

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

XXXIV, 3

(Serie orientale 26)

1995

Editoriale Programma

INDICE

Articoli

- 5 GIULIANO TAMANI, I libri ebraici del cardinal Domenico Grimani
- 53 GABRIELLA STEINDLER MOSCATI, Teatro, potere e censura in Israele
- 65 RICCARDO CONTINI, Hypothèses sur l'araméen manichéen
- 109 TERESA M. ROSSI, Unas notas lexicológicas acerca del arabismo en el *Libro de Alexandre* (comienzos del siglo XIII)
- 121 LEONARDO CAPEZZONE, Turcasso di coppiere. Due *khamriyyāt* di Abū Nuwās
- 131 GIOVANNI CANOVA, Un racconto yemenita sulla conquista hilaliana dell'Africa settentrionale
- 141 ELIE KALLAS, Genèse de la littérature néo-arabe libanaise: *terminus a quo*
- 165 BARBARA PROFETI, Tentativo di analisi semiotica del testo teatrale di Mu^cin Bsisū: *Al^cAṣāfir tabnī a^cšāšahā bayna al-aṣābi^c*
- 187 BARBARA DE POLI, Note critiche a proposito di alcune fonti arabe sulla massoneria in Egitto
- 205 RICCARDO ZIPOLI, I *Carmina Priapea* di Sūzanî
- 257 CECILIA COSSIO, *Il settimo cavallo del sole*: un romanzo, un film, una lunga storia
- 279 GUIDO SAMARANI, La società cinese tra passato e futuro

Note

- 293 GIOVANNI CARLO SONNINO, Il termine *yesod* nel *Meqor hayyim* di Shelomoh ibn Gabirol nella versione di Shem Tov ibn Falaquera
- 305 IMMANUEL K. OBRJUZOV, Officina ferrarese: l'esotismo difficile, tra Gončarov e Gončarova
- 309 SIMONE CRISTOFORETTI, Sul *sade* di Biruni e di ^cOnšori

Islam e turbe dell'anima

- 319 I. GIAMPIERO BELLINGERI, La perfezione in difetto di Shāh Ismā^cil Khaṭā^{ʿi}
- 327 II. FRANCESCO BISETTO, Sul trauma della circoncisione
- 333 III. GIANROBERTO SCARCIA, La sindrome sciita

Recensioni

- 341 *Un mondo di grazia. Lettura dal Midrash Tehillim*, a cura di ALBERTO MELLO, Magnano 1995 (Mauro Perani). *Lettre sur la sainteté* (Igueret ha-qodech), présenté, traduit de l'hébreu ed édité par CHARLES MOPSIK, Lagrasse 1993 (Mauro Perani). JOSEPH SHATZMILLER, *La deuxième controverse de Paris*, Paris-Louvain 1994 (Giuliano Tamani). ERNST GUGENHEIM, *L'ebraismo nella vita quotidiana*, Firenze 1994 (Mauro Perani). MIREILLE HADASLEBEL, *Storia della lingua ebraica*, Firenze 1994 (Mauro Perani). KEVIN TUITE (translator and editor), *An Anthology of Georgian Folk Poetry. Ia mtazeda: kartuli xalxur p'oeziis antologia*, London and Toronto 1994 (Luigi Magarotto). EDWARD J. MACHLE, *Nature and Heaven in the Xunzi. A Study of the Tian Lun*, Albany 1993 (Amina Crisma).

Libri ricevuti

Giuliano Tamani

I LIBRI EBRAICI DEL CARDINAL DOMENICO GRIMANI

Negli ultimi tempi, sulla base di orientamenti storico-letterari già operanti in altri settori¹, numerose indagini sono state dedicate alle biblioteche possedute dagli ebrei nel Medioevo e nel Rinascimento per conoscere, attraverso di esse, quelle che erano le loro letture e i loro orientamenti culturali². Ma in quelle età

¹ Per un primo orientamento mi limito a segnalare: *Le biblioteche del mondo antico e medievale*, a cura di G. Cavallo, Bari, Laterza, 1988. *Bibliothecae selectae da Cusano a Leopardi*, a cura di E. Canone, Firenze, Leo S. Olschki, 1994.

² A titolo esemplificativo e senza pretesa di completezza segnalo: G. TAMANI, *Note per la storia del libro ebraico nel Medioevo*, «Henoch», 2 (1980), pp. 307-325. J.-P. ROTHSCHILD, *Quelques listes de livres hébreux dans des manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris*, «Revue d'histoire des textes», 17 (1987), pp. 291-346. ID., *Les listes des livres, reflet de la culture des juifs en Italie du Nord au XV^e e au XVI^e siècle?*, in *Manoscritti, frammenti e libri ebraici nell'Italia dei secoli XV-XVI*. Atti del VII congresso internazionale dell'Associazione italiana per lo studio del giudaismo (San Miniato, 7-9 novembre 1988), a cura di G. Tamani e A. Vivian, Roma, Carucci, 1991, pp. 163-193. Y. OKUN (MAYER), *Abraham Joseph Salomon Graziano's Manuscripts Library (1620 c. - 1685)*. Tesi dattiloscritta presentata alla Graduate School of Library and Archive Studies della Hebrew University di Gerusalemme, 1991. F. CHARTRAIN (avec la collaboration d'A.-M. WEIL-GUÉNY et J. SHATZ-MILLER), *La bibliothèque de Gersonide d'après son catalogue autographe*, Louvain - Paris, E. Peeters, 1991. G. TAMANI, *Copisti e collezionisti di libri ebraici nel Ducato estense*, in *Vita e cultura ebraica nello Stato estense*. Atti del 1^o convegno internazionale di studi (Nonantola, 15-17 maggio 1992), a cura di E. Fregni e M. Perani, Nonantola, Comune di Nonantola, Edizioni Fatoadarte, 1993, pp. 150-162. Sh. BARUCHSON, *Books and Readers. The Reading Interests of Italian Jews at the Close of the Renaissance* [in ebraico], Ramat-Gan, Bar Ilan University Press, 1993. M. PERANI, *Spigolature sul patrimonio librario degli ebrei a Bologna tra Medioevo e Rinascimento*, in *Banchi ebraici a Bologna nel XV secolo*, a cura di G. Muzzarelli, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 255-268.

la bibliofilia ebraica non era solo un'esclusiva degli ebrei. Anche umanisti, ebraisti non ebrei, bibliofili, e uomini di Chiesa e di Stato raccolsero libri ebraici. Alcune delle loro collezioni si sono conservate quasi intatte fino ai giorni nostri e, molto spesso, costituiscono uno dei primi nuclei di famose biblioteche storiche come, ad esempio, la Malatestiana di Cesena, l'Estense di Modena, la Medicea Laurenziana di Firenze e la Vaticana³. Le collezioni, per ricordarne solo alcune, di Giannozzo Manetti, Pietro da Montagnana, Alberto Pio di Carpi, Federico da Montefeltro e del cardinal Egidio da Viterbo sono già state illustrate.

Note sono anche le biblioteche ebraiche di Giovanni Pico e del cardinal Domenico Grimani che nel 1498 acquistò quella del conte della Mirandola. In realtà, benché i manoscritti ebraici posseduti dal filosofo siano stati segnalati nei non pochi studi volti a illustrare il suo pensiero e, in particolare, il suo interesse per la mistica ebraica, e benché i due inventari della sua biblioteca siano stati pubblicati da tempo, finora non era mai stata compiuta nessuna identificazione completa degli autori e dei titoli che in essi sono stati registrati ed erano stati eseguiti solo tentativi parziali per ricostruire le vicende dei volumi⁴. Le stesse osservazioni valgono per la biblioteca ebraica del patrizio veneziano. L'inventario non è mai stato pubblicato integralmente. Sono stati editi, con rare eccezioni, solo i nomi degli autori e i

³ Per le informazioni bibliografiche rinvio a G. TAMANI, *Manuscripts Collections in Italian Libraries*, in *Hebrew Studies*. Papers presented at a Colloquium on resources for Hebraica in Europe held at the School of Oriental and African Studies, University of London (11-13 September 1989). Edited by D. Rowland Smith and P. Sh. Salinger. London, The British Library, 1991, pp. 46-51. ID., *Manoscritti ebraici nelle biblioteche di Firenze*, in *Manoscritti, frammenti...*, a cura di G. Tamani e A. Vivian, cit., pp. 195-201. Metodologicamente esemplare è rimasto il volume di U. CASSUTO, *I manoscritti Palatini ebraici della Biblioteca Apostolica Vaticana e la loro storia*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1935.

⁴ Per la bibliografia pressoché completa cfr. G. TAMANI, *I libri ebraici di Pico della Mirandola*, in *Giovanni Pico della Mirandola nel cinquecentesimo anniversario della morte, 1494-1994*. Atti del convegno internazionale di studi (Mirandola, 4-8 ottobre 1994), Leo S. Olschki, in corso di stampa. Su alcune opere ebraiche possedute da Pico e su alcune traduzioni di testi cabalistici eseguite per lui da Flavio Mitridate cfr. I. ZATELLI, F. LELLI, M. VENTURA AVANZINELLI, *Pico: la cultura biblica e la tradizione rabbinica*. F. LELLI, *Pico tra filosofia ebraica e «qabbala»*, in *Pico, Poliziano e l'umanesimo di fine Quattrocento*. Catalogo della mostra allestita presso la Biblioteca Medicea Laurenziana (4 novembre - 31 dicembre 1994), a cura di P. Viti, Firenze, Leo S. Olschki, 1994, pp. 157-191, 193-223.

titoli di quelle opere i cui manoscritti sono entrati nella Biblioteca Satale Bavarese di Monaco⁵ e nella Biblioteca Arcivescovile di Udine⁶.

La partecipazione al convegno internazionale «Giovanni Pico della Mirandola», promosso per celebrare il quinto centenario della sua morte (1494-1994), mi ha indotto a compiere il tentativo di identificare sia gli autori e le opere che compaiono nei due inventari della Biblioteca Pico sia a identificare, sempre sulla scorta dei nomi degli autori e dei titoli delle opere, gli stessi volumi che figurano nell'inventario della Biblioteca Grimani. Avendo individuato, grazie a questo lavoro, circa la metà dei nomi degli autori e dei titoli delle opere di questa collezione, ho voluto proseguire fino ad arrivare alla ricostruzione completa della biblioteca del cardinale, ovviamente con le difficoltà e con i limiti che saranno esposti più avanti.

Le vicende essenziali della Biblioteca Grimani sono le seguenti⁷. Nel 1498 il cardinale, per mezzo del suo procuratore Antonio Pizzamano, fece acquistare a Firenze la Biblioteca Pico. Nell'inventario di consegna sono registrati 123 manoscritti ebraici

⁵ Fondamentali sono i seguenti contributi: O. HARTIG, *Die Gründung der Münchener Hofbibliothek durch Albrecht V. und Johann Jakob Fugger* (Königliche Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse, Bd. XXVIII, 3 Abhandlung), München, G. Franz'schen Verlag, 1917. Th. FREUDENBERGER, *Die Bibliothek des Kardinals Domenico Grimani*, «Historisches Jahrbuch», 56 (1936), pp. 15-45. Dello stesso autore si veda anche *Augustinus Steuchus aus Gubbio, Augustinerchorher und päpstlicher Bibliothekar (1497-1548)*, [Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 6-65], Münster i. W. 1935. Non contiene sostanziali novità il contributo di H. STRIEDL, *Geschichte der Hebraica-Sammlung der Bayerischen Staatsbibliothek (München)*, in *Orientalisches aus Münchener Bibliotheken und Sammlungen*, Hrsg. von H. Franke (Den Teilnehmern am XXIV Internationalen Orientalisten-Kongress vom 28. August bis 4. September 1957 (in München), Wiesbaden, F. Steiner, [1957], pp. 1-37: 10-14.

⁶ G. TAMANI, *Codici ebraici Pico Grimani nella Biblioteca Arcivescovile di Udine*, «Annali di Ca' Foscari», 10³ (1971), serie orientale 2, pp. 1-25.

⁷ Alla bibliografia indicata nella nota precedente si devono aggiungere: M. J. C. LOWRY, *Two Great Venetian Libraries in the Age of Aldus Manutius*, «Bulletin of the John Rylands University Library, Manchester», 57 (1974), pp. 128-166. M. ZORZI, *La libreria di San Marco. Libri, lettori, società nella Venezia dei Dogi*, Milano, Mondadori, 1987, p. 586 dell'indice s. v. Grimani, Domenico. ID., *La circolazione del libro a Venezia nel Cinquecento*, «Ateneo Veneto», n. s., 28 (1990), pp. 117-189: 140-161. A. BARTOLA, *Eliybau del Medigo e Giovanni Pico della Mirandola. La testimonianza dei codici vaticani, «Rinascimento»*, n. s., 33 (1993), pp. 253-278: 277.

ci⁸. Probabilmente questa collezione ebraica si aggiunse al fondo ebraico che Grimani, come si vedrà più avanti, aveva già costituito e che, sempre probabilmente, continuò a incrementare nei primi due decenni del Cinquecento. Per disposizione testamentaria (1520) del cardinale i libri latini con la nota di possesso «Hic est Liber mei Dominici Grimani» e tutti i libri greci ed ebraici recanti o privi di questa nota furono depositati nel convento di S. Antonio al Castello, a Venezia, mentre i restanti furono lasciati al nipote Marino allora patriarca di Aquileia. Nello stesso tempo il cardinale ordinò che si redigessero inventari in tre copie della sua biblioteca per le verifiche da effettuarsi ogni anno «cum representatione ipsorum librorum». Probabilmente l'*Index librorum Hebraicorum* che si conserva nel ms. latino classe XIV n. 182 della Biblioteca Marciana – sono elencati 193 volumi e che ora viene pubblicato integralmente, è uno di questi inventari o una sua copia⁹. Nel convento di S. Antonio la biblioteca non fu custodita con quella cura che il cardinale aveva ordinato. Il banchiere tedesco Giovanni Giacomo Fugger (1516-1575) prima del 1570 acquistò almeno una ventina di volumi che ora si conservano nella Biblioteca Statale Bavarese di Monaco¹⁰. All'incirca nello stesso periodo Jean Hurault de Boi-

⁸ Oltre alla bibliografia citata alla nota 5, cfr. G. MERCATI, *Codici latini Pico Grimani Pio e di altra biblioteca ignota del secolo XVI esistenti nell'Ottoboniana e i codici greci Pio di Modena con una digressione per la storia dei codici di S. Pietro in Vaticano*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1938, pp. 31-32. Della biblioteca esistono due inventari: il primo, compilato Pico vivente, si conserva nelle cc. 263^r-296^v del ms. vaticano latino 3436 ed è stato pubblicato da P. Kibre nel 1936; il secondo, compilato nel 1498 al momento della consegna dei libri, si conserva nell'Archivio di Stato di Modena (Archivi per materia, busta 5: letterati) ed è stato pubblicato da F. Calori Cesis nel 1897.

⁹ Biblioteca Marciana, ms. lat. classe I, n. 182 (= 4669). Mm. 208 × 175, cc. III + 16 + III, bianche le cc. 1-16. Cartacee le sei carte di guardia, membranacee le altre. Legatura (secc. XVI-XVII ?) di cartone ricoperto con pelle di colore verde decorata con fregi aurei. Proviene dalla biblioteca di Apostolo Zeno dove aveva il n. 256. I numeri 1-193 (in cifre arabe) dei volumi sono stati scritti con inchiostro rosso. La scrittura è abbastanza accurata; numerose sono le abbreviazioni. In pochi casi le parole errate sono state raschiate e sostituite con quelle corrette.

¹⁰ Secondo Mercati (*Codici*, cit., pp. 31-32, nota 5) sarebbero ventitre ebraici e due arabi i manoscritti Grimani, «di cui taluni indubbiamente Pichensi», acquistati da Giovanni Giacomo Fugger (1516-1575). In realtà dal catalogo di M. Steinschneider (*Die hebraeischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek Muenchen*, Muenchen, in Commission der Palm'schen

staillé, ambasciatore francese a Venezia, si procurò uno o due volumi che ora si conservano nella Biblioteca Universitaria di Leida¹¹. Nel 1633 Jacques Gaffarel s'impossessò di quei tre manoscritti cabalistici, già appartenuti a Pico secondo quanto affermò il nuovo proprietario, di cui ci è noto solo il contenuto¹². Nel 1650 il bibliografo G. F. Tomasini trovò nel convento solo 41 volumi di cui fornì un brevissimo elenco¹³. Nel 1687

Hofbuchandlung, 1895), a p. 265, all'indice dei possessori s. v. Grimani, i manoscritti sono i seguenti: 80, 209, 223, 266, 267, 268, 278 (copia ?), 341, 357. Potrebbero essere copie di manoscritti Grimani o, comunque, copie di manoscritti esistenti in biblioteche veneziane quei volumi (31, 42, 210¹⁰, 307⁸) che risultano esser stati copiati a Venezia negli anni 1550-52. Sono Grimani i manoscritti arabi scritti con grafia ebraica n.º 650, 812, e forse anche il n. 29) sui quali cfr. la bibliografia indicata da G. LEVI DELLA VIDA, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1939, p. 91, nota 2. Recano legature (in marocchino verde) eseguite a Venezia i manoscritti ebraici acquistati o copiati a Venezia verso la metà del Cinquecento da G. G. Fugger, cfr. T. DE MARINIS, *La legatura artistica in Italia nei secoli XV e XVI. Notizie ed elenchi*, Firenze, Alinari - Istituto di Edizioni artistiche, 1960, 3 voll.: vol. III, pp. 31-34. Si vedano i seguenti numeri dell'elenco: 2269B (vol. II, p. 125) = Monaco 73. 2269C (*ibid.*) = Monaco 48. 2269D (*ibid.*) = Monaco 79. 2755B (vol. III, p. 42) = Monaco 61. 2755C (*ibid.*) = Monaco 65. 2755D (*ibid.*, p. 43) = Monaco 68. 2755E (*ibid.*) = Monaco 80. 2755 (*ibid.*) = Monaco 62. 2755G (*ibid.*) = Monaco 63. 1494 *ter* (vol. II, p. 69) = Monaco 338.

¹¹ Sugli acquisti di Jean Hurault de Boistaillé (m. 1572), ambasciatore francese a Venezia, cfr. MERCATI, *Codici*, cit. p. 32. Fra i manoscritti ebraici acquistati a Venezia dall'ambasciatore, almeno sei si conservano nella Biblioteca Universitaria di Leida, cr. M. STEINSCHNEIDER, *Catalogus codicum Hebraeorum Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae*, Lugduni Batavorum, E. J. Brill, 1958, mss. Scaliger 3 e 5 (ex Bomberg), 7 (ex Grimani ?), 9, 11, 12 (ex Grimani), 14. Altri manoscritti, sempre comprati a Venezia, si conservano nella Bibliothèque Nationale di Parigi, cfr. M. GAREL, *D'une main forte. Manuscrits hébreux des collections françaises*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1991, n.º 103-104, 128. Potrebbe essere un ms. Grimani acquistato dall'ambasciatore il ms. latino 6507 della Bibliothèque Nationale di Parigi, il quale contiene la traduzione latina, eseguita nel 1500 da Vitale Dattilomeno per il cardinal Grimani, del *Commento medio* di Averroè alla *Physica* di Aristotele secondo la traduzione arabo-ebraica di Zerayah ben Yishaq Hen (MERCATI, *Codici*, cit., p. 32, nota 1).

¹² J. GAFFARELLUS, *Codicum cabbalisticorum manuscriptorum quibus est usus Ioannes Picus Comes Mirandulanus index*, Parisiis 1651, pp. 19-41; ristampa in J. CHR. WOLFFIUS, *Bibliotheca Hebraea*, I, Hamburgi et Lipsiae, Chr. Liebezeit, 1715, pp. 1-20 dell'appendice.

¹³ I. Ph. TOMASINI, *Bibliothecae Venetae Manuscriptae publicae et privatae*, Utini, Typis Nicolai Schiratti, 1650, pp. 10-11. Quest'elenco, pur nella sua estrema sinteticità (due o tre parole al massimo per ogni volume !) è

l'incendio che distrusse il convento di S. Antonio pose ufficialmente fine alle vicende della Biblioteca Grimani. In realtà – e si deve dire per fortuna, considerata la sorte che sarebbe loro toccata – perì solo quella parte dei volumi – e forse non tutta – che era rimasta nel convento. «Ad ogni modo ha osservato giustamente G. Mercati – o in quella confusione [dell'incendio] da S. Antonio o in altre occasioni da parte sia dei varî discendenti Grimani sia di S. Giorgio Maggiore, per vendite, doni ecc., tra i secoli XVII e XVIII uscirono da Venezia manoscritti orientali, greci e latini dei vecchi Grimani ora dispersi per il mondo, per es. i parecchi donati nel 1711 a Udine dal patriarca Dionisio Delfino [...]»¹⁴. E proprio a Udine, nella Biblioteca Arcivescovile, sono stati rintracciati otto manoscritti ebraici¹⁵. Mi auguro che la pubblicazione integrale dell'inventario sia di una qualche utilità per trovarne altri, avvalendosi più del contenuto dei manoscritti che della nota di possesso «Hic est Liber mei Dominici Grimani» la quale, come in alcuni manoscritti ora a Monaco, è stata cancellata, quando non è stata asportata la carta che la conteneva.

La biblioteca del cardinale, costituita, come si è appena riferito, da 193 volumi – molti dei quali miscellanei –, riflette ovviamente quelli che erano gli interessi culturali dei due raccoglitori: Giovanni Pico, da cui provengono circa 120 volumi; Domenico Grimani, da cui provengono i rimanenti. Sono del tutto assenti i libri di preghiere. La Biblioteca Pico – nei due inventari per i volumi miscellanei di solito è indicata solo la prima opera – comprendeva 35 libri biblici con o senza commento, sei *midrashim*, quindici trattati talmudici con commento, un'opera

utile per sapere quanti e quali volumi si conservavano nel convento nel 1650, ma è di scarsissimo aiuto per ricostruire il contenuto dei volumi in quanto autori e titoli, oltre a essere formulati in forma brevissima, sono talmente sfigurati da rendere assai ardua l'identificazione dei testi. Si veda ad esempio: 5. «Sefer asceman. t. 4.» = *Sefer ha-shema' ha-tiv^ci*, commento di Averroè alla *Physica* o *De physico auditu* di Aristotele. 9. «Millod aijgaid» = *Millot ha-higgayon* di Mosheh ben Maymon. 13. «Sefer hamosed» = *Sefer ha-mofet*, commento di Averroè a *De interpretatione* o *Analytica posteriora* di Aristotele. 18. «Sefer anifzuach leralbagh» = Levi ben Gershom (RaLBaG), commento al *Sefer ha-niṣṣuah* (*Topica*) di Aristotele. 20. «Tanale chaim» = *Ba^cale hayyim*, commento di Averroè a *De Natura animalium* di Aristotele. 38. «Perus atorà Astruch» = Ezra ben Shelomoh Gatigno (Astruc di cognome), commento al commento di Abraham ibn Ezra al *Pentateuco*.

¹⁴ MERCATI, *Codici*, cit., p. 33.

¹⁵ TAMANI, *Codici*, cit.

ritualistica, ventuno opere filosofiche, otto cabalistiche, dodici astronomiche, astrologiche e matematiche, una apologetica, due linguistiche, sette mediche. Di quattordici volumi non è stato possibile identificare né il contenuto né gli autori.

La Biblioteca Grimani, oltre a libri biblici con o senza traduzione aramaica e commenti medievali, comprendeva soprattutto opere filosofiche, in particolare traduzioni arabo-ebraiche dei commenti di Averroè ad Aristotele commentati, a loro volta, da Mosheh ben Yehoshua di Narbonne e di Levi ben Gershom. Il cardinale, che aveva preso il dottorato in arti presso lo *Studium* di Padova il 23 ottobre 1487, nonostante gli impegni ecclesiastici, continuò a coltivare gli studi filosofici iniziati in gioventù, tanto che Paolo Cortese, illustre scrittore papale, lo definì «tam philosophiae quam theologiae robore nervosus»¹⁶. Seguace dell'aristotelismo averroizzante che predominava nello *Studium* pavano, Grimani commissionò a traduttori ebrei versioni dall'ebraico in latino sia dei commenti averroistici sia delle opere di altri pensatori islamici. Rinviando ad altra occasione un'indagine sulle traduzioni, edite e inedite, che furono eseguite nel Veneto per il cardinal Grimani e per gli editori veneziani di testi filosofici e scientifici¹⁷, si ricordano ora solo di nomi di Elia Del Medigo¹⁸, Vitale Dattilomeno¹⁹ e Abraham De Balmes²⁰.

¹⁶ La citazione deriva da P. PASCHINI, *Domenico Grimani cardinale di S. Marco (m. 1523)*, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 1943, p. 123.

¹⁷ Per le prime informazioni cfr. G. TAMANI, *Traduzioni ebraico-latine di opere filosofiche e scientifiche*, in *L'hébreu au temps de la Renaissance*. Ouvrage collectif recueilli et édité par I. Zinguer, Leiden, E. J. Brill, 1992, pp. 105-109. Apparteneva al cardinale il ms. latino classe I, n. 57 (= 2061) che contiene un commento letterale in latino (composto originariamente in ebraico e poi tradotto in latino, o scritto direttamente in latino, ?) di un «Emmanuel» non ancora identificato. Cfr. Chr. DRÖGE, «Quia morem Hieronymi in transferendo cognovi...» - *Les débuts des études hébraïques chez les humanistes italiens*, in *L'hébreu au temps de la Renaissance*, par I. Zinguer, cit., pp. 65-88: 72-73, 84.

¹⁸ A. BARTOLA, s. v. *Delmedigo (del Medigo), Elia (Helia Cretensis)*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 38, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1992, pp. 117-121. ID., *Eliyahu Del Medigo e Giovanni Pico della Mirandola*, cit.

¹⁹ Per questo fantomatico traduttore non resta che rinviare ancora a U. CASSUTO, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze, Leo S. Olshki, 1918, p. 317, nota 5.

²⁰ G. TAMANI, *Gli studi di linguistica ebraica a Venezia nella prima metà del Cinquecento*, «Schifanoia» [Istituto di studi rinascimentali, Ferrara], 3 (1987), pp. 137-144. ID., *Le traduzioni ebraico-latine di Abraham De Balmes*, in *Biblische und judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi*, Hrsg. A.

Non si deve escludere che sia stato quest'ultimo traduttore, che nel 1492 aveva conseguito a Napoli il titolo di «artium et medicinae doctor» che, probabilmente fin dall'inizio del sec. XVI, fu suo medico personale, a consigliare il cardinale nella formazione della biblioteca. Anzi si potrebbe supporre che gli esemplari ebraici delle opere da lui tradotte si trovassero proprio nella stessa Biblioteca Grimani e che l'autore, diretto o indiretto, dell'inventario dei libri ebraici sia stato proprio De Balmes²¹. Solo un esperto ebraista, infatti, era in grado di valutare la rarità di certi testi. Ben 16 manoscritti recano la precisazione «Hic liber est rarus». Si vedano i numeri 9, 17, 27, 34, 35, 42, 44, 52, 90, 103, 105, 133, 156, 178, 181, 188. Il manoscritto (n. 184) che contiene il commento di Immanuel ben Shelomoh da Roma a *Genesi* e che ora si conserva nella Biblioteca Arcivescovile di Udine²², secondo l'autore dell'*Index* poteva essere addirittura autografo perché ha aggiunto «Et forte est scriptus manu auctoris». Contrariamente ai due inventari della Biblioteca Pico in cui dei volumi miscellanei fu registrata solo un'opera, probabilmente la prima o la più significativa, nell'*Index* sono elencate tutte le opere. Molto spesso esse non sono scritte tutte di seguito, una dopo l'altra, ma sono disposte ciascuna in una riga in modo da evidenziare meglio il contenuto. Si vedano, ad esempio, i numeri 32, 35, 65, 70, 76, 83, 97, 105, 108, 159, 177. I titoli delle opere sono generalmente indicati in traduzione latina. Tuttavia non è stato possibile identificare tutti gli autori e tutte le opere. Rimangono da individuare gli autori o il contenuto dei volumi registrati ai numeri: 57, 69, 73, 75, 78, 79², 93, 95², 110, 113¹, 114¹, 118, 123, 125, 129¹, 141, 142, 143, 151, 153, 156, 173, 191.

I volumi non sono elencati secondo il loro contenuto ma, probabilmente, secondo l'ordine che avevano negli scaffali²³. I

Vivian, Frankfurt a. M., Peter Lang, 1950, pp. 613-635. ID., *Le glosse di Abraham De Balmes alla sua versione ebraico-latina della parafrasi di Averroè alla Poetica*, «Henoch», 16 (1994), pp. 315-323.

²¹ Lo stesso titolo (*Chele theoriarum*) di una delle opere di più difficile identificazione ritorna, con lievissime differenze, due volte nell'*Index* della Biblioteca Grimani (cfr. i n° 70¹ e 76¹) e una volta nell'elenco delle opere tradotte da De Balmes posto dal traduttore stesso alla fine della prefazione, con tanto di dedica al cardinal Grimani, della prima edizione (Venezia 1522-23) delle sue versioni, cfr. TAMANI, *Le traduzioni ebraico-latine*, cit., p. 620.

²² TAMANI, *Codici*, cit., pp. 17-18, n. 4.

²³ Tomasini (*Bibliothecae*, cit., p. 10) al riguardo usa questi termini «Plu-

volumi manoscritti sono 188, quelli a stampa, contraddistinti dalla nota «impressus», sono cinque e sono indicati ai numeri 5, 140, 147, 192, 193. Essi contengono due trattati talmudici (192, 193), il commento di Abraham ibn Ezra al *Pentateuco* (54), il *Kuzari* di Yehudah ha-Levi stampato a Fano nel 1506 da G. Soncino (147), e il manuale *Rudimenta linguae Hebraicae una cum Lexico* di G. Reuchlin stampato a Pforzheim nello stesso anno.

Il contenuto di questa biblioteca, la quale, com'è noto, ben riflette gli interessi che due umanisti cristiani come Giovanni Pico della Mirandola e Domenico Grimani avevano per la letteratura ebraica (non figurano, come si è già riferito, libri di preghiere) e che deve considerarsi la più ricca collezione ebraica esistente a Venezia nella prima metà del sec. XVI²⁴ (sui manoscritti che aveva l'editore Daniel Bomberg non si hanno che scarsissime notizie), risulterà chiaro dall'indice posto dopo la pubblicazione annotata dell'*Index*.

Finora sono stati rintracciati i manoscritti che si conservano nelle seguenti biblioteche (tra parentesi è indicato il numero dell'*Index*):

Monaco, Biblioteca Statale Bavarese, mss. ebraici 79 (181), 80 (4), 121 (111), 209 (34), 223 (172), 266 (122), 267 (75), 268 (59), 278 (62), 341 (46 ?), 357 (80 ?).

Udine, Biblioteca Arcivescovile, mss. 241 (185), 242 (63), 245 (184), 246^I (26), 246^{II} (146), 246^{III} (133), 248 (1), 249 (100).

Leida, Biblioteca Universitaria, ms. Scaliger 7 (179), 12 (136 ?).

Parma, Biblioteca Palatina, ms. parmense 3019 = De Rossi 1242 (118 ?).

Non è escluso che copie, complete o parziali, di manoscritti Grimani, fatte eseguire a Venezia intorno alla metà del Cinquecento da J. G. Fugger, e forse anche da altri committenti, si conservino nella Biblioteca Statale Bavarese di Monaco. Ma la loro identificazione non è facile in quanto i copisti, di solito poco accurati anche nella grafia, sembrano aver compilato i loro volumi antologici non copiando tutto un singolo manoscritto ma attingendo ora da questo ora da quel volume secondo le disposizioni del committente.

teus XX. In pluteolis ad parietes eiusdem partis Occidentalis à medio usque ad Hebraicos Codices. Pluteus XXI. Hebraeorum».

²⁴ A questo proposito cfr. G. TAMANI, *Catalogo dei manoscritti ebraici della Biblioteca Marciana di Venezia*, «La bibliofilia», 74 (1972), pp. 239-301: 239-254.

INDEX LIBRORUM HEBRAICORUM R.MI
D.D. DOMINICI CARD.LIS GRIMANI.*

1. *Biblia sine commento.*
Bibbia, probabilmente completa, senza commento.
Udine, Biblioteca Arcivescovile, ms. 248 (ebraico 14).
TAMANI, *Codici ebraici*, cit., pp. 14-15, n 1.
2. *Psalmista cum Proverbijis Salamonis et Ecclesiaste, et Lamentationibus Hieremiae.*
Salmi, Proverbi, Ecclesiaste, Lamentazioni.
3. *Quatuor primi libri Phisicorum cum commento Averois.*
Averroè, *Commento medio* ai primi quattro libri della *Physica* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Zerahyah ben Yisshaq Hen o di Qalonymos ben Qalonymos. HU 111-115.
Pico 62.
4. *Duo primi libri Albucasis in Medicina.*
Abū'l-Qasim ar-Zahrawī (Abulcasis), *Al-taṣrif* (La compilazione), libri I-II, nella traduzione arabo-ebraica, dal titolo *Sefer ha-shimmush* (Il libro dello strumento), di Shem Tob ben Yisshaq da Tortosa (HU 741) o, meno probabilmente, di Meshullam ben Yonah (HU 745).
Pico 103. Monaco 80. Freud. p. 34.
5. *Mishnaioth de Nezichin id est de Maleficijs cum expositione Raby Moisi.*
Mishnah, Seder Neziqin (Ordine "Danni") con il commento di un «Raby Moisi» non identificato. Forse si tratta dei *Pirqa Avot* (Sentenze dei padri) con il commento di Mosheh ben Maymon.
6. *Interpretatio caldea super Hieremiam et Isaia ac duodecim parvos Prophetas.*
Traduzione aramaica di *Geremia, Isaia e Profeti minori.*

* Abbreviazioni usate: Freud. = Th. FREUDENBERGER, *Die Bibliothek des Kardinals...* cit. alla nota 5. HU = M. STEINSCHNEIDER, *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, Bibliographisches Bureau, 1893. Offenbergs = A. K. OFFENBERG, (in collaboration with C. Moed-Van Walraven), *Hebrew Incunabula in Public Collections. A First International Census*, Nieuwkoop, De Graaf Publishers, 1990. Pico = G. TAMANI, *I libri ebraici di Pico della Mirandola* cit. alla nota 4.
b. = ben; comm. = commento.

7. *Lex sacerdotum, et expositio Abraam Esdrae super Esodi.*
 Abraham ibn Ezra, commento breve a *Esodo* dal titolo *Torat kohanim*
 (La legge dei sacerdoti).
 Pico 39.

8. *Primus Avicennae, et De viribus cordis Avicennae, et liber De
 bellis Dei Rabi Levi id est magistri Leonis de Bagnolo.*
 1. Avicenna, *Canon medicinae*, libro I, nella traduzione arabo-ebraica
 di Natan ha-Meati o di Zerahyah ben Yishaq Hen o di Yosef ben
 Yoshua ha-Lorqi. HU 678-685. B. RICHLER, *Manuscripts of Avicenna's
 Kanon in Hebrew translation; a revised and up-to-date list*, "Koroth"
 8³⁻⁴ (1982), pp. 145*-168*: 148-149.
 2. Avicenna, *De viribus cordis* o *Cordiaca* in traduzione ebraica. HU
 700-701.
 3. Levi ben Gershom, *Milhamot ha-Shem* (Le guerre del Signore). Ch.
 TOUATI, *Les manuscrits et l'édition principes des Milhamôt 'Adônây*, in
 LEVI BEN GERSHOM (Gersonide), *Les guerres du Seigneur*. Livres III
 et IV. Introduction, traduction et notes par Ch. Touati, Paris 1968,
 pp. 31-36.

9. *Expositio rabi Emanuel super Psalmista, et super Iob. Qui liber
 est rarus.*
 Immanuel ben Shelomoh da Roma, commento a *Salmi* e *Giobbe*.

10. *Receptarium viatici medicinae. Et Trigesimus liber Albucasis.*
 1. Ibn al-Gazzar, *Şedat ha-derakim* (*Viaticum peregrinantis*) nella tradu-
 zione arabo-ebraica di Mosheh ibn Tibbon o in una traduzione ano-
 nima. HU 703-704.
 2. Abū'l-Qasim ar-Zahrawī (Abulcasis), *Al-tasrif* (La compilazione), li-
 bro XXX (chirurgia e strumenti chirurgici), nella traduzione arabo-
 ebraica di Shem Tob ben Yishaq da Tortosa. HU 740-742.
 Pico 105.

11. *Pars expositionis medij commenti Averrois super ij.º Phisicorum.*
 Parte di un commento al *Commento medio* di Averroè al libro II della
Physica di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Zerahyah ben
 Yishaq Hen o di Qalonymos ben Qalonymos. HU 111-115. Sugli
 autori dei commenti, o supercommentari, cfr. HU 116-122.

12. *Beresith Raba id est Genesis magnus.*
Midrash Bereshit Rabbah (Grande Midrash a *Genesis*).
 Pico 36 (?).

13. *Geomantia Abraam Benesdrae.*
 Abraham ibn Ezra, *Sefer ha-goralot* (II libro delle sorti). HU 857.

14. *Pentateucus cum lectionibus Prophetarum ordinarijs Iudeorum et Iob cum interpretatione caldaica et expositione Salomonis.*

1. *Pentateuco* con *Haftarot*.
2. *Giobbe* con traduzione aramaica e commento di Shelomoh ben Yishaq.

15. *Expositio rabi Salomonis super partem Talmut id est Beracoth, et Tabanot, et Meghilla, et Baba Batra.*

Shelomoh ben Yishaq, commento ai trattati talmudici *Beracot* (Benedizioni), *Ta'anit* (Digiuono), *Megillah* (Rotolo) e *Baba Batra* (Ultima porta).

16. *Expositio rabi Salomonis super partem Talmut id est Yebamoth.* Shelomoh ben Yishaq, commento al trattato talmudico *Yevamot* (Matrimonio di levirato).

17. *Expositio David Chimbi super maiorem partem Genesis. Qui liber est rarus.*

David Qimhi, commento incompleto a *Genesi*.

18. *Psalmista cum expositione Chimbi, et Iob cum expositione magistri Leonis. Et Proverbia Salomonis cum expositione Emanuelis.*

1. *Salmi* con il commento di David Qimhi.
2. *Giobbe* con il commento di Levi ben Gershom.
3. *Proverbi* con il commento di Immanuel ben Shelomoh da Roma.

19. *Iosue liber Iudicum, et Regum. Cantica, Ecclesiaste, Rud, Lamentationes Hieremiae. Daniel et Hesdra cum expositione David Chimbi. Giosuè, Giudici, Re. Cantico, Ecclesiaste, Rut, Lamentazioni. Daniele e Ezra* con il commento di David Qimhi. Non è chiaro se il commento, oltre ai due ultimi libri, si estende anche ai sette precedenti.

20. *Liber Posteriorum cum comento magno Averois. Qui est rarus.* Averroè, *Commento grande agli Analytica posteriora* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Qalonymos ben Qalonymos. HU 95-96.

21. *Magister Leo super Pentateucon.*

Levi ben Gershom, commento al *Pentateuco*.

22. *Chethuboth cum expositione rabi Salomonis; et additionibus.*

Trattato talmudico *Ketubbot* con il commento di Shelomoh ben Yishaq e *Tosafot* (Aggiunte).

23. *Sarasin id est Vocabularium Chimbi.*

David Qimhi, *Sefer ha-shorashim* (Il libro delle radici).

24. *A tertia phen quarti Avicennae usque ad finem ipsius quarti.*
Avicenna, *Canon medicinae*, libro IV, nella traduzione arabo-ebraica di Natan ha-Meati. HU 678-685; per altra bibliografia cfr. il n. 8¹.
Pico 104.
25. *Cervia Abubechir cum expositione Rabi Moisi Narbonensis.*
Abū Bakr ibn Tufayl (Abubacer), *Iggeret Hayy ibn Yaqzan* (La lettera di Hayy ibn Yaqzan) in un'anonima traduzione arabo-ebraica con il commento di Mosheh ben Yehoshua da Narbonne. HU 365.
26. *Aphorismi Hyppocratis cum expositione rabi Moisi, et Aphorismi rabi Moisi, et tractatus rabi Moisi De emoroidibus.*
1. Ippocrate, *Aforismi* con il commento di Mosheh ben Maymon nella traduzione arabo-ebraica di Zerahyah ben Yishaq Hen (traduzione non segnalata in HU 769).
2. Mosheh ben Maymon, *Aforismi* nella traduzione arabo-ebraica di Zerahyah ben Yishaq Hen. HU 765-766.
3. Mosheh ben Maymon, *Sulle emorroidi* in un'anonima traduzione arabo-ebraica. HU 763.
Pico 106.
Udine, Biblioteca Arcivescovile, ms. 246¹ (ebraico 12).
TAMANI, *Codici ebraici*, cit., pp. 18-19, n. 5¹.
27. *Iosue libri Iudicum, et libri Regum cum expositionibus Chimbi et magistri Leonis. Qua expositio est rara.*
Giosuè, *Giudici, Re* con il commento di David Qimhi e di Levi ben Gershom.
28. *Expositio Moisi Narbonensis super partem mediorum commentorum Averois super Methaphisicam et maiorem partem summae Algazelis.*
1. Mosheh ben Yehoshua da Narbonne, commento a una parte del *Commento medio* di Averroè alla *Metaphysica* di Aristotele. Di questo supercommentario finora non è stato ritrovato alcun esemplare. Cfr. comunque M. STEINSCHNEIDER, *Die Metaphysik des Aristoteles in jüdischen Bearbeitungen*, in *Jubelschrift zum neunzigsten Geburtstag des Dr. L. Zunz*, Berlin 1884, pp. 1-35: 18, 34-35.
2. Mosheh ben Yehoshua da Narbonne, commento alla maggior parte del trattato *Kawwanot ha-filosofim* (Le tendenze dei filosofi) di al-Gazali. HU 311-316.
29. *Expositio rabi Salomonis super Menaboth.*
Shelomoh ben Yishaq, commento al trattato talmudico *Menahot* (Offerta di farina).
30. *Liber radicum seu articulorum rabi Ioseph Albi. Et Arca foederis Alcarseni.*

1. Yosef Albo, *Sefer ha-^ciqqarim* (il libro dei principii).
2. Yehudah ben Yosef al-Korasani, *Aron ^cedut* (L'arca dell'alleanza) Pico 76.

