, Silvio Zamorani editore, 1991, pp. [14], ill.

PIER GIORGIO BORBONE, FRANCESCO MANDRACCI, *Concordanze del testo siriano di Osea*. «Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino, classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie V, vol. 11, fascicolo 1-4, gennaio-dicembre 1987». Torino, Accademia delle scienze, 1987, pp. 191.

GUIDO FINK, GABRIELLA MORISCO, *Memoria e tradizione nella cultura ebraico-americana*. Atti del convegno: Bagni di Lucca, giugno 1988. Bologna, Cooperativa Libreria Universitaria Editrice, 1990, pp. 418.

SUJMA GANIEVA (a cura di), *Navoji Dastxati (Navodir un-nixoja)*, Tashkent, Fan, 1991, pp. 21 + 137. Riproduzione anastatica dell'autografo del secondo *divan* del poeta centrasiatico Mir 'Ali Shir Nava'i (1441 - 1501).

MICHEL GAREL (a cura di), *D'une main forte. Manuscrits hébreux des collections françaises*. Catalogo della mostra: Parigi, Bibliothèque Nationale, 17.X.1991-15.I.1992. Paris, Bibliothèque Nationale, 1991, pp. 207, 148 ill. a colori.

PIER CESARE IOLY ZORATTINI (a cura di), *Processi del S. Uffizio di Venezia contro ebrei e giudaizzanti (1608-1632)* «Fontes S. Officii Venetiarum ad res Judaicas spectantes, IX». Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1991, pp. 384.

FABIO LEVI (a cura di), *L'ebreo in oggetto. L'applicazione della normativa antiebraica a Torino, 1938-1943*. Torino, Silvio Zamorani editore, 1991, pp. 190, 6 tavv. f.t.

Il libro di Giobbe. Introduzione di M. Trevi. Traduzione e cura di A. Luzzatto. Milano, Feltrinelli (Universale Economica - I classici), 1991, pp. 154.

ROBIN MAGOWAN, *Fabled Cities of Central Asia: Samarkand, Bukhara, Khiva*, London, 1990, pp. 191; con foto di V.E. Gippenreiter.

GIANFRANCO MILETTO, *L'Antico Testamento ebraico nella tradizione babilonese. I frammenti della genizah*. «Quaderni di 'Henoch', 3». Torino, Silvio Zamorani editore, 1992, pp. 308.

SERGIO NOJA (a cura di), *Il Corano più antico*. Traduzione dall'arabo di Luigi Bonelli. Con testo a fronte. Venezia, Marsilio Editori, 1991, pp. 202.

'OVADYAH YARE DA BERTINORO, *Lettere dalla Terra Santa*. Versione italiana di G. Busi. «Gli erranti, 3». Rimini, Luisè editore, 1991, pp. 103.

SA'DI SHIRAZI, *L'argento di un povero cuore. Centouno ghazal*. A cura di Setrag Manoukian. Roma, Istituto culturale della Repubblica islamica d'Iran in Italia, 1991, pp. 264 + 52 (in persiano).

GUNTHER STEMBERGER, *Il giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)*. Trad. di M. Barbieri dall'originale tedesco: München 1979. Edizione italiana a cura di D. e L. Cattani. Roma, Città Nuova Editrice, 1991, pp. 348.

LEO STRAUSS, *Scrittura e persecuzione*. Presentazione di G. Ferrara. Traduzione di G. Ferrara e F. Profili dall'originale inglese: New York 1952. Venezia, Marsilio Editori, 1990, pp. XXIII, 197.

GIACOMO TODESCHINI, PIER CESARE IOLY ZORATTINI (a cura di), *Il mondo ebraico. Gli ebrei tra Italia nord-orientale e Impero asburgico dal Medioevo all'età contemporanea*. Atti del convegno: Trieste – Udine, giugno 1989. Pordenone, Edizioni Studio Tesi, 1991, pp. XI, 601.

ILANA ZINGUER, *L'hébreu au temps de la Renaissance*. Ouvrage collectif recueilli et édité par -. Leiden, E.J. Brill, 1992, pp. 260.

MAURO ZONTÀ, *Un dizionario filosofico ebraico del XIII secolo. L'introduzione al «Sefer De'ot ha-Filosofim» di Shem Tob ibn Falaquera*. «Quaderni di 'Henoch', 4». Torino, Silvio Zamorani editore, 1992, pp. 163.

Letteratura universale Marsilio



MILLE GRU

*Collana di classici giapponesi
diretta da Adriana Boscaro*

- Anonimo, *Le concubine floreali. Storie del Consigliere di Mezzo di Tsutsumi*, a cura di Y. Kubota, pp. 208
- Anonimo, *Storia di Ochikubo*, a cura di A. Maurizi, pp. 296
- Fukunaga Takehiko, *La fine del mondo*, introduzione di Katō Shūichi, a cura di G. Canova, pp. 120
- Hiraga Gennai, *La bella storia di Shidōken*, a cura di A. Boscaro, pp. 208
- Izumi Kyōka, *Il monaco del monte Kōya e altri racconti*, a cura di B. Ruperti, pp. 352
- Kamo no Chōmei, *Ricordi di un eremo (Hōjōki)*, a cura di F. Fraccaro, pp. 120
- Kawabata Yasunari, *Racconti in un palmo di mano. Suggestioni e artifici*, a cura di O. Civardi, pp. 168
- Nagai Kafū, *Al giardino delle peonie e altri racconti*, a cura di L. Bienati, pp. 312
- Nakajima Atsushi, *Cronaca della luna sul monte e altri racconti*, a cura di G. Amitrano, pp. 200
- Natsume Sōseki, *Sanshirō*, a cura di M.T. Orsi, pp. 336
- Ueda Akinari, *Racconti di pioggia e di luna*, a cura di M.T. Orsi, pp. 216
- Ueda Akinari, *Racconti della pioggia di primavera*, a cura di M.T. Orsi, pp. 228
- Edogawa Ranpo, *La belva nell'ombra*, introduzione di M.T. Orsi, a cura di G. Canova (in preparazione)



IL GANGE

*Collana di classici indiani
diretta da Giuliano Boccali*

Amaruka, *Centuria d'amore* (Śataka), introduzione di G. Boccali,
a cura di D. Sagramoso Rossella, pp. 152

Vātsyāyana, *Kāmasūtra*, a cura di C. Pieruccini, pp. 256

Storia di Śakuntalā (Mahābhārata I, 62-69),

a cura di D. Sagramoso Rossella, pp. 112

Le settanta storie del pappagallo (Śukasaptati),

a cura di F. Orsini (in preparazione)



LE SABBIE

*Collana di classici arabi
diretta da Sergio Noja*

Il Corano più antico, a cura di S. Noja, pp. 208

Le Mu'allaqāt. Alle origini della poesia araba, a cura di D. Amaldi, pp. 104

Abdallah al-Yaf'i, *Il giardino dei fiori odorosi*, a cura di S. Noja,

traduzione di V. Vacca (in preparazione)