31. *Gbitin cum expositione rabi Salomonis et additionibus*. Trattato talmudico *Gittin* (Divorzi) con il commento di Shelomoh ben Yishaq e con le *Tosafot* (Aggiunte). Pico 43, 50.

32. *Isac de elementis. Astrolabium Ptolomei. Quadratum Iacob intitulum Bonifacij. Alfaraganus. Algorismi Benesdrae*.
1. Yishaq ha-Yisraeli, *Sefer ha-yesodot* (Libro degli elementi) nella traduzione arabo-ebraica di Abraham ibn Hasdai. HU 391-393.
 2. Al-Fargani, opera astronomica di solito intitolata *Compilatio astronomica* nella traduzione arabo-ebraica di Yaaqov Anatoli. HU 554-556.
 3. Yaaqov ben Makir, *Rubba^c Yisrael (Quadrans Israelis, Quadrans novus, Quadrans judaicus)*. HU 607-608.
 4. Al-Fargani, opera astronomica intitolata *Qissur Alfargani* nella traduzione arabo-ebraica di Yaaqov Anatoli. HU 555.
 5. Abraham ibn Ezra, *Sefer ha-ehad* (Il libro delle unità, cioè sulle caratteristiche dei numeri 1-9).

I primi due trattati si trovano in Pico 75. Non convince la proposta di Freud. (p. 34) di identificare questo manoscritto con il ms. Monaco 43.

33. *Secretum embolismatis id est Reformatio calendarij Abram Patriarchae*. Abraham bar Hiyyah *ha-nasi*, *Sefer ha-^cibbur* (Il libro dell'intercalazione).

34. *Liber Bhair, et liber Secretorum. Qui est rarus*.

1. *Sefer ha-bahir* (Il libro luminoso, o Il libro della luce).
2. Asher ben David, probabilmente si tratta del *Perush Shem ha-Meforash* (Spiegazione del Nome che va pronunciato distintamente [Tetragramma]). Un esemplare si conserva nel ms. Monaco 209². Pico 85. Monaco 209. Freud. p. 33.

Una riproduzione della c. 1a del ms. Monaco 209, la quale contiene il titolo e la nota di possesso del cardinal Grimani prima cancellata poi riscritta, si trova in F. MICHELINI TOCCI, *Il giudaismo medievale e moderno*, in *Storia delle religioni*, a cura di G. Castellani, vol. 3, Torino, UTET, 1971⁶, pp. 731-793: 767.

35. *Liber condemnationum Cabalistarum. Expositio decem Verborum. Pars libri Radicum. Liber yecira cum expositione rabi Moisi Gerundensis. Ianuae iustitiae rabi Ioseph Zachetelae. Pars libri qui inscribitur Ordo divinitatis. Aliqua fragmenta scientiae cabalisticae rabi Moisi Gerundensis. Qui liber est rarus*.

1. Opuscolo anonimo sull'arte della combinazione delle lettere, forse *Hokmat* o *Sefer ha-šeruf* (L'arte, o Il libro della combinazione [delle lettere] di Abraham Abulafia.

Pico 84.

2. Commento anonimo alle dieci *Sefirot*.

Pico 83.

3. Yosef ben Abraham ibn Waqar, *Al-maqāla al-ğami^ca bayna l-falsafa waš-šari^ca* (Il discorso della riconciliazione tra la filosofia e la religione). Forse è una sezione di quest'opera che Flavio Mitridate tradusse dall'ebraico in latino col titolo *Liber de radicibus seu terminis cabalae*, cfr. ms. vat. ebraico 190, cc. 222-275. Pico 82.

4. *Sefer yeširah* (Il libro della creazione) con il commento di Mosheh ben Nahman da Gerona.

5. Yosef Gikatilla, *Sha^care sedeq* (Le porte della giustizia).

6. Una sezione dell'anonimo compendio cabalistico dal titolo *Ma^careket ha-elohut* (L'ordine della divinità).

7. Mosheh ben Nahman da Gerona, estratti di opere cabalistiche.

36. *Tabula coniunctionum, et oppositionum, et eclypsiium magistri Leonis dicti Boneti.*

Yaaqob ben David ben Yom Tob Bonet, *Luhot* (Tavole astronomiche). HU 614-616.

37. *Magister Leo super medium commentum Averois libri De anima.*

Levi ben Gershom, commento al *Commento medio* di Averroè al *De anima* di Aristotele. In realtà di Levi ben Gershom ci è pervenuto solo il commento al *Commento breve* allo stesso trattato nella traduzione arabo-ebraica di Mosheh ibn Tibbon. HU 147. G. TAMANI, *La tradizione ebraica del De anima di Aristotele*, in *Sangue e antropologia nella teologia medievale*. Atti della VII settimana di studi (Roma, 27.XI - 2.XII.1989), a cura di F. Vattioni, Roma 1991, pp. 339-362.

38. *Summa Methaphisicae Samuelis Penthabon. Et liber De anima Phalacheræ.*

1. Averroè, *Commento breve*, o *Compendio*, della *Metaphysica* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Mosheh ibn Tibbon, non di Shemuel. HU 159.

2. Shem Tob ibn Falaquera, *Sefer ha-nefesh* (Il libro dell'anima). TAMANI, *La tradizione ebraica del De anima*, cit., p. 344.

Non convince la proposta di Freud. (p. 34) di identificare questo manoscritto con il ms. Monaco 402.

39. *Chozari.*

Yehudah ha-Levi, *Kuzari* nella traduzione arabo-ebraica di Yehudah ibn Tibbon o di Yehudah ibn Qardinal. HU 402-405.

40. *Alpharabius De principijs entium. Et pars libri Isac De elementis.*
 1. Al-Farabi, *Ha-baḥalot ha-nimṣaot ha-tiv^oiyim* (Il libro dei principii naturali) nella traduzione arabo-ebraica di Mosheh ibn Tibbon. HU 290-291.

2. Yishaq ha-Yisraeli, *Sefer ha-yesodot* (Il libro degli elementi) nella traduzione arabo-ebraica di Abraham ibn Hasdai. HU 391.

41. *Expositio super medium commentum Averois super quinque ultimos libros Phisicorum.*

Commento anonimo al *Commento medio* di Averroè ai libri IV-VIII della *Physica* nella traduzione arabo-ebraica di Zerahyah ben Yishaq Hen o di Qalonymos ben Qalonymos. HU 111-122.

42. *Pars octava libri Domorum animae Salomonis Zeberon in Astronomia. Qui liber est rarus.*

Levi ben Abraham ben Hayyim, opera enciclopedica dal titolo *Batte ha-nefesh we-ha-leḥashim*. La citazione, posta all'inizio, di Shelomoh [ibn Gabirol] autore di *Azharot* può aver indotto il catalogatore a sbagliare l'attribuzione di quest'opera. Il *Maamar VIII* è dedicato all'astronomia.

43. *Medium commentum Averois super partem librorum De anima et De generatione et corruptione. Et liber De historijs animalium Aristotelis.*

1. Averroè, *Commento medio* a una parte del trattato *De anima* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Shem Tob ben Yishaq da Tortosa o di Mosheh ibn Tibbon. HU 148-149. TAMANI, *La tradizione ebraica del De anima*, cit.

2. Averroè, *Commento medio* [o breve?] al *De generatione et corruptione* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Zerahyah ben Yishaq Hen o di Qalonymos ben Qalonymos. HU 131.

3. Averroè, commento ai libri XI-XIX dell'opera *De partibus et de generatione animalium* nella traduzione arabo-ebraica di Yaaqob ben Makir. HU 144-145.

Pico 61.

44. *Expositio Proverbiorum Salomonis rabi Sabadyah Babilonici. Qui liber est rarus.*

Saadyah ben Yosef [attribuito a], *Commento ai Proverbi*.
 Pico 33.

45. *Paralipomenon, Psalmista, Proverbia, Daniel, Esdra. Cronache, Salmi, Proverbi, Daniele, Ezra.*

46. *Liber Semitae vitae ubi sunt secreta libri Directionis perplexorum rabi Moisi secundum Cabalistas. Expositio Cantica rabi Moisi Gerundensis secundum Cabalistas.*

1. Abraham Abulafia, *Sitre Torah* (I segreti della *Torah*), commento al *Moreh ha-nevukim* (La guida dei perplessi) di Mosheh ben Maymon. Il titolo *Semitaе vitae*, che potrebbe corrispondere all'opera medica *Orah hayyim* di Mosheh ben Yehoshua da Narbonne o al primo ordine del compendio giuridico di Yaaqob ben Asher che è registrato nel prossimo manoscritto, sembra essere fuori posto.

2. Commento al *Cantico* di Ezra ben Shelomoh ma attribuito a Mosheh ben Nahman da Gerona. G. SCHOLEM, *Le origini della kabbala'* (trad. dalla trad. francese dell'originale tedesco: Berlino 1962), Bologna 1973, p. 460, nota 15.

Non convince la proposta di Freud. (p. 33) di identificare questo manoscritto con il ms. Monaco 341.

47. *Liber Iorae deha et Eben habezer rabi Iacob.*

Yaaqob ben Asher, *Arba^cab turim* (I quattro ordini): II ordine (*Yoreh de^cab*: Colui che insegna la conoscenza) e III ordine (*Even ha^cezer*: La pietra dell'aiuto).

48. *Hullin et Nida cum expositione rabi Salomonis et Additionibus.*

Trattati talmudici *Hullin* (Cose profane) e *Niddah* (Impurità) con il commento di Shelomoh ben Yisshaq e con le *Tosafot* (Aggiunte).

49. *Tractatus expositionis vocabulorum libri Directionis perplexorum.*

Liber Algorismorum Benesdrae. Geometria Abraam Patriarcae.

1. Shemuel ibn Tibbon, *Perush millot ha-zarot* (Spiegazione delle parole straniere) del *Moreh ha-nevukim* (La guida dei perplessi) di Mosheh ben Maymon. HU 420-423.

2. Abraham ibn Ezra, *Sefer ha-ephad* (Il libro delle unità, cioè sulle caratteristiche dei numeri 1-9).

3. Abraham bar Hiyya *ha-nasi*, *Hibbur ha-meshihah we-ha-tishboret* (Trattato di geometria).

50. *Rabi Moises Gerundensis super Pentateucum.*

Mosheh ben Nahman da Gerona, commento al *Pentateuco*.

51. *Medium commentum Averois in libros De anima, et De generatione et corruptione et De parvis naturalibus.*

1. Averroè, *Commento medio* al trattato *De anima* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Shem Tob ben Yisshaq da Tortosa o di Mosheh ibn Tibbon. HU 148-149. TAMANI, *La tradizione ebraica del De anima*, cit.

2. Averroè, *Commento medio* [o breve?] al *De generatione et corruptione* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Zerahyah ben Yisshaq Hen o di Qalonymos ben Qalonymos. HU 131.

3. Averroè, commento ai *Parva naturalia* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Mosheh ibn Tibbon. HU 153-155.

Pico 61.

52. *Rabi Isaias Tranensis super libros Prophetarum et Danielis. Qui est rarus.*

Yeshayah ben Eliyyah da Trani, commento ai Profeti e a Daniele.
Pico 28 (?).

53. *Magister Leo super Epythomata philosophiae Averois.*

Levi ben Gershom, commento al *Commento breve*, o *Compendio*, di Averroè alla *Physica* di Aristotele. HU 119.
Pico 66.

54. *Benedra super Pentateucon. Et est impressus.*

Abraham ibn Ezra, commento al *Pentateuco* stampato a Napoli 1488 da Yosef Gunzenhauser (IGI E 2). Offenberg 56.
Pico 11.

55. *Liber Principij sapientiae, et De electionibus, et De mundo, et liber Rationum Benedrae, et liber De iudicijs astrorum eiusdem, et plura fragmenta astronomiae.*

1. Abraham ibn Ezra: 1. *Reshit hokmah (Initium sapientiae)*, 2. *Mivharim (De electionibus)*, 3. *Ha-^colam (De mundo)*, 4. *Te^camim (Rationes)*, 5. *Mishpete kokavim (De iudicijs astrorum)*.
2. Numerosi frammenti di contenuto astronomico.
Pico 91 (?), 92 (?).

56. *Secreta mandatorum Legis rabi Natan Abigadon secundum Cabalistas. Et Declaratio Ruth secundum Cabalistas.*

1. Natan ben Abigdor, Spiegazioni ^cal *derek ha-nistar* (secondo il senso nascosto, o mistico) a passi biblici. P. PERREAU, *Intorno alle esposizioni mistiche in lingua ebreo-rabbinica del R. Nathan Abigdor*, Padova 1880 (estratto da "Mosè" [Antologia israelitica di Corfù], 2-3, 1879-80).
2. Commento cabalistico a *Rut*.
Pico 41.

57. *Expositionis pars rabi Samuelis super Baba Bathra.*

Commento a una parte del trattato talmudico *Baba Batra* (Ultima porta) di un «Rabbi Shemuel» non identificato.

58. *Misnayoth cum punctis.*

Mishnah con i segni delle vocali.

59. *Liber De virtutibus morum rabi Yabiel Romani.*

Yehiel ben Yequiel Anaw da Roma, *Ma^calot ha-middot* (Il miglioramento delle virtù).
Monaco 268. Freud. p. 34.

60. *Beresit Raba*.
Midrash Bereshit Rabbah (Grande *Midrash* a *Genesi*).
 Pico 36.
61. *Ioannes de Sancta Manu super Antidotarium Nicolai*.
 Jean de Saint Aimand, *Expositio in Antidotarium Nicolai* nella traduzione latino-ebraica di Yishaq Qabret. HU 806.
 Monaco 241 (?).
62. *Magister Leo super medium commentum Averois super libros Physicorum*.
 Levi ben Gershom, commento al *Comento medio* di Averroè alla *Physica* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Qalonymos ben Qalonymos. HU 119.
 Pico 66. Monaco 278. Freud. p. 33.
63. *Magister Leo super media commenta Averois De partibus et De casis generationis animalium*.
 Levi ben Gershom, commento al *Comento medio* di Averroè ai libri XI-XIX *De partibus animalium* e *De generatione animalium* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Yaaqob ben Makir. HU 143-146.
 Udine, Biblioteca Arcivescovile, ms. 242 (ebraico 8).
 TAMANI, *Codici ebraici*, cit., p. 23, n. 6.
64. *Midras Tillim id est Declaratio Psalmorum*.
Midrash tehillim (*Midrash* a *Salmi*).
65. *Cervia Abubegir cum expositione rabi Moisi Narbonensis. De Copulatione intellectus Averois cum expositione eiusdem rabi Moisi. Instrumentum desideratum magistri Isac*.
 1. Abū Bakr ibn Tufayl (Abubacer), *Iggeret Hayy ibn Yaqzan* (La lettera di Hayy ibn Yaqzan) in un'anonima traduzione arabo-ebraica con il commento di Mosheh ben Yehoshua da Narbonne. HU 365.
 2. Averroè, *Iggeret efsharut ha-devequt ba-sekel ha-po^cel* (Lettera sulla possibilità della congiunzione con l'intelletto agente) con il commento di Mosheh ben Yehoshua da Narbonne. HU 191.
 3. Yishaq ben Shelomoh Alhadib, spiegazione di uno strumento astronomico da lui stesso inventato dal titolo *Iggeret kele hemdah* (Lettera sullo strumento prezioso), o, più semplicemente, *Kele hemdah*.
66. *Expositio Zafrut super Habraam Benesdra in libro Pentateuci*.
 Shem Tob ben Yishaq ibn Shaprut da Tudela, commento, dal titolo *Safnat pa^caneah* (Il rivelatore dei sogni), al commento di Abraham ibn Ezra al *Pentateuco*.

67. *Expositio Benesdrae super principium Iob, et interpretatio caldea super Iob.*

1. Abraham ibn Ezra, commento all'inizio di *Giobbe*.
2. Traduzione aramaica dello stesso libro. Non è chiaro se c'è anche il testo ebraico.

68. *Liber Metheorarum, et De plantis secundum media commentaria Averois.*

1. Averroè, *Commento medio* a *Meteora* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Qalonymos ben Qalonymos. HU 138-140.
2. Averroè, *Commento medio* a *De plantis* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Qalonymos ben Qalonymos. HU 140-143.

69. *Isaac filius Ephes in Methaphisicis, et De anima.*

Note, o commento, di un autore (questo nome non compare in HU 146-153, 156-178) non identificato («Isaac filius Ephes») alla *Metaphysica* e al *De anima* di Aristotele.

70. *Textus libri Posteriorum Aristotelis. Epythoma libri Priorum Averois. Statera sapientiae in logicis. Chele theoriarum. Epistola expeditionis Avempace. De vita eximii viri eiusdem. De plantis eiusdem.*

1. Aristotele, *Analytica posteriora*. Probabilmente si tratta della traduzione arabo-ebraica di un commento (breve, medio, grande) di Averroè e, in particolare, del *Commento grande* tradotto da Qalonymos ben Qalonymos. HU 95.
2. Averroè, *Commento breve*, o *Compendio*, agli *Analytica priora* nella traduzione arabo-ebraica di Yaaqob ben Makir. HU 54.
3. Probabilmente si tratta della traduzione arabo-ebraica di Yaaqob ben Makir dell'opera *Mozene ha-cyyunim (Staterae speculationum)* di Al-Gazali (HU 340-341).
4. Opera di difficile identificazione. Un titolo quasi identico si trova nel ms. 76¹ (*Liber qui dicitur Cheretoriarum*) e nell'elenco delle opere tradotte dall'ebraico in latino da Abraham De Balmes (*ac theoriarum Chele eiusdem* [Averroè?]) posto dallo stesso traduttore alla fine della prefazione (c. 3b) alla raccolta delle sue traduzioni pubblicata a Venezia nel 1522-23 da Giovanni Antonio Sabio e fratelli sulla quale cfr. G. TAMANI, *Le traduzioni ebraico-latine di Abraham De Balmes*, cit., pp. 619-620. Il titolo sembra essere composto dalla parola ebraica *kele* (strumenti) e dalla parola latina *theariarum*. Se così fosse (Strumenti delle teorie), potrebbe trattarsi di una diversa formulazione della precedente opera di al-Gazali. Pico 63.
5. Ibn Baġġa (Avempace), *Lettera d'addio*, o *Epistula expeditionis*, nella traduzione arabo-ebraica di Yehudah ibn Vivas dal titolo *Iggeret ha-peṭirah*. HU 356-358. Pico 65.
6. Forse si tratta dell'illustrazione (*Beur kawwanat... ba-banagat ha-*

mitboded: Commento sull'intenzione del *Regime del solitario*) che Mosheh ben Yehoshua da Narbonne ha inserito nel suo commento all'epistola *Hayy ben Yaqqan* o *Hayy ben Meqis* (Il vivo, figlio del desto) di Abū Bakr ibn Tufayl. Ma potrebbe essere anche l'epistola stessa di questo filosofo arabo pervenutaci in un'anonima traduzione ebraica e commentata da Mosheh ben Yehoshua da Narbonne. HU 363-366. È noto che Pico della Mirandola stesso eseguì, o fece eseguire, una traduzione latina di quest'epistola, cfr. U. CASSUTO, *Gli ebrei*, cit., p. 322, nota 1.

7. Forse si tratta della traduzione arabo-ebraica, intitolata *Sefer ha-šemahim* ed eseguita da Qalonymos ben Qalonymos, di un commento di Averroè al *De plantis* di Aristotele. HU 140-143.

71. *Benedrae super Psalmistam, Danielelem, Esdra, et super Proverbia Salomonis.*

Abraham ibn Ezra, commento a *Salmi, Daniele, Ezra e Proverbi*.

72. *Almagestum Averois, et fragmenta quaedam astrologiae.*

1. Averroè, compendio dell'*Almagesto* di Tolomeo nella traduzione arabo-ebraica di Yaaqob Anatoli. HU 546-549.

2. Frammenti di contenuto astrologico.

Pico 96.

73. *Expositio magistri Iacob super Ecclesiasten, et Canticam.*

Commento a *Ecclesiaste* e *Cantico* di un «magister Iacob» non identificato.

74. *Sermones Abensuibh in lectiones libri Numeri et Deuteronomij.*

Yehoshua ibn Shuaib, omelie su *Numeri* e *Deuteronomio*. Probabilmente si tratta delle *Derashot 'al ha-Torah* (Omelie sul *Pentateuco*).

75. *Sermones in Pentateucum.*

Omelie sul *Pentateuco*. Potrebbe trattarsi delle *Derashot* di Yehoshua ibn Shuaib segnalate nel numero precedente. Il ms. Monaco 9 potrebbe esserne una copia. Non convince la proposta di Freud. (p. 33) di identificare questo manoscritto con il ms. Monaco 267.

76. *Liber qui dicitur Cherethoriarum. Epythoma tractatorum in Iob. Alpharabius De principiis entium. Expositio Canticum rabi Moisi Bentabon. Liber De pomo Aristotelis. Isaac De elementis. Expositio quorundam passuum libri Directionis perplexorum.*

1. Si vedano le proposte di identificazione avanzate al n. 70^a.

2. Compendio di un commento a *Giobbe*.

3. Al-Farabi, *Ha-bathalot ha-nimšaot ha-tiv'iyyim* (Il libro dei principii naturali) nella traduzione arabo-ebraica di Mosheh ibn Tibbon. HU 290-291.

4. Mosheh ibn Tibbon, commento al *Cantico*.
5. Pseudo-Aristotele, *Sefer ha-tappuah* (*De pomo*) nella traduzione arabo-ebraica di Abraham ibn Hasdai. HU 267-270.
6. Yisshaq ha-Yisraeli, *Sefer ha-yesodot* (Il libro degli elementi) nella traduzione arabo-ebraica di Abraham ibn Hasdai. HU 391.
7. Commenti ad alcuni passi del *Moreh ha-nevukim* (La guida dei perplessi) di Mosheh ben Maymon. Per i commenti cfr. HU 423-429. M. STEINSCHNEIDER, *Die hebräischen Kommentare zum "Führer" des Maimonides*, in *Festschrift... Abraham Berliner*, Berlin 1903, pp. 345-363. J.L. DIENSTAG, *Il Moreh ha-nevukim di Mosheh ben Maymon: bibliografia dei commenti e delle spiegazioni* [in ebraico], in *Gevurot ha-RM''H* [M. Ch. Weiler], Jerusalem 1986-87, pp. 207-237.

77. *Alpharabius De principijs entium. Et Cervia Abubechir cum expositione rabi Moisi Narbonensis.*

1. Al-Farabi, *Ha-hatbalot ha-nimšaot ha-tiv^ctyyim* (Il libro dei principii naturali) nella traduzione arabo-ebraica di Shemuel ibn Tibbon. HU 290-291.
2. Abū Bakr ibn Tufayl (Abubacer), *Iggeret Hayy ibn Yaqzan* (La lettera di Hayy ibn Yaqzan) in un'anonima traduzione arabo-ebraica con il commento di Mosheh ben Yehoshua da Narbonne. HU 365.

78. *Fragmenta cabalistica de cerimoniajs legis.*

Frammenti sul ruolo che la *Torah* aveva presso i cabalisti (*Shimmushe Torah*, ?).

79. *Liber Spiritus gratiae Bentabon et De doctrina scolastica magistri Leonis Bentabun.*

1. *Ruah hen* (Spirito di grazia), breve introduzione alla filosofia giudaica medievale attribuita a Yehudah ibn Tibbon, a Shemuel ibn Tibbon e a Yaaqob Anatoli. HU 426-427.
2. Forse si tratta di un'opera della Scolastica tradotta dal latino in ebraico da Yehudah ben Mosheh b. Daniel (Leone di ser Daniel) da Roma. HU 489-497.

80. *Viginti sex capitula rabi Moisi Gerundensis secundum Caballistas, et plura fragmenta secundam Caballistas.*

1. Mosheh ben Nahman da Gerona (opera attribuita a), *k''waw* (26) *peraqim*, o *Ha-emunah we-ha-bittahon* (La credenza e la sicurezza).
 2. Frammenti di contenuto cabalistico.
- Non convince la proposta di Freud. (p. 33) di identificare questo manoscritto con il ms. Monaco 357. Il ms. Monaco 83 potrebbe essere una copia di questo manoscritto eseguita nel 1552-53.

81. *Vigesimus septimus Albucasis.*

Abū'l-Qasim ar-Zahrawi (Albucasis), *Al-tašrif* (La compilazione), libro

XXVII, nella traduzione arabo-ebraica di Shem Tob ben Yishaq da Tortosa (HU 741) o di Meshullam ben Yonah (HU 745).

82. *Tabulae Abraam Patriarcae.*

Abraham bar Hiyya *ha-nasi*, *Luhot* (Tavole astronomiche). HU 550.

83. *Liber Algorismorum Esdrae. Introductorium logicae. Secretum embolismatis Benesdrae. Paraphrasis Averois in Porphyrium, in libros Predicamentorum, et Periermentarum.*

1. Abraham ibn Ezra, *Sefer ha-ehad* (il libro delle unità, cioè sulle caratteristiche dei numeri 1-9).

2. Introduzione alla logica di cui non è indicato l'autore. Forse si tratta della traduzione ebraica (*Sefer mavo*) dell'*Isagoge* di Porfirio dall'arabo o dal latino. Quest'ultima è stata fatta da Eli Habbillo. HU 87.

3. Abraham ibn Ezra, *Yesod mispar* (Il fondamento del numero).

4. Averroè, *Commento breve*, o *Compendio* o *Parafrasi*, all'*Isagoge* di Porfirio, alle *Categoriae* e al *De interpretatione* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Yaaqob ben Makir. HU 54.

84. *Liber De secretis secretorum Aristotelis et varia Proverbia Philosophorum.*

1. Pseudo-Aristotele, *Sod ha-sodot* (*Secretum secretorum*) nella traduzione arabo-ebraica di Yehudah al-Harizi. HU 251.

2. *Musare ha-filosofim* (I proverbi dei filosofi) nella traduzione arabo-ebraica di Yehudah al-Harizi. HU 350-351.

Freud. (p. 35) lo mette in relazione con il ms. arabo Monaco 650.

85. *Media commenta Averois in libros Methaphisicae.*

Averroè, *Commento medio* alla *Metaphysica* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Zerahyah ben Yishaq Hen o di Qalonymos ben Qalonymos. HU 160-161.

86. *Expositio Libri creationis, qui intitulator Liber reducens itinera.*

Shemuel Motot, commento al *Sefer yesirah* (Il libro della creazione) dal titolo *Meshovev netivot* (*Reducens itinera*).

87. *Liber Directionis perplexorum rabi Moisi.*

Moshè ben Maymon, *Moreh ha-nevukim* (La guida dei perplessi) nella traduzione arabo-ebraica di Shemuel ibn Tibbon o di Yehudah al-Harizi. HU 414-420.

88. *Beresith Raba.*

Midrash Bereshit Rabbah (Grande *Midrash a Genesi*).

Pico 36.

89. *Lumen intellectus rabi Abraam Barchinolensis.*
Abraham Abulafia, *Or ha-šekel* (La luce dell'intelletto).
90. *Liber Statutorum coeli magistri Iudae, ubi tractatur de theoreticis, et tabulis omnium planetarum. Qui liber est rarus.*
Probabilmente si tratta dell'opera astrologica dal titolo *Mishpete ha-kokavim* (Le leggi degli astri) di Yehudah ben Shelomoh ibn Matqah. Probabilmente è un'appendice del *Midrash ha-hokmah* (Lo studio della scienza). HU 3-4.
91. *Liber Numeri motuum Abraam Patriarcae.*
Abraham bar Hiyya *ha-nasi*, *Heshbon ha-mahalakot ha-kokavim* (Calcolo dei movimenti delle stelle).
92. *Quaesita credibilium rabi Iesadiaby Babilonici.*
Saadyah ben Yosef, *Sefer ha-emunot we-ha-de'ot* (Il libro delle credenze e delle opinioni) nella traduzione arabo-ebraica di Yehudah ibn Tibbon. HU 438-439.
Pico 72.
93. *A postillae commentatae super Genesim, Exodum et partem Levitae.*
Note o glosse a *Genesi*, *Esodo* e a una parte del *Levitico*.
94. *Liber Bellorum Dei id est Disputationes de adventu Messiae.*
Yaaqov ben Reuben, *Milhamot Adonay* (Le guerre del Signore).
95. *Expositio rabi Moisi super Misnayoth de Aboth. Et expositio quorundam enygmatum talmonistarum.*
1. Mosheh ben Maymon, commento ai *Pirqe avot* (Sentenze dei padri) o, più probabilmente, solo l'introduzione al commento intitolata *She-monah peraqim* (Gli otto capitoli) nella traduzione arabo-ebraica di Shemuel ibn Tibbon. HU 437-438.
2. Spiegazione di passi talmudici.
Pico 70. Non convince la proposta di Freud. (p. 34) di identificare questo manoscritto con il ms. Monaco 342.
96. *Psalmista in lingua arabica, et litera hebrea.*
Salmi in lingua araba con grafia ebraica.
97. *Expositio quadrati magistri Iacob. Expositio magistri Leonis in media commenta Librorum posteriorum, et phisicorum Averois. Logica Petri Hispani. Expositio super media commenta Predicatorum Averois. Liber De causis.*
1. Yaaqob ben Makir, *Rubba' Yisrael* (*Quadrans judaicus*, o *Quadrans Israelis*, o *Quadrans novus*). HU 607-608.

2. Levi ben Gershom, commento al *Commento medio* di Averroè agli *Analytica posteriora* (HU 65-68) e alla *Physica* di Aristotele (HU 118-119).
3. Pietro Ispano, *Parva logicalia* in traduzione ebraica. HU 470-474.
4. Commento anonimo al *Commento medio* di Averroè alle *Categoriae* di Aristotele. HU 65-69.
5. Pseudo-Aristotele, *De causis* nella traduzione arabo-ebraica di Zerahyah ben Yisshaq Hen (HU 259-263) oppure, meno probabilmente, nella traduzione latino-ebraica di Yehudah ben Mosheh da Roma (HU 263-265) o di Eliyyah o Heli Habbillo (HU 265-266).

98. *Liber Tiriacaе corporis Phalcheræ in medicina.*
Natan ben Yoel Falaquera, *Şore ha-guf* (Il balsamo del corpo). HU 842. Pico 107.

99. *Liber Missinae Tora id est Replica legis rabi Moisi.*
Mosheh ben Maymon, *Mishneh Torah* (La ripetizione della Legge).

100. *Isaias, Hieremias, Hezechiel et Duodecim parvi prophetæ.*
Isaia, Geremia, Ezechiele e Profeti minori.
Udine, Biblioteca Arcivescovile, ms. 249 (ebraico 15).
TAMANI, *Codici ebraici*, pp. 15-16, n. 2.

101. *Rasis in Medicina, et Quadripartitum Ptolomei in Astrologia scriptura hebraica et lingua arabica.*

1. Ar-Razi (Rhazes), un'opera medica. HU 722-732. La più nota era il *Kitāb al-ḥāwī* (*Continens*) di cui il libro nono, con il titolo *Kitāb al-Mansūrī* (*Regimen ad Almansorem* o *Nonus Almansoris*), era il più diffuso.

2. Claudio Tolomeo, *Tetrabiblos* o *Liber quadripartitum*. I testi, il secondo o entrambi, sono in lingua araba scritta con grafia ebraica. Monaco, ms. arabo 812. Freud. p. 35.

102. *Epithomata Averois in libros naturales Aristotelis, et Tractatus de intellectu ipsius Bedarsiensis.*

1. Averroè, *Commento breve*, o *Compendio*, dei libri *Parva naturalia* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Mosheh ibn Tibbon. HU 153-155.

2. Yedayah ben Abraham di Béziers: 1. *Ha-de^cot ba-šekel ha-homri* (Teorie sull'intelletto materiale). HU 208. 2. *Ketav ha-da^cat* (Trattato sull'intelletto). HU 295.

103. *Haslama id est Complementi decisionum legalium liber. Qui est rarus.*

Meshullam ben Mosheh, *Sefer ha-hashlamah* (Il libro del completamento). Cfr. SCHOLEM, *Le origini della kabbala*, cit., p. 492.

104. *Magister Leo super Cantica, et super Iob, et Danielem, et collectae aliquae super expositionem Benesdrae in Pentateucum.*

1. Levi ben Gershom, commento a *Cantico, Giobbe, Daniele*.
2. Levi ben Gershom [attribuito a], commento al commento al *Pentateuco* di Abraham ibn Ezra.

105. *Equatio planetarum super Instrumentum desideratum. Magistri Leonis Instrumentum astronomicum quod dicitur Circinus coeli. Liber fundamenti timoris Benesdrae. Liber divini nominis eiusdem. Liber de uno eiusdem. Annotationes super libros Elementorum Euclidis sine autore et alia fragmenta in astronomicis. Qui liber est rarus.*

1. *Equatio planetarum* sulla base del trattato *Kele hemdab* (Strumento prezioso) di Yishaq ben Shelomoh Alhadib.
2. Levi ben Gershom, descrizione dello strumento astronomico (*Megalleh amuqqot*: Colui che svela le cose profonde) che si trova nei capitoli della sua opera *Sefer ha-tekunah* (Il libro dell'astronomia).
3. Abraham ibn Ezra, *Yesod mora we-sod Torah* (Il fondamento del timore e il segreto della *Torah*).
4. Abraham ibn Ezra, *Sefer ha-Shem* (Il libro del Nome).
5. Abraham ibn Ezra, *Sefer ha-ehad* (Il libro delle unità, cioè sulle caratteristiche dei numeri 1-9).
6. Note anonime sugli *Elementi* (*Yesodot* o *Sborashim*) di Euclide in traduzione arabo-ebraica. HU 503-509.
7. Estratti, o frammenti, di opere astronomiche.

106. *Liber grammaticae Benesdrae.*

Abraham ibn Ezra, una delle seguenti opere sulla grammatica ebraica:

1. *Yesod diqduq* (Il fondamento della grammatica).
2. *Şahot* (Purezza).
3. *Safah berurah* (Lingua chiara).
4. *Moznayim* (Bilance).

107. *Liber praeceptorum legis parvus Moisi.*

Mosheh ben Yaaqov da Coucy, *Sefer mişwot* (Il libro dei precetti) chiamato anche *Sefer mişwot gadol* (Il grande libro dei precetti) per distinguerlo dal *Sefer mişwot qatan* (Il piccolo libro dei precetti) di Yishaq ben Yosef da Corbeil. L'aggettivo «parvus» riferito a «liber» sembra alludere a quest'ultimo manuale mentre «Moisi» si riferisce all'autore del primo. Ma potrebbe trattarsi anche di una delle tre traduzioni ebraiche del *Sefer mişwot* di Mosheh ben Maymon chiamato piccolo per distinguerlo dal più grosso manuale *Mishneh Torah* (La ripetizione della Legge).

108. *Expositio super Alfaraganum. Tractatus Astrolabij Ptolomei. Expositio Almanach. Tractatus practicae astronomiae in vulgari hispanico.*

1. Commento [di Mosheh Handali ?, HU 556] al trattato astronomico

di al-Fargani, probabilmente nella traduzione arabo-ebraica di Yaaqob Anatoli. HU 555.

Pico 75¹.

2. Claudio Tolomeo, trattato sull'astrolabio, probabilmente in traduzione arabo-ebraica. HU 536-538.

3. Spiegazione dell'almanacco (*Beur luhot*). HU 624-625 (?).

4. Trattato sull'astronomia in spagnolo. Forse si tratta delle tavole astronomiche di ar-Zarqali (Azarquiel). HU 590-593.

109. *Raboth in librum Numeri et Deuteronomij.*

Midrash Rabbah a Numeri e Deuteronomio.

Pico 40.

110. *Optima expositio sine autore, et sine principio et fine super libros Numeri et Deuteronomij.*

Commento, anonimo e incompleto all'inizio e alla fine, a *Numeri* e *Deuteronomio*.

111. *Summa Algazelis super logicam, phisicam, et philosophiam naturalem cum expositione rabi Moisis Narbonensis.*

Al-Gazali, *Kawwanot ha-filosofim* (Le opinioni dei filosofi) nella traduzione arabo-ebraica di Yehudah Natan (Maestro Bongodas) con il commento di Mosheh ben Yehoshua da Narbonne. HU 306-313.

Pico 6 (?). Monaco 121. Freud. p. 32.

112. *Expositio magistri Leonis in paraphrasim Averois super libros Topicorum Aristotelis.*

Levi ben Gershom, commento al *Commento medio* (?) di Averroè ai *Topica* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Qalonymos ben Qalonymos. HU 68.

113. *Expositio passuum libri Directionis perplexorum rabi Moisi, et primi Canonis Avicennae.*

1. Commento anonimo al *Moreh ha-nevukim* (La guida dei perplessi) di Mosheh ben Maymon. HU 423-429; per altre indicazioni cfr. il n. 76¹.

2. Avicenna, *Canon medicinae*, libro I, nella traduzione arabo-ebraica di Natan ha-Meati o di Zerayah ben Yisshaq Hen. HU 678-683.

114. *Liber sermonum, et liber Capitulorum rabi Eliezer.*

1. Raccolta di omelie (*Derashot*, probabilmente sul *Pentateuco*).

2. *Pirqe de rabbi Eliezer* (Le sentenze di rabbi Eliezer).

115. *Quaesita naturalia Averois cum expositione rabi Moisi Narbonensis et epithomata Averois super Phisicam.*

1. Averroè, *Ha-derushim ha-tiv^ciyim* (*Quaesita naturalia*) con il commento di Mosheh ben Yehoshua da Narbonne. HU 178-179.

2. Averroè, *Commento breve, o Compendio, alla Physica* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Mosheh ibn Tibbon. HU 109.

116. *Expositio magistri Leonis in Proverbia Salomonis.*

Levi ben Gershom, commento a *Proverbi*.

Pico 34.

117. *Expositio Benesdrae in Canticam, et Ecclesiasten, et Hester.*

Liber fundamenti timoris eiusdem. Moises Chimbi super Iob.

1. Abraham ibn Ezra, commento a *Cantico, Ecclesiaste, Ester*.

2. Abraham ibn Ezra, *Yesod mora we-sod Torah* (Il fondamento del timore e il segreto della *Torah*).

3. Mosheh Qimhi, commento a *Giobbe*.

118. *Deflorationes super Talmut.*

Commento a trattati talmudici o scelta di passi talmudici.

Forse si tratta del ms. parmense 3019 (De Rossi 1242) della Biblioteca Palatina di Parma che apparteneva a Pico (n. 55). Esso contiene le *Novellae (Hiddushim)* di Mosheh ben Nahman alla fine del trattato talmudico *Makkot* (Percosse) e a *Shevu^cot* (Giuramenti).

119. *Benesdra super Isaiam, et duodecim parvos Prophetas.*

Abraham ibn Ezra, commento a *Isaia* e ai *Profeti minori*.

Pico 29 (?).

120. *Expositio super mediam expositionem Averois libri Posteriorum magistri Abraham Bivacis.*

Abraham Bibago, commento al *Commento medio* di Averroè agli *Analytica posteriora* di Aristotele. HU 89-91.

121. *Epythomata libri Phisicorum Averois.*

Averroè, *Commento breve, o Compendio, della Physica* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Mosheh ibn Tibbon. HU 109.

122. *Theodoricus in Chirurgia.*

Teodorico di Cervia, *Chirurgia* in traduzione ebraica. HU 832.

Pico 108. Monaco 266. Freud. p. 34.

123. *Tabula in partem librorum Decisionium legis rabi Moisi.*

Forse si tratta di un indice del *Mishneh Torah* (Ripetizione della Legge) di Mosheh ben Maymon.

124. *Interpretatio hierosolimitana Proverbiorum et Rut, et Canticae, et Ecclesiastes, et Lamentationum Hieremiae. Annotationes super Hester, et Interpretatio hierosolimitana super Hester.*

1. Traduzione aramaica di *Proverbi, Rut, Cantico, Ecclesiaste e Lamentazioni*.
2. Commento a *Ester*. 3. Traduzione aramaica di *Ester*.
Pico 9.

125. *Expositio Ben Yais super Massechet Abot id est Statuta Patrum*.
Commento di un autore non identificato (Ibn Yaish) al trattato talmudico *Pirqe Avot* (Le sentenze dei padri).

126. *Iosue, Iudices et Reges*.
Giosuè, Giudici e Re.
Pico 1.

127. *Epithoma rabi Moisi Gerundensis et annotationes super eiusdem expositionem in Pentateucum. Et Liber lucis secundum Caballistas*.

1. Mosheh ben Nahman da Gerona, compendio, o redazione breve, del commento al *Pentateuco*.
2. Note al commento precedente.
3. Potrebbe trattarsi di: 1. *Sefer ha-bahir* (Il libro luminoso, o Il libro della luce). 2. *Sha^care* o *Sefer ha-orah* (Le porte, o Il libro della luce) di Yosef Gikatilla. 3. *Sefer ha-orah* (Il libro della luce) di Yaaqob Kohen.
Pico 13 (?), 86 (?).

128. *Adnotationes magistri Abraam Bivacis super Methaphisicam*.
Abraham Bibago, commento al *Commento medio* di Averroè alla *Metaphysica* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Qalonymos ben Qalonymos. HU 168.

129. *Expositio in librum Directionis perplexorum absque autore. Et annotationes Ioseph Bencaspi super eundem librum*.

1. Commento anonimo al *Moreh ha-nevukim* (La guida dei perplessi) di Mosheh ben Maymon. Alcuni commenti sono segnalati in HU 423-426. Per altre indicazioni cfr. il n. 76¹.
2. Yosef Kaspi, commento al *Moreh ha-nevukim* di Mosheh ben Maymon. HU 424.

130. *Benedra super Canticam, Iob, Danielem, Ruth, Ecclesiasten et super Esdra*.

Abraham ibn Ezra, commento a *Cantico, Giobbe, Daniele, Rut, Ecclesiaste e Ezra*.

131. *Paraphrasis Averois in librorum Phisicorum*.

Averroè, *Commento breve*, o *Compendio* o *Parafrasi*, della *Physica* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Mosheh ibn Tibbon. HU 109.

132. *Liber Formae terrae in astronomia Abraam Patriarcae.*
Abraham bar Hiyya *ha-nasi*, *Şurat ha-areş* (La forma della terra).
133. *Expositio Menahem qui Meiri dicitur in Proverbia Salomomis. Qui liber est rarus.*
Menahem ben Shelomoh Meiri (Don Vidal Solomon), commento a *Proverbi*.
Udine, Biblioteca Arcivescovile, ms. ebraico 246^{III} (ebraico 12).
TAMANI, *Codici ebraici*, cit., pp. 22-23, n. 5^{III}.
134. *Nova astrologia magistri Leonis.*
Levi ben Gershom, *Sefer ha-tekunah* (Il libro dell'astronomia).
135. *Paraphrasis Averois in Porphirium, et Predicamenta et Periermeneias Aristotelis. Liber Terminorum logicae rabi Moisi, et Alpharabius De silogismo.*
1. Averroè, *Commento breve*, o *Compendio* o *Parafrasi*, all'*Isagoge* di Porfirio, alle *Categoriae* e al *De interpretatione* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Yaaqob ben Makir. HU 54.
2. Mosheh ben Maymon, *Millot ha-biggayon* (Glossario di logica) nella traduzione arabo-ebraica di Mosheh ibn Tibbon. HU 434-436.
3. Al-Farabi, *Sefer ha-beqqesh* (Il libro del sillogismo) in traduzione arabo-ebraica. HU 46-47.
136. *Paraphrasis Averois in Porphirium, Predicamenta, Periermeneias, librum Priorum, et librum Posteriorum Aristotelis.*
Averroè, *Commento breve*, o *Compendio* o *Parafrasi*, all'*Isagoge* di Porfirio, alle *Categoriae*, al *De interpretatione*, agli *Analytica priora* e agli *Analytica posteriora* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Yaaqob ben Makir. HU 54-56.
Potrebbe corrispondere al ms. Scaliger 12 della Biblioteca Universitaria di Leida.
137. *Emanuel super Proverbia Salomonis.*
Immanuel ben Shelomoh da Roma, commento ai *Proverbi*.
138. *Vocabulista Chimbi usque ad literam "L".*
David Qimhi, *Sefer ha-shorashim* (Il libro delle radici). Il dizionario, incompleto, comprende le lettere *alef-lamed*.
Pico 101.
139. *Pentatheucus cum interpretatione aramea, et expositionem rabi Salomonis.*
Pentateuco con traduzione aramaica e commento di Shelomoh ben Yishaq.

140. *Vocabulista Reuchlin impressus.*
Reuchlin, Johannes, *Rudimenta linguae Hebraicae una cum Lexico*, Pforzheim 1506.
141. *Plura fragmenta in Talmut sine principio et sine fine.*
Frammenti talmudici.
142. *Annotationes super librum Directionis perplexorum rabi Moisi.*
Commento al *Moreh ha-nevukim* (La guida dei perplessi) di Mosheh ben Maymon. HU 423-429. Per altre indicazioni cfr. il n. 76¹.
143. *Annotationes super partem expositionis Benesdrae in Genesim.*
Note a una parte del commento a *Genesi* di Abraham ibn Ezra.
144. *Pars Exodi Raba.*
Midrash Shemot Rabbah (Grande *Midrash* a *Esodo*), incompleto.
Pico 37.
145. *Expositio rabi Salomonis in partem Taaniyot, ac Meghilla.*
Commento di Shelomoh ben Yisshaq ai trattati talmudici *Ta'anit* (Digiuo) e *Megillah* (Rotolo).
146. *Porta coeli magistri Gershom.*
Gershom ben Shelomoh di Arles, *Sha'ar ha-shamayim* (La porta del cielo). HU 9.
Udine, Biblioteca Arcivescovile, ms. 246^{II} (ebraico 12).
TAMANI, *Codici ebraici*, cit., p. 22, n. 5^{II}.
147. *Cozar in theologia impressus.*
Yehudah ha-Levi, *Kuzari* (Il cazaro) nella traduzione arabo-ebraica di Yehudah ibn Tibbon stampata a Fano da Gershom Soncino nel 1506.
148. *Fabulae et alii tractatus morales.*
1. Le favole potrebbero essere: 1. *Sefer sha'ashu'im* (Il libro delle delizie) di Yosef ibn Zabara. 2. *Ben ha-melek we-ha-nazir* (Il principe e il monaco) di Abraham ibn Hasdai. 3. *Meshal ha-qadmoni* (La favola degli antichi) di Yisshaq ibn Abi Sahula. 4. *Mishle shu'alim* (Favole di volpi) di Berekyah ben Natronai.
2. Numerosi potrebbero essere i trattati morali.
149. *Biblia.*
Bibbia, forse completa.
150. *Sarza de expositione dictorum enygmaticorum Talmut.*
Shemuel ibn Sarsah, *Miklol yofi* (Pienezza di beltà), interpretazione delle allegorie del *Talmud* e delle *Haggadot*.
Pico 17.

151. *Libellus de operationibus cabalisticis.*
Opuscolo anonimo sulla combinazione delle lettere. Potrebbe trattarsi dell'opuscolo *Hokmat ha-seruf* (L'arte della combinazione) di Abraham Abulafia.
Pico 84 (?).
152. *Interpretatio hierosolimitana super maiorem partem Psalmistae.*
Traduzione aramaica dei *Salmi*, incompleta.
Pico 6.
153. *Liber Priorum absque autore.*
Probabilmente si tratta di un'anonima rielaborazione in ebraico degli *Analytica priora*, o *Syllogismus*, di Aristotele. Per la rielaborazione di Levi ben Gershom, dal titolo *Ha-beqqesh ha-yashar* (*De recto syllogismo*), cfr. HU 70.
154. *Defloratio secretorum libri Directionis perplexorum secundum cabalistas.*
Probabilmente si tratta del commento cabalistico, dal titolo *Sitre Torah* (I segreti della *Torah*), di Abraham Abulafia al *Moreh ha-nevukim* (La guida dei perplessi) di Mosheh ben Maymon.
Pico 80 (?). Monaco 31 (?). Freud. p. 33.
155. *Expositio rabi Moisi super Massechet Aboth id est Statutorum Patrum.*
Mosheh ben Maymon, commento ai *Pirge Avot* (Le sentenze dei padri) nella traduzione arabo-ebraica di Shemuel ibn Tibbon. Probabilmente è compresa anche l'introduzione *Shemonah peraqim* (Gli otto capitoli).
Pico 70.
156. *Summarium Decisionum Talmudistarum in massechet Berachoth magistri Calonymos de Lunel. Qui est rarus.*
Compendio delle decisioni contenute nel trattato talmudico *Berakot* (Benedizioni). L'autore, Qalonymos di Lunel, non è stato identificato.
157. *Liber dictus Defloratio dictorum exponens sensum allegoricum quorundam versuum Pentateuci magistri Natan.*
Natan ben Shemuel, commento al *Pentateuco* dal titolo *Mivhar ha-maamarim* (Scelta di discorsi). Una copia si conserva nel ms. parmense 2377 (De Rossi 1108) della Biblioteca Palatina di Parma.
158. *Diversi tractatus geomantiae diversorum autorum sed praecipue Benesdrae et Harizi.*
Trattati di geomanzia, probabilmente dal titolo *Goralot* (Sorti) di vari autori, ma soprattutto di:

1. Abraham ibn Ezra, *Sefer ha-goralot*).
2. Yehudah al-Harizi, *Sefer ha-goralot*.

159. *Paraphrasis Averois in libros De anima. Alpharabius de quidditate animae. Tractatus de sphaera. Expositio astrolabij magistri Eliae de monte Pesolano. Tractatus de sphaera solida. Alia expositio astrolabij sine autore.*

1. Averroè, *Commento breve*, o *Parafrasi*, del *De anima* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Mosheh ibn Tibbon. HU 147-148. TAMANI, *La tradizione ebraica del De anima*, cit.
2. Al-Farabi, *De essentia animae* nella traduzione arabo-ebraica di Zerayah ben Yisshaq Hen. HU 295-296. TAMANI, *La tradizione ebraica del De essentia animae*, cit.
3. Trattato sulla sfera di Giovanni da Sacrobosco o di altri autori in traduzione ebraica. HU 642-647.
4. Spiegazione dell'astrolabio di un Eliyyah da «monte Pesolano» non identificato. Sul monte Pessolano, che si trova vicino a Montpellier, cfr. E. RENAN [A. NEUBAUER], *Les rabbins français du commencement du quatorzième siècle*, in *Histoire littéraire de la France*, XXVII, Paris 1877, p. 601.
5. Anonima spiegazione dell'astrolabio. HU 607-649.

160. *Epythoma Phisicae naturalis Averois.*

Averroè, *Commento breve*, o *Compendio*, della *Physica* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Mosheh ibn Tibbon. HU 109.

161. *Expositio magistri Leonis in paraphrasim Posteriorum Averois, et in paraphrasim librorum De coelo, et De generatione et corruptione eiusdem.*

Levi ben Gershom, commento al *Commento breve*, o *Compendio*, o *Parafrasi*, di Averroè agli *Analytica posteriora* (HU 57), al *De coelo* (HU 127) e al *De generatione et corruptione* (HU 130) di Aristotele.

162. *Liber de causis cum expositione magistri Leuzi de ser Daniel Romani, et Euclides cum quibusdam alijs notabilibus fragmentis geometricis.*

1. Trattato pseudo-aristotelico *De causis*, probabilmente nella traduzione latino-ebraica fatta dal commentatore stesso, con il commento di Yehudah ben Mosheh ben Daniel (Leone di ser Daniel) da Roma. HU 263-264. In HU 73 è registrato il nome «Leozzo» (Leone) di questo commentatore.
2. Euclide, *Elementi*, probabilmente nella traduzione arabo-ebraica, dal titolo *Shorashim* (Radici) o *Yesodot* (Fondamenti) di Mosheh ibn Tibbon. HU 503-506.
3. Frammenti di opere sulla geometria.

163. *Almagestum Ptolomei sine tabulis*.
Claudio Tolomeo, *Almagesto* nella traduzione arabo-ebraica di Yaaqob Anatoli. HU 520-524.
164. *Expositio magistri Moisi Gerundensis in Pentateucum*.
Mosheh ben Nahman da Gerona, commento al *Pentateuco*.
165. *Fons vitae Sarzae, et est expositio in Pentateucum*.
Shemuel ibn Sarsah, commento al *Pentateuco* dal titolo *Meqor hayyim* (Fonte di vita).
Pico 16. Monaco 7 (?), 51 (?).
166. *Expositio magistri Leonis in epithoma Philosophiae naturalis Averrois*.
Levi ben Gershom. commento al *Commento medio*, o *Compendio*, di Averroè alla *Physica* di Aristotele. HU 109-111.
167. *Exodi Raba*.
Midrash Shemot Rabbah (Grande *Midrash* a *Esodo*).
Pico 37.
168. *Isac De febribus*.
Yisshaq ha-Yisraeli, *Sefer ba-qadaḥot* (*Liber de febribus*) in un'anonima traduzione arabo-ebraica. HU 759-761.
169. *Expositio rabi Salomonis in massechet Sabat id est Statuta Sabbati*.
Shelomoh ben Yisshaq, commento al trattato talmudico *Shabbat* (Sabato).
170. *Expositio Benesdrae super Esaiam et duodecim parvos Prophetas*.
Abraham ibn Ezra, commento a *Isaia* e ai *Profeti minori*.
Pico 29 (?).
171. *Liber terminorum logicae rabi Moisi. Paraphrasis Averrois in libros Porphirij, Predicamentorum, Perierminiorum et Priorum*.
1. Mosheh ben Maymon, *Millot ha-biggayon* (Glossario di logica) nella traduzione arabo-ebraica di Mosheh ibn Tibbon. HU 434-436.
2. Averroè, *Commento breve*, o *Compendio*, all'*Isagoge* di Porfirio, alle *Categoriae*, al *De interpretatione* e agli *Analytica priora* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Yaaqob ben Makir. HU 54-56.
172. *Expositio rabi Moisi Chimhi in Proverbia Salomonis*
Mosheh Qimhi, commento ai *Proverbi*.
Pico 35. Monaco 223. Freud. p. 34.

173. *Multa talmutista fragmentata.*

Frammenti di trattati talmudici.

174. *Massechet Chidusin, et Chethuboth.*

Trattati talmudici *Qiddushin* (Santificazione) e *Ketubbot* (Contratti matrimoniali).

175. *Ordo doctorum Talmutistarum, et modus procedendi Talmutistarum. Expositio quorundam vocabulorum Talmutistarum rabi Ioseph Barchinolensis cum Disputatione de fide magistri Moisi Gerundensis et cuiusdam fratris Pauli Conversi cum expositione quarundam prophetiarum eiusdem.*

1. Forse si tratta dell'anonimo *Seder tannaim we-amoraim* (elenco dei dottori dei secoli I-V).
 2. Forse si tratta di un'introduzione al *Talmud* o delle 13 regole ermeneutiche (*middot*) di Rabbi Ishmael.
 3. Spiegazioni di termini talmudici di un non identificato Yosef da Barcellona.
 4. Mosheh ben Nahman da Gerona, *Wikkuah* (Controversia). Si tratta del testo della disputa che si tenne nel 1263 a Barcellona fra Mosheh ben Nahman e l'apostata Pablo Cristiani.
- Quest'ultimo testo è registrato in Pico 100.

176. *Capitulum meriti magistri Moisi Gerundensis.*

Mosheh ben Nahman da Gerona, *Sha'ar ha-gemul* (La porta della retribuzione).

Pico 71.

177. *Cozari in theologia. Expositio magistri Leonis in epithoma Averois De anima. Avicenna De coelo. Tractatus Avenpace de eternitae animae. Alpharabius De principijs entium. Liber Posteriorum cum magno commento Averois. Epithoma Averois super Philosophia naturali perfectum cum epithomate librorum De animalibus.*

1. Yehudah ha-Levi, *Kuzari* (Il cazaro) nella traduzione arabo-ebraica di Yehudah ibn Tibbon o di Yehudah ibn Qardinal. HU 403-405.
2. Levi ben Gershom, commento al *Commento breve*, o *Compendio*, di Averroè al *De anima* di Aristotele. HU 147. TAMANI, *La tradizione ebraica del De anima*, cit., pp. 360-361.
3. Avicenna, *De coelo et mundo* nella traduzione arabo-ebraica di Shelomoh ben Mosheh da Melgueil. HU 283-284.
4. Ibn Baġġa (Avempace), *Iggeret ha-petirah* (Lettera d'addio, o *Epistula expeditionis*) nella traduzione arabo-ebraica di Hayyim ben Yehudah. HU 356-357. Questo testo si trova in Pico 65.
5. Al-Farabi, *Ha-hathalot ha-nimsaot ha-tiw'iyim* (Il libro dei principii naturali) nella traduzione arabo-ebraica di Shemuel ibn Tibbon. HU 290-291.

6. Averroè, *Commento grande agli Analytica posteriora* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Qalonymos ben Qalonymos. HU 95-96.
 7. Averroè, *Commento breve, o Compendio, alla Physica* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Mosheh ibn Tibbon. HU 109.
 8. Averroè, *Commento breve, o Compendio, ai libri XI-XIX dell'Historia animalium* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Yaaqob ben Makir. HU 144-145.

178. *Liber Secretorum legis magistri rabi Moisi Gerundensis traditus per rabi Salomonem eius discipulum secundum caballistas. Qui est rarus.*

Forse si tratta del commento alle *Aggadot* (Leggende) di Shelomoh ben Adret, allievo di Mosheh ben Nahman da Gerona. Ma il titolo *Sitre Torah* (Segreti della *Torah*) potrebbe riferirsi al commento ai *Sitre Torah* dello stesso Mosheh ben Nahman.
 Pico 14.

179. *Yalqut id est Collectiones super Isaiam rabi Nachir.*

Makir ben Abba Mari, *Yalqut ha-Makiri* (La raccolta di Makir), compilazione di sentenze talmudiche e midrashiche su *Isaia Geremia Ezechiele e Profeti minori*.

Leida, Biblioteca Universitaria, ms. Scaliger 7.

STEINSCHNEIDER, *Catalogus codicum Hebraeorum Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae*, cit., pp. 347-349.

Freud. p. 30, nota 83.

180. *Epithoma Logica cuiusdam magistri Leonis sacerdotis de Tuleto.* Compendio di logica [dell'*Organon* di Aristotele ?] di un non identificato «Magister Leo sacerdos» di Toledo. Forse si tratta di una sezione dell'enciclopedia *Midrash ha-hokmah* (Lo studio della scienza) di Yehudah ben Shelomoh ha-Kohen ibn Matqah da Toledo. HU 1-2.

181. *Iob et Proverbia cum expositione rabi Zaerahya Levi. Qui est rarus.*

Giobbe e Proverbi con il commento di Zerayah ben Yisshaq Hen.

182. *Epistola detegens secreta Abraham patriarchae.*

Abraham bar Hiyya *ha-nasi*, lettera in difesa dell'astrologia inviata a Yehudah ben Barzilai *al-Bargeloni*, oppure *Megillat ha-megalleh* (Il rotolo del rivelatore).

Pico 88.

183. *Theologia don Hasdai qui dicitur Lumen Dei. Et expositio Gat-aeagni super Secreta Benesdrae in Pentateucum.*

1. Hasdai Crescas, *Or Adonay* (La luce del Signore).

2. Ezra ben Shelomoh Gatigno, commento al commento di Abraham ibn Ezra al *Pentateuco*.

184. *Expositio rabi Emanuelis super Genesis, et forte est scriptus manu auctoris.*

Immanuel ben Shelomoh da Roma, commento, quasi sicuramente autografo, a *Genesis*.

Udine, Biblioteca Arcivescovile, ms. 245 (ebraico 11).

TAMANI, *Codici ebraici*, cit., pp. 17-18, n. 4. Pico 25.

185. *Expositio Benesdrae in Pentateucum, Rbuth, Ecclesiasten, Lamentationes Hieremiae, et Hester.*

Abraham ibn Ezra, commento al *Pentateuco*, *Rut*, *Ecclesiaste*, *Lamentazioni* e *Ester*.

Udine, Biblioteca Arcivescovile, ms. 241 (ebraico 7).

TAMANI, *Codici ebraici*, cit., pp. 16-17, n. 3.

186. *Liber Iosue, Iudicum, Samuelis, Regum, Isaiae, Hieremiae, Hezechielis, et duodecim parvi Prophetarum cum interpretatione aramea.*

Giosuè, *Giudici*, *Samuele*, *Re*, *Isaia*, *Geremia*, *Ezechiele* e *Profeti minori* con traduzione aramaica.

Pico 3.

187. *Talmut ordinis Sacrorum cum quibusdam alijs fragmentis.*

1. Trattato talmudico *Qiddushin* (Cose sacre).

2. Frammenti, probabilmente di trattati talmudici.

188. *Paraphrasis Averrois in Metaphisica. Et supplementum magistri Leonis in suum librum Bellorum Dei. Qui est rarus.*

1. Averroè, *Commento breve*, o *Compendio* o *Parafrasi*, alla *Metaphisica* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Mosheh ibn Tibbon. HU 159.

2. Forse si tratta del *Sefer ha-tekunah* (Il libro dell'astronomia) di Levi ben Gershom, cioè del trattato che originariamente costituiva la prima parte della quinta sezione dell'opera *Milhamot ha-Shem* (Le guerre del Signore) ma che, per il suo contenuto tecnico, fu considerato un'opera a sé stante e non fu inserita nelle copie manoscritte delle *Milhamot ha-Shem*.

189. *Pars Isaiae cum totum Hieremia.*

Isaia (incompleto) e *Geremia*.

Pico 2.

190. *Fragmentum expositionis Benesdrae in partem Esodi.*

Frammento del commento di Abraham ibn Ezra a una parte dell'*Esodo*.

191. *Expositio super Iob sine autore.*

Commento a *Giobbe*. Gli autori potrebbero essere Levi ben Gershom o Mosheh ben Nahman.

Pico 32 (?).

192. *Massebeth Chamma cum expositione et additionibus. Impressus.*

Trattato talmudico *Baba qamma* (Prima porta), con il commento di Shelomoh ben Yisshaq, con *Tosafot* (Aggiunte) e *Pisqe Tosafot* (Decisioni sulla aggiunte), stampato a Soncino dai tipografi Soncino verso il 1489. Offenberg 116.

Pico 49.

193. *Massebeth Mecia cum expositione et additionibus. Impressus.*

Trattato talmudico *Baba mesi'a* (Porta media), con il commento di Shelomoh ben Yisshaq, con *Tosafot* (Aggiunte) e *Pisqe Tosafot* (Decisioni sulla aggiunte), stampato a Soncino dai tipografi Soncino verso il 1489. Offenberg 117.

Pico 44-47 (?).

INDICE DELLE OPERE E DEGLI AUTORI

OPERE ANONIME

Astronomia, astrologia

- Frammenti di opere astrologiche: 72².
Frammenti di opere astronomiche: 105¹.
Spiegazione dell'almanacco (*Beur lubot*): 108³.
Spiegazione dell'astrolabio: 159².

Bibbia

- Bibbia (completa?): 1.
Bibbia (completa?): 149.
Pentateuco Haftarot: 14¹.
Giosuè Giudici Re: 126.
Isaia Geremia Ezechiele Profeti minori: 100.
Isaia (incompleto) e Geremia: 189.
Salmi Proverbi Ecclesiaste Lamentazioni: 2.
Cronache Salmi Proverbi Daniele Ezra: 45.
Giosuè Giudici Samuele Re Isaia Geremia Ezechiele Profeti minori
con traduzione aramaica: 186.
Traduzione aramaica di Geremia Isaia Profeti minori: 6.
Traduzione aramaica (incompleta) dei Salmi: 152.
Traduzione aramaica di Proverbi Rut Cantico Ecclesiaste Lamentazioni:
124¹.
Traduzione aramaica di Giobbe: 67².
Traduzione aramaica di Ester: 124³.
Salmi in arabo con grafia ebraica: 96.

Esegesi biblica

- Pentateuco, traduzione aramaica, comm. di Shelomoh b. Yisshaq: 139.
Giobbe, traduzione aramaica, comm. di Shelomoh b. Yisshaq: 14².
Giosuè Giudici Re Cantico Ecclesiaste Rut Lamentazioni Daniele Ezra,
comm. di David Qimhi: 19.
Giosuè Giudici Re, comm. di David Qimhi e Levi b. Gershom: 27.
Giobbe Proverbi, comm. di Zerayah b. Yisshaq Hen: 181.
Salmi, comm. di David Qimhi: 18¹.
Giobbe, comm. di Levi ben Gershom: 18².
Proverbi, comm. di Immanuel b. Shelomoh: 18³.
Derashot (?) sul Pentateuco: 114¹.
Comm. incompleto a Numeri Deuteronomio: 110.
Comm. a Ester: 124².
Compendio di un comm. a Giobbe: 76².
Note al comm. di Mosheh b. Nahman da Gerona al Pentateuco: 127².
Note a una parte del comm. a Genesi di Abraham ibn Ezra: 143.

Note a Genesi Esodo Levitico (parte): 93.

Filosofia

Analytica priora (?) in rielaborazione ebraica: 153.

Cheretoriarum: 70⁴, 76¹.

Musare ha-filosofim. 84².

Ruah hen 79¹.

Comm. al comm. medio di Averroè a *Categoriae*: 97⁴.

Comm. incompleto al comm. medio di Averroè a *Physica* (libro II): 11.

Comm. a comm. medio di Averroè a *Physica* (libri IV-VIII): 41.

Comm. al *Moreh ha-nevukim* di Mosheh b. Maymon: 76⁷, 113¹, 129¹, 142.

Halakab

Indice (?) del *Mishneh Torab* di Mosheh b. Maymon: 123.

Matematica, geometria

Frammenti di opere sulla geometria: 162³.

Note agli *Elementi* di Euclide: 105⁶.

Midrash

Midrash Bereshit Rabbab: 12, 60, 88.

Midrash Shemot Rabbab: 144 (incompleto), 167.

Midrash Rabbab a Numeri Deuteronomio: 109.

Midrash tebillim: 64.

Mishnab

Mishnab con i segni delle vocali: 58.

Seder Neziqin, comm. (?) *Pirqe Avot* di Mosheh b. Maymon: 5.

Qabbalah

Ma^careket ha-elohut (parte): 35⁶.

Sefer ha-bahir: 34¹, 127^{3(?)}.

Sefer yesirah, comm. di Mosheh b. Nahman da Gerona: 35⁴.

Shimmushe Torab (?): 78.

Comm. alle dieci *Sefirot*: 35².

Comm. cabalistico a *Rut*: 56².

Seder tannaim we-amoraim (?): 175¹.

Talmud

Qiddushin: 187¹.

Qiddushin Ketubbot: 174.

Ketubbot, comm. di Shelomoh b. Yisshaq, *Tosafot*: 22.

Giṭṭin, comm. di Shelomoh b. Yisshaq, *Tosafot*: 31.

Hullin Niddah, comm. di Shelomoh b. Yishaq, *Tosafot*: 48.
Baba qamma, comm. di Shelomoh b. Yishaq, *Tosafot*, *Pisqe Tosafot*
 (Soncino c. 1489): 192.
Baba mesī'a, comm. di Shelomoh b. Yishaq, *Tosafot*, *Pisqe Tosafot*
 (Soncino c. 1489): 193.
 Comm., completi o parziali, a trattati talmudici: 95², 118.
 Frammenti talmudici: 141, 173, 187² (?).
 Introduzione al *Talmud* (?): 175².

AUTORI

Abraham, Abulafia, *Hokmat ha-šeruf*: 35¹, 151.
Or ha-sekel: 89.
Sitre Torah: 46¹, 154 (?).

Abraham Bibago, comm. al comm. medio di Averroè a *Analytica posteriora*: 120.
 Comm. al comm. medio di Averroè a *Metaphysica*: 128.

Abraham bar Hiyya *ha-nasi*, *Heshbon ha-mahalakot ha-kokavim*: 91.
Hibbur ha-meshihah we-ha-tishboret: 49³.
 Lettera in difesa dell'astrologia inviata a Yehudah ben Barzilai *al-Barzeloni*: 182.
Lubot: 82.
Megillat ha-megalleh: 182.
Sefer ha-^cibbur: 33.
Šurat ha-areš: 132.

Abraham ibn Ezra, comm. a *Pentateuco* (Napoli 1488): 54.
 Comm. a *Pentateuco Rut Ecclesiaste Lamentazioni Ester*: 185.
Torat kohanim (comm. breve a *Esodo*): 7.
 Comm. (frammentario) a *Esodo*: 190.
 Comm. a *Isaia Profeti minori*: 119, 170.
 Comm. a *Salmi Daniele Ezra Proverbi*: 71.
 Comm. a *Giobbe* (solo l'inizio): 67¹.
 Comm. a *Cantico Giobbe Daniele Rut Ecclesiaste Ezra*: 130.
 Comm. a *Cantico Ecclesiaste Ester*: 117¹.
Moznayim (?): 106.
Reshit hokmah, Mivharim, Ha-^colam, Te^camim, Mishpete kokavim:
 55.1.
Safah berurah (?): 106.
Šahot (?): 106.
Sefer ha-ehad: 32³, 49², 83¹, 105⁵.
Sefer ha-goralot: 13, 158 (?).
Sefer ha-Shem: 105⁴.

Yesod diqduq (?): 106.
Yesod mispar: 83³.
Yesod mora we-sod Torah: 105³, 117².

Abraham ibn Hasdai, *Ben ha-melek we-ha-nazir*: 148 (?).

Aristotele (Pseudo-), *De causis*: 97⁵.
De causis, comm. di Yehudah ben Mosheh (Leone di ser Daniel):
 162¹.
Sefer ha-tappuah (*De pomo*): 76⁵.
Sod ha-sodot (*Secretum secretorum*): 84¹.

Asher b. David, *Perush Shem ha-Meforash*: 34².

Averroè, compendio dell'*Isagoge* di Porfirio, *Categoriae*, *De interpretatione*, *Analytica priora* e *Analytica posteriora*: 136.
 Compendio dell'*Isagoge* di Porfirio, a *Categoriae*, *De interpretatione* e *Analytica priora*: 171².
 Compendio dell'*Isagoge* di Porfirio, *Categoriae*, *De interpretatione*:
 83⁴, 135¹.
 Compendio degli *Analytica priora*: 70².
 Compendio della *Physica*: 115², 121, 131, 160, 177⁷.
 Compendio del *De anima*: 159¹.
 Compendio della *Historia animalium* (libri XI-XIX): 177⁸.
 Compendio di *Parva naturalia*: 102¹.
 Compendio della *Metaphysica*: 38¹, 188¹.
 Comm. medio a *Physica* (libri I-VIII) con comm. anonimo: 41.
 Comm. medio a *Physica* (libri I-IV): 3.
 Comm. medio a *Physica* (libro II) con comm. anonimo e incompleto: 11.
 Comm. medio [o breve?] a *De generatione et corruptione*: 43², 51².
 Comm. medio al *De anima*: 43¹ (incompleto), 51¹.
 Comm. medio a *Meteora*: 68¹.
 Comm. medio a *De plantis*: 68².
 Comm. medio a *Metaphysica*: 85.
 Comm. grande a *Analytica posteriora*: 20, 177⁶.
 Comm. a *Analytica posteriora*: 70¹.
 Comm. a *De plantis*: 70⁷.
 Comm. a *De partibus et de generatione animalium* (libri XI-XIX): 43³.
 Comm. a *Parva naturalia*: 51³.
Ha-derushim ha-tiv^ciyyim, comm. di Mosheh b. Yehoshua da Narbonne: 115¹.
Iggeret efsbarut ha-devequt ba-sekel ha-po^cel, comm. di Mosheh b. Yehoshua da Narbonne: 65².
 Compendio dell'*Almagesto* di Tolomeo: 72¹.

Avicenna, *Canon medicinae*: 8¹ (libro I), 113² (libro I), 24 (libro IV).
De coelo et mundo: 177³.
De viribus cordis (Cordiaca): 8².

Berekyah b. Natronai, *Mishle shu'alim*: 148 (?).

David Qimhi, comm. incompleto a *Genesis*: 17.
 Comm. a *Salmi* (con il testo): 18¹.
 Comm. a *Giosuè Giudici Re Cantico Ecclesiaste Rut Lamentazioni
 Daniele Ezra* (con il testo): 19.
 Comm. a *Giosuè Giudici Re* (con il testo): 27.
Sefer ha-shorashim: 23, 138 (incompleto: lettere *alef-lamed*).

Eliezer, *Pirqe de rabbi Eliezer*: 114².

Eliyyah da «monte Pesolano» (non identificato), spiegazione dell'astro-
 labio: 159⁴.

Euclide, *Elementi*: 162².

Ezra b. Shelomoh Gatigno, comm. al comm. di Abraham ibn Ezra al
Pentateuco: 183².

Ezra ben Shelomoh [attribuito a Mosheh b. Nahman] comm. a *Can-
 tico*: 46².

Al-Farabi, *De essentia animae*: 159².
Ha-bathalot ha-nimšaot ha-tiv'iyim: 40¹, 76³, 77¹, 177⁵.
Sefer ha-beqesh: 135³.

Al-Fargani, *Compilatio astronomica*: 32².
Qiṣṣur Alfargani: 32⁴.

Al-Gazali, *Kawwanot ha-filosofim*, comm. di Mosheh b. Yehoshua da
 Narbonne: 111.
Mozene ha-iyyunim: 70³⁽²⁾.

Gershon b. Shelomoh di Arles, *Sha'ar ha-shamayim*: 146.

Giovanni da Sacrobosco, Trattato sulla sfera: 159³⁽²⁾.

Hasdai Crescas, *Or Adonay*: 183¹.

«Jacob (Magister -)» non identificato, comm. a *Ecclesiaste Cantico*: 73.

Ibn Baḡḡa (Avempace), *Iggeret ha-petirah (Epistula expeditionis)*: 70⁵,
 177⁴.

- Ibn al-Ġazzar, *Ṣedat ha-derakim*: 10¹.
- Ibn Tufayl, Abū Bakr (Abubacer), *Iggeret Hayy ibn Yaqzan*, comm. di Mosheh b. Yehoshua da Narbonne: 25, 65¹, 77².
- «Ibn Yaish», non identificato, comm. a *Pirqe Avot*: 125.
- Immanuel b. Shelomoh da Roma, comm. a *Genesi*: 184.
 Comm. a *Salmi e Giobbe*: 9.
 Comm. a *Proverbi* (con il testo): 18³.
 Comm. a *Proverbi*: 137.
- Ippocrate, *Aforismi*, comm. di Mosheh b. Maymon: 26¹.
- «Isaac filius Ephes», comm. a *Metaphysica* e *De anima*: 69.
- Ishmael (Rabbi -), *Tredici regole ermeneutiche*: 175²⁽²⁾.
- Jean de Saint Aimand, *Expositio in Antidotarium Nicolai*: 61.
- «Leo sacerdos (Magister -)» di Toledo, non identificato, *Compendio di logica*: 180.
- Levi b. Abraham b. Hayyim, *Batte ha-nefesh we-ha-leḥashim*: 42.
- Levi b. Gershom, comm. al *Pentateuco*: 21.
 [attribuito a], Comm. al comm. al *Pentateuco* di Abraham ibn Ezra: 104².
 Comm. a *Giosuè Giudici Re*: 27.
 Comm. a *Giobbe* (con il testo): 18².
 Comm. a *Giobbe*: 191 (?).
 Comm. a *Cantico Giobbe Daniele*: 104¹.
 Comm. a *Proverbi*: 116.
Ha-heqqesh ha-yashar: 153 (?).
Milhamot ha-Shem: 8³.
Sefer ha-tekunah: 134, 105² (solo la sezione *Megalleh ʿamuqqot*), 188²⁽²⁾.
 Comm. al compendio di Averroè a *Analytica posteriora*, *De coelo*, e *De generatione et corruptione*: 161.
 Comm. al comm. medio di Averroè a *Analytica posteriora* e *Physica*: 97².
 Comm. al comm. di Averroè a *Topica*: 112.
 Comm. al compendio di Averroè a *Physica*: 53.
 Comm. al comm. medio di Averroè a *Physica*: 62.
 Comm. al comm. medio o al compendio di Averroè a *Physica*: 166.

- Comm. al comm. medio di Averroè a *De partibus animalium* e *De generatione animalium* (libri XI-XIX): 63.
 Comm. al compendio di Averroè del *De anima*: 177².
 Comm. al comm. medio di Averroè a *De anima*: 37.
- Makir b. Abba Mari, *Yalqut ha-Makiri*: 179.
- Menahem b. Shelomoh Meiri (Don Vidal Solomon), comm. a *Proverbi*: 133.
- Meshullam b. Mosheh, *Sefer ha-hashlamah*: 103.
- «Moisi (Raby -)» = Mosheh b. Maymon
- Mosheh Handali, comm. al trattato astronomico di Al-Fargani: 108¹⁽²⁾.
- Mosheh b. Maymon, *Mishneh Torah*: 99.
Moreh ha-nevukim: 87.
Sefer mišwot: 107.
 Comm. ai *Pirqe avot*: 5 (con il testo ?), 95¹, 155.
Millot ha-biggayon: 135², 171¹.
Aforismi: 26².
Sulle emorroidi: 26³.
 Comm. a *Aforismi* di Ippocrate (con il testo): 26¹.
- Mosheh b. Nahman da Gerona, comm. a *Pentateuco*: 50.
 Comm. *Meqor hayyim* al *Pentateuco*: 164.
 Compendio del comm. al *Pentateuco*: 127¹.
 Comm. a *Giobbe*: 191 (?).
 Comm. a *Sefer yeširah*: 35⁴.
Sha'ar ha-gemul: 176.
Sitre Torah: 178 (?).
Wikkuah: 175.4.
 Estratti da opere cabalistiche: 35⁷.
 [opera attribuita a], *k'waw* (26) *peraqim*, o *Ha-emunah we-ha-bittahon*: 80¹.
- Mosheh Qimhi, comm. a *Giobbe*: 117³.
 Comm. a *Proverbi*: 172.
- Mosheh ibn Tibbon, comm. a *Cantico*: 76⁴.
- Mosheh b. Yaaqov da Coucy, *Sefer mišwot gadol*: 107.
- Mosheh b. Yehoshua da Narbonne, *Iggeret efscharut ha-devequt ba-šekel ha-po'el* di Averroè: 65².

- Comm. al comm. medio di Averroè a *Metaphysica*: 28¹ (incompleto).
 Comm. a *Ha-derushim ha-tiv^ciyim* di Averroè: 115¹.
 Comm. a *Iggeret Hayy ibn Yaqzan* di Ibn Tufayl: 25.
Beur kawwanat... ba-banagat ha-mitboded inserito nel comm. a *Hayy ben Yaqzan* di Ibn Tufayl: 70^{6(?)}.
 Comm. a *Kawwanot ha-filosofim* di al-Gazali: 28².
- Natan b. Abigdor, Spiegazioni *al derek ha-nistar* a passi biblici: 56¹.
- Natan b. Shemuel, comm. intitolato *Mivhar ha-maamarim al Pentateuco*: 157.
- Natan b. Yoel Falaquera, *Ṣore ha-guf*: 98.
- Pietro Ispano, *Parva logicalia*: 97³.
- Porfirio, *Isagoge*: 83^{2(?)}.
- Qalonymos di Lunel (non identificato), compendio delle decisioni del trattato *Berakot*: 156.
- Ar-Razi (Rhazes), *Kitāb al-ḥāwī* (testo arabo scritto con grafia ebraica): 101^{1(?)}.
- Reuchlin, Johannes, *Rudimenta linguae Hebraicae una cum Lexico* (Pforzheim 1506): 140.
- Saadyah b. Yosef, *Sefer ha-emunot we-ha-de^cot*: 92.
- Saadyah b. Yosef [attribuito a], comm. a *Proverbi*: 44.
- Shelomoh b. Adret, comm. alle *Aggadot*: 178 (?).
- Shelomoh b. Yisḥaq, comm. al *Pentateuco*: 139.
 Comm. a *Giobbe* (con il testo): 14².
 Comm. a *Hullin, Niddab*: 48.
 Comm. a *Ta^canit, Megillah*: 145.
 Comm. a *Berakot, Ta^canit, Megillah, Baba Batra*: 15.
 Comm. a *Yevamot*: 16.
 Comm. a *Ketubbot* (con il testo): 22.
 Comm. a *Menahot*: 29.
 Comm. a *Gittin* (con il testo): 31.
 Comm. a *Baba qamma* (con il testo): 192.
 Comm. a *Baba meṣi^ca* (con il testo): 193.
 Comm. a *Shabbat*: 169.

- Shem Tob ibn Falaquera, *Sefer ha-nefesh*: 38².
- Shem Tob b. Yishaq ibn Shaprut da Tudela, comm. intitolato *Şafnat pa^cancah* al comm. di Abraham ibn Ezra al *Pentateuco*: 66.
- «Shemuel (Rabbi -)», non identificato, comm. a *Baba Batra*: 57 (incompleto).
- Shemuel Motot, comm. intitolato *Meshovev netivot* al *Sefer yesirab*: 86.
- Shemuel ibn Sarsah, comm. al *Pentateuco*: 165.
Miklol yofi: 150.
- Shemuel ibn Tibbon, *Perush millot ha-zarot*: 49¹.
- Teodorico di Cervia, *Chirurgia*: 122.
- Tolomeo, Claudio, *Almagesto*: 163.
Liber quadripartitum: 101² (testo arabo scritto con grafia ebraica).
Trattato sull'astrolabio: 108².
- Yaaqob b. Asher, *Arba^cab turim* (II ordine: *Yoreh de^cab* e III ordine: *Even ha'ezer*): 47.
- Yaaqob b. David b. Yom Tob Bonet, *Luhot*: 36.
- Yaaqob Kohen, *Sefer ha-orah*: 127^{3(?)}.
- Yaaqov b. Makir, *Rubba^c Yisrael*: 32³, 97¹.
- Yaaqov b. Reuben, *Milhamot Adonay*: 94.
- Yedayah b. Abraham di Béziers: *Ha-de^cot ba-sekel ha-homri* o *Ketav ha-da^cat*: 102².
- Yehiel b. Yequiel Anaw da Roma, *Ma^calot ha-middot*: 59.
- Yehoshua ibn Shuaib, *Derashot* al *Pentateuco*: 75 (?).
Derashot a *Numeri Deuteronomio*: 74.
- Yehudah al-Harizi, *Sefer ha-goralot*: 158 (?).
- Yehudah ha-Levi, *Kuzari*: 39, 147 (Fano, 1506), 177¹.
- Yehudah b. Mosheh b. Daniel (Leone di ser Daniel), comm. a *De causis* dello pseudo-Aristotele: 162.

- Traduzione di un'opera della Scolastica latina (?): 79².
- Yehudah b. Shelomoh ibn Matqah, *Mishpete ha-kokavim*: 90 (?).
Midrash ha-ḥokmah (una sezione): 180 (?).
- Yehudah b. Yosef al-Korasani, *Aron ʿedut*: 30².
- Yeshayah b. Eliyyah da Trani, comm. a *Profeti Daniele*: 52.
- Yishaq ibn Abi Sahula, *Mesbal ha-qadmoni*: 148 (?).
- Yishaq b. Shelomoh Alhadib, *Kele ḥemdab*: 65³, 105¹.
- Yishaq ha-Yisraeli, *Sefer ba-qadabot*. 168.
Sefer ha-yesodot: 32¹, 40², 76⁶.
- Yishaq b. Yosef da Corbeil, *Sefer mišwot qatan*: 107 (?).
- Yosef b. Abraham ibn Waqar, *Al-maqāla al-ḡamiʿa bayna l-falsafa waš-šarīʿa*: 35³.
 Yosef Albo, *Sefer ha-ʿiqqarim*: 30¹.
- Yosef da Barcellona (non identificato), spiegazioni di termini talmudici: 175³.
- Yosef Gikatilla, *Shaʿare ha-orah*: 127³⁽²⁾.
Shaʿare seḏeq: 35³.
- Yosef Kaspi, comm. al *Moreh ha-nevukim* di Mosheh b. Maymon: 129².
- Yosef ibn Zabara, *Sefer shaʿashuʿim*: 148 (?).
- Ar-Zahrawi, Abū'l-Qasim (Abulcasis), *Al-taṣrif*: 4, 81 (libro XXVII), 10² (libro XXX).
- Ar-Zarqali (Azarquiel), tavole astronomiche in spagnolo (?): 108⁴.
- Zerahyah b. Yishaq Hen, comm. a *Giobbe Proverbi* (con il testo): 181.

Gabriella Steindler Moscati

TEATRO, POTERE E CENSURA IN ISRAELE

La popolarità e il grande successo del film *Schindler List* del noto regista americano S. Spielberg, che ripropone attraverso lo schermo cinematografico, uno dei più potenti mezzi di «comunicazione di massa», un'altra testimonianza dello sterminio degli ebrei, mi induce per una semplice ed elementare associazione di idee a ricollegarmi a *Ghetto*, il dramma teatrale di Yehoshua Sobol. Non è certo solamente la tematica, l'Olocausto, che richiama il lavoro teatrale, bensì la tensione affettiva e drammatica sulla quale ruota la vicenda. Le analogie tra il film e la *pièce* che mi sono balzate in mente stanno nella tragica rappresentazione della quotidianità e nella disperata lotta per la sopravvivenza fatta di piccoli sotterfugi e di banali e comprensibili inganni. Tuttavia nell'ambito israeliano il lavoro di Sobol è stato accolto con una vena polemica, con risentimento e con dure critiche, come se avesse preparato per i tedeschi «un comodo Olocausto».¹

Questa riflessione sulla diversa valutazione e accoglienza di due realizzazioni artistiche che propongono la stessa tematica, aiuta a comprendere il carattere specifico della situazione socio-culturale di Israele e in particolare i valori extraletterari e ideologici attribuiti al teatro. È appunto la Habima, la prima compagnia teatrale moderna in lingua ebraica, che precisa nel suo programma la sua matrice ideologica e didattica. Le istanze sioniste e nazionali definiscono il suo repertorio e il suo statuto.² In seguito in Palestina durante il Mandato britannico il genere satirico dalla chiara impronta politica integrerà il vivace e vario paesaggio di rinascita culturale e della progressiva presa di coscienza del fenomeno teatrale.

A questo punto, in un ambito così carico e vibrante di entu-

¹ E. Lotenberg, *Sobol maashim*, «Hadashot», 7.5.1993.

² E. Levy, *The Habima – Israel National Theatre 1917-1977. A Study of Cultural Nationalism*, New York 1979, pp. 20-25.

siasmo patriottico va da sé che si inserisce l'autorità del Governo inglese per imporre una normativa che controlli il prodotto letterario. La prima legge è del 1927 e si riferisce per l'appunto soprattutto al teatro. Vi si proibiva qualsiasi rappresentazione, anche di circo, previa autorizzazione di una Commissione preposta a questo scopo. Seguiva nel 1928 anche un controllo delle autorità britanniche sul cinema muto. La censura non va vista come un sopruso nei confronti della popolazione ebraica locale; operante e attiva anche in Inghilterra in quel preciso periodo, venne abolita solo nel 1968. Inoltre va ricordato che la storia della censura teatrale si confonde, in tutti i paesi con quella del teatro. D'altronde è impensabile che un fenomeno di carattere pubblico qual'è per l'appunto lo spettacolo teatrale non sia seguito e controllato dallo stato. Va ricordato difatti che persino nella antica Grecia, l'estrema licenza della commedia attica, culminata con Aristofane, provocò la dura reazione delle autorità. Il drammaturgo soleva deridere i maggiori personaggi del suo tempo ed anche le istituzioni, tanto che venne vietata la «critica alla vita contemporanea».

Sensibilità e mancanza d'umorismo a quanto pare hanno definito i potenti e i loro regimi sotto varie latitudini e in diverse epoche, tanto che ammainata la bandiera britannica definitivamente in Palestina e proclamato lo Stato ebraico, la legge sulla censura, nella sua arcaica e immutata formulazione, ha continuato a vigilare sul teatro e sul cinema in Israele.

In questa prospettiva dunque di rapporto tra teatro e potere, cercando di tenere ben presente la componente ideologica, che ha dato origine a questa precisa forma artistica, cercherò di delineare il suo percorso negli anni più cruciali dal 1970 ad oggi. Il dramma originale, cioè scritto in lingua ebraica ed i cui contenuti richiamavano in maniera immediata il quotidiano, avrebbe dovuto supplire in una società laica la funzione religiosa, come ha affermato Sobol.³ Concetto del resto ribadito da Julien Beck il fondatore del *living theatre*, che andava a teatro e non in sinagoga per scoprire la via della salvezza.⁴ Si potrebbe azzardare l'ipotesi che le origini mitiche e legate al culto degli dei vengono così riproposte in chiave moderna, più accettabile alla concezione monoteista ebraica.

³ E. Lotenberg, *Sobol maashim...*, cit.

⁴ Cfr. J. Beck, *La vita del teatro. L'artista e la lotta del popolo*, Torino 1972.

La censura, o con una denominazione più estesa e più gradevole *Ha-mo^cesab le-biqqoret seratim u-mahazot* (La commissione per il controllo dei *films* e dei drammi), si trasforma con la proclamazione dello Stato nel 1948 in sionista e le sue forbici adesso «bianche e azzurre»⁵ si compiacciono di tagliare, anzi di vietare il film *Oliver Twist* ispirato al libro di Dickens, due commedie di Goldfaden in yiddish, perché la lingua non intellegibile a tutta la popolazione ebraica, poteva creare un fattore discriminante, e inoltre una commedia sovietica.

Tenendo conto che negli anni '50 non vi è discrepanza tra ebraismo e sionismo e che il cittadino si identifica pienamente con le strutture del giovane Stato e i suoi ideali⁶, l'operato della censura si limita a lievi ritocchi di carattere formale, per quel che riguarda il dramma originale. Questo è il caso di *Hem yaggi^cu mahar* (Essi arriveranno domani) di Shaḥam portato in scena dal Cameri nel 1950. Per motivi di «opportunità politica» furono abolite delle scene nelle quali soldati del Palmaḥ volevano inviarre degli arabi su un campo minato per verificarne il grado di pericolosità.

La satira politica, che dopo il periodo del mandato sembrava temporaneamente assopita, riprende negli anni '70 la sua funzione con un impegno ideologico-morale e con un linguaggio teatrale brillante e originale. Si affaccia così alla ribalta uno dei più promettenti giovani drammaturghi con la rivista satirica *Malkat ha-ambatya* (La regina del bagno) rappresentata al Cameri nel 1970. I contenuti delle varie scene sono senz'altro provocatori e le ripercussioni sulla stampa sono clamorose. Un giornale riporta: «La scorsa settimana è accaduto un fatto del tutto insolito nel nostro panorama culturale di svaghi. Gli spettatori si sono alzati nel bel mezzo della rappresentazione teatrale e hanno protestato in maniera rumorosa contro quanto veniva detto sul palcoscenico. L'indomani alcuni importanti organizzazioni pubbliche hanno fatto sapere che valuteranno i passi da intraprendere contro la continuazione della rappresentazione *La regina del bagno* al teatro Cameri».⁷ A questo punto ci viene spontaneo di

⁵ N. Gal, *Şenzura: mi posel ma we-lamma. Telewizya: merkaz shel ish ehad*, «Qol Yerushalayim», 3.11.1982.

⁶ A. Arian, *Politic in Israel. Second Generation*, Chartham, New Jersey 1985, pp. 3-5.

⁷ A. Shamir, *Ha-ḥofesh ha-male eino ^caruva le-osher*, «La-Merḥav», 26.4.1970.

domandarci qual'era stata la funzione della censura, perché non aveva agito preventivamente e quali erano i quadri e i dialoghi che avevano così profondamente urtato la sensibilità del vasto pubblico, tanto da indurlo ad una reazione tanto immediata e violenta. Traspare senza ombra di dubbio che il presidente del «Comitato per il controllo dei films e dei drammi» Levi Guri si era battuto con la direzione del teatro per «tagliare» per l'appunto dei brani quali *Aqedat Yiṣḥaq* (Il sacrificio di Isacco) e *Heil ha-awir* (L'areonautica), ma senza alcun successo. Anche una parte degli attori durante le prove aveva rilevato che il linguaggio della rivista era sconcio e pieno di parolacce e pertanto avrebbe preferito non seguire il copione.⁸

Il mito del sacrificio di Isacco viene interpretato in chiave grottesca e cinica da Levin: il padre manda alla guerra il figlio in nome dell'ideale nazionale, il suo bene più caro egli lo immola per la patria. Il drammaturgo ironizza sul crescente nazionalismo frutto della «Guerra dei Sei Giorni».⁹ Il sarcasmo che trapela dalle varie scene di questo *cabaret*, l'allusione ironica alla questione dei territori conquistati, durante questa guerra per l'appunto, sottolinea lo smarrimento del giovane israeliano che stenta a riconoscersi nella politica dello Stato. Si configura in questo lavoro teatrale la profonda crisi dei valori presente in questo preciso momento: il sogno sionista di un'esistenza pacifica sembra infrangersi a contatto con la concretezza.¹⁰ Al di là del contesto locale vi si coglie anche quel vento di contestazione tipico degli anni '70, la rivolta studentesca, iniziata proprio a Berkeley, contro la guerra del Vietnam, non è estranea alla coscienza dello scrittore israeliano.¹¹

Manifestazione macroscopica della crescente insoddisfazione e della visione del teatro come strumento culturale atto a esplicitare il proprio dissenso si configura in un'altra rappresentazione satirica questa volta di Amos Kenan *Haverim mesapperim 'al Yeshua'* (Gli amici parlano di Gesù). L'essenza della *pièce* ruota attorno al conflitto generazionale, alla guerra vista nella sua duplice cruda prospettiva: della giovane vittima, il soldato e del potere gestito acriticamente dai padri. Possiamo leggervi chiara-

⁸ Y. Beilin, *Husar ha-keter mi-«Malkat ha-ambatya»*, «Davar», 29.5.1970.

⁹ D. Alexander, *The Jester in the King. Political Satire in Israel: A Temporary Summary, 1948-1984* [in ebraico], Tel Aviv 1985, pp. 147-48.

¹⁰ *Ibidem*, p. 11.

¹¹ Sh. Tevet, *Biṭṭul ha-šenzura we-ḥofesh ha-miṣḥaq ha-šibburi*, «Ha-Areš», 9.2.1973.

mente una rinnovata rielaborazione del mito del sacrificio di Isacco. Tuttavia l'ambito storico è più vasto volendo recuperare vari registri e simbologie anche tratte dal contesto cristiano. Il personaggio, che è posto in croce, nel bel mezzo del palcoscenico, non è tuttavia Cristo, bensì «Il martire» inteso in senso vasto, secondo le affermazioni di Kenan.¹² L'autore vi coglie delle analogie con il popolo ebraico e la sua storia. Il percorso di questa *pièce* nello sforzo di essere rappresentata è anch'esso in verità un calvario. Vi si scorgono le due tendenze presenti del mondo artistico israeliano: la censura come istituzione e una forma parallela di chiusura da parte dei direttori artistici dei teatri, che temono di perdere la pubblica sovvenzione. Dopo avere bussato a tante porte il teatro Zawta acconsente a mettere in scena questa satira nel 1972. Dopo sette spettacoli arriva il divieto della censura: offesa ai sentimenti religiosi cristiani. L'autore si arrende, è persino disposto a cambiare titolo e a modificare alcune scene, ma nessun direttore teatrale è disposto a mettere il dramma così modificato in scena. In realtà è la tematica dissacratoria, che si fa gioco dei sacri valori nazionali quali l'esercito coi suoi morti e coi suoi invalidi, che urta la coscienza del pubblico e che lo spaventa profondamente.¹³

Queste polemiche e discussioni che seguono il secondo attacco della censura, in un arco di tempo piuttosto breve, al dramma «originale israeliano», inducono autorevoli uomini del governo ad intervenire. Dibattiti caratterizzati da opinioni contrapposte, estremamente indicativi, si possono seguire sulla stampa dell'epoca. Yigal Allon, che rivestiva allora la carica di vice Primo Ministro e di Ministro della Pubblica Istruzione, richiede il 10 ottobre 1972 che nell'ordine del giorno del Governo venga discussa la proposta di legge per abrogare la censura sul teatro per i drammi scritti in ebraico da autori cittadini dello Stato di Israele.¹⁴ Inoltre egli fa notare che questa normativa superata e obsoleta, risaliva al periodo del Mandato britannico sulla Palestina, ma era stata abolita dal 1968 in Inghilterra.¹⁵

Tuttavia il Ministro degli Interni Yoseph Burg, sotto la cui

¹² R. Evron, *Haverim mesapperim 'al šenzura*, «Davar ha-shavu'a», 28.1.1972.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Lettera del 10.10.1972, Archivio del Teatro, Gerusalemme.

¹⁵ T. Mendelsohn, *Allon mašī'a le-vattel et ha-šenzura 'al ha-bašagot*, «Davar», 17.11.1972.

giurisdizione operava la Commissione, si oppone probabilmente per questioni di opportunità politica e per non indebolire la coalizione al Governo prima delle elezioni¹⁶ così che la proposta di Yigal Allon di abolire la legge viene respinta. Quest'ultimo aveva ricorso, ma questi dibattiti, che si protrassero a lungo giungendo fino alla vigilia della «Guerra del Kippur» e la caduta del Governo di Golda Meir, non portarono all'abrogazione della censura. Un articolo arguto del poeta David Avidan del marzo 1974 sottolinea la bizzarra situazione creatasi proprio durante il conflitto bellico e immediatamente dopo e si stupisce dell'improvvisa necessità sentita da una parte dell'*establishment* di dotare la società israeliana di libertà d'espressione. Egli conclude in maniera pessimistica che in attesa di tempi migliori bisogna tacere e tenere la bocca chiusa.¹⁷

Alla fine del 1976 si intravedono dei tentativi da parte del Ministero degli Interni, retto sempre da Burg, di rinnovare questa antiquata istituzione. Egli nomina un nuovo presidente, Yehoshua Yustman, un giornalista, redattore capo del giornale «Ma^cariv» che non appartiene all'apparato governativo. Il numero dei componenti della commissione viene aumentato da 21 a 28, contando vari giornalisti, uno scrittore autorevole come David Shahar e alcuni avvocati. In prospettiva politica si costituisce un'interazione tra governo e popolazione delegando l'*élite* culturale a salvaguardare e a filtrare il prodotto letterario. La novità non viene recepita favorevolmente a tutti i livelli, giova citare le parole apparse sul quotidiano «Yedi^cot aḥaronot» di un noto giornalista: «un'istituzione arcaica che non dovrebbe avere alcuna collocazione in una società moderna, un insieme arbitrario di persone che agiscono senza un programma preciso e le cui decisioni sono prive di qualsiasi criteri obiettivi».¹⁸

Per comprendere i successivi sviluppi sia del fenomeno artistico sia della crescente durezza e intransigenza della censura governativa nel suo complesso di Commissioni di controllo, di cui si parlerà più avanti, bisogna far riferimento alla situazione politica. Difatti le elezioni del 1977 segnano un'importante svolta con l'ascesa del *Likud* al Governo, che si avvale di una coalizione di partiti ispirati ad un fondamentalismo religioso. Inol-

¹⁶ I. Bar-Kedma, *Tablifim la-senzura*, «Yedi^cot Aḥaronot», 20.11.1972.

¹⁷ D. Avidan, *Rabotai ba-senzura hozeret*, «Yedi^cot Aḥaronot», 1.3.1974.

¹⁸ I. Bar-Kedma, *Ha-senzura: butiq ha-sevi^cut*, «Yedi^cot Aḥaronot», 19.11.1976.

tre gruppi quali *Gush Emunim* e *Peace Now*, che sono formalmente fuori del sistema partitico, hanno certamente un forte impatto sulla politica degli anni '70 e '80.¹⁹ Inoltre l'ideologia sionista che si identificava con il partito dei «padri fondatori», il partito Laburista, aveva costituito in passato il fulcro dello Stato coi suoi codici e con i suoi valori etici. La scrittura, come giustamente rileva A. B. Yehoshua, vi trovava il proprio punto di riferimento. La popolazione laica dunque si sente disorientata dalla nuova formazione governativa e cerca di reperire un preciso polo ideologico nella letteratura, intesa in senso vasto. Si viene così formalizzando il dialogo tra l'intellettuale e i suoi lettori, nel tentativo di colmare il vuoto spirituale del presente e di trovare una risposta atta a ridefinire la propria identità.²⁰ Si intuisce dunque che gli anni '80 daranno l'avvio ad un forte slancio creativo anche sul piano teatrale, mentre quasi paradossalmente e in maniera anacronistica se rapportata all'ambito occidentale, si verificheranno gravi e clamorosi scontri tra la realizzazione scenica e la censura, espressione della volontà governativa.

La fine degli anni '70 si delinea ancora piuttosto statica e priva di eventi clamorosi: nel 1979 viene vietato un dramma arabo e dopo un attento esame alla rappresentazione *Wa-yehi bor* (E fu buco) di Y. Sobol e H. Mittelpunkt al teatro Zawta di Tel Aviv ne viene concessa l'autorizzazione senza tagli al testo.

In Israele tuttavia opera un'altra censura, quella televisiva, che preferisce non definirsi tale e che si nasconde dietro denominazioni più neutre e più accettabili *Hanpalat reshut ha-shiddur* (L'acquisizione dell'autorizzazione a trasmettere) e *Meliat reshut ha-shiddur* (Il comitato per l'autorizzazione a trasmettere). Sentendosi queste istituzioni delegate a tutelare la coscienza nazionale, vietano una trasmissione televisiva del giornalista Amos Arbal che presenta delle registrazioni tratte da tre *pièces* teatrali. I drammi incriminati, regolarmente autorizzati dalla «Commissione per il controllo dei films e dei drammi», erano stati rappresentati nei teatri di Haifa e Be'er Sheva. Indubbiamente le tematiche presentavano delle scene scottanti, immagini di soldati israeliani in tre differenti contesti: nel Canale di Suez durante la

¹⁹ A. Arian, *Politics in Israel...*, cit.

²⁰ In una intervista concessami dallo scrittore A.B. Yehoshua nel 1992. Cfr. G. Steindler Moscati (ed.), *Racconti da Israele*, Milano 1993, p. 11.

«Guerra di logoramento», in un'azione militare nel Libano e nella striscia di Gaza in un campo profughi.²¹

Questo quadro che ci offre una società dominata da un complicato intreccio di divieti e di tabù si ingarbuglia alquanto, quando calcano il palcoscenico, nel 1982, due drammi *Ha-patriot* (Il patriota) di Hanoch Levin e *Nefesh yebudi* (Un'anima ebraica) di Yehoshua Sobol. I nostri autori, che elaborano un linguaggio teatrale del tutto differente, sono noti al pubblico proprio per la loro capacità di scandagliare l'animo dei loro concittadini e di portare a livello conscio le problematiche che turbano l'inconscio collettivo. *Un'anima ebraica* rappresentata al Teatro Municipale di Haifa nel settembre del 1982 si caratterizza per il desiderio di verificare l'origine del movimento nazionale del sionismo attraverso la sensibilità e la nevrosi di Otto Weininger. Il *cabaret* satirico di Levin, senza mezzi termini facendo uso di un sofisticato mezzo espressivo, in cui non manca il turpiloquio, deride l'ortodossia ebraica e il nazionalismo e sottolinea in maniera grottesca i rapporti non sempre pacifici e idilliaci tra ebrei e arabi. Sono, come rileva la stampa dell'epoca, drammi che propongono problematiche spinose sul palcoscenico: ebraismo, religione e sicurezza nazionale.²² Si scatena il putiferio in cui sono presenti la stampa, i partiti politici, gli uomini di cultura e persino i religiosi in kaftano ed a seguirlo richiede paziente attenzione. *Un'anima ebraica* riesce a patteggiare con la censura e con il Rabbino Capo di Haifa. Si tratta di tagliare alcune scene scabrose per accontentare la prima e di togliere una riga solamente – non è una grande cosa – che schernisce una ben nota preghiera. Omri Nizan, il direttore artistico del Teatro Municipale di Haifa, è ben disposto ad eseguire le richieste e il caso sembra chiuso.

Il Patriota invece segna l'inizio di una battaglia parlamentare che vede il deputato del partito *Shinui*, Mordechai Virshubski deciso all'abolizione definitiva della censura. Nella presentazione della proposta di legge egli ottiene una vittoria sorprendente: 44 voti a favore e 33 contrari; viene appoggiato persino dall'opposizione, da quattro parlamentari del *Likud* e da Geulla Cohen. Un deputato dell'*Agudat Yisrael* Shapira, minaccia la rottura

²¹ M. Handelsatz, *Monopol °Al-ba mešrut we-ba-mašpun*, «Ha-Areš», 20.9.1981.

²² Y. Haelion, *Ha-memšbala hebelita 'al biššul ha-šenzura*, *Golda bešbifa neged*, *Peres nimna^c*, «Ma^cariv», 29.10.1982.

della coalizione governativa. Un altro, Hayyim Drokman (*Mafdal*) afferma indignato che *Il Patriota* offende la religione e i valori dello Stato. Shulamit Aloni prontamente ribatte che lei non si è mai immischiata nei programmi di insegnamento delle *Yesbivot*, quindi il deputato e Rabbino, che non va mai a teatro, faccia il piacere di non giudicare gli spettacoli.²³ Viene anche interpellato il Procuratore generale dello Stato prof. Yizhaq Zamir, che non solleva la questione de *Il Patriota* ma esprime un'opinione di carattere normativo. Egli è propenso ad abolire la censura ed a assicurare la libertà d'espressione. Per i casi estremi in cui si incorre in reati gravi ogni cittadino è libero di ricorrere al codice penale.²⁴ Le rappresentazioni de *Il Patriota* continuano anche nel 1983 e persino nella città santa di Gerusalemme al Khan, così che i pii seguaci del rabbino Gur con il loro Maestro organizzano una manifestazione davanti al teatro per impedire «questa rappresentazione sacrilega», arrivando sul luogo in ben seimila.²⁵

L'aspro conflitto tra la popolazione laica e la censura governativa si inserisce oramai in modo puntuale nel panorama nazionale e nel 1984 si vuole proibire il dramma *Messia* di Martin Scerman, in cui si parla di Shabtai Zvi. Il Prof. Menahem Peri scende in piazza in una serata durante la quale vengono lette delle poesie di Uri Zvi Greenberg.

Tuttavia Yustaman, il presidente della censura, continua implacabile nel suo lavoro di controllo e vieta spettacoli le cui tematiche presentano il problema palestinese, come il caso del film svedese *Ghetto Aza*, oppure si accanisce sulla commedia di Yoseph Mundi *Misteria Americait* considerata eccessivamente scabrosa. In maniera quasi parallela il deputato Mordekhai Virshubski, tenace e costante, presenta nuovamente la sua proposta di legge che viene passata dal Ministero degli Interni a quello della Pubblica Istruzione. Il ministro di questo dicastero Yişhaq Navon, che concede i finanziamenti statali ai teatri, ritiene di non poter risolvere questo problema nella sua presente veste. Si esige dal Ministero degli Interni, che presiede la commissione di controllo, di valutare l'opportunità di abolirla. Nei meandri dei vari

²³ Y. Waksman, 4 *H^akim me-ha-goalişya beşbi^cu ^cim ha-opozişya le-biṭṭul ha-senzura*, «Ma^cariv» 28.10.1982.

²⁴ Y. Zamir, *De^cato shel ha-yo^ceş ha-mishpaṭi be-^cinyan ha-şenzura ^cal maḥazot*, «Ma^cariv» 5.11.1982.

²⁵ Anonimo, *Ha-Rabi mi-Gur miştaref la-şenzura*, «Qol-Yerushalyim», 15.2.1983.

ministeri si arena la proposta del deputato del *Shinui*.²⁶

Indubbiamente le tematiche provocatorie dei drammi «originali» sembrano caratterizzare la vita culturale d'Israele in maniera ricorrente, l'influsso dell'esperienza quotidiana sull'arte si coglie in maniera tangibile nel linguaggio teatrale. Ed è appunto la *pièce Efrayim hozer la-šava* (Efrayim torna all'esercito) di Yišāq Laor, del 1985, che esplicita questa tendenza. Immediato dunque è l'interesse della censura, dei giornalisti e degli uomini di cultura per questa rappresentazione i cui contenuti sono facilmente intuibili dal titolo stesso. Il personaggio dominante è un governatore militare nei territori occupati e la «Commissione per il controllo» lo vieta integralmente, motivando la decisione con la preoccupazione che questo spettacolo risvegli negli spettatori una reazione negativa nei confronti dello Stato, di disprezzo per l'esercito e in maniera particolare per i suoi ufficiali.²⁷ È evidente secondo la stampa che si tratta di una censura politica, che si permette di vigilare sulla coscienza del cittadino in netto contrasto con il concetto di vera democrazia.²⁸ Yehoshua Sobol e Gedalia Besser, direttori artistici del Teatro Municipale di Haifa, dove *Efrayim ritorna all'esercito* doveva essere messo in scena, protestano vivamente: essi non scorgono nella figura del governatore nessun tratto oltraggioso per l'esercito.²⁹ Laor, il drammaturgo, è intenzionato a ricorrere alla Suprema Corte di Giustizia, mentre ribadisce che l'immagine dello Stato di Israele viene lesa non dal suo lavoro teatrale, bensì dalla decisione arbitraria della censura, citando il «Los Angeles News», che riporta tutto il bizzarro avvenimento.³⁰

I giudici interpellati, pur sottolineando il mediocre valore artistico del chiacchierato e pubblicizzato dramma di Laor, un miscuglio di erotismo, politica e altre deviazioni, concedono il loro nulla osta affinché calchi le scene nella prossima stagione teatrale.³¹

Ma se al «governatore» di Laor è concesso di tornare a teatro, un nuovo dramma preoccupa la censura, occupando con-

²⁶ S. Avigail, *Masa^c ha-dilugim shel ha-šenzura*, «Davar», 27.12.1984.

²⁷ Anonimo, *Yaša ha-marše^ca min ha-šed*, «Ha-Areš», 8.9.1985.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ H. Nagid, *La-^citonut mutar - la-teatron asur?*, «Ma^cativ», 8.9.1985.

³⁰ Anonimo, *Ha-šenzura dahta ha-^cir^cur ^cal pesilat "Efrayim hozer la-šava"*, «Ha-Areš», 26.11.1985.

³¹ Z. Yehezkeli, A. Oren, *"Efrayim hozer la-šava" we-la-bama*, «Yedi^cot Aḥaronot», 6.2.1986.

temporaneamente le pagine della stampa nel 1986: *Ha-hiloni ha-aharon* (L'ultimo laico) di Shmuel Hasfari, è una feroce satira sugli ultra-ortodossi, sui *hozerim bi-teshuva* (pentiti) e sugli opportunisti. Costoro hanno edificato un loro stato «Yehuda», dopo che un'ennesima guerra ha distrutto Israele. Yustman e i suoi collaboratori lo vietano, forse a ragione: vi è una scena in cui è vilipesa persino la bandiera nazionale! Tuttavia qualche arguto giornalista coglie, nella decisione della censura, quasi una forma persecutoria: la commissione per il controllo segue con occhio vigile i drammaturghi Hanoch Levin, Yehoshua Sobol e Yiṣḥaq Laor; e a questo gruppo di vigilati speciali si unisce adesso anche Hasfari.³² La protesta formalizzata non tarda a venire: trecento artisti, uomini di teatro e di cultura si riuniscono al teatro Zawta di Tel Aviv per una serata di contestazione. Non mancano tuttavia aspre critiche al lavoro di Hasfari: un gran chiasso per una banale e noiosa azione teatrale, nella quale dei personaggi psicotici e pazzi si agitano come in un manicomio. L'autore farebbe meglio a cambiare mestiere, afferma un giornalista.³³

Se talvolta la censura si risolve quasi come un eccezionale strumento di *promotion*, di pubblicità gratuita a pezzi teatrali scadenti, la sua funzione di «filtro» assume mezzi sempre più circostanziati e attenti. Questo organismo governativo non si limita ad esigere di leggere preventivamente il testo teatrale, ma talvolta pretende che i suoi ispettori assistano alle prove: alcuni direttori artistici acconsentono come ad esempio accade per *Un'anima ebraica* rappresentata a Haifa, altri rifiutano considerando questo un sopruso.

L'8 dicembre 1987 scoppia l'Intifada, la situazione politica si fa sempre più difficile ed esplosiva. Alcuni mesi prima, precisamente a febbraio, Mordechai Virshubski, puntuale e costante, propone nuovamente l'abolizione della censura sulle opere drammatiche ed ottiene una risposta negativa: 42 voti contrari e 12 favorevoli. Al Teatro Municipale di Haifa viene messa in scena *La Palestinese* di Yehoshua Sobol, mentre attivisti del partito *Tehiyya* organizzano una violenta contestazione durante lo spettacolo.³⁴ Non c'è da stupirsi se la censura vuole vietare ai minorenni l'opera teatrale «Il vento giallo» dal libro omonimo di David Grossman.

³² M. Handelsatz, *Ma-mo'esa tamlis lo le-asber*, «Ha-Areṣ», 5.12.1986.

³³ N. Baron, *Lo sarik senzura*, «Yedi'ot Aharonot», 19.12.1986.

³⁴ H. Nagid, *Sipporey layla*, «Ma'ariv», 27.2.1987.

I primi quarant'anni dello Stato d'Israele segnano in maniera quasi parallela anche la maturità artistica raggiunta dal dramma «originale» ebraico, che ne riflette, piaccia o no, la sua immagine. Se questa visione della realtà che vi scorgono i politici non è bella, si domanda il giornalista Handelsatz³⁵, e la temono, è chiaro che è la loro ombra che li spaventa.

La spinta ad una nuova fase, in cui ogni cittadino può essere libero di contestare uno spettacolo facendo appello al codice penale, se questo è realmente stato violato, si avvicina. Ne è l'artefice quel deputato Virshubski che da anni propone l'abolizione della censura, e l'occasione favorevole si presenta, per ironia della sorte, sotto il Ministero degli Interni di Arie Deri, del partito religioso *Sbas*. Si teme solamente che *Ma^carak* affossi di nuovo questo disegno di legge, come da quindici anni ha fatto puntualmente. La costanza del nostro parlamentare viene finalmente premiata e alla mezzanotte del 7 agosto 1989 viene abolita la censura sul teatro per due anni in una specie di prova generale. Due anni dopo, la vittoria: l'istituzione dell'epoca del Mandato Britannico verrà abrogata in maniera irrevocabile.

Dare una valutazione su questo avvenimento è prematuro e azzardato. Inoltre la selezione dei lavori teatrali si compie su molteplici livelli, non solo su quello formale governativo. Anche i direttori artistici operano una loro precisa graduatoria e scelta sul piano ideologico, tenendo conto delle sovvenzioni statali concesse ai loro teatri.³⁶ Inoltre la possibilità di determinati gruppi di fare appello alla Suprema Corte di Giustizia consente tuttora ai partiti religiosi di intromettersi nelle faccende teatrali.

La storia della censura non va tuttavia considerata in prospettiva negativa, essa rappresenta il percorso della cultura in senso vasto. Lo Stato talvolta sente l'esigenza di vigilare e di filtrare il prodotto letterario anche per garantire che i diritti di tutti i cittadini non vengano lesi. Ricordiamo che la Rivoluzione francese in un primo tempo, nel 17 gennaio 1791, proclama la libertà del teatro e in un secondo tempo, nel 14 marzo del 1794, instaura la censura, considerando che la libertà in questo preciso ambito non è sempre possibile.

³⁵ M. Handelsatz, *Mima bem pòhadim?*, «Ha-Ares», 3.12.1987.

³⁶ A. Feingold, *Ha-senzura lo meta*, «Yedi'ot Aḥaronot», 21.8.1989.

Riccardo Contini

HYPOTHÈSES SUR L'ARAMÉEN MANICHÉEN

Le sujet que j'ai choisi – je crains, assez imprudemment – pour ma communication,¹ c'est à dire l'araméen de Mani, a été teinté d'actualité tout récemment, avec la nouvelle de la découverte de documents manichéens en "syriaque", en partie bilingues avec le copte, lors des fouilles de Kellis, dans l'oasis de Dāḥlah, au désert sud-occidental d'Égypte. À vrai dire, mon choix avait été dicté par l'espoir de prendre en considération aussi les nouveaux textes, dont la publication avait été annoncée dans le courant d'août 1993.² Ce volume, hélas!, – à ma connaissance – n'a pas encore vu le jour, et le peu de reinsegnements que je possède à présent au sujet de cette trouvaille ne repose que sur les notices avarès communiquées dernièrement par Iain Gardner et Dominic Montserrat:³ un véritable supplice de Tantale, comme l'on verra toute à l'heure (§ 7).

Une telle situation m'amène à limiter mes efforts à la présentation d'un état de la question *avant* la prise de connaissance des nouveaux matériaux: enfin, à mettre à jour le paragraphe, désormais classique, que Franz Rosenthal avait consacré à ce sujet en 1939.⁴ Après un rapide rappel des allusions à l'araméophonie ou, plus souvent, araméographie de Mani dans les sources connues depuis longtemps (§ 1), j'ai l'intention de passer en revue ici les menus débris qui nous sont directement conservés

¹ Le texte reproduit ici est essentiellement – sauf l'adjonction des notes – celui qui a été prononcé au cours de la table ronde "L'araméen en Mésopotamie: 3000 ans d'histoire", organisée à Paris le 26 novembre 1994 par l'URA 1062 "Études Sémitiques". Il m'est agréable de remercier mon ami Olivier Durand pour avoir aimablement revu mon français.

² R.G. Jenkins, dans A. Alcock *et alii* (éds.), *Texts from three houses in Kellis*, Ontario (à paraître).

³ Gardner 1993: 33-36; D. Montserrat, "The new finds at Kellis", dans *Lieu* 1994b: 87-89.

⁴ Rosenthal 1939: 207-211, reproduit dans Widengren 1977: 255-259.

de l'araméen de Mani et des premiers manichéens (§ 2), ensuite la documentation indirecte de passages ou bien de mots araméens manichéens que l'on relève dans la littérature syriaque anti-hérétique (§ 3), les indices de *Vorlage* araméenne que l'on aperçoit dans la terminologie technique des écrits manichéens originaux en copte et en moyen-iranien d'Asie Centrale retrouvés au début de ce siècle (§ 4), et finalement les renseignements pertinents à notre but que nous fournissent deux trouvailles textuelles relativement récentes, telles que le *Mani-Codex* grec de Cologne et le *Livre des Géants* judéo-araméen de Qumrân (§ 5); une discussion sur la définition dialectale de l'araméen de Mani conclura notre exposé (§ 6). Il est évident que je serai obligé de toucher ici nombre de problèmes qui relèvent de presque toutes les disciplines concernées par l'immense extension actuellement atteinte par les études manichéennes: disciplines dont je suis un lecteur curieux, mais nullement spécialiste. Bien entendu, le but que je me propose est seulement d'extraire des domaines avoisinants ce qui est pertinent pour l'aramaisant. La bibliographie critique élaborée annuellement par M. Tardieu sur *Abstracta Iranica*⁵ m'a été guide précieux dans l'archipel de la recherche manichéologique; de maintes indications et précisions concernant les domaines linguistiques non-sémitiques je suis redevable à l'amicale bienveillance d'un petit groupe de mes collègues.⁶

1. La quête de la langue de Mani (14 avril 216 - 26 février 277)⁷ a gagné d'importance dans les études araméennes modernes surtout depuis que, il y a à peu près cent trente ans, Gustav Flügel a publié le passage célèbre du *Fibrist* ("catalogue" bibliologique en arabe, terminé probablement en 987-8)⁸ où le libraire de Baghdâd (Abū ʿl-Farağ Muḥammad b. Abī Yaʿqūb al-Warrāq) Ibn an-Nadīm affirme que *liMānī sabʿata kutubin ʿaḥaduhummā fārisiyyun wa sittatun sūriyyun biluḡati Sūriyyā*

⁵ Voir Tardieu 1988a (pour les années 1977-1986), ainsi que *AbstrIran* 11 (1988) 197-205, 12 (1989)[1990] 173-183, 14 (1991)[1993] 191-208.

⁶ J'exprime donc ma reconnaissance à MM. Alberto Camplani et Giancarlo Mantovani (*Manichaica* coptes), Marco Mancini et Shaul Shaked (domaine iranien), Emanuele Dettori (grec).

⁷ Je suis ici la chronologie plus généralement admise: cf. à ce sujet Sundermann 1987: 75 s.

⁸ Voir Fück 1930 et 1971.

“Mânî composa sept livres, un d’eux en persan, et six en syriaque, la langue de Syrie”.⁹ Le glottonyme *sûrî*, bien que rare par rapport aux variantes *suryânî* et *suryâniyyab*, désignait en arabe les variétés d’araméen de Syrie et aussi de Mésopotamie. Mais l’usage de l’araméen (parlé, aussi bien qu’écrit)¹⁰ de la part de Mani nous était déjà attesté par des écrits chrétiens de polémique antimanichéenne: Titus de Bostra (*Adv. Man.* I 14) affirme que Mani prêchant sa doctrine *μυθολογεῖ καὶ γράφει τῇ Σύρων φωνῇ χρώμενος*, tandis que le disputant chrétien de Mani dans les *Acta Archelai* (40. 5) s’adresse à lui en ce termes: “Persa barbare, non Graecorum linguae, non Aegyptiorum, non Romanorum, non ullius alterius linguae scientiam habere potuisti, sed Chaldaeorum solam .. audire potes”.¹¹ Parmi les nombreuses assertions dénigratives à l’égard de Mani que présentent les hérésiologues chrétiens, il y en a qui touchent l’interprétation de son nom: les rapprochements avec grec *μανία* “folie”, etc., mis à part, l’assonance de Mani avec l’araméen *mânâ* “vase” est mise à profit aussi bien par Épiphane de Salamine¹² que par l’hagio-

⁹ Flügel 1862: 72, ll. 10-11.

¹⁰ Au sujet des glottonymes qui désignent l’araméen en grec et en latin voir principalement Nöldeke 1871 : 115 ss. et 129, et Contini 1990: n. 160 (avec indications ultérieures, en particulier pour Épiphane).

¹¹ Éd. Beeson (1906 [GCS 16]), 59: de ce passage on pourrait donc inférer l’ignorance du grec de la part de Mani. Les *Acta Archelai* gardent leur importance comme source indirecte de notices sur la langue de Mani, même si personne ne croit désormais à leur rédaction originelle en araméen, depuis que cette hypothèse de Kessler (1889: 89-97) a été réfutée par l’autorité de Nöldeke (1889 et 1890): cf. dernièrement Lieu 1988: 73 ss. et Pennacchietti 1988 (qui argumente de façon convaincante que l’original grec des *Acta Archelai* se fonde sur une source manichéenne, également grecque et de milieu égyptien). Pour résoudre le problème posé par l’assertion (évidemment fautive) de Jérôme (*De viris illustribus*, 72 [PL 23, 719]): “Archelaus, episcopus Mesopotamiae, librum disputationis suae, quam habuit adversum Manichaeum exeuntem de Perside, Syro sermone composuit, qui translatus in Graecum habetur a multis”, Tardieu 1987a: 279 s. a suggéré que les débats publics antimanichéens auprès des communautés bilingues syro-mésopotamiennes aient été entretenus en araméen, mais enregistrés en grec: si cette hypothèse ne présuppose pas nécessairement la réalité historique de la dispute entre Mani et Archélaus (comme Lieu 1994b: 46 le prétend), elle envisage quand même une sorte de procédure “targumique” qui me paraît peu vraisemblable à beaucoup d’égards, et n’éclaircit pas la question des sources des données géographiques des *Acta* (soulignée par Pennacchietti). J’avoue d’ailleurs que le témoignage de Jérôme reste pour moi énigmatique.

¹² *Panarion*, haer. 66, 1, 4-5 (éd. Holl 1933 [GCS 31]): καὶ ὡς μὲν φετο, κατὰ τὴν τῶν Βαβυλωνίων γλῶτταν δῆθεν σευῶς ἑαυτῷ τὸ ὄνομα ἐπέδετο τὸ

graphie syriaque.¹³ À ces témoignages il faut ajouter la tradition, qu'on connaît soit par Épiphane (*Panarion*, 66, 13, 3), soit par al-Ya^cqūbī (9e siècle.) et al-Bīrūnī (11e siècle.), que Mani désignait les 22 sections de son *Évangile vivant* par les 22 consonnes de l'alphabet syriaque: implication évidente d'araméographie.¹⁴

2. Jusqu'au début de ce siècle, aucune oeuvre de Mani ne nous était conservée. Au contraire, sa doctrine était connue seulement par les écrits de ses adversaires. Comme il a été énoncé avec une comparaison peut-être forcée, mais sûrement efficace: "it was as though communism had been extirpated in Europe in the nineteen twenties, and was only known through what is said of it in *Mein Kampf*".¹⁵ Les découvertes textuelles d'Asie Centrale et d'Égypte ont radicalement changé cette situation:¹⁶ j'emprunte ici le précis du canon des écrits de Mani – auxquels il faut ajouter le *Šābuhragān*, composé en moyen-perse à l'intention du roi Šābuhr I¹⁷ – établi par Michel Tardieu à partir de la comparaison des documents manichéens authentiques avec les sources hostiles:¹⁸

γὰρ Μάνη ἀπὸ τῆς Βαβυλωνίας εἰς τὴν Ἑλληνίδα μεταφερόμενον σκεῦος ὑποφαίνει τοῦνομα. Pour l'équivalence Βαβυλωνίων γλῶττα = araméen, voir aussi Vattioni 1989.

¹³ Actes des martyrs de Karḳā d-Bêt-Slōk, éd. Bedjan, *AMS* II, 512, ll.11-13: *m^on^o d-klh byšt* "vase de toute espèce de mal"; cf. Lieu 1992: 92 et 135 s.

¹⁴ Browder 1988: 25 s.; Reeves 1992: 33, n. 1.

¹⁵ Citation extraite de *The light and the dark*, le roman (1947) de Charles P. Snow inspiré à la vie de son ami C.R.C. Allberry, le brillant éditeur du psautier manichéen copte, abattu avec son avion en avril 1943 dans les ciels de Hollande: cf. Robinson 1992: 61 et n. 104.

¹⁶ On attend encore une monographie sur l'histoire de la littérature manichéenne qui puisse remplacer le livre classique d'Alfaric (1918-19) à la lumière des nouvelles découvertes textuelles et acquisitions de l'interprétation: évidemment, on ne saurait aujourd'hui l'envisager que comme travail d'équipe.

¹⁷ Voir l'édition par MacKenzie 1979-80 et Hutter 1992 (qui remarque [p. 139] qu'à l'égard de son histoire littéraire "selbst das einzige persische Originalwerk Manis stärker im Syrischen und Christlichen wurzelt, als Titel, Terminologie und Stil erwarten lassen").

¹⁸ Tardieu 1981: 66.

HYPOTHÈSES SUR L'ARAMEEN MANICHEËN

De l'heptateuque au pentateuque

Heptateuque	<i>Keph. 148;</i> Hom. 25	<i>Ps. 46-47</i> 139-140	<i>Keph. 5</i>	<i>Hom. 94</i>	<i>Compendium chinois</i>	Penta- teuque	
1. Évangile	Euaggelion	Euaggelion	Euaggelion	Euaggelion	Ying-loun < gr: euaggelion	Évangile	1.
2. Trésor	Thésauros	Thésauros	Thésauros	Thésauros	Hsin-r'i < aram. SMTh	Trésor	2.
3. Légendes	Pragmateia	Pragmateia	Pragmateia	[Epistolaue]	Ni-wan < mp: dewan	Lettres	3.
4. Mystères	mMustèrion	mMustèrion	pTa tòn mustèrion	mMustèrion	A-lo-tsan < mp: razan	Mystères	} 4.
5. Géants	nGigas	nCalashire	graphê ntlaiçe nnParthos	Pragmateia	Po-tchia- ma-ti-yeh < gr: Pragmateia	Légendes	
6. Lettres	Epistolaue	Epistolaue	Epistolaue	graphie [utlaiçe nnParthos]	Tchü-houan < mp: kawan	Géants	
7. Prières	mPsalmos + Psaumes + nShlel	nShlel +2 Psalmos	mPsalmos + nShlel	nShlel	A-fu-yin < mp: afrin	Prières	5.

Malgré l'importance des nouvelles découvertes documentaires, cependant, aucun écrit de Mani ne nous est conservé en langue araméenne originale. On possède seulement trois groupes de documents manichéens fragmentaires en "syriaque", retrouvés au début de ce siècle en Égypte:

1) la partie intérieure de deux feuillets en parchemin provenant vraisemblablement d'Ashmunayn, actuellement conservés au British Museum (Or. 6201 C) et dont une photographie fut publiée en 1919:¹⁹ il n'est possible d'en traduire que quelques mots isolés, qui accréditent toutefois l'hypothèse qu'il s'agisse d'une homélie;²⁰

2) cinq petits morceaux inscrits en parchemin appartenant à W.E. Crum, provenant de la Moyenne Égypte et ayant été employés pour lier des manuscrits coptes anciens: un de ces fragments (C) semble avoir un contenu astronomique, tandis qu'un autre atteste le mot ²rkwnl² "Archonte", terme bien connu qui désigne les démons de l'Obscurité dans la mythologie manichéenne;²¹

¹⁹ Crum 1919: face à p. 207.

²⁰ Burkitt 1925: 112 s.

²¹ Édition du fragment A et discussion des données des autres par Burkitt 1925: 113 s.; sur l'emprunt gnostique ²rkwnl² dans plusieurs dialectes araméens cf. Widengren 1946: 38 s.

3) dix fines bandes de papyrus provenant d'Oxyrhynche, publiées – mais avec des fautes de translittération – par D. Margoliouth en 1915 et actuellement à la Bodleian Library de Oxford (Syr. d 13 P et 14 P).²²

Ces trois groupes de fragments très lacuneux, réunis et analysés par Burkitt en 1925, ne sont vraisemblablement que des copies d'écrits manichéens faites par les premiers adeptes de la nouvelle doctrine en Égypte. Leur langue est presque identique au syriaque d'Édesse: Burkitt remarque, à juste titre, que le syntagme *br š^ctb* "immédiatement" paraît exclusif du syriaque à l'intérieur de l'araméen.²³ De même, la marque préfixée de 3. ps. masc. sing. est *n-*, encore comme à Édesse. Par contre, le fragment Bodl. Syr. d 14 P, 2, paraît indiquer un emploi de l'état absolu moins réduit qu'en syriaque:²⁴ mais le contexte est trop endommagé pour en tirer de conclusions probantes. Dans le même texte, le mot *qšyṭ* "vrai" montre la graphie avec <Ṭ> à la place du <T> usuel en syriaque pour cette racine: c'est un trait de conservation, antérieur à la dissimilation des emphatiques qui a atteint la troisième radicale en syriaque (QŠT), la première – par contre – en mandéen (KŠT).²⁵

Aux documents "syriaques manichéens" d'Égypte il faut ajouter le minuscule (29 mm. de diamètre par 9 mm. d'épaisseur) cachet en crystal de roche représentant la cérémonie manichéenne du *bēmā* entouré par la légende syriaque *m²ny šlyḥ² dyšw^c mšy[h²]* "Mani, apôtre de Jésus-Chri[st]", titulature bien attestée pour l'homme de Babylone: cette pièce singulière, conservée à Paris, au Cabinet des Médailles de la Bibliothèque Nationale, a été publiée par le Père de Menasce et M. Guillou en 1946 et est maintenant aisément visible dans la photographie agrandie offerte par l'ouvrage de Hans-Joachim Klimkeit sur l'art manichéen.²⁶ La provenance du cachet est inconnue: le registre du Cabinet de

²² Margoliouth 1915; Burkitt 1925: 114-119; un rapprochement (qui me paraît assez superficiel) entre la phrase du fr. d 14 P, 2, *lmmw gyr ḥm² ʔyt ly lm²mr ..]* "à qui autre puis-je donc dir[e ..]" et une expression pareille en moyen-égyptien a été avancé par Depuydt 1993.

²³ Burkitt 1925: 113; Rosenthal 1939: 209.

²⁴ Burkitt 1925: 116.

²⁵ Sur ce phénomène voir Nöldeke 1875: 39 (§ 42) et surtout 1910: 132, n. 7; Macuch 1965: 74 s. (§ 43); Kaufman 1974: 121 s.

²⁶ Voir de Menasce et Guillou 1946; Klimkeit 1982: 50 (nr. 61) et pl. XXXII (qui ne fait pas mention de l'*editio princeps*).

Médailles ne nous dit rien de son origine.²⁷ Comme le remarque – à juste titre – le P. de Menasce, la langue de l'inscription nous est bien un sûr garant de son antiquité, mais elle ne nous permet pas de décider quelle était sa destination.²⁸ En tout cas, le cachet de Paris, comme les documents d'Égypte, est rédigé en un type d'écriture caractéristique, employée aussi pour écrire les manuscrits manichéens en moyen-iranien²⁹ et en vieux-turc des 9e-10e siècles exhumés en Asie Centrale, et que l'on appelle usuellement "alphabet (proto-)manichéen". Cette écriture, que les spécialistes de paléographie araméenne (*in primis*, Mark Lidzbarski) ont reconnue être plus proche du cursif palmyrénien par rapport à l'*estragelâ* syriaque,³⁰ est employée aussi dans une minorité des coupes magiques de Mésopotamie à légendes araméennes.³¹ Le texte des coupes magiques en question, pourtant, "ne fournit rien de spécifiquement manichéen et ne se distingue guère des textes [homologues, RC] notés en hébreu carré, en syriaque *estragelo* ou en mandéen".³² J'accepte donc le jugement de Rosenthal que les inscriptions en écriture "manichéenne" sur coupes magiques de Mésopotamie méridionale ne puissent guère être envisagées pour reconstruire l'araméen de Mani et de ses premiers disciples.³³ Nous allons voir (§ 6), quand même, que la langue des coupes magiques "syriaques" n'est pas dépourvue de pertinence pour situer la langue de Mani dans le cadre de l'araméen oriental.

3. Relativement plus riche est, par contre, l'attestation indirecte d'écrits de Mani dans la littérature syriaque, sous forme de citations de passages d'une doctrine hérétique que l'on entend réfuter, ou bien d'allusions à images, motifs ou personnages mythiques du panthéon manichéen.

²⁷ de Menasce et Guillou 1946: 83; on peut se demander d'où Klimkeit (1982: 50) ait appris qu'il fut "acquired in 1896 from a Paris dealer".

²⁸ de Menasce et Guillou 1946: 83.

²⁹ Cf. Henning 1958: 72 ss. et Sundermann 1985: 110 s. pour la révolution graphique produite par l'application aux langues iraniennes de cette écriture araméenne, en principe phonétique.

³⁰ Montgomery 1912 *a* et *b*, 1913: 34 s.; Lidzbarski 1916; Naveh 1982: 151-153; Beyer 1994: 26.

³¹ Voir l'édition de la majorité de ces textes par Montgomery 1913: 32-36 et 223-243, ainsi que l'histoire de la recherche de Rosenthal 1939: 218 ss. On trouvera d'autres indications dans Naveh et Shaked 1985: 126 ss. et *passim*.

³² de Menasce et Guillou 1946: 83.

³³ Rosenthal 1939: 208.

Une source abondante des citations d'oeuvres de Mani et de ses disciples est fournie par Tite, évêque de Bostra dans la Provincia Arabia après 363, dont le traité *Katà Manichaïōn* nous est conservé en partie seulement dans l'original grec, mais complet en traduction syriaque (antérieure à 411, date du manuscrit qui la contient).³⁴ Les citations manichéennes y sont marquées par les indicateurs φησίον/φασίον en grec, par la particule de discours direct *lam* en syriaque: Baumstark (1931) a avancé l'hypothèse que la version syriaque rapporte le texte authentique d'écrits de Mani, mais aucun passage n'a été jusqu'ici identifié d'après les oeuvres originales retrouvées en Égypte ou à Turfan.

Une célèbre source indirecte de ce type pour l'araméen de Mani est offerte par Ephrem de Nisibe, dans ses homélies en prose contre Mani, Marcion et Bardesane, et dans ses *madrāsê* (hymnes) *contra haereses*. Je fournis ici un exemple de citation extraite des réfutations en prose: ܘܝܟܢ ܕܡܪ ܕܟܬܒܬ ܘܢܝܢ ܒܫܦܪܘܘܫܘܬܐ ܘܢܝܢ ܒܫܡܡܝܢܐ: ܒܘܘ ܕܫܡܥ ܠܒܝܢ ܒܩܠܘܬܐ ܝܗܝܘܬ ܘܢܝܢ ܘܫܘܒ ܒܝܘܩܢܘܬܐ ܘܘܝܢܘܬ ܕܠܦ ܫܦܩ ܕܢܠܦ ܘܢܝܢ ܡܢ [ܝܢܫܘܬܐ ܡܝܠܘܬܐ] ܢܠܦ ܘܢܝܢ ܡܢ ܫܘܪܬܐ “comme il dit: ‘j’ai écrit ça [= les noms des Fils de la Lumière et des Fils de l’Obscurité] en livres et je l’ai peint en couleurs: celui qui l’écoute en mots, qu’il le voie aussi en images; et celui qui n’est pas capable de l’apprendre à partir des mots, qu’il l’apprenne d’une peinture (miniature)’” (éd. Mitchell, 1, 127, ll. 2-11).³⁵ On a ici, à mon avis, l'énonciation du programme de diffusion de son message aussi bien par écrit que par images qui est attribuée à Mani, en pur syriaque, plutôt que la citation des ses mots authentiques.

Pourtant, dans le même recueil de discours antihérétiques en prose Burkitt a cru reconnaître la citation littérale d'un poème manichéen en syriaque: ܝܘܡܢ ܡܢ ܝܘܡܢ ܡܘܘܠܘܬܐ ܘܘܝܢܝܢ ܕܢܦܫܐ / ܒܕܡܫܬܠܠܢ ܘܫܠܩܢ “jour pour jour décline / le nombre des âmes (sur la terre) / à mesure qu’elles sont raffinées et s’élèvent” (éd. Mitchell, I, 162, ll. 25-27).³⁶

Encore, l'homélie cathédrale 123 de Sévère, Patriarche monophysite d'Antioche du 512 au 518, rapporte des citations d'un

³⁴ Cf. Contini 1990: 59 et n. 198.

³⁵ Mitchell 1912: 127 (texte), XCIII (traduction); discussion de ce passage en Lieu 1994b: 44.

³⁶ Mitchell 1912: 162 (texte), CIX (traduction “prosaïque”); Burkitt 1921b: CLXXXIII (traduction “poétique”). Le lexique araméen de la cosmogonie manichéenne qu'Éphrem nous conserve inclut aussi *prātā* “substance alimentaire morcelée et émietée”, au lieu de *perlā* “excrément”: voir Tardieu 1980.

écrit manichéen, que Franz Cumont a cru pouvoir identifier avec le *Livre des Géants* attribué à Mani.³⁷ sur ce problème je vais revenir au § 5, à propos de la découverte d'un *Livre des Géants* araméen à Qumran. En tout cas, la langue originale de cette homélie était le grec, mais on ne conserve que la traduction syriaque attribuée à l'évêque jacobite Paul de Callinice vers la moitié du 6e siècle,³⁸ révisée par Jacques d'Édesse au début du 8e siècle.³⁹ il est donc *a priori* fort improbable qu'on puisse y repérer des citations authentiques de Mani en araméen, quoique la conservation d'une partie de la terminologie manichéenne ne puisse pas être exclue.

Mais de loin le plus important témoignage indirect de l'araméen de Mani dans la littérature syriaque est la représentation de la cosmogonie manichéenne donnée par le théologien nestorien du 8e siècle Théodore bar Kônai dans la XI. section de son *Livre des Scholies* (pp. 311-318 de l'éd. Scher), qui résume un exemplaire "syriaque" de la *Pragmateia* de Mani et, par conséquent, "reste aujourd'hui encore le témoin le plus complet de l'exposé du mythe manichéen tel que Mani l'avait conçu et écrit":⁴⁰ donc, une source inestimable pour reconstruire la terminologie technique et les noms divins dans l'original araméen des écrits de Mani, exploitée comme telle immédiatement après sa première publication par Henri Pognon en 1898⁴¹ et jusqu'à la communication d'Erica Hunter au *Symposium Syriacum* de Cambridge en 1992.⁴² En effet, les équivalences terminologiques

³⁷ Voir l'édition et traduction partielles et la discussion chez Cumont et Kugener 1912: 83-172.

³⁸ Voir l'édition par le Patriarche syrien catholique I.E. Rahmani, *Studia Syriaca IV*, Beyrouth 1909, pp. *mh-pt* (texte), 38-69 (traduction).

³⁹ Édition par M. Brière, "Les *Homiliae Cathedrales* de Sévère d'Antioche, traduction syriaque de Jacques d'Édesse, CXX à CXXV", *PO* 29, Paris 1960, pp. 124-189.

⁴⁰ Tardieu 1981: 95.

⁴¹ Pognon 1898: 105-158 (Mani: 125-131) [édition]; 159-244 (Mani: 181-193) [traduction]. Édition suivante: Theodorus Bar Kônai, *Liber scholiorum*, ed. A. Scher, II, Parisiis 1912 (*CSCO* 69 / *Syr.* 26), pp. 284-350. Traductions: de l'entier XI. scholie: Théodore Bar Kônai, *Livre des scholies (recension de Séert)*, trad. par R. Hespel et R. Draguet, II, Louvain 1982 (*CSCO* 432 / *Syr.* 188), pp. 212-262 (Mani: nr. 58, pp. 232-237); de la seule section sur Mani: (Cumont et) Kugener 1908: 7-49, A. Yohannan dans Jackson 1932: 219-254, Reeves 1992: 189-193 (de loin la meilleure).

⁴² "Theodore bar Koni's *Livre des Scholies XI* reconsidered": le texte de cette communication n'a pas été publié dans les actes du congrès (*VI Symposium Syriacum* 1992, ed. by R. Lavenant, S.J., Roma 1994). Voir aussi

qu'on a pu établir avec les documents manichéens authentiques d'Égypte et d'Asie Centrale ont confirmé que la tradition rapportée par Théodore est digne de crédit. Deux des noms divins de la nouvelle création qu'il atteste, voir *bn rb*⁴³ et *spt zyw*⁴³, ont été tôt reconnus par les aramaisants comme les seules formes linguistiques de l'araméen de Mani de tradition indirecte qui ne soient pas explicables à la lumière du syriaque édessénien. Le premier, que les équivalents moyen-iraniens ont permis à H.H. Schaefer⁴³ de traduire "Grand Architecte", contient une forme nominale ou participiale déterminée de la racine *BNY* avec apocope de la 3^e radicale ainsi que de la marque de détermination, phénomène qui paraît tout à fait inouï dans les dialectes araméens qu'on connaît⁴⁴. Le deuxième nom divin a été finement éclairci par Polotsky comme l'équivalent exact du latin *Splenditenens* "Qui retient la splendeur",⁴⁵ où le *regens* du syntagme genitival, *šāpet* s'avère rattaché, par une filière étymologique dont les contours exacts nous échappent encore, à l'accadien *šabātu* "saisir".⁴⁶ Quoique les dérivés possibles de cette racine en araméen soient aujourd'hui encore plus disputés qu'à l'époque de Rosenthal,⁴⁷ une connexion avec l'*hapax* [*š*]by^t ^czq^tb / [*š*]b^t ^czq^tb "garde des sceaux"⁴⁸ de l'*Abīqār* d'Élephantine⁴⁹ me paraît assez probable, quoique ce syntagme demeure jusqu'ici inconnu à l'accadien.

dernièrement la discussion de la terminologie des 5 "demeures" de Dieu, selon la cosmogonie manichéenne rapportée par Théodore, dans Widengren 1986: 479 s. (qui propose d'interpréter syr. *hawnā*, *madda^cā*, *re^cyānā*, *maḥšab-īā* et *tar^cīā* respectivement comme "sens", "connaissance", "raison", "pensée" et "volonté"); discussion des nombreux termes "syrjaques" de Mani déjà dans Widengren 1946 (malheureusement dépourvu d'index lexical).

⁴³ Schaefer 1926b: 243, n. 2.

⁴⁴ Cf. Rosenthal 1939: 210.

⁴⁵ Polotsky 1933b: 67, n. 5, et 1935: 242.

⁴⁶ Burkitt 1921a: CXXXVI, n. 1, et 1925: 28, n. 1; Rosenthal 1939: 209 s.

⁴⁷ Voir Greenfield 1962: 292-295, Claassen 1971: 297 s., Kaufman 1974: 95 s., Hoftijzer et Jongeling 1995: 958 s.

⁴⁸ Traduction de Grelot 1972: 433. Dernièrement, Fales 1994: 47 et n. 49 glose "guardasigilli" avec "chi detiene fisicamente il sigillo con l'effigie regia (il 'segretario di stato)". Voir également Greenfield 1962: 292 s. et Vattioni 1970: 280. La reconstruction alternative [*r*]by^t ^czq^t "garde des sceaux en chef" suggérée par Milik 1992: 385, n. 60, ne paraît guère plus convaincante de [*š*]by^t, même si la correspondance orthographique de aram. *šby^t* pour le participe accadien *šābit* reste douteuse.

⁴⁹ Col. 1, resp. ll. 3 et 19, dans la récente édition de B. Porten et A. Yardeni, *Textbook of Aramaic documents from Ancient Egypt*, vol. 3: *Literature - accounts - lists*, Jerusalem 1993, pp. 26 et 28.

En plus des termes techniques manichéens, le traité de Théodore nous documente aussi (éd. Scher, 314, l. 25-315, l. 2), comme l'a démontré H.H. Schaeder, un hymne "syriaque" de Mani.⁵⁰

4. Les études manichéennes ont été révolutionnées dans les premières 30 années de ce siècle par le retrouvement, d'abord, depuis 1902, d'une bibliothèque manichéenne en trois dialectes moyen-iraniens (moyen-perse, parthe et sogdien), aussi qu'en turc ancien (ouïgour) et en chinois, à Turfan dans le Turkestan Chinois⁵¹, ensuite, en 1929, d'un lot de manuscrits manichéens coptes (datables aux 4e-5e siècles de notre ère) à Madīnat Maḏī, au Fayyūm⁵², dont le dialecte – que l'on convient aujourd'hui d'appeler "lycopolitain L 4"⁵³ – indiquait une provenance plus méridionale, voir de la région d'Asyūṭ. Les textes de Turfan et la majorité des documents de Madīnat Māḏī furent transportés à Berlin, qui se trouva ainsi devenir le centre principal de la recherche manichéologique jusqu'à la fin des années '30. L'accès aux nouveaux documents donna l'impulsion à nombre de contributions au problème de l'original araméen des écrits de Mani. On doit regretter que le savant qui surtout se distingua dans ce genre d'études, Hans Jakob Polotsky, dont le talent linguistique et philologique s'appliqua alors à éclaircir le complexe entrecroisement terminologique que révèle la documentation manichéenne-

⁵⁰ Voir Schaeder 1926a et 1926b: 263-266. On trouvera une étude très fouillée de l'hymnologie manichéenne dans Lattke 1991: 151-226 (catalogue des témoignages indirectes aux pp. 171-187).

⁵¹ De l'immense bibliographie sur les *Manichaica* de Turfan on se limitera ici à signaler l'aperçu historique dressé pour les documents iraniens par Boyce 1960: IX-XXXIX, ainsi que les bilans suivants de Boyce 1968, Asmussen 1988 et Sundermann 1983 et 1991, et l'anthologie d'Asmussen 1975. Pour les textes ouïgours, voir le recueil *Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung*. Texteditionen und Interpretationen von A.A. von Le Coq et alii..., mit Vorwort von G. Hazai, I-II, Leipzig 1972, et le bilan du même Hazai 1981.

⁵² Présentation générale des textes manichéens coptes dans Schmidt et Polotsky 1933, historique de la recherche (et du sort tourmenté de ce fonds codicologique) dans Böhlig 1968a et 1989b, Robinson 1992, Lieu 1994b: 64-78, Böhlig 1994b: 133 ss.

⁵³ Au lieu de l'étiquette glottonymique "sub-akhmimique B" jadis employée: voir Funk 1988: 156, Kasser 1991a: 98 et 1991b: 136 s. (représentation cartographique des différentes théories dialectologiques formulées pour le copte), Gardner 1993: 33 s.

ne – qu'il était le seul linguiste⁵⁴ à dominer en entier (à l'exception du chinois) – dut quitter l'Allemagne en 1934 à cause des lois raciales et, émigré en Israël, s'adonna à des domaines d'études autres que la philologie manichéenne.⁵⁵ En tout cas, les leçons de méthode qu'on tire de ses essais célèbres "Ein Manifest in Ägypten" (1933) et "Manichäismus" (1935) nous permettent de distinguer deux différents types d'indices de substrat araméen⁵⁶ d'un texte manichéen:

1) Ce que j'appellerais la "diffraction" sémantique en d'autres langues d'un lexème polysémique en araméen: l'exemple classique, rappelé aussi par Rosenthal, en est *zakūtā*, dont les derivations coptes – tout comme les moyen-iraniennes dans la tradition orientale – ont reproduit séparément les deux valeurs fondamentales de "prix de la victoire" et "innocence, absolution", respectivement.⁵⁷ Un autre cas est celui du nom divin *napšā haytā* "Âme Vivante", dont les textes de Turfan donnent la traduction "Moi Vivant" (e.g. m.p. *gryw zyndg*), qui s'explique par le signifié réflexif de *napšā* (e.g. *napš[y]* "moi même").⁵⁸ Encore, l'association du mot *serēs* "chasseur" avec des images de pêche dans les *Kephalaia* coptes⁵⁹ reflète la polysémie du syr. *ṣayyādā*.⁶⁰ On pourrait aisément en multiplier les exemples.⁶¹

⁵⁴ L'autre savant éminent actif à Berlin – où il était professeur d'iranologie depuis 1930 – qui maîtrisait la littérature manichéenne dans toutes les langues, Hans Heinrich Schaeder (1896-1957), s'intéressait d'histoire religieuse et littéraire plutôt que de linguistique: il donna cependant des contributions importantes au problème de la langue de Mani (cf. la bibliographie ci-jointe). À lui Polotsky dédia son *Abriss des manichäischen Systems* (Stuttgart 1934, tiré-à-part de Polotsky 1935).

⁵⁵ Cet aspect de l'oeuvre de Polotsky (1905-1991) a été mis en relief surtout par Böhlig 1992 et 1994a: 207, et Hopkins 1992: 116 ss.

⁵⁶ Qu'il s'agisse d'un substrat direct ou indirect: une partie des faits examinés pour le copte peuvent bien avoir survécu à l'intermédiaire éventuel du grec: cf. aussi Widengren 1946: 105, n. 1, et 125, n. 1.

⁵⁷ Voir Polotsky 1933b: 72 s. et 1935: 260 s., Rosenthal 1939: 207, et encore Widengren 1946: 42 s., n. 2. Sur l'évolution sémantique du mot araméen, Lidzbarski 1915: 1 s., n. 3, reste fondamental.

⁵⁸ Polotsky 1933b: 71 et n. 3, et 1935: 251: cf. déjà Schaeder 1926b: 249.

⁵⁹ *Kephalaia*, chap. V, p. 28, éd. Polotsky 1935.

⁶⁰ Polotsky 1933b: 78 et n. 1.

⁶¹ Cf. Polotsky 1933a: 260 et n. 12 (reflets m.iran. de syr. *ʿālmā*, au double signifié eschatologique-temporel ["éternité"] et spatial ["monde"]) et 1933b: 66 (polarisation dans les diverses traditions linguistiques manichéennes des correspondants du nom divin syr. *ʿmʿ dbyʿ* "Mère de Vie" et "Mère des

2) L'apparition "en filigrane", pour ainsi dire, de la terminologie araméenne à travers une autre forme linguistique: cela avait déjà été mis en relief pour les textes en moyen-iranien par Schaefer: e.g. l'emploi de m.p. *ispasay* "surveillant" en correspondance du latin *episcopus*, etc., en Occident s'explique par le terme araméen sous-jacent *mšamšānā* "ministre, serviteur" et "diacre".⁶² voir ici à la fig. 1) le tableau de nomenclature comparée des classes et des fonctions manichéennes dressé par Michel Tardieu, où l'on trouvera ce terme au troisième rang.

Ce phénomène a été récemment étudié en détail par le majeur spécialiste de la littérature manichéenne iranienne, Werner Sundermann: le schème reproduit ici à la fig. 2 représente la chaîne de transmission de la doctrine de Mani dans les écrits de Turfan décelée à partir de la distribution des dénominations des êtres divins,⁶³ et confirmée par l'analyse de l'histoire textuelle des homélies historiographiques dans la tradition orientale du manichéisme.⁶⁴ Au tableau de la fig. 3 on peut constater, ainsi que l'a démontré également W. Sundermann, que les termes qui désignent les genres de la littérature manichéenne en langues iraniennes dérivent d'un système de catégories littéraires tel qu'on le connaît en syriaque (et dont ils reflètent l'ambiguïté sémantique de termes comme *mēmra*: "section d'un ouvrage", "homélie/traité", "discours en vers", "récit", etc.).⁶⁵

Comme Sundermann l'a démontré d'une façon très convaincante, les noms divins manichéens des textes parthes sont souvent des calques d'originaux araméens, ou même des translittérations (e.g. parth. *yyšw^c zyw²* "Jésus-Splendeur" = syr. **yišō^c zīwā*, dont Théodore nous atteste la variante, également authentique, *yišō^c zīwānā* "J. le Splendide").⁶⁶ Les véritables emprunts

Vivants": voir aussi Sundermann 1979: 98 pour le m.iranien; Nagel 1980: 29, Van Lindt 1992: 42 et Böhlig 1994b: 179 pour le copte), etc.

⁶² Schaefer 1934: 10 ss.

⁶³ Sundermann 1979: 113 s. (flèche à ligne continue = influence probable, flèche à ligne hachurée = influence possible). La méthode de Sundermann a été appliquée aussi aux *Manichaica* chinois par P. Bryder, à la terminologie iranienne dans les textes ouïgours par A. van Tongerloo, à la terminologie manichéenne copte par P. Van Lindt: cf. Van Lindt 1992: XI et passim.

⁶⁴ Cf. Sundermann 1986: notamment 311 s. et 309 ss.

⁶⁵ Sundermann 1984a: 230 ss., 240; 1986: 80 s. Il est évident que mon attention se borne ici exclusivement aux *Ausgangsformen* araméennes que l'on peut attribuer au lexique manichéen, en laissant de côté les termes correspondants coptes ou iraniens.

⁶⁶ Sundermann 1979: 99 et n. 15, 103. Aussi le titre de l'oeuvre de Mani

du moyen-iranien manichéen à l'araméen sont rares: le plus frappant est m.p. *cyr*, dérivé de l'araméen *cyr* "vigilant, observateur", terme technique de la cosmogonie juive passé aussi au syriaque⁶⁷ et correspondant au grec ἐγρηγόρος que Henning a relevé dans un des fragments (M 625 c) du *Livre des Géants* manichéen de Turfan qu'il a publié en 1943, et où il a reconnu un indice de la dépendance de cette oeuvre d'un original araméen.⁶⁸ Un possible lexème moyen-perse d'origine araméenne est aussi *dxyr* ou *dbyr*, que Sundermann⁶⁹ explique à partir du syriaque *dakîr* "memor, reminiscens"⁷⁰ et rapproche de l'arabe *muḥaddiṭ* "traditionniste".

À ma connaissance, aucun iranologue n'a jusqu'ici recherché de façon systématique les éventuels indices *syntaxiques* de dépendance de l'araméen dans les textes manichéens en moyen-perse ou en parthe.⁷¹ En attendant cela, qui aurait évidemment valeur plus probante, je ne veux pas manquer de rappeler ici d'autres essais de reconstruire la *Vorlage* araméenne *poétique* d'un passage manichéen iranien ou copte d'après un indice linguistique très particulier: un calembour qui s'explique seulement en araméen.

En 1918 Mark Lidzbarski a reconnu un original araméen dans

"Trésor de Vie (ou: "des Vivants")" nous est conservé en sogdien sous la forme *sm'ttyx*², translittération (dérivée du parthe) de l'aram. *simat hayyê* ou bien *simtâ d-hayyê* (les deux documentées par la tradition syriaque: cf. Widengren 1960: 74) selon Sundermann 1981: 35, n. 8; la forme de transition **simat ta hayyê*, reconstruite par Sundermann 1986: 291, suppose un syntagme **simat d-hayyê*, avec *regens* à l'état construit devant la marque génitive analytique, une contamination syntaxique que l'on relève, dans le domaine araméen, seulement en inscriptions provenant de régions où on avait compétence imparfaite d'araméen d'Empire (e.g. *KAI* 264 [d'Arebsun, en Cappadoce], l. 3 et 276 [d'Armazi, en Géorgie], l. 3): or, on s'accorde généralement à admettre que les traducteurs des *Manichaica* en m.iran. "possessed a highly competent knowledge of Syriac, which was probably their mother-tongue" (Henning 1965: 243 et Sundermann 1986: 299, n. 309).

⁶⁷ Brockelmann 1928: 523a, Milik 1976: 303.

⁶⁸ Henning 1934: 30 et 1943: 53; pour une autre possible attestation de *cyr* dans le fragment moyen-perse M 5900 du *Livre des Géants*, cf. Sundermann 1973: 77 s. et 119a.

⁶⁹ Sundermann 1981: 130 s. (nr. 2202) et 1986: 72 s., n. 117. Pour d'autres emprunts araméens (surtout du lexique chrétien) en parthe manichéen, cf. Lieu 1994b: 76.

⁷⁰ Cf. Brockelmann 1928: 153b; aussi en aram. judéo-babylonien: v. Levy 1867/I: 175a.

⁷¹ Discussion de quelques possibles aramaïsmes syntaxiques en m.p. dans Sundermann 1986: 300 et 306 s.

un poème en moyen-perse de Turfan, qui contient – en structure parallélistique – le jeu de mots “Babel – porte (de la vérité)”, qui présuppose le contraste entre *b^obyl* et un syntagme comme *b^ob^o dkwšt^o*, que Lidzbarski retraduit en mandéen.⁷²

Le même artifice a été employé par Trongby Säve-Söderbergh⁷³ pour reconstruire l'original araméen d'un⁷⁴ des *Psaumes de Thomas* manichéens coptes,⁷⁵ qui montre des affinités frappantes avec un poème publié par Lidzbarski dans *Mandäische Liturgien* (fig. 4).⁷⁶ L'image du grenadier aux vives couleurs à l'extérieur, mais plein de poudre à l'intérieur (*rumana d-min lbar anph rauza umin gauh qumana mlia*) se fonde sur le jeu de mots entre *rumana* “grenadier” et *qumana*, que le savant suédois, à l'instar de Widengren, traduit “dust” et dérive de la racine QMH “hâcher” (emprunt de l'accadien *qimû*), à l'origine du mandéen *qumânâ* (< *qumbânâ* < *qumbânâ*), avec formant nominal -ân, et du syriaque *qamhâ* / *qûmhâ* et judéo-babylonien *qimhâ* “farine”.⁷⁷ Säve-Söderbergh en conclut que le poème aurait été composé originairement en mandéen, le syriaque ne connaissant pas la crise des pharyngales. Sur le choix dialectologique de Lidzbarski et de Säve-Söderbergh je vais revenir plus bas (§ 6).

Tandis que la traduction directe en moyen-iranien d'écrits manichéens en araméen oriental peut désormais être considéré

⁷² Lidzbarski 1918, 1920: XIII, et 1927: 916 s. D'autres vestiges – de nature plutôt métrique que linguistique – de *Vorlage* araméenne dans l'hymnologie manichéenne de Turfan ont été allégués par Brunner 1980: 349 ss. et Latke 1991: 209 ss. *L'Hymnaire manichéen chinois* retrouvé à Dunhuang contient aussi trois refrains parthes en transcription phonétique chinoise, dont le deuxième est bilingue parthe-araméen: cf. Yoshida 1983: 327 s. et Lieu 1992: 245 et n. 16.

⁷³ Säve-Söderbergh 1949: 115 ss. L'égyptologue suédois avait secondé Geo Widengren dans son enquête sur les affinités métriques, thématiques et terminologiques entre une partie du *Psautier* manichéen copte et la poésie mandéenne: cf. Widengren 1946: en particulier 43 ss., 74 ss., 82 ss. et 96 ss.

⁷⁴ C'est le psaume XIII A (= Allberry 1938: 220, 1-24) selon la subdivision de Nagel 1980: 56 s., 105 et 111 ss.

⁷⁵ Éd. Allberry 1938: 220, ll. 1-6 (qui forment 4 vers, dont les vv. 3-4 illustrent le modèle strophique AB BC: cf. Nagel 1980: 16 s. et 112).

⁷⁶ Lidzbarski 1920: 218, vv. 1-3. Ici aussi il y a structure AB B'C: cf. Greenfield 1989: 104 s. (dont je suis ici la translittération).

⁷⁷ Säve-Söderbergh 1949: 116, n. 1; Nagel 1980: 56. Par contre, le rapprochement avec syr. *qûmāmâ* “gousse”, proposé par Drower et Macuch 1963: 408b (et répété par Lieu 1994b: 69), n'est guère convaincant, ce substantif n'étant qu'un emprunt tardif à l'arabe (cf. Brockelmann 1928: 671b).

comme acquise,⁷⁸ l'existence d'éventuelles *Vorlagen* araméennes directes des textes manichéens coptes est aujourd'hui encore disputée. Le problème de l'identification de prétendus modèles araméens dans la littérature copte excède, comme il est bien connu, le domaine de la littérature manichéenne,⁷⁹ et surtout dépasse de beaucoup mes compétences: je me cantonnerai à fournir ici un état de la question très succinct et axé sur la pertinence au problème de la reconstruction de l'araméen manichéen.

Les *Manichaïca* coptes ne sont pas des oeuvres originelles de Mani: les textes homilétiques et catéchétiques, dont on connaît des parallèles moyen-iraniens et chinois,⁸⁰ ont été probablement emmenés avec eux par les missionnaires manichéens pour être ensuite traduits, tandis qu'une partie des textes d'intention liturgique peuvent bien avoir été composés directement en Égypte.⁸¹ Si une rédaction originale en araméen est presque généralement admise pour les *Homélie*s⁸² et les *Kephalaïa*,⁸³ ainsi que pour les *Psalmes de Thomas*,⁸⁴ il n'y a pas accord en ce qui concerne les autres recueils constituant la majeure partie du Psautier de Madīnat Mādī (Allberry 1938: 1-202), en particulier les *Psalmoi sarakōtōn*, pour lesquels la majorité des spécialistes suppose un modèle grec⁸⁵ et n'accepte pas la suggestion de l'éditeur *prin-*

⁷⁸ Voir surtout Sundermann 1986: 298-302 et *passim*, avec excellente discussion de nombre d'indices linguistiques et onomastiques.

⁷⁹ Qu'il suffise de rappeler ici le cas des écrits gnostiques de Nag^c Hammādī et les querelles scientifiques qu'ils ont provoquées. Mais la problématique de ces textes n'est que partiellement comparable à la situation des *Manichaïca* coptes, en particulier du fait qu'elle entraîne l'exigence de distinguer entre l'araméen occidental et le syriaque édessénien comme source éventuelle: cf. à ce sujet notamment Nagel 1966, Böhlig 1966, 1984 et 1994a: 158 ss.

⁸⁰ Sundermann 1992, Böhlig 1994b: 181 s.

⁸¹ Böhlig 1994b: 181 s. et *passim*.

⁸² Cf. Polotsky 1934: XIX, Baumstark 1935 et 1939: 126.

⁸³ Cf. Baumstark 1938 et 1939: 126, et Böhlig 1968: 229 ss. et 1994b: 181 s. Par contre, Tardieu 1988b: 179 suppose un original moyen-iranien de cet écrit, dont la version copte aurait été traduite par l'intermédiaire d'un témoin grec.

⁸⁴ Nagel 1980: 16 s., qui développe l'hypothèse de Widengren 1946 et Säve-Söderbergh 1949.

⁸⁵ Les intitulations, les indications des auteurs et nombre des gloses sont en grec, mais surtout les textes coptes conservent des morphèmes flexionnels grecs: cf. Nagel 1967 et 1980: 15.

*ceps*⁸⁶ que cette *Vorlage* ait été elle-même traduite de l'araméen.⁸⁷ Mais même pour les écrits dont on admet la composition en araméen il y a lieu de supposer qu'ils soient passés par l'intermédiaire d'une version grecque avant d'être traduits en copte: cette thèse⁸⁸ se fonde surtout sur le grand nombre de dénominations mythologiques (e.g. Ὠμοφόρος, Φεγγοκάτοχος) ou hiérarchiques (e.g. ἀρχηγός) manichéennes grecques et de termes philosophiques grecs (προβολή, ἐνδύμησις, στερέωμα, ζώνη, etc.) que l'on y rencontre.⁸⁹

Par contre, nombre d'indices linguistiques de dépendance des écrits coptes d'un prototype araméen ont été suggérés par plusieurs savants: ils relèvent surtout de l'onomastique et de la phraséologie.

Ainsi, Schaeder a constaté que dans les textes de Madīnat Mādī la forme des noms des disciples de Mani, ainsi que d'anthroponymes et toponymes orientaux courants, est conforme au modèle grec, tandis que les formes des noms propres orientaux les plus reculés sont compréhensibles seulement comme translittérations fautives à partir d'une écriture consonantique telle que l'"alphabet manichéen": e.g. cop. *Adīb*, en correspondance du grec Ἀδιαβήνη et du syr. *Hdayyāb* s'expliquerait comme une erreur de translittération de <HDYB> de l'écriture manichéenne, où <H> et <^o> se ressemblent beaucoup.⁹⁰ De même, la forme *Bēlapat* de la capitale du Xūzistān *Bēt Lāpāt* dans les *Homélie*s coptes ne s'explique que par la forme réduite araméenne orien-

⁸⁶ Allberry 1938: XIX; cf. aussi Baumstark 1939: 126.

⁸⁷ Cf. Nagel 1980: 15 s. et dernièrement Villey 1994: 43 s. Tout récemment, on a suggéré la possibilité d'une double traduction – de modèles différents et peut-être aussi de langues diverses – d'un des *Psalmoi sarakōtōn* (Allberry 1938: 162, 21 – 163, 32 et 177, 31 – 178, 6): cf. G. Wurst, "Überlegungen zum Problem der Originalsprache des manichäischen Psalmenbuches" dans *Acts of the Third International Conference of Manichaean Studies* (sous presse, cité par Lieu 1994b: n. 284).

⁸⁸ Énoncée par Schmidt dans son introduction à l'édition des *Kephalaia* (p. IV) et aujourd'hui soutenue avec autorité surtout par Alexander Böhlig, successeur de Polotsky dans l'édition de cet écrit. On a voulu voir une confirmation de cette théorie dans le *Codex Manichaicus Coloniensis* (v. ici le § 5), qui serait justement un intermédiaire grec entre le prototype araméen et l'écrit historique provenant de Madīnat Mādī (P. Berol. 15997) dont on ne conserve que 8 feuilles: cf. Tardieu 1982: 6 et n. 5, Böhlig 1994a: 135.

⁸⁹ Böhlig 1968b: 229; cf. aussi Baumstark 1935: 265 s.

⁹⁰ Schaeder 1933: 340 s. (autres exemples à p. 344), Altheim 1968: 118, n. 34 (avec discussion d'autres toponymes en graphie aramaisante dans les *Kephalaia* aux pp. 117 ss.).

tale *Bēlāpāt*.⁹¹ Un argument souvent invoqué est la présence dans les textes coptes de noms propres contenant le son [š], étranger au grec, tels que *Enōš*, *Šēm*, *Zaradroušt* et *Bašababōr*,⁹² qu'il serait difficile d'expliquer sans la médiation de l'araméen.⁹³ cependant, cette médiation pourrait aussi s'expliquer par l'intervention d'un rédacteur araméophone, sans imposer de nécessité une *Vorlage* araméenne.⁹⁴

Du côté phraséologique, le cas le plus patent est celui de la traduction littérale en copte de la locution idiomatique araméenne orientale *qbl tybwth*⁹⁵ "il accepta sa grâce" = "il le remercia": toutefois, comme ce syntagme est d'emploi régulier dans l'ensemble des écritures manichéennes coptes, il pourrait bien dériver de l'influence des habitudes linguistiques d'un missionnaire araméophone, et ne pas corroborer la thèse d'un modèle écrit araméen.⁹⁶ Une foule de prétendus aramaïsmes phraséologiques et sémantiques en copte a été discutée par l'éminent syriacisant Anton Baumstark, dans l'effort de démontrer la dépendance des *Homélie*s et des *Kephalaia* coptes d'originaux "syriaques".⁹⁷ Le dossier des possibles indices linguistiques de *Vorlagen* araméennes des *Manichaica* coptes comprend aussi les faits comparables étalés par A. Böhlig et P. Nagel pour les *Kephalaia*⁹⁸ et pour les *Psaumes de Thomas*.⁹⁹ Il s'agit d'arguments de valeur inégale,

⁹¹ Discussion des différentes transcriptions du toponyme dans Sundermann 1987: 301.

⁹² Qui n'est pas à corriger en **Babašabōr*, comme Polotsky (1934: 42, n. a) le voulait, mais reproduit l'orthographe araméenne manichéenne du toponyme *Bīšāpūr*: cf. Sundermann 1987: 294.

⁹³ Polotsky 1934: XIX, Baumstark 1935: 266, Allberry 1938: XIX, Sundermann 1987: 299 s.

⁹⁴ Böhlig 1994b: 182 (Tardieu 1988b: 179 parle naturellement d'iranophones). L'interprétation alternative avancée par Villey 1994: 44 (fidélité littérale à la forme retenue par le Maître dans ses écrits des noms des "apôtres de la lumière", précurseurs de Mani) n'est pas valable pour *Bašababōr*.

⁹⁵ Cf. Brockelmann 1928: 641b pour le syriaque et Drower et Macuch 1963: 404:b pour le mandéen. Ce syntagme a été traduit littéralement aussi en moyen-iranien: cf. Sundermann 1986: n. 330.

⁹⁶ Comme l'a suggéré Polotsky 1934: XIX. L'objection de Baumstark 1935: 266 se fonde sur le parti pris que tout texte manichéen copte ait été traduit du syriaque.

⁹⁷ Baumstark 1935: 265 ss. et 1938: 171 et 176 ss.

⁹⁸ Böhlig 1968b: 230-234. Je n'ai pas pu consulter l'article de P. Nagel, "Der Parakletenspruch des Mani (*Keph.* 14, 7-11) und die altsyrische Evangelienübersetzung": *Mitteilungen d. Ägypt. Sammlung* 8 (Berlin, 1972) 303-313.

⁹⁹ Nagel 1980: 29-69, *passim*; cf. aussi Nagel 1981 (cop. *zōgraphein* traduit syr. *šār* "peindre, sculpter des images").

qui attendent d'être examinés à nouveau à la lumière des découvertes de Kellis, comme l'on verra au § 7. On ne devrait pas exclure, en tout cas, la possibilité, envisagée par Allberry,¹⁰⁰ que les *Manichaïca* aient été traduits au début de l'araméen en grec et après, à la suite de circonstances qu'il faudra éclaircir, du grec en copte, mais avec accès aux originaux araméens de la part du traducteur.

Ce qu'on peut retenir pour notre propos des documentations centre-asiatique et copte est le décèlement d'un certain nombre des traits araméens orientaux, qui en partie confirment les données d'attestation syriaque directe ou indirecte, en partie mineure attestent d'usages linguistiques connus par le mandéen.

5. À peu près simultanément, au début des années '70, deux découvertes textuelles sont venues modifier l'état de nos connaissances sur la biographie de Mani et sur l'arrière-plan culturel de sa doctrine et de sa production littéraire: elles ont aussi de l'intérêt par rapport au problème linguistique qui nous occupe.

Le petit (38 sur 45 mm.) code grec d'environ 200 pages connu sous le titre de *Codex Manichaicus Coloniensis* (CMC), dont le lieu de provenance en Égypte pourrait être Lycopolis (Asyūt), et que ses éditeurs Albert Henrichs et Ludwig Koenen¹⁰¹ ont daté, sur des bases paléographiques, aux 4e-5e siècles de notre ère,¹⁰² nous offre une biographie de Mani et une histoire des débuts de sa secte qui confirment, de part manichéenne, maintes données fournies par les sources hostiles, en particulier la notice que Mani a passé sa jeunesse auprès d'une secte baptiste de la Babylone méridionale: celle-ci (qui correspond aux *muḡtasila* du *Fibrīst*) se trouve maintenant assurément identifiée

¹⁰⁰ Allberry 1938: XIX.

¹⁰¹ *Editio maior*: Henrichs et Koenen 1975, 1978, 1981, 1982. *Editio minor*: *Der Kölner Mani-Kodex (Über das Werden seines Leibes)*, *Kritische Edition aufgrund der von A. Henrichs und L. Koenen besorgten Erstedition* hrsg. u. übers. von L. Koenen u. C. Römer, Opladen 1988 (*Papyrologica Coloniae*, XIV). Édition diplomatique: *Der Kölner Mani-Kodex, Abbildungen und diplomatischer Text* hrsg. von L. Koenen u. C. Römer, Bonn 1985. Traduction récente: L. Koenen - C. Römer, *Mani. Auf der Spur einer verschollenen Religion*, Freiburg - Basel - Wien 1993, pp. 43-103.

¹⁰² Henrichs et Koenen 1970: 100 ss. Cette datation a été contestée et abaissée au 8e s. par l'essai de Fonkic et Poliakov (1990), dont les implications pour la philologie du CMC restent encore à évaluer; cf. aussi Lieu 1994b: 104.

avec une communauté d'Elchasaïtes, émanation mésopotamienne du milieu baptiste de la Palestine de la fin du 1er siècle de notre ère.¹⁰³ Cela a attiré de nouveau l'attention des savants sur les racines judéo-chrétiennes du manichéisme et sur les traditions littéraires manichéennes qui en témoignent l'influence.¹⁰⁴ Directement pertinente à notre propos est l'opinion des *editores principes* que le CMC soit la traduction d'une *Vorlage* araméenne orientale. Henrichs et Koenen en ont relevé des dizaines de vestiges linguistiques,¹⁰⁵ pas tous également convaincants. Je m'en tiens ici à une sélection d'exemples:

1) Mani explique aux baptistes que la gnose est la séparation de la lumière et de l'obscurité, de la mort et de la vie, et τῶν ζώντων ὑδά[των] ἐκ τῶν τεθαμβω[μέ]νων, litt. "des eaux vivantes des eaux *stupéfiées*" (CMC 84, ll. 12-17): les ὑδάτα τεθαμβωμένα, tout à fait non-idiomatiques en grec, s'expliqueraient à partir de l'opposition mandéenne entre les eaux vivantes du ciel et les eaux noires et troubles (*mia tabmia*) d'ici-bas, c'est à dire de l'équivoque de la racine *TMH*, qui vaut "stupeur, admiration" en syriaque et (passée à *THM*¹⁰⁶) "trouble, stagnant" en mandéen.¹⁰⁷

2) Mani (CMC 18, ll. 8-10) date sa deuxième révélation κατά τὸν μῆνα τὸν Φαρμουῦθι ἐν τῇ (ὄγδοη) ἡμέρᾳ τῆς σελήνης "au 8e jour du mois de Pharmouthi d'après l'année lunaire" (= le 19 avril 240), οὐ τῆς σελήνης ne se comprend que comme la traduction du syntagme syriaque *bad'sabrâ* "en celui de la lune" = "de l'année lunaire", idiotisme bien connu de l'hagiographie nestorienne, comme l'a démontré le Père Köbert.¹⁰⁸

3) L'emploi du mot θάλασσα pour désigner un grand fleuve, le Tigre (CMC 109, l. 18): de cette valeur, qui dérive de

¹⁰³ Voir Henrichs 1973 et Lieu 1994b: 81 ss.

¹⁰⁴ Voir Lieu 1994b: 85 ss., ainsi que nombre des essais réunis dans les actes des deux congrès de Rende - Amantea: *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio Internazionale* a c. di L. Cirillo, Cosenza 1986, et *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Secondo Simposio Internazionale* a c. di L. Cirillo, Cosenza 1990.

¹⁰⁵ Henrichs et Koenen 1970: 104 s., Koenen 1983: 94, nn. 7-8; cf. dernièrement aussi Römer 1994: 10 s. et 106.

¹⁰⁶ Par métathèse, d'après Nöldeke 1875: 66 (§ 61): v. aussi Macuch 1965: 88 (§ 52).

¹⁰⁷ Henrichs et Koenen 1978: 146 s., Koenen 1983: 94.

¹⁰⁸ Köbert 1971: 244-247, Koenen 1971, Henrichs et Koenen 1975: 79 s., Koenen 1983: 94; interprétation différente dans Sundermann 1987: 50 s.

l'extension – bien connue en sémitique¹⁰⁹ – du champ sémantique de *yam* “mer” à n'importe quelle vaste surface d'eau, je ne connais directement en araméen que le mand. *iama*,¹¹⁰ mais cet usage linguistique en Mésopotamie – vraisemblablement de la part d'araméophones – nous est témoigné aussi par des auteurs grecs: e.g. Philostrate, *Vita Apollonii*, 1: 20; Lucian, *De dea Syra*, 13.

On remarquera qu'une partie de ces faits peuvent s'expliquer par le transfert au grec d'habitudes linguistiques araméennes orientales, sans imposer nécessairement l'hypothèse d'une *Vorlage* araméenne: différent, à mon avis, est le premier cas discuté ici, et peut-être aussi une série de traits d'interférence syntaxique qu'il ne m'est pas possible d'analyser en détail dans le cadre de la présente communication.¹¹¹

La deuxième trouvaille documentaire qui a trait au *background* littéraire des oeuvres de Mani est l'identification, que l'on doit à Jozef Milik (1971), de 6 copies d'un *Livre des Géants* araméen – antérieur à la fin du 1er siècle av. J.-C. – parmi les manuscrits de la Mer Morte. Cette découverte, exploitée par Milik en une série d'articles et surtout dans l'édition des fragments araméens des *Livres d'Hénoch*,¹¹² confirmait de façon irré-

¹⁰⁹ En hébreu biblique *yām* peut désigner un grand fleuve comme le Nil ou l'Euphrate (Koehler et Baumgartner 1974: 396). De même, l'arabe *baḥr* peut dénoter aussi le Nil (Freytag 1830: 88a), et le guèze *bāḥr* est aussi appliqué “fluviis magnis” (Dillmann 1865: 493). Par contre, l'arabe *yamm*, qui dans le *Coran* (XX, 39) renvoie au Nil, est considéré comme un emprunt de l'araméen (Fraenkel 1886: 231). Cette extension sémantique des mots pour “mer” est discutée en perspective sémitique comparée par Fronzaroli 1966-67: 206 s.

¹¹⁰ Cf. Drower et Macuch 1963: 186a. En syriaque cet usage semble confiné à la *Pešîttâ*, par calque sur l'hébreu (Payne Smith 1879: 1600). Cela vaut aussi pour l'araméen targumique (*ym*) et la LXX (θάλασσα): cf. e.g. les traductions de *Jér.* 51:36 (la “mer” de Babel est l'Euphrate). Un possible emploi de *ym* pour désigner le Nil en araméen d'Empire a été signalé dans une lettre administrative de Saqqâra Nord [cf. Segal 1983: 43, n. 25 (texte 26, l. 13), Shaked 1987: 411, Hoftijzer et Jongeling 1995: 459]: la relative richesse d'iranismes dans ce papyrus pourrait en denoter la langue comme de l'“Eastern Official Aramaic”, selon la classification proposée par Kutscher 1970: 362 s., ce qui indiquerait la pertinence orientale de cette extension sémantique de *ym* en araméen.

¹¹¹ Pour une discussion des traits linguistiques (en particulier syntaxiques) qui indiquent qu'un texte grec est traduit d'un original sémitique, on se limitera ici à signaler Martin 1974 et surtout Beyer 1989.

¹¹² Milik 1971a, 1971b: 366-371 et 1976: 298-339 (texte: 300-317). Éditions successives du texte du *Livre des Géants* de Qumrân, avec différente

futable l'intuition du grand savant huguenot Isaac de Beausobre (1659-1738) que les écrits hénochiques juifs avaient été une des sources du *Livre des Géants* de Mani,¹¹³ et surtout l'assertion de Henning, lors de l'édition des fragments du *Livre des Géants* en moyen-iranien et turc ancien (1943),¹¹⁴ que la source juive de l'écrit de Mani devait être rédigée en araméen, sur la base de l'emploi du mot *ʿyr* et de l'onomastique des Vigilants et des Géants.¹¹⁵ En effet, l'analyse en détail de l'évidence textuelle effectuée par Milik et, tout récemment, par John Reeves dans son importante monographie (originellement, thèse de 1989) *Jewish lore in Manichaean cosmogony*¹¹⁶, appuie l'opinion de la dépendance du *Livre des Géants* de Mani d'un écrit très proche de celui que l'on a retrouvé à Qumrân. Les notices du CMC nous offrent la possibilité de conjecturer une liaison entre les deux *Livres des Géants*: la communauté elchasaïte où Mani avait passé sa jeunesse tenait en vénération particulière une littérature apocryphe autour des Patriarches de l'Ancien Testament, en particulier les écrits hénochiques.¹¹⁷ Mani a donc pu se familiariser avec des écrits hénochiques, parmi lesquels le *Livre des Géants*, dans la bibliothèque de la secte. Pour son propre écrit

disposition des fragments: Fitzmyer et Harrington 1978: 68-89, Beyer 1984: 258-268 (avec complément dans Beyer 1994: 119-124), Reeves 1992: 57-67 (qui représente la séquence la plus convaincante parmi les solutions diverses jusqu'ici suggérées); cf. aussi dernièrement l'étude (1992: 97-115) et la traduction (1994: 260-262) de F. García Martínez.

¹¹³ I. de Beausobre, *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*, vol. I, Amsterdam 1734, pp. 428 s. et n. 6.

¹¹⁴ D'autres fragments moyen-iraniens du *Livre des Géants* manichéen ont été publiés par Sundermann 1973: 76-78, 1984b et 1994. Sur les réélaborations et interpolations subies par cette oeuvre au cours de sa diffusion en Asie Centrale, voir les indications de Sundermann 1986: 316, n. 406.

¹¹⁵ Henning 1934: 29 s. et 1943: 52 ss., Milik 1971a: 119 ss. et 1976: 299 ss., Sundermann 1984b: 492 et 1994: n. 22, Reeves 1992: 29 s. et 1993: 113.

¹¹⁶ Milik 1976: 298-317; Reeves 1992: 51-164.

¹¹⁷ Une "apocalypse d'Hénoch", jusqu'ici inconnue, est citée dans le CMC (58, l. 6-60, l. 12): cf. Henrichs et Koenen 1975: 58-61, 83. Pour l'influence des écritures hénochiques sur la littérature manichéenne voir essentiellement Henning 1934 et 1943, Milik 1976: 298 ss., Klimkeit 1980, Tubach 1988, Reeves 1991 et 1992: 207 ss., Hutter 1992: 135-139, Lieu 1992: 81 ss., et surtout l'excellente synthèse de Reeves 1994 (avec importante bibliographie). En particulier, contrairement à ce qu'affirme García Martínez 1992: 113, il y a désormais évidence suffisante que Mani a eu accès à plusieurs écrits du corpus (ou plutôt des différents *corpora*: cf. Greenfield et Stone 1977: 63, Reeves 1992: 208) hénochique, en partie inconnus jusqu'à présent aux savants modernes: cf. Reeves 1991 et 1994: 182 ss.

Mani adapta l'oeuvre juive par voie en partie de traduction littérale, en partie de résumé, en partie, finalement, de réélaboration pour ajuster les traditions juives – ou judéo-chrétiennes – sur les Vigilants et leur progéniture, les Géants, à sa terminologie et à son système: ainsi, par exemple, il transforma les Vigilants, les anges déchus de la tradition juive, en démons rebelles contre le Règne de la Lumière.¹¹⁸ Reeves a poussé sa recherche sur l'arrière-plan juif de la plus ancienne doctrine de Mani jusqu'à souligner le rôle central que les traditions juives sur les Vigilants et les Géants ont exercé sur l'élaboration de la cosmogonie manichéenne et de sa terminologie, telles que Théodore bar Konaï nous les rapporte:¹¹⁹ par contre, les traditions manichéennes citées par Sevère d'Antioche s'avèrent tout à fait étrangères au Livre des Géants.¹²⁰

Je n'insiste pas davantage sur la remise en valeur de la composante juive – bien entendu, à travers un milieu judéo-chrétien – aux origines du manichéisme qui résulte de la recherche de Reeves,¹²¹ – mais je souligne plutôt ce qui premièrement nous intéresse ici, c'est-à-dire l'acquisition d'un modèle du *Livre des Géants* de Mani, dont la langue, d'après Milik, "ne devait être adaptée que dans une mesure restreinte aux particularités des divers dialectes araméens parlés dans les pays des deux Fleuves et au-delà d'eux".¹²²

6. Si la question "Warum schrieb Mānī Aramäisch?" trouve une réponse séduisante dans l'opinion avancée par Mark Lidzbarski dans le célèbre article portant ce titre, c'est à dire que la grande diffusion de l'araméen dans le Proche Orient ouvrait d'excellentes perspectives à la propagation de la nouvelle doctrine dans cette langue,¹²³ le problème de l'exacte définition dialectale de cet araméen reste difficile à résoudre. Une opinion très répandue veut que Mani ait écrit une variété orientale de l'araméen, assez différente du syriaque édessénien et plus proche de l'araméen babylonien, notamment du mandéen.¹²⁴ L'histoire de

¹¹⁸ Reeves 1992: 29 ss.

¹¹⁹ Reeves 1992: 185-206, opinion partagée par Sundermann 1994.

¹²⁰ Reeves 1992: 165-183, Lieu 1994b: 48 ss.

¹²¹ Cf. aussi Reeves 1994: 173 ss.

¹²² Milik 1971a: 121 et 1976: 309.

¹²³ Lidzbarski 1927: 913 ss.

¹²⁴ Cf. notamment Polotsky 1935: 243 (qui ne cite pas son maître Lidzbarski, peut-être parce qu'il ne partageait pas son préjugé mandéophile) et

la recherche nous montre de toute évidence que la spécialisation d'un savant dans telle ou telle autre tradition littéraire araméenne a orienté son attitude envers la quête de la langue de Mani: pour les syriacisants Burkitt et, surtout, Baumstark c'était sans doute le syriaque;¹²⁵ le pionnier de la philologie mandéenne Mark Lidzbarski, par contre, préféra son dialecte d'élection jusqu'à essayer une retraduction en mandéen du poème manichéen moyen-perse que j'ai mentionné plus haut (§ 4)¹²⁶ (le choix du mandéen était évidemment dicté aussi par la supposition d'affinités culturelles entre les Mandéens et le milieu baptiste babylonien où Mani avait séjourné, ainsi que par la conservation d'un considérable fonds de poésie araméenne du type sémitique classique¹²⁷ chez les Mandéens). La recherche d'une corrélation "politique" entre le choix dialectal de Mani et le rôle émergent du syriaque d'Édesse n'a guère produit de progrès dans la question: si Rosenthal pouvait souligner la volonté de Mani de distinguer l'araméen qu'il écrivait de la variété qui commençait à s'affirmer comme la langue des Chrétiens syriens et mésopotamiens,¹²⁸ Widengren a par contre mis en relief l'habileté de Mani dans la propagande, qui l'aurait amené à choisir le syriaque, langue littéraire et ecclésiastique déjà répandue dans le Proche Orient, romain comme sasanide, pour véhiculer sa doctrine.¹²⁹ Le catalogue le plus récent des variétés de l'araméen, celui de Klaus Beyer, ne fait que remarquer que "Mani could have used

Rosenthal 1939: 210 s. À cette opinion se rallient aussi, de façon plus ou moins explicite, Milik 1976: 303, Nagel 1980: 16, Koenen 1983: 94, Beyer 1984: 48, Sundermann 1986: n. 308 et Reeves 1992: 9 et nn. 1-5.

¹²⁵ Burkitt 1925: 73 s. et 111 ss.; Baumstark 1931, 1935 et 1938. Cette attribution linguistique est partagée aussi par Schaefer 1927: 72, Widengren 1946: 89 et 1961: 64, et Drijvers 1981: 118.

¹²⁶ Lidzbarski 1918, 1920: XIII, 1927. Un précédent illustre de cette position "mandaisante" est représenté par Pognon, qui affirma (1898: 187): "le mandaïte a dû être parlé, dans les premiers siècles de notre ère, non seulement dans la Mésène, mais encore dans une grande partie de l'Iraq, et il est probable que les ouvrages de Manès étaient écrits en mandaïte".

¹²⁷ En fait, le modèle métrique du vers coupé en deux hémistiches de trois ictus chacun (le "Döppeldreier" de Schaefer) est documenté aussi dans la poésie syriaque ancienne, avant que le modèle isosyllabique ne s'impose dans la versification classique. On connaît en particulier un poème cosmogonique de Bardesane (Schaefer 1932: 46-50), l'*Hymne de la Perle* contenu dans les *Actes de Thomas*, et aussi le fragment poétique de Mani identifié par Schaefer 1926a: cf. Greenfield 1989: 101 ss.

¹²⁸ Rosenthal 1939: 211.

¹²⁹ Widengren 1961: 64.

any of the eastern dialects for his Aramaic works except Palmyrene, Old Syriac and Jewish Old Babylonian",¹³⁰ Est-ce que les quelques échantillons de lexèmes et expressions en araméen manichéen¹³¹ d'attestation directe ou indirecte, voir de reconstruction hypothétique, que l'on a rapidement examinés ici nous permettent d'aller un peu au delà de cet état de la recherche?

On a vu que la grande majorité des données directement connues de l'araméen manichéen ne s'écarte guère du syriaque "classique", jusqu'à l'inclusion d'une forme typiquement édessénienne comme *br š^cth* (§ 2). Des traits comme la graphie de *qšyt* "vrai" avec <T> et les indices d'emploi plus étendu de l'état absolu nous paraissent renvoyer à une phase antérieure de l'araméen. Par contre, nombre de phénomènes qu'on a soit relevés dans la tradition syriaque indirecte, soit reconstruits dans les hypothétiques *Vorlagen* araméennes de textes manichéens en moyen-perse, copte ou grec, et que je prends en considération ici pour accorder *a fair chance* aussi à ce qui n'est pas forcément syriaque – nous apparaissent comme des isoglosses avec l'araméen oriental: la chute de -â final en *Ban*¹³² une forme comme *qumānā* qui présuppose la crise des pharyngales;¹³³ le lexème

¹³⁰ Beyer 1986: 34. Dans la mise à jour qui vient de paraître, Beyer (1994: 26) définit l'araméen écrit par Mani comme un dialecte araméen sud-oriental, peut-être babylonien.

¹³¹ J'ai choisi cette solution glottonymique – au lieu de "araméen de Mani" – dans la conscience que les renseignements directs dont on dispose ne relèvent que de l'école de Mani. Le scepticisme énoncé dernièrement par Fergus Millar (1993: 501 s.) au sujet de la possibilité de situer l'araméen écrit par Mani par rapport au syriaque est partiellement justifié en ce qui concerne le prophète lui-même (dont on a vu, quand même, qu'il est possible de reconstruire en partie le lexique technique par attestation indirecte), mais ne vaut pas pour l'araméen employé par ses disciples. Je ne crois pas illégitime d'appliquer à la langue du maître ce qu'on peut reconstruire pour la langue de son école, jusqu'à ce qu'on ait positivement déterminé qu'il s'agissait de variétés foncièrement différentes.

¹³² Peut-être à mettre en rapport avec la tendance à l'apocope des syllabes ouvertes atones en fin de mot (e.g. *AJB rābbî > rab*)?

¹³³ Sur ce phénomène en araméen oriental, cf. notamment Kaufman 1974: 119 s. Vraisemblablement, ce mot aurait été puisé par Mani – ou mieux par ses disciples – dans un registre linguistique plus proche de l'araméen parlé couramment en Babylone. En principe, toutefois, comme Rosenthal 1939: 211 et Beyer 1994: 26 l'ont remarqué à juste titre, Mani aura évité dans sa langue écrite les traits les plus marquants de son parler sous le respect diatopique. Par conséquent, la reconstruction de faits phonologiques de l'araméen manichéen est presque impossible. À ce propos, la supposition d'Altheim 1968: 118 que le prétendu nom du quatrième grand empire mondial *sileōs* dans les *Kephalaia* coptes indique que l'araméen de Mani connaissait l'échange *n/l* (en

bābā "porte" vs. syr. *tar^cā*,¹³⁴ l'emprunt de la racine *ŠBT I* "saisir" de l'accadien à la base du ND *špt zyw²*, avec assourdissement de la 2e radicale comme en mandéen pour *ŠBT II* > *šp̄t* "s'associer",¹³⁵ la confusion entre *THM* et *TMH*; l'emploi de *ym²* pour "grand fleuve".¹³⁶

Bien évidemment, une classification dialectologique rigoureuse devrait procéder par la détermination d'une série – la plus cohérente possible – de traits diagnostiques (de préférence morphologiques), qui permettent de distinguer le dialecte en discussion parmi les variétés contemporaines. Un tel exercice de διαίρεσις n'est malheureusement pas possible dans le cas de l'araméen manichéen, dont on n'arrive à déceler qu'un cumul fortuit de faits hétérogènes. Cependant, il est possible, à mon avis, d'avancer une hypothèse qui puisse au moins essayer de rendre raison de ces données contradictoires, à la lumière des résultats de la recherche la plus récente en dialectologie araméenne.

D'abord, on tend aujourd'hui à évaluer la position du syriaque à l'intérieur de l'araméen d'une façon plus conforme aux principes de la géographie linguistique, c'est à dire comme situé sur un *continuum* dialectal¹³⁷ entre la Palestine et la Mésopotamie, révélant des isoglosses aussi bien avec l'araméen "occidental" qu'avec l'"oriental".¹³⁸ En outre, les études de Lucas van Rompay nous ont montré qu'il ne faut pas concevoir le syriaque comme une entité homogène et presque exempte de divergences dialectales ou développements historiques. Dans la période la plus ancienne de son histoire, en effet, les inscriptions et les manuscrits antérieurs à la fin du 5e siècle nous montrent une pluralité de variétés littéraires du syriaque qui divergent de la forme standardisée de la langue imposée ensuite par l'autorité des écoles et des couvents principaux.¹³⁹ Dans cette perspective,

supposant une *Ausgangsform* comme **šināy*- "chinois") repose sur une absurdité linguistique, comme l'a démontré De Blois 1992: 223 s. (mais l'explication du cop. *sileōs* qui me paraît plus convaincante est celle de Tardieu 1992).

¹³⁴ Sur le caractère oriental de *bābā* en araméen voir Kaufman 1974: 40 s.

¹³⁵ Cf. Greenfield 1962: 294 et Drower et Macuch 1963: 396a.

¹³⁶ Voir plus haut au § 5 et à la n. 110.

¹³⁷ Pour cette notion en linguistique générale voir Hock 1991: 447 ss.

¹³⁸ Boyarin 1981; Cook 1992: notamment 15 ss. et 1994: 147 ss.

¹³⁹ Cf. Van Rompay 1993, qui analyse en détail et avec finesse nombre de faits d'orthographe, de morphologie, de lexique et de syntaxe.

l'araméen écrit par Mani et par ses premiers disciples pourrait être considéré comme une variété littéraire orientale de syriaque préclassique, héritière d'un côté de la tradition littéraire araméenne antérieure¹⁴⁰, d'où les traits de conservation orthographique et grammaticale que l'on vient de discuter,¹⁴¹ mais ouverte d'un autre côté à un certain degré d'influence lexicale et sémantique de la part des parlers araméens de Babylone, ce qui expliquerait la présence des phénomènes "orientaux" que l'on a constatée. Il faut rappeler que le mandéen et le judéo-babylonien ne sont que les seuls représentants anciens relativement bien connus de la pluralité de variétés d'araméen tardif mésopotamien qui ont dû exister, et qui sont aujourd'hui encore, au moins en partie, continuées par les dialectes modernes de l'araméen oriental.¹⁴² Une variété orientale de syriaque non-standard est documentée, en époque sassanide tardive ou islamique, par les légendes des coupes magiques de Mésopotamie en écriture ²*estrangalâ* ou "(proto-)manichéenne": dans cette variété Van Rompay a pu reconnaître une authentique branche mésopotamienne du syriaque, qui partage bon nombre d'isoglosses (surtout dans les secteurs du lexique et de la formation des mots) avec le mandéen et l'araméen judéo-babylonien.¹⁴³ Une autre variété orientale de syriaque non-standard, à peu près contemporaine de Mani et de ses disciples, peut être reconnue dans l'original de l'*Hymne de la perle* contenu dans les *Actes de*

¹⁴⁰ En partie représentée par ce que Greenfield (1974 et études successives) a appelé le "Standard Literary Aramaic", auquel on peut attribuer aussi le *Livre des Géants* qumranien.

¹⁴¹ Voir sur le problème aussi les faits analysés par Beyer 1966.

¹⁴² Ainsi, une partie des dialectes neo-araméens orientaux connaît la neutralisation des pharyngales: cf. dernièrement la discussion comparative de Fox 1994: 156 s. Les noms des dialectes "syriaques" tardifs de Mésopotamie que documente la littérature linguistique (surtout lexicale) indigène (e.g. *lšn² dl²l* "la langue de la région supérieure" [= des montagnards, opposée à la langue des habitants de la plaine] ou *mml² dmošl* "le parler de Mossoul", dans le dictionnaire de Bar Bahlul) ne sont malheureusement pour nous que des *flatus vocis*, d'autant plus qu'ils ne sont pas accompagnés de l'indication de leurs caractéristiques: cf. à ce sujet F. Larsow, *De dialectorum linguae syriacae reliquiis...*, Berlin 1841, et R. Duval (éd.), *Lexicon Syriacum auctore Hassano Bar Bahlule...*, tome I, Paris 1901, pp. XXIV s.

¹⁴³ Voir Van Rompay 1990: notamment 373 ss. J'envisage l'affinité entre ce que j'appelle "araméen manichéen" et ce "syriaque magique mésopotamien" sous l'aspect typologique, comme variétés orientales de syriaque non-standard, plutôt que de supposer une sorte de continuité entre les deux, comme Beyer 1994: 26 semble tout récemment le suggérer: voir aussi plus haut au § 2 et à la n. 33.

Thomas syriaques:¹⁴⁴ ici aussi des faits de conservation (comme l'emploi plus étendu de l'état absolu au lieu de l'état déterminé en fonction prédicative par rapport au syriaque classique,¹⁴⁵ comparable au phénomène relevé dans les *Manichaica* syriaques d'Égypte) coexistent avec des traits lexicaux et sémantiques plus proches des dialectes araméens orientaux (e.g. la forme *mriḏâ* "rebelle, farouche", comme en mandéen, au lieu de *marridâ*, usuel en syriaque standard).¹⁴⁶ Avec la prudence indispensable vis-à-vis d'une telle pénurie de données matérielles, je suggère donc que l'araméen écrit par Mani puisse être considéré comme du "syriaque non-standard" de Mésopotamie: un outil expressif assez souple pour y adapter la littérature antérieure en araméen dont on peut accrédi-ter la connaissance à Mani¹⁴⁷ (apocryphes juifs de l'AT,¹⁴⁸ les Évangiles dans des versions harmonisées comme le *Diatessaron* de Tatien,¹⁴⁹ les Épîtres de Paul,¹⁵⁰ apocryphes du NT,¹⁵¹ hymnologie chrétienne,¹⁵² oeuvres de Bardesane),¹⁵³ et aussi pour être à son tour abondamment cité, avec une adaptation orthographique et linguistique assez réduite, dans la littérature hérésiologique syriaque.

7. Passent maintenant aux nouveaux documents exhumés à Kellis. Les fouilles de Ismant al-Ḥarāb, dans l'oasis de Daḥlah, à environ 280 km. au sud-ouest d'Asyūt (l'ancienne Lycopolis) ont restitué à peu près 3000 fragments de papyrus en grec et en copte, ainsi que des textes coptes sur tablettes de bois, que l'on peut dater entre la fin du 3^e et la fin du 4^e siècles de notre ère.¹⁵⁴ Une partie de ces tablettes est aussi inscrite en "syriaque manichéen".¹⁵⁵ L'interprétation des textes syriaques, confiés pour l'édition au savant australien Geoffrey Jenkins, est encore dispu-

¹⁴⁴ Beyer 1990: 237 s. et *passim*, 1994: 26.

¹⁴⁵ Beyer 1990: 237 et 251.

¹⁴⁶ Beyer 1990: 238 et 256.

¹⁴⁷ Catalogue sommaire de "ce que Mani lisait" dans Tardieu 1981: 41-45.

¹⁴⁸ Voir maintenant Reeves 1994.

¹⁴⁹ Cf. Henrichs et Koenen 1975: 83 s., Tardieu 1981: 41 et 1987 (harmonies évangéliques différentes du *Diatessaron*), Klimkeit 1991: 151.

¹⁵⁰ Cf. Sundermann 1986: 83, Lieu 1994b: 38 s.

¹⁵¹ Cf. Nagel 1967: 129 s. et 1973, Schaferdiek 1989, Klimkeit 1991.

¹⁵² Cf. Baumstark 1939: 122, Drijvers 1981: 118.

¹⁵³ Cf. notamment Schaefer 1932: 63-68 et 1933: *passim*, Drijvers 1974, Lieu 1992: 55 ss.

¹⁵⁴ Cf. Gardner 1993: 30 ss. et D. Montserrat, dans Lieu 1994b: 87-89.

¹⁵⁵ Gardner 1993: 31 et Lieu 1994b: 89.

tée. L'hypothèse de M. Jenkins, que les documents bilingues copto-syriaques ne fassent qu'enregistrer "a series of lemmata from a running Syriac text, which were then orally glossed into Greek (as the intermediate language between the two persons involved) and then glossed into Coptic from the Greek by an informant",¹⁵⁶ bien que possible, me paraît inutilement compliquée et infirmée par l'effort de réclamer à tout prix le rôle du grec comme *Vorlage* du copte. Il est plus vraisemblable qu'une partie au moins des textes bilingues syro-coptes représente un stade dans la traduction d'oeuvres syriaques en copte sans recours à l'intermédiaire du grec, suivant la suggestion de Iain Gardner.¹⁵⁷ En particulier, une tablette en bois découverte en 1989 (nr. d'inventaire 31/420-D6-1/A/5/196) porte inscrit d'un côté un texte doctrinaire (peut-être eschatologique) en quatre colonnes, dont deux en syriaque en écriture manichéenne, deux en copte lycopolitain L 4 (comme les écrits manichéens de Madīnat Mādī): à en croire M. Depuydt, qui a présenté ce document au symposium manichéen de Louvain en 1990, on ne peut douter que la version copte soit traduite directement du syriaque.¹⁵⁸ Tout cela a donné lieu à l'hypothèse, qu'il faudra vérifier dans les années prochaines, que les premières communautés manichéennes en Égypte aient été trilingues.¹⁵⁹

Les implications de cette situation de bilinguisme pour l'évaluation de l'histoire du manichéisme en Égypte seraient évidemment multiples. La première question que les nouvelles découvertes proposent à l'attention est l'identification du chemin par lequel les missionnaires manichéens arrivèrent en Égypte. Deux thèses ont été avancées à ce propos:

1) Les apôtres de la nouvelle religion auraient d'abord, par voie de terre, gagné le Delta et Alexandrie avant la fin du 3^e s., et ensuite auraient été poussés par la pression chrétienne vers la Haute Égypte.¹⁶⁰ Michel Tardieu a repris cette opinion, en en

¹⁵⁶ R.G. Jenkins, "Newly discovered Manichaean texts from Kellis in the Dakhleh oasis", dans *Acts of the London Manichaean Symposium 1992* (sous presse, cité dans Lieu 1994b: 89).

¹⁵⁷ Gardner 1993: 33.

¹⁵⁸ L. Depuydt, "A Manichaean bilingual in Coptic and Syriac from the Dakhleh oasis", dans *Acts of the Second International Manichaean Symposium (Leuven 1990)* (sous presse, cité par Lieu 1994b: 91).

¹⁵⁹ Lieu 1994b: 90 ss.

¹⁶⁰ C'est l'ancienne théorie de Allberry (1938): cf. l'historique de la que-

précisant les circonstances historiques à la lumière des données de la littérature d'histoire ecclésiastique manichéenne en moyen-iranien: la mission manichéenne serait arrivée en Égypte à la suite de l'armée palmyrénienne entre 268 et 270 et aurait atteint Alexandrie au cours des premiers mois de 270.¹⁶¹

2) La deuxième théorie, qui repose surtout sur le récit des *Acta Archelai*, suppose que le manichéisme ait été introduit en Égypte par un des ports de la Mer Rouge et importé dans l'intérieur jusqu'à Lycopolis, et qu'il ait ensuite gagné Alexandrie.¹⁶²

En 1985 J. Vergote avait suggérée l'idée d'une double pénétration du manichéisme en Égypte: dans le nord par une route terrestre en mission officielle, dans le sud par route maritime à la suite d'initiatives individuelles de marchands adeptes de la foi.¹⁶³ Les découvertes de Kellis ont amené Van Lindt à réaffirmer cette solution conciliatoire, qui s'accorde bien avec sa thèse que la traduction des termes techniques manichéens en copte ne soit pas homogène et que le *Psautier* et les *Kephalaia* aient été composés dans des centres différents en Égypte.¹⁶⁴ Quel que soit le crédit qu'on peut accorder à cette théorie,¹⁶⁵ qu'il me paraît difficile de pouvoir mettre en corrélation incontestable avec la pluralité de langues employées par les manichéens en Égypte, il reste cependant séduisant de considérer la communauté de Kellis, localité un peu à l'écart du contrôle de l'autorité romaine et surtout peu christianisée, comme un rejeton du grand centre manichéen de Lycopolis, peut-être après un événement bouleversant comme l'édit de Dioclétien du 302.¹⁶⁶

En tout cas, la contribution éventuelle des nouveaux textes à la question de la définition dialectale de l'araméen de Mani ne pourra être évaluée qu'après leur publication officielle.¹⁶⁷

stion dans Sundermann 1987: 65 s. et Van Lindt 1992: 227 ss.

¹⁶¹ Tardieu 1982; cf. aussi les précisions de Villey 1985: 111 ss.

¹⁶² Opinion partagée par P. Peeters, W. Seston et J. Vergote, et successivement étoffée d'arguments ultérieurs par Koenen 1983: cf. Sundermann 1987: 65 et Van Lindt 1992: 227 s.

¹⁶³ Cf. Van Lindt 1992: 227 s.

¹⁶⁴ Cf. Van Lindt 1992: 228 ss. et aussi Lieu 1994b: 92 s.

¹⁶⁵ Dont Böhlig 1994b a déjà dénoncé certaines faiblesses.

¹⁶⁶ D'après la suggestion de Lieu 1994b: 97 s.

¹⁶⁷ Il est encore tôt pour savoir si la nouvelle trouvaille vient réaliser le voeu formulé par Schaeder en 1933 (:00): "bis vielleicht eines Tages der ägyptische Sand, nach den wenigen bisher gefundenen Fetzen, auch noch syrisch-manichäische Texte grösseren Umfangs hergibt".

8. Tout effort de reconstruire l'araméen employé par Mani dans ses écrits se heurte, comme on l'a vu, à des difficultés multiples. Bien des points que je n'ai fait qu'évoquer ici concernent des questions capitales pour l'histoire linguistique de la Mésopotamie aux premiers siècles de notre ère, telles la tension entre langue(s) écrite(s) et variétés parlées, les éventuelles relations de diglossie, l'étendue de la connaissance du grec et des dialectes iraniens, l'interférence linguistique entre l'araméen et l'iranien (même si les faits que l'on a discutés ici relèvent plutôt des techniques de traduction appliquées à des textes religieux, que du contact direct entre parlers), et d'autres encore. Jusqu'à ce qu'une enquête systématique ne soit pas consacrée aux rapports linguistiques dans la Babylone du 3^e siècle de notre ère¹⁶⁸, on ne peut qu'offrir un premier cadre des questions en jeu. Mon essai se limite ici au côté dialectologique araméen de ce complexe enchevêtrement de problèmes. Je crois que, même avec les données exigües – et parfois contradictoires que l'on possède à présent, on puisse défendre l'argumentation que la plupart des caractéristiques que l'on relève dans l'araméen *écrit* par Mani ne contredisent pas leur englobement sous l'étiquette de "syriaque": bien entendu, un "syriaque" qu'il faut envisager d'une façon souple e non encore codifié dans une norme édessénienne classique, suivant les indications de Van Rompay. Dans cette mesure seulement j'oserais reformuler le verdict de Rosenthal au sujet des différences entre l'araméen de Mani et le syriaque.

¹⁶⁸ Ainsi que le souhaitait Colpe 1960: 721. Mais, par la suite, Klíma 1962: 107-117 n'a visé que très marginalement la Babylone, tandis que Schmitt 1983: 571 s. a confiné son attention à la Mésopotamie romaine.

FIG. 1. *Nomenclature comparée des classes et des fonctions* (TARDIEU 1981: 78):

	Grec	Copte	Latin	Pelevi	Perthe	Chinois	Arabe	Syriaque
Le Guide	arkhêgos	p-arkhêgos	princeps	sarar		yen-mo	imam	qphalpala
I. - Les Docteurs								
Synon.:	didaskaloi	n-sab	magistri	hammozagan		mou-chô	mu'allimun	malpane
apôtres	apostoloi			frestagan				
II. - Les Ministres								
Synon.:	episcopoi	n-shmshete	diaconi	ispasagan		sa-po-sai	mushammisun	mshamshane
diacres		n-episcopos	episcopi			fou-to-tan		
évêques								
III. - Les Inten-								
dants	oikodespotai			mansararan	mansardaran			
Synon.:	presbuteroi	n-presbuteros	presbyteri	malhistagan		mo-hi-si-tô	qissisun	qashishe
Prêtres		religiosi	denawaran	denabaran	tien-na-wu			
IV. - Les Religieux				wizidagan	wizhidagan			
Synon.:	eklektoi	n-sôrp	electi	ardawan	ardawan	a-lo-houan	siddiqun	zaddiqe
élus	dikaioi	n-dikaïos	perfecti					
justes		netouabe	sancti					
parfaits								
saints								
Fontions:								
maîtres de choeur				afriwsaran	afriwansaran			
prédicateurs				xiroxwanan				
scribes				dibiran	dibiran			
chanteurs				mahrsayan				
V. - Les Laïcs								
Synon.:	katêkhnomenoi	n-katêkhnomenos	auditores	niyoshagan	nigoshagan	nou-cha-yen	samma'un	shamu'e
auditeurs								
cattéchumènes								

HYPOTHÈSES SUR L'ARAMEEN MANICHEËN

Fig. 2. *Transmission de la doctrine de Mani en Orient* (SUNDERMANN 1979: 113 s.):

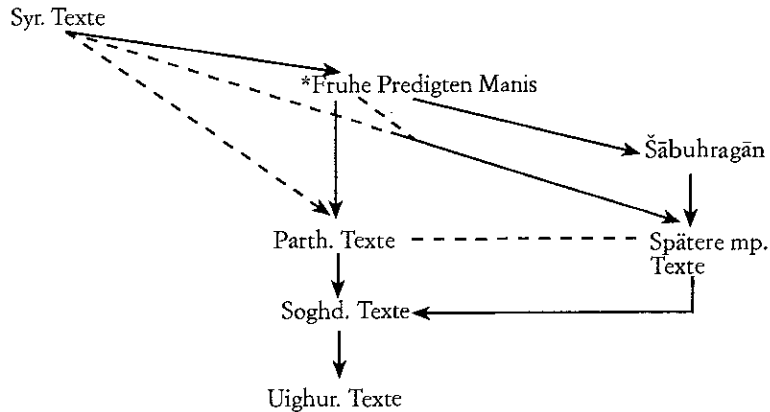


FIG. 3 *Catégories littéraires syriaques en m.iran.man.* (SUNDERMANN 1984a: 240):

Gattungen	aramäisch	mp.	parth.	soghd.
Kapitel	* <i>mēmṛā</i>	<i>gōwišn</i>	<i>saxwan</i>	<i>wiḍvāy</i>
Homilie/Traktat	* <i>mēmṛā</i> /* <i>taḥwītā</i>	<i>gōwišn</i>	<i>saxwan/wifrās</i>	<i>wiḍvāy</i>
Versrede	* <i>mēmṛā</i> /* <i>taḥwītā</i>	<i>gōwišn</i>	<i>saxwan/wifrās</i>	<i>wiḍvāy</i>
Erzählung	* <i>mēmṛā</i> /* <i>taš'itā</i>	<i>āzend</i>	<i>saxwan/āzend</i>	<i>āzend</i>
Brief	* <i>egartā</i>	<i>frawardag/dīb</i>	<i>dīb</i>	<i>frawariē</i>

FIG. 4. *Psaume de Thomas, 220, 1 ss. - Mand. Liturgien, 218, 1-3* (SÄVE-SÖDERBERG 1949: 115 s.):

My brethren, love me with your heart.
Do [not please me] with your lips:
The children of the lip are blotted out,
the children of the heart abide.

My brethren, speak the truth,
and with lips of lie do not lie.

Do not be like the pomegranate
whose rind is gay outside.
Its rind is gay outside,
but its inside is full of dust (?).
(220¹⁻⁶)

Do not be like the pomegranate
outside its face is gay (gaudy).
Outside is gay its face,
but its inside of dust (?) is full.
(Mand. Lit. 218¹⁻³)

Bibliografia

- Alfaric, P. 1918-19. *Les écritures manichéennes*, Paris.
- Allberry, C.R.C. (éd. et trad.) 1938. *A Manichaean Psalm-Book*, Part II, Stuttgart (*Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection*, 2).
- Altheim, F. 1968. "Die vier Weltreiche in den manichäischen Kephalaia", dans P. Nagel (éd.), *Probleme der koptischen Literatur*, Halle, pp. 115-119.
- Asmussen, J.P. 1975. *Manichaean literature. Representative texts chiefly from Middle Persian and Parthian writings*, Delmar, N.Y.
- , 1988. "Manichaean literature", dans E. Yarshater (éd.), *Persian literature*, New York, pp. 57-71.
- Atiya, A.S. (éd. principal) 1991. *The Coptic Encyclopedia*, New York.
- Baumstark, A. 1931. "Der Text der Mani-Zitate in der syrischen Übersetzung des Titus von Bostra": *OC*, sér. 3, 6, 23-42.
- , 1935. *Compte-rendu de Polotsky 1934*: *OC*, sér. 3, 10, 257-268.
- , 1938. "Ein 'Evangelium'-Zitat der manichäischen Kephalaia": *OC* 34, 169-191.
- , 1939. *CR de Allberry 1938*: *OC* 36, 117-126.
- Beeson, Ch.H. (éd.) 1906. *Hegemonius, Acta Archelai*, Leipzig (*GCS* 16).
- Beyer, K. 1966. "Der reichsaramäische Einschlag in der ältesten syrischen Literatur": *ZDMG* 116, 242-254.
- , 1984. *Die aramäischen Texte vom Toten Meer...*, Göttingen.
- , 1986. *The Aramaic language. Its distribution and subdivisions*. Translated from the German by J.F. Healey, Göttingen.
- , 1989. "Woran erkennt man, dass ein griechischer Text aus dem Hebräischen oder Aramäischen übersetzt ist?", dans Macuch, Müller-Kessler et Fragner 1989: 21-31.
- , 1990. "Das syrische Perlenlied. Ein Erlösungsmythos als Märchengedicht": *ZDMG* 140, 234-259.
- , 1994. *Die aramäischen Texten vom Toten Meer. Ergänzungsband*, Göttingen.
- Böhlig, A. 1966. "Zur Ursprache des Evangelium Veritatis": *LM* 79, 317-333 [= Böhlig 1989: 373-394].
- , 1968a. "Die Arbeit an den koptischen Manichaica", in Böhlig 1968c: 177-187.
- , 1968b. "Probleme des manichäischen Lehnvortrages", in Böhlig 1968c: 228-244.
- , 1968c. *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*, Leiden.
- , 1984. "Das problem aramäischer Elemente in den Texten von Nag Hammadi", dans *Studien zur Sprache und Religion Ägyptens* (FS. Wolfhart Westendorf), Bd. 2, Göttingen, pp. 983-1011 [= Böhlig 1989a: 414-453].

- , 1989a. *Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte*, 2. Teil, Tübingen (WUNT 48).
- , 1989b. "Neue Initiativen zur Erschliessung der koptisch-manichäischen Bibliothek von Medinet Madi": *ZNW* 80, 239-262.
- , 1992. "H.J. Polotsky als Pionier der Wissenschaft": *Manichaeian Studies Newsletter* 10, 4-11.
- , 1994a. "Die Bedeutung der Funde von Medinet Madi und Nag Hammadi für die Erforschung des Gnostizismus", in A. Böhlig - C. Marksches, *Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi*, Berlin - New York (BZAW 72), pp. 113-242.
- , 1994b. CR de Van Lindt 1992: *OLZ* 89, 174-183.
- Boyarín, D. 1981. "An inquiry into the formation of the Middle Aramaic dialects", dans Y.L. Arbeitman - A.R. Bomhard (éds.), *Bono Homini Donum, Essays in Historical Linguistics in Memory of J.A. Kerns*, Amsterdam, pp. 613-649.
- Boyce, M. 1960. *A catalogue of the Iranian manuscripts in Manichaean script in the German Turfan collection*, Berlin: Akademie-Verlag (VIOF 45).
- , 1968. "The Manichaean literature in Middle-Iranian", dans *Handbuch der Orientalistik*, I.IV/2.1: *Iranistik - Literatur*, Leiden - Köln, pp. 67-76.
- Brockelmann, C. 1928. *Lexicon Syriacum*, ed. sec., Halis Saxonum.
- Bryder, M.H. 1988. "Al-Bîrûnî's Manichaean sources", in Bryder 1988: 19-28.
- Brunner, C.J. 1980. "Liturgical chant and hymnody among the Manicheans of Central Asia": *ZDMG* 130, 342-368.
- Bryder, P. (éd.) 1988. *Manichaeian studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism*, Lund.
- Burkitt, F.C. 1921a. "Introductory essay", dans Mitchell 1921: CXI-CXLIV.
- , 1921b. [Identification de "a Manichaean Syriac poem"], dans Mitchell 1921: CLXXXIII.
- , 1925. *The religion of the Manichees*, Cambridge.
- Claassen, W.T. 1971. "The role of /š/ in the North-West Semitic languages": *AION* 31, 285-302.
- Colpe, C. 1960. "Manichäismus", in *RGG*, 3. Aufl., Tübingen, Bd. 4, coll. 714-722.
- Contini, R. 1990. "Il Hawrān preislamico: ipotesi di storia linguistica": *FR* 233-234 (1987) 25-79.
- Cook, E.M. 1992. "Qumran Aramaic and Aramaic dialectology", dans T. Muraoka (éd.), *Studies in Qumran Aramaic*, Leiden (*Abr-Nahrain Suppl.* 93), pp. 1-21.
- , 1994. "A new perspective on the language of Onqelos and Jonathan", dans D.R.G. Beattie - M.J. McNamara (éds.), *The Aramaic*

- Bible. Targums in their historical context*, Sheffield (JSOT Suppl. Ser. 6), pp. 142-156.
- Crum, W.E. 1919. "Manichaean fragment from Egypt": *JRAS*, 207-208, 1 pl.
- Cumont, F. - Kugener, M.-A. 1908-12. *Recherches sur le manichéisme*, I-II, Brussels.
- De Blois, F. 1992. "The 'four great kingdoms' in the Manichaean *Kephalaia*", dans Scholz 1992: 219-228.
- Depuydt, L. 1993. "'Wisdom made a weapon': on Manichaeism in Egypt": *CEg* 68, 301-315.
- Dillmann, C.F.A. 1865. *Lexicon linguae Aethiopicae*, Lipsiae.
- Drijvers, H.J.W. 1974. "Mani und Bardaisan. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Manichäismus", dans *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-C. Puech*, Paris, pp. 459-469 [= Drijvers 1984: nr. XIII].
- , 1981. "Odes of Salomon and Psalms of Mani. Christians and Manichaeans in Third-Century Syria", dans *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to G. Quispel*, Leiden, pp. 117-130 [= Drijvers 1984: nr. X].
- , 1983. "Addai und Mani. Christentum und Manichäismus im dritten Jahrhundert in Syrien", dans *III. Symposium Syriacum*, Roma, pp. 171-185.
- , 1984. *East of Antioch. Studies in Early Syriac Christianity*, London.
- Drower, E.S. - Macuch, R. 1963. *A Mandaic dictionary*, Oxford 1963.
- Fales, F.M. 1994. "Riflessioni sull'Ahiqar di Elefantina": *OAM* 1, 39-60.
- Fitzmyer, J.A. - Harrington, D.J. 1978. *A manual of Palestinian Aramaic texts*, Rome (*BiblOr* 34).
- Flügel, G. 1862. *Mani, seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus...*, Leipzig.
- Fonkic, B.L. - Poljakov, F.B. 1990. "Paläographische Grundlage der Datierung des Kölner Mani-Kodex": *ByZ* 83, 22-30.
- Fox, S.E. 1994. "The relationships of the Eastern Neo-Aramaic dialects": *JAOS* 114, 154-162.
- Fraenkel, S. 1886. *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden.
- Freytag, G.W. 1830-1837. *Lexicon Arabico-Latinum*, I-IV, Halis Saxonium.
- Fronzaroli, P. 1966-67. "Il mare e i corsi d'acqua nel lessico comune semitico": *BALM* 8-9, 205-213.
- Fück, J. 1930. "Eine arabische Literaturgeschichte aus dem 10. Jh. n. Chr. (der *Fihrist* des Ibn an-Nadim)": *ZDMG* 84, 111-124 [= Fück 1981: 17-26].
- , 1971. "Ibn al-Nadim", dans *EI Engl. ed.*, vol. 3, Leiden, pp. 895-896 [= Fück 1981: 27-30].
- , 1981. *Arabische Kultur und Islam im Mittelalter*, Weimar.

- Funk, W.-P. 1988. "Dialects wanting homes: a numerical approach to the early varieties of Coptic", dans J. Fisiak (éd.), *Historical dialectology, regional and social*, Berlin, pp. 149-192.
- García Martínez, F. 1992. *Qumran and apocalyptic. Studies on the Aramaic texts from Qumran*, Leiden.
- , 1994. *The Dead Sea scrolls translated. The Qumran texts in English*, Leiden: Brill.
- Gardner, I.M.F. 1993. "A Manichaean liturgical codex found at Kellis": *Or.* 62, 30-59.
- Greenfield, J.C. 1962. "Studies in Aramaic lexicography": *JAOS* 82, 290-299.
- , 1974. "Standard Literary Aramaic", in *Actes du Premier Congrès International de Linguistique Sémitique et Chamito-Sémitique (Paris, 16-19 juillet 1969)* réunis par A. Caquot et D. Cohen, The Hague - Paris (*JL SerP* 159), pp. 280-289.
- , 1989. "On Mandaic poetic technique", dans Macuch, Müller-Kessler et Fragner 1989: 101-108.
- Greenfield, J.C. - Stone, M.E. 1977. "The Enochic Pentateuch and the date of the similitudes": *HTR* 70, 51-65.
- Grelot, P. 1972. *Documents araméens d'Égypte*, Paris.
- Hazai, G. 1981. "Édition des textes ouïgours de Tourfan à Berlin": *JA* 269, 19-20.
- Henning, W.B. 1934. "Ein manichäisches Henochbuch": *SPAW. PH* 1934, 27-35 [= Henning 1977/I: 341-349].
- , 1943. "The Book of the Giants": *BSOAS* 11/1, 52-74 [= Henning 1977/II: 115-137].
- , 1958. "Mitteliranisch", in *Handbuch der Orientalistik*, I. IV/1: *Iranistik - Linguistik*, Leiden - Köln, pp. 20-130.
- , 1965. "A Sogdian god": *BSOAS* 28, 242-254 [= Henning 1977/II: 617-629].
- , 1977. *Selected papers*, Leiden - Téhéran - Liège (*AI* 14), I-II.
- Henrichs, A. 1973. "Mani and the Babylonian Baptists: a historical confrontation": *HSCPb*, 77, 23-59.
- Henrichs, A. - Koenen, L. 1970. "Ein griechischer Mani-Codex (P. Coln. inv. nr. 4780)": *ZPE* 5/2, 97-216.
- , —, 1975. "Der Kölner Mani-Kodex (P. Colon. inv. nr. 4780): Περὶ τῆς γέννησος τοῦ σώματος αὐτοῦ. Edition der Seiten 1-72,7": *ZPE* 19, 1-85.
- , —, 1978. "Der Kölner Mani-Kodex... Edition der Seiten 72,8-99,9": *ZPE* 32, 87-199.
- , —, 1981. "Der Kölner Mani-Kodex... Edition der Seiten 121-192": *ZPE* 44, 201-318.
- , —, 1982. "Der Kölner Mani-Kodex... Edition der Seiten 99,10-120": *ZPE* 48, 1-59 [319-377].
- Hock, H.H. 1991. *Principles of historical linguistics*, 2nd rev. and updated ed., Berlin - New York.

- Hoftijzer, J. - Jongeling, K. 1995. *Dictionary of the North-West Semitic inscriptions*, Leiden.
- Hopkins, S. 1992. "H.J. Polotsky (1905-1991)": *RSE* 34 (1990) 115-125.
- Hutter, M. 1992. *Manis kosmogonische Šābubragān-Texte. Edition, Kommentar und literaturgeschichtliche Einordnung der manichäisch-mittelpersischen Handschriften M 98/99 I und M 7980-7984*, Wiesbaden.
- Jackson, A.V.W. 1932. *Researches in Manichaeism with special reference to Turfan fragments*, New York.
- Kasser, R. 1991a. "Dialects, grouping and major groups of", dans Atiya 1991, vol. 8: 97-101.
- , 1991b. "Geography, dialectal", dans Atiya 1991, vol. 8: 133-141.
- Kaufman, S.A. 1974. *The Akkadian influences on Aramaic*, Chicago - London.
- Kessler, K. 1889. *Mani. Forschungen über die manichäische Religion*, I, Berlin.
- Klíma, O. 1962. *Manis Zeit und Leben*, Prag.
- Klimkeit, H.-J. 1980. "Das Buddha Henoch: Qumran und Turfan": *ZRG* 32, 367-377.
- , 1982. *Manichaean art and calligraphy*, Leiden (*IR* 20).
- , 1991. "Die Kenntnis apokrypher Evangelien in Zentral- und Ostasien", dans van Tongerloo et Giversen 1991: 149-175.
- Kobert, R. 1971. "Orientalistische Bemerkungen zum Kölner Mani-Codex": *ZPE* 8, 243-247.
- Koehler, L. - Baumgartner, W. 1974. *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, 3. Aufl., Lief. II, Leiden.
- Koenen, L. 1971. "Das Datum der Offenbarung und Geburt Manis": *ZPE* 8, 247-250.
- , 1983. "Manichäische Mission und Klöster in Ägypten", in *Das römisch-byzantinische Ägypten*, Mainz (*Aegyptiaca Treverensia*, Bd. 2), pp. 93-108.
- Kutscher, E.Y. 1970. "Aramaic", dans Th.A. Sebeok (éd.), *Current trends in linguistics*, vol. 6: *Linguistics in South West Asia and North Africa*, The Hague - Paris, pp. 347-412.
- Lattke, M. 1991. *Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie*, Freiburg - Göttingen (*NTOA* 19).
- Levy, J. 1867. *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim...*, Leipzig, I-II.
- Lidzbarski, M. 1915. *Das Johannesbuch der Mandäer. Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Giessen.
- , 1916. "Die Herkunft der manichäischen Schrift": *SPAW. HP* 1916, 1213-1222.
- , 1918. "Ein manichäisches Gedicht": *NGWG* 1918: 501-505.
- , (éd. et trad.) 1920. *Mandäische Liturgien*, Berlin.
- , 1927. "Warum schrieb Mānī Aramaisch": *OLZ* 30, 913-917 [= Widengren 1977: 249-254].

- Lieu, S.N.C. 1988. "Fact and fiction in the *Acta Archelai*", in Bryder 1988: 69-88 [= Lieu 1994a: 132-152].
- , 1992. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, 2nd ed., Tübingen.
- , 1994a. *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, Leiden.
- , 1994b. "From Mesopotamia to the Roman East - The diffusion of Manichaeism in the Eastern Roman Empire (with a contribution by D.A. Montserrat)", in Lieu 1994a: 22-131.
- MacKenzie, D.N. 1979-80. "Mani's *Šābubragān*": *BSOAS* 42, 500-534; 43, 288-310, + 12 pl.
- Macuch, M. - Müller-Kessler, C. - Fragner, B.G. (éds.) 1989. *Studia semitica necnon iranica R. Macuch septuagenario ab amicis et discipulis dedicata*, Wiesbaden.
- Macuch, R. 1965. *Handbook of Classical and Modern Mandaic*, Berlin.
- Margoliouth, D.S. 1915. "Notes on Syriac papyrus fragments from Oxyrhynchus": *JEA* 2, 214-216, pls. XXX-XXXI.
- Martin, R.A. 1974. *Syntactical evidence of Semitic sources in Greek documents*, Cambridge, Mass. (SBL - SCS 3).
- Menasce, P.J. de, O.P. - Guillou, A. 1946. "Un cachet manichéen de la Bibliothèque Nationale": *RHR* 131, 81-84.
- Milik, J.T. 1971a. "Turfan et Qumran, Livre des Géants juif et manichéen", dans G. Jeremias - H.-W. Kuhn - H. Stegemann (éds.), *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt (Festgabe K.G. Kuhn)*, Göttingen, pp. 117-127.
- , 1971b. "Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân": *HThR* 64, 333-378.
- , 1976. *The Books of Enoch. Aramaic fragments of Qumrân Cave 4*, ed. with the collaboration of M. Black, Oxford.
- , 1992. "Les modèles araméens du livre d'Esther dans la Grotte 4 de Qumrân": *RQ* 15 (59)[= *Mémorial J. Starcky. Textes et études qumrâniens*] 321-399, pls. I-VII.
- Millar, F. 1993. *The Roman Near East 31 BC - AD 337*, Cambridge, Mass. - London.
- Mitchell, Ch.W. 1912-1921. *St. Ephraim, Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan*, I-II, London - Oxford.
- Montgomery, J.A. 1912a. "A magical bowl-text and the original script of the Manichaeans": *JAOS* 32, 433-438.
- , 1912b. "The original script of the Manichaeans on texts in the Museum": *Univ. of Pennsylvania, The Museum Journal* 3/2, 25-29.
- , 1913. *Aramaic incantation texts from Nippur*, Philadelphia.
- Nagel, P. 1966. "Die Herkunft des Evangelium Veritatis in sprachlicher Sicht": *OLZ* 61, 5-14.
- , 1967. "Die Psalmoi Sarakoton des manichäischen Psalmbuches": *OLZ* 62, 123-130.
- , 1973. "Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts in der manichäischen Literatur", dans K.-W. Tröger (éd.), *Gnosis*

- und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Berlin, pp. 149-182.
- , 1980. *Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches*, Berlin.
- , 1981. "Zögraphiein und das 'Bild' des Mani in den koptisch-manichäischen Texten", dans H. Goltz (éd.), *Eikon und Logos*, II, Halle, pp. 199-238.
- Naveh, J. 1982. *Early history of the alphabet*, Jerusalem - Leiden.
- , Shaked, Sh. 1985. *Amulets and magic bowls. Aramaic incantations of Late Antiquity*, Jerusalem - Leiden.
- Nöldeke, Th. 1871. "Die Namen der aramäischen Nation und Sprache": *ZDMG* 25, 113-131.
- , 1875. *Mandäische Grammatik*, Halle.
- , 1889. CR de Kessler 1889: *ZDMG* 43, 535-549.
- , 1890. *Addendum à Nöldeke 1890*: *ZDMG* 44, 399.
- , 1910. *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg.
- Payne Smith, R. 1879-1900. *Thesaurus Syriacus*, I-II, Oxonii.
- Pennacchietti, F.A. 1988. "Gli *Acta Archelai* e il viaggio di Mani nel Bêt 'Arbayē": *RSLR* 24, 503-514.
- Pognon, H. 1898. *Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir*, Paris.
- Polotsky, H.J. 1933a. "Manichäische Studien": *LM* 46, 247-271 [= Polotsky 1971: 648-672].
- , 1933b. "Ein Mani-Fund in Ägypten [II]", dans Schmidt et Polotsky 1933: 63-83 [= Polotsky 1971: 673-698].
- , (éd. et trad.) 1934. *Manichäische Homilien*, Stuttgart (*Man. Hss. Chester Beatty* 1).
- , 1935. "Manichäismus", in *RE Suppl.* VI, coll. 240-271 [= Polotsky 1971: 699-714 et Widengren 1977: 101-144].
- , 1971. *Collected papers*, Jerusalem.
- Polotsky, H.J. - Böhlig, A. (éds. et trads.) 1935-40. *Kephalaia*, Lieferungen 1-10, Stuttgart (*Man. Hss. der Staatlichen Museen Berlin* 1).
- Reeves, J.C. 1991. "An Enochic motif in Manichaean tradition", dans van Tongerloo et Giversen 1991: 293-298.
- , 1992. *Jewish lore in Manichaean cosmogony. Studies in the Book of Giants traditions*, Cincinnati.
- , 1993. "Utnapishtim in the Book of Giants?": *JBL* 112, 110-115.
- , 1994. "Jewish Pseudepigrapha in Manichaean literature: the influence of the Enochic library", dans J.C.R. (éd.), *Tracing the threads. Studies in the vitality of Jewish Pseudepigrapha*, Atlanta, pp. 173-203.
- Robinson, J.M. "The fate of the Manichaean codices of Medinet Madī", dans Wiessner et Klimkeit 1992: 19-62.
- Römer, C.E. 1994. *Manis frühe Missionsreisen nach der Kölner Mani-biographie. Textkritischer Kommentar und Erläuterung zu p. 121 - p. 192 des Kölner Mani-Kodex*, Opladen (*Papyrologica Coloniensis*, XXIV).

- Rosenthal, F. 1939. *Die aramäistische Forschung seit Tb. Nöldekes Veröffentlichungen*, Leiden.
- Säve-Söderbergh, T. 1949. *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book. Prosody and Mandaean parallels*, Uppsala.
- Schaeder, H.H. 1926a. "Ein Lied von Mani": *OLZ* 29, 104-107.
- , 1926b. "Teil II: Iranische Lehren", dans R. Reitzenstein - H.H.S., *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig - Berlin, pp. 199-355.
- , 1927. "Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems", dans F. Saxl (éd.), *Vorträge der Bibliothek Warburg. IV: Vorträge 1924/25*, Leipzig, pp. 65-157 [= Schaeder 1968: 15-107].
- , 1932. "Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und der syrischen Kirche": *ZKG*, 3. sér., 51, 21-74 [= Schaeder 1968: 108-161].
- , 1933. CR de Schmidt et Polotsky 1933: *Gnomon* 9, 337-362 [= Widengren 1977: 70-97 (sans notes)].
- , 1934. "Iranica I. Das Auge des Königs, 2. Fu-lin": *AGGW. PH*, sér. 3, 10, 1-88.
- , 1968. *Studien zur orientalischen Religionsgeschichte*, hrsg. mit einem Nachwort von C. Colpe, Darmstadt.
- Schäferdiek, K. 1989. "Die Leukios Charinos zugeschriebene manichäische Sammlung apokrypher Apostelgeschichten", dans W. Schneemelcher (éd.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 5. Aufl., II: *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen, pp. 81-93.
- Schmidt, C. 1933. "Ein Mani-Fund in Ägypten [I]" dans Schmidt et Polotsky 1933: 4-63.
- Schmidt, C. - Polotsky, H.J. 1933. "Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler": *SPAW. PH* 1933/1, 4-90, 3 pls.
- Schmitt, R. 1983. "Die Sprachverhältnisse in den östlichen Provinzen des römischen Reiches", dans *ANRW* II. 29, 2, Berlin, pp. 554-586.
- Scholz, P. (éd.) 1992. *Orbis Aethiopicus. Studia in honorem S. Chojnacki natali septuagesimo quinto dicata...*, Albstadt.
- Segal, J.B. 1983. *Aramaic texts from North Saqqâra*, London.
- Shaked, Sh. 1987. CR de Segal 1983: *Or.* 56, 407-413.
- Sundermann, W. 1968. "Christliche Evangelientexte in der Überlieferung der iranisch-manichäischen Literatur": *MIO* 14, 386-405.
- , 1973. *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, Berlin (BTT IV).
- , 1979. "Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos": *AoF* 6, 95-133.
- , 1981. *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berlin (BTT XI).
- , 1983. "Recent work on Iranian Turfan texts": *Journal of Central Asia* 6, 103-11.

- , 1984a. "Die Prosaliteratur der iranischen Manichäer", dans W. Skalmowski A. van Tongerloo (éds.), *Middle Iranian studies*, Louvain, pp. 227-24.
- , 1984b. "Ein weiteres Fragment aus Manis Gigantenbuch", dans *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata*, Leiden (AI 23), pp. 491-505.
- , 1985. "Schriftsysteme und Alphabete im alten Iran": *AoF* 12, 101-113.
- , 1986. "Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer, I-II": *AoF* 13, 40-92, 239-317.
- , 1987. "Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer, III": *AoF* 14, 41-107.
- , 1991. "Probleme der Edition iranisch-manichäischer Texte", dans H. Klengel – W. Sundermann (éds.), *Ägypten Vorderasien Turfan. Probleme der Edition und Bearbeitung altorientalischer Handschriften*, Berlin, pp. 106-112.
- , 1992. "Iranische Kephalaiaitexte?", dans Wiessner et Klimkeit 1992: 305-318.
- , 1994. "Mani's 'Book of the Giants' and the Jewish Books of Enoch. A case of terminological difference and what it implies", dans Sh. Shaked - A. Netzer (éds.), *Irano-Judaica III. Studies relating to Jewish contacts with Persian culture throughout the ages*, Jerusalem, pp. 40-48.
- Tardieu, M. 1980. "*prātā* et *ād^cur* chez le manichéens": *ZDMG* 130, 340-341.
- , 1981. *Le manichéisme*, Paris (QSJ 1940).
- , 1982. "Les Manichéens en Egypte": *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 94, 5-19.
- , 1987a. "Archelaus", dans *Enc.Iran.*, II, London, pp. 279-281.
- , 1987b. "Principes de l'exégèse manichéenne du Nouveau Testament", in M.T. (éd.), *Les Règles de l'interprétation*, Paris, pp. 123-146.
- , 1988a. *Études manichéennes, Bibliographie critique 1977-1986*, Téhéran - Paris (Leuven).
- , 1988b. "La diffusion du bouddhisme dans l'empire Kouchan, l'Iran et la Chine, d'après un Kephalaion manichéen inédit": *StIran* 17, 153-182.
- , 1992. "L'énigme du quatrième empire", dans Scholz 1992: 259-264.
- van Tongerloo, A. - Giversen, S. (éds.) 1991. *Manichaica selecta. Studies presented to Professor J. Ries on the occasion of his seventieth birthday*, Lovanii.
- Tubach, J. 1988. "Spuren des astronomischen Henochbuches bei den Manichäern Mittelasiens", dans P.O. Scholz - R. Stempel (éds.), *Nubia et Oriens Christianus. Festschrift für C. Detlef G. Müller zum 60. Geburtstag*, Köln, pp. 73-95.

- Van Lindt, P. 1992. *The names of Manichaeian mythological figures. A comparative study on terminology in the Coptic sources*, Wiesbaden.
- Van Rompay, L. 1990. "Some remarks on the language of Syriac incantation texts", in *V. Symposium Syriacum 1988*, Roma, pp. 369-381.
- , 1994. "Some preliminary remarks on the origins of Classical Syriac as a standard language. The Syriac version of Eusebius of Caesarea's *Ecclesiastical History*", dans G. Goldenberg - Sh. Raz (éds.), *Semitic and Cushitic studies*, Wiesbaden, pp. 70-89.
- Vattioni, F. 1970. "Studi e note sul libro di Tobia": *Aug.* 10, 241-284.
- , 1989. "L'etimologia di Mani in Epifanio di Salamina": *SEL* 6, 143-144.
- Villey, A. 1985. *Alexandre de Lycopolis, Contre la doctrine de Mani*, Paris (SGM 2).
- , 1994. *Psaumes des errants. Écrits manichéens du Fayyūm*, Paris: Cerf (SGM 4).
- Widengren, G. 1946. *Mesopotamian elements in Manichaeism*, Uppsala Leipzig (UUA 1946/3).
- , 1960. *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, Köln - Opladen (AGF / G 70).
- , 1961. *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart (UB 57).
- , (éd.) 1977. *Der Manichäismus*, Darmstadt.
- , 1986. "Aramaica et Syriaca II": *OrSuec* 33-35 (1984-86) [= *On the Dignity of Man. Oriental and Classical Studies in Honour of Fritiof Rundgren*, Stockholm] 479-486.
- Wiessner, G. - Klimkeit, H.-J. (éds.), *Studia Manichaica. II. Internationaler Kongress zum Manichäismus, 6.-10. August 1989, St. Augustin/Bonn*, Wiesbaden.
- Yoshida, Y. 1983. "Manichaeian Aramaic in the Chinese hymnscroll": *BSOAS* 46, 326-331.

Teresa M. Rossi

UNAS NOTAS LEXICOLOGICAS ACERCA
DEL ARABISMO EN EL *LIBRO DE ALEXANDRE*
(COMIENZOS DEL SIGLO XIII)

1. La familia léxica del ár. *bâtil*

Nuestro recuento de los arabismos en la obra maestra del "mester de clerezía" nos ha devuelto el empleo de sesenta y ocho préstamos del árabe; para empezar a este respecto una serie de notas lexicológicas hemos escogido el préstamo que está empleado con diferentes categorías funcionales y que ha sido el más cuestionado etimológicamente.

En el *LAlex.* con la locución adverbial *en balde* (la forma *de balde* no está documentada en ninguno de los dos manuscritos) aparecen el lexema nominal *baldero* y el verbal *baldar*; por supuesto, la locución resulta tener una frecuencia mayor que los lexemas. Empezamos, pues, copiando los seis testimonios contextualizados de *en balde*, que vamos a repartir en dos series para diferenciar el distinto alcance semántico de la locución; en el primer grupo incluimos:

non los (que se nos murieron) avriemos todos	1278c
tan en balde perdido,	
contr'a omne en balde a deslanar la lana.	1971d
si al non aprendemos, en balde nós vivimos,	2290b

y en el segundo:

Dario en est comedio en balde non estava,	1050a
pero, cuando podién, en balde non estaban,	1759b
esto tienen en gloria: en balde se yazer.	2292b

Accediendo a la propuesta mayoritaria de la procedencia árabe, señalamos en la primera serie el sema de lo 'inútil' como rigurosamente etimológico (< ár.(*mu*)*bâtil*, pronunciado en hispanonár. *batl*, participio activo del verbo *bâtala* 'ser inútil') y, según nuestra opinión lo que más importa, señalamos que este sema está fundamentado por el calco del esquema *bi-l-batil*; así que lo 'inútil' informa el sentido de la locución ad 1278c, 1971d

y 2290b. Por el contrario, en la segunda serie (1050a, 1759b y 2292b) despunta el sema del 'ocio', en cuanto resultado de una progresión semántica metonímica del tipo causa-efecto. Para realzar mejor este doble alcance semántico de la misma locución adverbial *en balde*, merece copiarse el maxi-contexto de trascendencia didáctica al cual pertenecen los últimos ejemplos de cada serie, a saber: "Quanto avemos visto, antes non lo sabemos, / si al non aprendemos, en balde nós vivimos; 2290ab ... Los omnes que non saben buen precio aprender, / esto tienen en gloria: en balde se yazer; 2292b.

Los semas de lo 'inútil' y del 'ocio' también informan el significado del lexema nominal *bald-ero* de morfología derivativa romance y atestiguado en los dos manuscritos; conlleva especificadamente el sema de lo 'inútil' *ad*

Avié muchos consejos, muchas gentes balderas,

337a

verso cuyos hemistiquios antónimos (*consejos* está connotado positivamente) resumen la pluralidad de los convidados a las bodas de Tetis y Peleo, y más bien el sema del 'ocio' *ad*

El pecado que nunca puede seer baldero,

1969a

variatio del verso anterior "El pecado que nunca se echó a dormir, 1900a".

El lexema verbal *baldar* sólo aparece en el Ms P, pero por dos veces y las dos con la forma *baldarlas*, cuyo sustituto femenino plural detecta la locución lexicalizada procedente de una elipsis:

si'l (a Pátroclo) pesó o si'l plogo,
óvolas a baldar,

645c

(el Ms O reza "... ovo'l (Aquiles a P.) a derrocar", con el cambio sintáctico del sujeto y del objeto)

por malos de pecados aquí las baldaremos.

892d

(el Ms O reza "... aquí lo lazdraremos," con sólo el cambio del sustituto)

Para el sentido de 'pasarle mal' que se suele atribuir a *baldarlas* en los dos pasajes, primero, recordamos el significado de 'invalidar, lisiar', propio del arabismo *baldar*, lexema verbal directa o indirectamente enlazado con el ár. *battala* 'hacer inútil',

y, en segundo lugar, nos apelamos a las lecciones del Ms O, lo mismo a la lección que interpreta (645c) como a la que echa mano de una forma sinónima (892d).

Hoy ninguno de los tres arabismos, testificados por vez primera en nuestro poema, entra en el léxico de uso, únicamente sobrevive, a cierto nivel de la lengua, la locución *de balde* 'sin precio ninguno', que también se emplea en la frase *estar de balde* 'e. ocioso'; o sea, sobrevive justamente la locución que el *LAlex.* no documenta y cuya aparición es posterior casi de un siglo.

2. Un arabismo militar y su empleo figurado

En el *Poema de mio Cid* ya aparece el préstamo cast. *algara*, resultado de la aglutinación del daterminante ár. *al* y el lexema ár. *gâra* 'incursión repentina' y, por metonimia, 'tropas que la llevan a cabo'; pueden confrontarse el verbo ár. *gâwara* 'realizar una expedición' y su participio activo *mugâwir* 'incursor' – cast. *almogávar* 'soldado escogido de frontera', documentado a partir del siglo siguiente en las *Partidas* (2ª, t. 22, ley 6ª) de Alfonso X.

El primer testimonio cidiano reza:

Vós con los cc idvos en algara;

442

y le siguen de inmediato cuatro empleos más (cfr. 446b, 454, 451 y 476) con el mismo significado de 'incursión' llevada a cabo por la 'vanguardia'; recordemos que las cinco 'ocurrencias' pertenecen al contexto de la expedición capitaneada por Alvar Fãñez en tierras de moros.

En el *LAlex.* el arabismo *algara* también aparece en un contexto bélico, haciendo referencia a las tropas que salían a correr las tierras enemigas y cuya táctica se explaya a verso seguido

Echaron las algaras a todas las partidas,
quando las unas tornavan las otras eran idas;

774ab

con la descripción puntual de una acción militar actuada sin solución de continuidad y sin un choque frontal; en efecto, no creemos que el v. 774b constituya la paráfrasis de otro arabismo castellano, el lexema compuesto *torna-fuye*, calco del ár. *al karr wa-l-farr*, con el cual se denotaba una operación militar distinta, ésa sí una 'serie de acometidas veloces en el campo', según lemos *ad*

faziendo torna-fuye fuéronlos (a los griegos) sosacando,

751b

El anónimo autor del poema, después de haber empleado el arabismo *algara* en un contexto militar que le es pertinente, ya que ahí (774a) funciona como un tecnicismo propio del nivel de la lengua, pasa a emplearlo una vez más pero en calidad de palabra-imagen, o sea, a nivel del discurso le atribuye un funcionamiento semántico peculiar:

demás, quando el polvo las sus algaras mena,
non serié mayor pena do canta la serena.

1179cd.

El contexto es el viaje-romería de Alejandro Magno por el desierto de Egipto hacia el oasis de Siwah (coplas 1167-1183), un recorrido cuajado de dificultades y en los dos versos copiados viene mencionada y evaluada una de ellas; los referentes extralingüísticos del estilema comparativo son la tempestad de arena (1179c) y la tempestad de mar (1179d); para ésta el clérigo se sirve de la alusión culta a la *Odisea* (vv. 1-200, cant. XII), para aquélla crea una metáfora, transformando poéticamente en algaras los remolinos de arena que se levantan repentinos y dificultan el camino en el desierto.

El arabismo *algara* fue cayendo en desuso ya a lo largo del siglo siguiente, desplazado por el tecnicismo romance *correría* (cfr. el it. *scorreria*), que, procediendo del lexema verbal transitivo “correr las tierras” ‘saquear’ (v.q. en el mismo poema “Fueron a pocos días las comarcas corridas”, 914a), también conlleva la connotación de lo hostil.

3. El arabismo *çaga*, del lexema militar al adverbio espacial

A continuación vamos a comprobar en el *LALex.* la pluralidad léxica y semántica del cast. *çaga*, préstamo procedente de la terminología militar árabe (ar. *sâga* ‘parte trasera del ejército’); cuyo primer testimonio nos lo devuelve el *Poema de mio Cid*:

E yo con lo[s] c aquí fincaré en la çaga;

449

repetido *ad* 452 y 454 siempre con el significado de la ‘parte más alejada del enemigo’, o sea, la cola del ejército, v.s. n. 2.

En el *LALex.*, el empleo del arabismo viene a ser semánticamente más matizado, ya que presenta la misma referencia espacial *ad*

afuerça [a] los delant, sí faz a los de çaga 74c
 non quiso tener çaga nin ir en costanera 524b
 sacó treinta mil otros varones de prestar,
 por gobernar la çaga e las huestes salvar
 (O gobernar) 866cd

y hace referencia a la tropa que, siendo la más alejada del enemigo, cierra el ejército *ad*

mandolas (a sus gentes) seer quedas la çaga esperar,
 ca avién un portillo traviesso de passar. 982cd
 Fueron puestas las hazes como en la primera,
 costaneras espessas e çaga cabdellera, 1337ab

El lexema *çaga* también aparece con el significado figurado de 'fin, resultado' que viene a ser la abstracción semántica del significado primario, ya que el resultado último de cualquier táctica bélica dependía de la retaguardia.

Efectivamente, la nueva significación resulta todavía enmarcada en un contexto militar *ad*

si non fuesse por Juno, la grecisca mesnada
 oviere sines dubda tomada mala çaga. 546cd

aunque se desprende de él en la mayoría de los casos:

En poder de vil omne nunca metas fazienda,
 ca datt'a mala çaga, nunca prendrás emienda. 55ab
 Nunca en este mundo deverié omne fiar,
 que sabe a sus cosas tan mala çaga dar, 999ab
 Siempre devién tal çaga prender los traidores, 1117a
 vuestros grieves pecados mala çaga vos dieron, 1369c

Finalmente, el empleo del arabismo, fuera del contexto militar, da lugar a la locución adverbial *de çaga* que hace referencia al espacio *ad*

delante dize bien de çaga dize al 2352b

(el ms O reza: ... detrás razona al),
 la cual también parece documentable por aquel entonces en la
 la pieza de *Los Reyes Magos*:

El seglo va a çaga (sin embargo, ¿caca?; cfr. G. Hilthy, págs.
 230-31) v. 113

En la Edad Media el tecnicismo militar *çaga* fue alternando
 con el doblete romance cast. *reguarda* (< cat. *reeguarda*), luego
retaguardia por influjo del it. *retroguardia*, hasta quedar despla-

zados por él en el Siglo de Oro; hoy el arabismo sólo pertenece a la fraseología verbal *irle a la zaga a uno* y *quedarse en zaga*, que continúa en la estela de la referencia espacial.

4 El cast. *belmez* y su progresión semántica

El empleo del arabismo cast. *belmez* en el *Libro de Alexandre* nos ha sugerido esta breve consideración acerca de su polisemia.

El préstamo *belmez* ya puede documentarse en el *Poema de mio Cid*:

el belmez con la camisa e con la guarnizón,

3636

donde hace referencia a una túnica acolchada del atuendo militar, la que se vestía para que la loriga no molestara. Este significado específico se remonta al significado genérico de 'vestidura' propio del hispanoár. *melbés*, realización fónica del ár. *malbas*, y, probablemente, puesto en relación con el ár. *mulbas* 'vestido de coraza', part. pas. del verbo ár. *albasa*. La adquisición del arabismo, tal como nos la testimonia el *Cid*, se caracteriza por la metátesis de los fonemas labiales (*melbés-belmez*) y por el entorno militar de su campo semántico.

Para denotar la prenda militar acolchada muy pronto se empleó el galicismo *gambax*; así en el *LAlex.* leemos

vistiós' a la carona un gambax de cendal,

455 b

mientras que encontramos el arabismo *belmez* igualmente anclado a un contexto militar, pero vehiculando un significado figurado. A continuación lo comprobamos, cambiando en nuestra cita el orden de sus apariciones versales y eso para ilustrar mejor la progresión semántica que el lexema conllevaría:

los de parte de Poro de voluntad firién,
mas los otros y todo la (O el) belmez les (a Simacus
y a Nicànor) tenién.
Dixo Ector: "Agora viene la nuestra vez,
vayómoslo (a Aquiles) ferir, no'l tengamos belmez,

2008 cd

994 ab

L.P. Sas lee *belmez* 'compasión' en los dos pasajes (cfr. *Voc.* s.v.); sin embargo, creemos poder matizar el significado figurado de esta locución fraseológica. En la frase verbal *tenerle la belmés* (a alguien) del v. 2008d, empleada con la inversión del orden predicado-objeto, el lexema sigue apuntando al sema de la 'pro-

tección', sema compartido con el significado primario de 'indumentaria militar acolchada' del *belmez* cidiano; en efecto, leemos: a pesar del (y todo) ataque de los de Poro, los griegos (*los otros*) les (a sus dos campeones delanteros) prestaban el amparo necesario. El siguiente paso metonímico del significado figurado de 'protección' al significado, siempre figurado, de 'compasión' – para nosotros – queda certificado sólo con el empleo fraseológico de *tenerle belmez* (en el rígido orden fraseológico y sin el determinante) ad 994b; ahí leemos: Héctor dijo: "Ahora nos toca a nosotros, vayamos a acometerle sin recelo."

Pocas décadas más tarde podemos señalar el lexema *belmez* empleado en el *Libro de Apolonio* con el mismo significado figurado de 'compasión' pero fuera del contexto bélico:

El mar que nunca tovo leyaltat nin belmez, 107a;

donde este significado ya resulta ser absoluto, o sea, en parte franqueado de la frase verbal, según prueba la pareja "lealtad y belmez" que connota *per negationem* al mar en cuanto origen de todas las desaventuras de Apolonio.

Finalmente, al hilo de esta progresión semántica, indicamos cómo, en el *Libro de buen amor* del siglo siguiente, el lexema *belmez* integra la locución fraseológica *de belmez*, que resulta ser un *hapax*:

Muerte, al que tú fieres, liévaslo de belmez, 1521a,

más allá del contexto que de por sí sugiere el sema de lo 'ineluctable', el alcance semántico de la locución es todavía un cabo suelto; acaso ¿*de belmez* apunta al pronto remate, apiadado por fatal, que la Muerte asegura al que hiere?

El arabismo *belmez* con sus significados figurados, al par que con su significado primario, debió de caer en desuso ya que no se ha vuelto a documentar ni empleado en su autonomía léxica ni como parte de una frase verbal o de una locución.

5 Las funciones del arabismo *rafex*

El préstamo cast. *rafex* (ár. *rahîs* 'barato') tiene en nuestro poema su primer testimonio y lo que más cuenta, una frecuencia elevada y gramaticalmente diferenciada, ya que en sus veintisiete 'ocurrencias' funciona como epíteto y como adverbio.

Su empleo nominal de adjetivo conlleva tanto la acepción de

'vil', en el sentido de perteneciente a una categoría inferior, *ad*

nunca quiso mamar lech de muger rafez,	7c
tenién todos que fui de coraçón rafez.	694d
afógase en cabo en un rafez lugar;	731b
ca era fornésino e de rafez aver.	1063d

(en los dos hemistiquios de este último verso merece señalarse el doblete de afines: era de poca consideración ya por haber nacido de fornicio, ya por ser de vil condición) como conlleva la acepción de 'fácil' *ad*

espantarán a muchos, esto será rafez.	1315d
serié por lo (el sitio) preciar griève e non rafez.	1504d

(P ... griève cosa e non rafez; en ambas lecciones considérese el doblete de antónimos *griève / rafez*)

es el mejor consejo rafez de avenir.	1615d
ca non es Alexandre tan rafez de domar.	2210d
Cristóbalus, ¿qué dubdes? rafez so de guarir,	2256c
por quál parte serié más rafez l'entrada,	2506b

Estos seis ejemplos, mayoritarios con respecto a los cuatro anteriores, ya presuponen la función adverbial, la cual despunta sintácticamente *ad*

pued en gran ocasión caer muy de rafez.	54d
---	-----

(P ... tost e rafez; v.q.i. 2013b)

erciólo (el canto) tan rafez como erçrié un manto.	524c
como era valiente, tomólo (a Ayaz) muy rafez;	586b
tan rafez lo (a quien hería) levava como a un enxierto.	635d
Posiéronlo (el engeño) en ruedas por rafez lo traer,	748a
Dixo: "Rafez se suele la ventura camiar,	827c
somos más e mejores e rafez los (a los giegos) vençremos;	845b
ca qui rafez lo (el aver) da, rafez lo pued toller,	1001c
que cient lobos rafez comen a dos corderos.	2240d
Como rafez se suelen los vientos demudar,	2300a

donde al sema de la 'facilidad' se sobrepone el de la 'rapidez', según se trasluce en el doblete de P *ad* 54d (v.q.i. 2013b).

La función adverbial se concretiza morfológicamente con la derivación romance *-mientre, -mente ad*

aun tan rafezmiente non seremos rancados,	1668c
---	-------

podemos rafezmientre	seer muy engañados.	1736d
que creen rafezmente	mucha palabra vana;	1971b
piérdese rafezmientre (P muy toste)	en una angostura,	2013b
Podrié más rafezmente	essas penas sofrir,	2417a

Del arabismo cast. *rafez* proceden las dos variantes del vasco *errez* y *erraz* todavía en uso, mientras que su patrón español fue cayendo en desuso durante el Siglo de Oro.

6. La diversificación semántica de los arabismos *raval* y *barrio*

Cerramos esta serie con una nota que nos permite atar un cabo suelto en la cuestión de la primitiva competencia semántica de los lexemas *esps. arrabal* y *barrio*.

El préstamo cast. y arag. *raval*, del hispanoár. *rabád*, realización prosódica del ár. *rābad* 'pequeña población en las afueras de una mayor', no suelen presentar la aglutinación del determinante asimilado que luego va a caracterizar el *esp. arrabal* y el *port. arrabalde* (el resultado - *d* → - *ld* - es propio del dominio hispánico occidental desde el comienzo [cfr. ár. *qādi* > *port.*, *esp. alcalde* y las variantes cast.s *alcalde* y *alcate*] y para A. Steiger no hace falta explicarlo ni con la epéntesis de la alveolar ni con la disimilación del fonema geminado [dd]; cfr. p. 165). La adquisición primigenia *raval* aparece dos veces en nuestro poema, las dos en el contexto descriptivo del infierno, que metafóricamente se presenta como una población: "fue fecho el infierno, cibdat mala complida," 2339c. Las dos 'ocurrencias' sólo vienen en el Ms P, o sea, en el testimonio aragonés del poema:

Dexemos de las islas,	digamos del raval,	
aun después iremos	entrando al real;	2345ab
logros, furtos, rapiñas	e engaños mortales,	
éstos mandan las rúas,	yazen por los ravales,	2349bc

donde, por el contrario, el Ms O con un fácil paralelismo de afines presenta respectivamente *islas-arenal* 2345a (arrollando la regularidad métrica) y *rúas-portales* 2349c; por supuesto, con el copista aragonés leemos *ad* 2345a el latinismo *islas*, las 'manzanas ciudadanas', contrapuesto a *raval*, el 'barrio apartado del centro', o sea, leemos los dos hemistiquios como una referencia al interior y al exterior de la ciudad infernal, a cuyo centro el autor regresará para entrar con su descripción en el *real* o 'palacio fuerte', siempre colocado en el corazón ciudadano, (para

este otro arabismo, cfr. T. M. Rossi, "El arabismo"); igualmente *ad* 2349c diferenciamos el interior de la ciudad infernal, *rúas*, de su exterior, *ravales*, aplaudiendo, una vez más, la *lectio difficilior* del copista aragonés.

A propósito de nuestra lectura *raval* 'barrio apartado del centro', nos corre la obligación de puntualizar brevemente acerca de la etimología y la sinonimia del esp. *barrio*. En efecto, el primer testimonio (siglo X) del latín tardío *barrium* está documentado en el área zaragozana con el significado de 'pequeña población dependiente de una mayor' (cfr. Du Cange, s.v.) y por lo tanto algo apartada de ella. Esta acepción queda acreditada por las dos etimologías que se le atribuyen: ya por la raíz indoeuropea, más bien celta *barr* 'extremidad' o la semita, ár. *barr* 'afueras', puesto que coinciden en connotar lo apartado; sin embargo, los tres resultados peninsulares, el cat. *barri*, el esp. *barrio* y el port. *bairro*, pasaron a designar 'una de las partes en que se divide la población', es decir, sin aludir ya a su colocación respecto al centro ciudadano. Esta nueva acepción que vino a diferenciar el empleo de *arrabal* y *barrio*, ya se documenta en nuestro poema, donde este lexema sólo aparece una vez pero en las dos tradiciones manuscritas:

dixo: "Prometo e juro por este mio gladio
que non dexe en ella (la ciudad de Sudraca) calleja nin nul
barrio. 2219d

Lista de los arabismos

algara	nota	2
almogávar	»	2
baldar	»	1
balde, en	»	1
baldero	»	1
barrio	»	6
belmez	»	3
çaga	»	4
rafez	»	5
raval	»	6
real	»	6

Bibliografía

TEXTOS

- Libro de Alexandre*, R.S. Willis, *Texts of the Paris and the Madrid Manuscripts*, (1934), New York, 1965.
Libro de Apolonio, ed. de M. Alvar, Madrid, 1976.
Libro de buen amor, Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, LBA, ed. de A. Blecua, Madrid, 1992.
Poema de mio Cid, ed. de Colin Smith, Madrid, 1982,
Los Reyes Magos, G. Hilty, "El Auto de los Reyes Magos, Prolegómenos para una edición crítica" en *Philologica hispaniensa*, Madrid, 1986, tomo III.

LÉXICOS

- J. Corominas - J.A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, 1984.
 J. Coromines, *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, Barcelona, 1980,
 R. Dozy - W.H. Engelman, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, Amsterdam, 1915.
 Ch. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort, 1885,
 V. García de Diego, *Diccionario etimológico español e hispánico*, Madrid, 1955.
 J.P. Machado, *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, Lisboa, 1967.
 F. Maillo, *Los arabismos del castellano en la baja Edad Media*, Salamanca, 1983.
 M. Moliner, *Diccionario del español de uso*, Madrid, 1986.
 E.K. Neuvonen, *Los arabismos del español en el siglo XIII*, Helsinki, 1941.
 Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*, Madrid, ad. facsimilar, 1984.
 Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, 1984.
 T.M. Rossi, "El arabismo y su traducción semántica en el *LAlex*." en *Del tradurre 2*, Roma, en prensa,
 L.F. Sas, *Vocabulario del Libro de Alexandre*, Madrid, 1976,
 A. Steiger, *Contribución a la fonética del hispano-árabe y los arabismos en el ibero-románico y en el siciliano* (1932), Madrid, 1991.

Leonardo Capezzone

TURCASSO DI COPPIERE.
DUE KHAMRIYYĀT DI ABŪ NUWĀS

ولا تسقني سرًا إذا امكن الجهر
فلا خير في اللذات من دونها ستر

الا فاسقني خمرًا و قل لي هي الخمر
فيح باسم من تهوي و دعني من الكني

* * *

اما تري الديك كيف قد صاحا
منصرفا و الصباح قد لاحا
اني اليها اصبحت مرتاحا
الي فم الشارين مصباحا
خالط ريح الخلق تفاحا
نجعلها للصبح مفتاحا
بالله لا تحسبنَ الا قداحا

هات من الراح فاسقني الراحا
و ادبر الليل في معسكره
فاسعمل الكاس و اسقني بكرا
كاسا دهاقا صرفًا كان بها
نؤتي بها كلخلق في قدح
من كف قبطيه مزنره
تقول للقوم من مجانيتها

Dimmi che è Vino, quel vino che versi;
non toglie mai sete un segreto se non lo disveli.
Il nome preciso di Amore voglio sentire:
l'enigma è perfetto soltanto
se dietro compare altro velo.

* * *

Dammi vino, coppiere, di vino dissetami:
non senti il clangore dell'aurora?
L'esercito notturno retrocede,
illumina l'alba la sua fuga.
Placa la sete mattutina
col calice puro, colmo cristallo
di puri riflessi brillanti,
lampada al labbro di chi beve.

Della stessa natura cristallina
 è il dardo che mi lancia
 la tua mano copta e inzunnarata,
 il profumo del tuo viso melograna.
 Con frecce di cristallo si apre il giorno,
 e ai censori, beffardi, diremo:
 - Non frangete, vi prego, il turcasso del coppiere.*

La letteratura non è affatto l'ambito privilegiato per cogliere con occhi moderni quella differente disposizione con cui una civiltà, attraverso i suoi testi, ha riflettuto su se stessa e sulla coscienza del *prima di Sé*; piuttosto, è l'ambito in cui questa ricognizione trova conforto in un riscontro più immediato (se non più facile), perché l'atto della scrittura letteraria, a differenza dell'atto della scrittura della storia, è maggiormente consapevole – e in ciò meno subdolo – delle modificazioni che il suo intervento incide sul reale.

Di fronte a una mutata disposizione dell'episteme¹, è proprio la ricostruzione del rapporto col reale, attraverso le categorie (che definiremmo volentieri *estetiche*, se il termine fosse meno riduttivo, cioè significasse di più, di quanto a noi non risulti) peculiari di un sistema di civiltà da cui ci separa uno iato temporale intriso di alterità – nel nostro caso, la prima epoca abbaside (VIII-IX secolo) – a prospettarsi spinosa là dove si registra un momento di rottura in quella delicata relazione di dipendenza con un'Antichità che si postula modello insuperabile di perfezione, relazione abitualmente chiamata classicismo.

Quanto fosse delicato, nel mondo delle lettere arabe dell'VIII secolo, il confronto a cui ogni poeta veniva chiamato con la particolare figura retorica del sapere che è la classicità – rappresentata monoliticamente, nell'Islam, dalla poesia preislamica, cioè dall'unico elemento di un mondo dichiarato morto (quello della *jāhiliyya*, del pre-Islam appunto) che abbia potuto inserirsi integralmente nel mondo dell'Islam senza subire contaminazioni o riformulazioni sulla base di un ribaltamento del codice etico e culturale – lo testimonia la grande polemica che divise i poeti della prima generazione abbaside in classicisti irriducibili e sperimentalisti della *nouvelle vague*. Diremo subito che i classicisti erano destinati a perdere, lasciando agli sperimentalisti il compi-

* I versi sono tratti dal *Diwān Abi Nuwās*, ed. A. Fa²ūr, Bayrūt, 1987, pp. 201 e 133-134.

¹ Dobbiamo questa nozione a Michel Foucault (cfr. *Les mots et le choses*, Paris, 1966, p. 55).

to di destrutturare le forme della poesia classica per formulare un nuovo modello poetico che diverrà classico a sua volta, ma portatore di una canonicità estremamente malleabile ed elastica ad uso delle letterature islamiche successive².

Tuttavia, la lezione della classicità permane, indiscussa: ne è prova la persistenza del sistema prosodico, dalle leggi ferree ma insostituibili. L'Islam, a un certo punto della sua maturazione, si rende conto che la classicità è una nozione di genere plurale; esistono eredità del sapere del cui asse di successione esso si sente partecipe, e non vi è usurpazione: l'Islam, al di là dei miti che esso stesso ha diffuso, è l'ultima espressione del mondo tardo-antico, ellenistico, urbanizzato e con qualche tendenza gnostica; l'ellenismo è ancora un'avventura da vivere, sentita tuttavia come canonica visione di un mondo che, se in Occidente era frutto di una decadenza, in Oriente non emana da un'attesa della fine, ma celebra ancora i suoi trionfi: il trionfo del sapere greco, iniziato con la dinastia omayyade, che infine ritrova il suo *alter ego*, l'altra classicità, l'Iran del vero mito. Eppure, in poesia, il modello, imperscrutabile com'è giusto che il classico sia, resta la *jābiliyya*: anche se nasce già matura, e a partire dai risultati della poetica anticlassica araba, la poesia neopersiana adotterà il sistema metrico (classico) arabo, con l'effetto curioso di una lingua letteraria (indoeuropea) che forgia se stessa sulla prosodia di un'altra lingua (semitica).

La complessità dei legami col classico è esemplificata da Abū Nuwās. La critica anticlassica del poeta si articola indistricabilmente sul doppio piano della forma e dei contenuti. Alla proliferazione lessicale della poesia preislamica, che opera orizzontalmente nel campo dell'esperienza esprimibile, finendo così per fornire un vocabolario estenuante, vastissimo, ma mortifero, Abū Nuwās preferisce un meticoloso lavoro di raffinazione della lingua, che riduce volontariamente (nei contenuti) il repertorio del conoscibile letterario, muovendosi lungo una traiettoria verticale che agisce non più sull'estensione ma sull'intensione del nome e del senso.

Alla purezza della lingua araba (valore di risonante pertinenza al classico), Abū Nuwās oppone un sistematico ricorso alla

² Alla fine del IX secolo si aprirà una grande stagione neoclassica, che tuttavia, a differenza della scuola di Baghdād, a cui apparteneva Abū Nuwās, non riuscirà a imporsi come modello per le future letterature islamiche, persiana e turca innanzi tutto.

contaminazione: i versi vengono, con una determinazione sfrontata, resi indecifrabili dall'inserzione di parole-chiave soprattutto in medio-persiano, e poi in siriano, persino in greco (pare); parole che si scrivono in caratteri arabi, ma che non si sa come leggere: eventualmente, il rigore del metro – questa inalienabile intrusione della classicità – può fungere da ausilio permettendone la vocalizzazione e quindi la lettura, ma una lettura di puri suoni, non una percezione istantanea del significato in rapporto al segno. E ancora, vi è in ciò un attentato cosciente contro una concezione (classica) estetica che equipara il valore della purezza linguistica a quello del vigore maschile; Abū Nuwās femminilizza la poesia, da interprete fedele di una realtà storica protesa verso una multimedialità, e troppo intelligente per non cogliere i fermenti della sua Baghdād mittelislamica³.

Eppure, nella sua negazione del classico, nel suo ricorso al disvalore per esplicitare una interpretazione del mondo che *ormai* non pertiene più all'Antico che opprime, si insinua una debolezza archeologica. C'è un aneddoto, quanto meno autentico tanto più paradigmatico, che vede Abū Nuwās spedito dal suo maestro – al quale aveva chiesto licenza di comporre – nel deserto, fra i Beduini, depositari di quel patrimonio di saperi inutili, validi solo per il loro valore referenziale, di citazione; nei luoghi dell'individuazione araba del classico, là dove la convenzione vuole essere coscienza, il poeta dovrà memorizzare almeno un migliaio di componimenti. Quello stesso Abū Nuwās che più tardi scaglierà la sua poetica anticlassica anche contro la sterile e fredda retorica della “beduinità”⁴ si sottopone al tirocinio della memoria di un mondo finito, che nessuno in realtà rimpiange sul serio. Al suo ritorno nel mondo delle città e dei saperi, egli recita al maestro alcuni fra le migliaia di versi mandati a memoria. Il maestro, forse anche annoiato, taglia corto; lo interrompe e gli dice:– Bene, adesso dimentica –. Nella solitudine della cella

³ Definire un poeta *fahl* (letteralmente “stallone”) significava riconoscere la purezza della lingua; a rigore, poteva applicarsi anche nel caso di una poetessa. Nella *Fuḥūlat al-sbu'arā'* del grande filologo al-Aṣma'ī, opera concepita in forma di dialogo fra l'autore e un discepolo, arrivati a commentare Ḥadī ibn Zayd, poeta che spesso ricorreva al bilinguismo arabo-persiano, il discepolo domanda:– Ma è un *fahl*? – Non saprei, risponde il maestro, – però, non è nemmeno una femminuccia. Cfr. C. Torrey, in *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, LXV, p. 495 ss.

⁴ Si leggano ad esempio i versi tradotti in F. Gabrieli, *La letteratura araba*, Firenze, 1967, p. 127.

di un monastero, Abū Nuwās dimentica la sapienza acquisita. Come si possa dimostrare, se non altro a se stessi, di aver dimenticato, è quanto meno contraddittorio; eppure, qui, la tecniche della dimenticanza (proprio perché è impossibile non ricordare mentre si pensa) assumono un'importanza anche maggiore di quelle dell'apprendimento. Se pensare è ricordare, e ricordare è riconoscere, l'equazione dell'oblio paradossalmente non si risolve in una negazione degli elementi del ricordo. Obliare è ancora una volta pensare, ma ne deriva istintivamente un pensiero sublimato e raffinato: pensare diventa concepire, riconoscere diventa discernere. Nella cella della dismemoria entra un anonimo aspirante poeta della provincia; ne esce il fondatore di tutte le letterature islamiche.

Dicevamo di una raffinazione della lingua, di una compressione del dicibile nell'opera di Abū Nuwās; e ancora, contaminazione linguistica e culturale, privilegio della sinonimia. Sembra, però, che in fondo il pensiero dominante di Abū Nuwās sia rivolto esclusivamente a rendere conto del rapporto fra parole e cose; da qui si delinea il nocciolo di quella riflessione continua e incessante della variazione che nasce dalla ripetitività. Che cosa doveva dimenticare, di preciso, Abū Nuwās? Non sappiamo; resta, in lui, una tensione – affine all'oblio – a spezzare le forme. Il vocabolario arabo classico estende i confini del dicibile per raggiungere un'infalibile perfezione descrittiva; Abū Nuwās si adopera a confondere l'intelligenza della descrizione: i rapporti fra segno e contenuto non sono mai garantiti nell'ordine delle cose stesse. Ancora: il lessico arabo classico comunica un forte senso di illimitatezza, ogni cosa ha un nome che va pronunciato univocamente; Abū Nuwās introduce il germe della finitudine, esaspera le proprietà dell'equivoco (problematicamente presenti) della lingua araba. La poesia preislamica paragona le cose per descriverle meglio; Abū Nuwās simula un'insufficienza lessicale che ricorre alla somiglianza come strumento cognitivo del reale. Le figure del discorso poetico, in lui, sono introdotte da dispositivi della similitudine: ma è una somiglianza percepita, al di là della parola, nella cosa entro l'ordine della differenza e dell'inferenza⁵. Dalla somiglianza alla rappresentazione, il passo è breve (la poesia neopersiana erediterà la finitudine abunuwasiana, trasformando la similitudine-rappresentazione in metafora). Le

⁵ Cfr. Foucault, *op. cit.*, p. 68.

strategie dell'oblio ci sfuggono: Abū Nuwās dimentica gli apparati di un sistema di codificazione del reale – così possiamo supporre –, ma l'oblio, in sè, indifferente alla tecnica, non riesce a reprimere i contraccolpi della nostalgia, che sfalsa il ricordo, spezzando le forme della ripetibilità del ricordo stesso. Passando dalla descrizione alla rappresentazione, Abū Nuwās scopre l'intima qualità di quest'ultima: la rappresentazione è sempre perpendicolare a se stessa, è a un tempo indicazione e apparizione⁶. Dei due termini, il secondo prende il sopravvento: la presenza dell'amato, dell'Altro, di ciò di cui va detto perchè sia esperito (Per te ho bandito dal mio vocabolario / parole che parlino del mio soffrire. / Esploro invano dicibile e indicibile / ma tu non te ne curi, / di me che frugo fra i concerti⁷) diventa epifania; la sua apparizione, frutto di una finitudine che esclude la fermezza della presenza, è sempre portatrice di alterazione nella percezione del reale, di batticuori, di malintesi.

Il passaggio dall'assenza alla presenza-apparizione è progressivo; non basta l'emersione del corpo a produrre da solo il miracolo: ogni parte del corpo/filtro del reale vive un tragitto epifanico, fatto di continui ingrandimenti del dettaglio al puro scopo di spingere il testo-mondo all'entropia. Il dinamismo del volto: luogo geometrico della poesia araba, caricato di ambivalenze che più sono note più sono nascoste (obliate), e che solo il poeta ha dimenticato e riscopre, perché vengano riconosciute. E sul volto, la guancia: liscia guancia prestata a tassonomie botaniche, che forse è di un ragazzo, o di una ragazza che sembra un ragazzo⁸, perchè la bellezza – che pure non è trasgressiva, ma profondamente aderente al sentire del tempo – in Abū Nuwās acquisisce il volto di una creatura in permanente stato di intermondo: persistenza del mito di Giuseppe in Egitto – Giuseppe in *ghayba*⁹. In questa tensione allo sfalsamento fra realtà e rappresenta-

⁶ *Ibid.*, p. 79.

⁷ *Der Diwān des Abū Nuwās*, IV, ed. G. Schoeler, Wiesbaden, 1972, p. 144.

⁸ È la moda, già in voga in età preislamica, ma letteralmente esplosa in epoca abbaside, della *femme-garçon*, della donna integralmente vestita da uomo. A questo proposito si veda Z. Zayyat, "al-Marʿat al-ghulāmiyya fiʿl-islām", *Mashriq*, 1956, L, pp. 56-78.

⁹ Abū Nuwās sciita, devoto all'imam ʿAlī al-Riḍā e con tentazioni eretico-sufi? È l'ipotesi – seducente, ma forse un po' troppo grossolana nel modo in cui viene proposta – del bel libro di A. al-Zaʿīm, *Abū Nuwās bayna ʿl-ʿabāth waʿl-ighṭirāb waʿl-tamarrud*, 2a ed., Bayrūt-Dimashq 1985.

zione, Abū Nuwās insegue una regola di esprimibilità del mondo che sia sempre segno, cioè mobile, e mai simbolo (e il persiano Ḥāfīz che scopa con le ciglia la soglia della taverna deve ancora venire; ma, sul piano della pura e semplice invenzione poetica, della dicibilità, Abū Nuwās avrebbe senz'altro potuto scrivere versi come quelli); per il poeta che deve imparare a dimenticare, il vino è il vino è il vino – come per Gertrude Stein una rosa è una rosa è una rosa (Dimmi che è Vino quel vino che versi... Il nome preciso di Amore voglio sentire...).

Ma questa, purtroppo, è solo nostalgia di una trasparenza che, se raggiunta, dichiarerebbe vano il lavoro poetico, essendo il compimento; è nostalgia di un mondo indifferente. Abū Nuwās avverte anche la stanchezza epistemologica di una conoscenza che progredisce per simboli; la sua modernità, e di noi poveri antichi¹⁰, sta nel soggiacere all'insostenibile memoria della classicità, anche quando ricordare non è più collegare.

Il simbolo, come la scienza, lascia in sospeso campi vastissimi del sapere cognitivo; la somma dei saperi del tempo di cui Abū Nuwās si fa interprete è tale per cui il legame illusoriamente univoco tra parole e cose non regge, e il simbolo risulta ancora uno strumento oracolare che pone interrogativi invece di sciogliere enigmi. Come nel mito islamico di Giuseppe, Abū Nuwās rincorre sempre una tunica strappata da dietro, ed è solo la tunica, velo sottile ma tenace, che resta tra le mani e sotto gli occhi, costretti a guardare la bellezza di spalle. La tunica, mai il corpo, ambiguo e ambiguitizzato da oscenità necessarie, dall'uso logorato – perché a volte la potenza della parola è costrizione – di figure del discorso che dovrebbero avvicinare e invece spesso allontanano, spezzandoli, i termini iconici del segno epifanico, il significante mandato a memoria e il significato dimenticato: un corpo che è sempre occultato da qualcosa, o che a sua volta copre con l'ombra altro ancora, in un atto di gnosi continuamente interrotto.

Per ricomporre questa epifania – quanto più prevedibile e scontata, tanto più attesa e mascherata –, per far capire a chi legge parole che, più sono spesse e plurali, più sono familiari, è necessario simulare un crollo della forma evocata: sorprende sempre, l'urto frontale di nudità improvvise. Nell'artificio che sospende il momento della rivelazione fino a dimenticarsene, e a

¹⁰ Cfr. F. Fortini, "Classico", in *Enciclopedia Einaudi*, III, Torino, 1978, pp. 192-201.

rimpiazzarla con un'altra rivelazione (espediente sublime di una forma che infine ingenera alienazione), è proprio vero, nel senso risonante della Verità, che un coppiere è un coppiere è un coppiere? Si direbbe di no, quando poi Abū Nuwās indica coppe e appaiono frecce.

I versi della seconda *khamriyya* poc'anzi tradotta, ed esatto contrario della prima, mostrano, come spesso accade di fronte al testo abunuwasiano, una scarsezza che potrebbe trarre in inganno: sembrano *antichi*, se confrontati non tanto con la magniloquenza della poesia preislamica ma soprattutto col barocchismo della poesia persiana, rispetto alla quale Abū Nuwās dà l'impressione di costituire un canovaccio, o un semplice scheletro. È che fra Abū Nuwās e un poeta persiano, l'accennavamo prima, la distanza che corre è la stessa che si interpone fra una rappresentazione e una metafora: fra l'icona di un monastero di Siria e la Gioconda al Louvre.

Quella tensione nostalgica al nome assoluto, per quanto esso sia anelato, alla fine evidentemente logora, se ridotta al confronto con la verità delle cose a cui Abū Nuwās sottopone i limiti del dicibile – quegli *afāq al-kalām*, gli orizzonti del Discorso che, letteralmente, il poeta sondava nel verso citato frettolosamente tra parentesi: e questi limiti di un'orizzonte che si pretende essenziale si fanno sempre più incontenibili. La consapevolezza del loro impossibile recupero, venata di rinuncia, e che mina una ricerca gnoseologica che del cristallo conserva solo le proprietà rifrattive, si rivolge allora alla memoria della differenza: una memoria che trova appiglio in un'archeologia dell'etimo.

Nel caso dei versi qui tradotti, la coppa è sempre *kaʿs*; sempre, fino a quando non cade nelle mani del coppiere copto, non musulmano, dunque ornato – e segnato nella sua alterità religiosa – dallo *zunnār*, la cintura che contrassegnava l'appartenenza del portatore a una delle religioni il cui statuto l'Islam proteggeva. Un attimo prima che le dita del coppiere l'afferrino, la coppa cambia nome, diventa *qadah*.

Saremo più precisi: un attimo prima che essa venga stretta dalla mano sinistra del coppiere, venendo spontaneo pensare che con la destra si versi il vino, e con la sinistra si porga la coppa; ed è quella mano, non i fianchi, là dove sarebbe normale che si indossasse una cintura, ad essere fasciata dallo *zunnār*. Un vezzo del coppiere? Può darsi che, in qualche taverna, il poeta abbia davvero visto un addetto alla mescita un po' sbarazzino, con lo *zunnār* indossato a mo' di salvietta. Sta di fatto che, da quel

momento, la coppa esaurisce la sua funzione univoca, smette di essere *una* cosa, per diventare un nome plurale: *aqdāḥ*.

Le strategie oblique dell'oblio innescano un processo inferenziale che conduce a un'epifania diversa da quella prevedibile e attesa, che precipita in controluce staccandosi dal testo, per dare vita a un ipotesto: le coppe, nel loro plurale, diventano frecce, di cui è assente nel testo il singolare *qidḥ* (tuttavia omografo, in arabo, di *qadah*), ma il cui plurale è ancora *aqdāḥ*; e il coppiere diventa un arciere.

La prima fase del processo di comprensione lascia ad un tempo soddisfatti e inappagati, perché la suggestione orientata che stimola la separazione dell'ipotesto dal testo incalza pur persistendo la sospensione fra citazione e referente; intanto, la percezione di un segno doppio spinge alla riunificazione del ricordo con l'immagine evocata. Di fronte a due icone, le coppe e le frecce, diventa impossibile isolare due movimenti della memoria ricognitiva. La seconda fase è dunque un tornare al messaggio, costruendo intorno al segno un nuovo contesto; entrambi, nuovo significato del segno e nuovo contesto, traggono in gioco la memoria di un sapere divenuto esperienza passata, secondo una nuova gerarchia della percezione. Ma il ricordo attinente all'ipotesto non è più il frutto di una memoria attiva sul piano del tempo; semmai, è pallida rimembranza di uno stato d'animo senza causa, archeologia di un'emozione neutra.

Aqdāḥ, plurale di frecce, è una parola antica, tanto quanto un gioco d'azzardo preislamico chiamato *maysir*, condannato dal Corano in un'associazione così stretta al vino da diventare, di quest'ultimo, se non proprio un sinonimo sul piano lessicale, almeno un termine di puntuale richiamo referenziale¹¹. Al *maysir* si giocava così¹²: scopo del gioco era vincere il migliore dei tagli di carne di cammello – probabilmente in rapporto a sacrifici nell'ambito di un culto astrolatrico – che fungevano da bersaglio. Ogni giocatore era abbinato a una freccia, identificata da un contrassegno; la figura centrale del gioco era il giovane che, dopo averle mischiate, estraeva ad una ad una le frecce (*aqdāḥ*)

¹¹ Attenzione: *qadh*, parola derivata dalla medesima radice QDH, significa biasimo, censura, condanna, rimprovero: la nostra versione ne tiene conto contestualizzando forse un po' troppo arditamente e frecce e coppe e disapprovazione moralista.

¹² Per il gioco del *maysir* e i Beduini smemorati (vedi *infra*), si veda T. Fahd, *La divination arabe*, Leiden, 1966, pp. 204-213.

dalla faretra con la mano sinistra (*al-yusrà*, da cui forse il nome del gioco) meticolosamente avvolta in un panno di stoffa bianca per non riconoscere al tatto il contrassegno, e le porgeva al tiratore.

A fornirci i dati relativi al gioco del *maysir* e alla sua terminologia, fra gli altri, è Abū ʿUbayd al-Qāsim ibn Sallām al-Harawī, uno dei tanti archeologi musulmani del sapere, morto nell'837 A.D. Tutte le informazioni che egli raccolse erano desunte da testi di autori che, prima di lui, già avevano indagato in quell' "archivio dei nostri fasti" – così veniva definita, in epoca islamica, la *jābiliyya* preislamica, l'Arabia prima della Scienza –, armati dell'unico strumento che potesse in qualche modo perpetuare, intrecciandolo nel suo valore referenziale ai nodi di un'episteme moderna, quel sapere antico: cioè, di una volontà filologica.

Volendo saperne di più sulle modalità del gioco, al-Harawī se ne andò viaggiando per i deserti d'Arabia, interrogando la memoria (supponendola antica) dei Beduini. Il filologo "sul campo" dovette restare assai deluso, constatando che i beduini, del *maysir*, sapevano ben poco: ormai, avevano dimenticato quasi tutto.

UN RACCONTO YEMENTITA SULLA CONQUISTA
HILALIANA DELL'AFRICA SETTENTRIONALE*

I. Abbandonato l'insospitale Nağd, flagellato da una terribile carestia, le tribù hilaliane intrapresero una grande migrazione che le condusse in Egitto e successivamente, su istigazione dei Fatimidi, nell'Africa settentrionale (XI secolo). Il grande storico Ibn Ḥaldūn (m. 1406) ha commentato in celebri pagine l'invasione hilaliana dell'Ifriqiyā e lo sconvolgimento etnico, sociale, economico che ne derivò¹. I suoi predecessori Ibn al-Atīr (m. 1234) e al-Nuwayrī (m. 1332) hanno riportato la famosa 'parabola del tappeto', attribuita a Muʿnis b. Yahyā al-Mirdāsī, emiro dei Riyāh, che ben sintetizza la strategia dell'avanzata dei Banū Hilāl. Davanti all'impazienza degli Hilaliani di muovere contro Qayrawān, Muʿnis stese un tappeto sul terreno e sfidò i presenti a raggiungerne il centro senza calpestarlo. Tutti si guardarono intorno, dubbiosi, senza saper come superare questa prova. Allora Muʿnis arrotolò il tappeto, avanzò della misura di un braccio e si arrestò; quindi andò ancora avanti finché si trovò nel mezzo. In questo modo, a piccoli passi, avrebbero dovuto procedere i Banū Hilāl, conquistando il paese poco a poco fino a stringere Qayrawān in una morsa mortale².

L'episodio trova eco nella *Sīrat Banī Hilāl*, l'opera popolare che a suo modo reinterpreta questi avvenimenti³. La posta in

* Questo saggio riprende, con qualche modifica e aggiornamento, un articolo dedicato alla memoria del prof. Karel Petrāček (1991). Esso è basato su materiali raccolti nell'ambito della ricerca "Sviluppo e continuità culturale e linguistica degli insediamenti nell'area di al-Ḥadā' (Yemen del Nord)", coordinata dal prof. Pelio Fronzaroli.

¹ IBN ḤALDŪN, *Kitāb al-ʿibar*, VI, Beirut 1959, pp. 27 sgg.; *Histoire des Berbères*, trad. de Slane, Paris 1968², pp. 28 sgg.

² Si veda IBN AL-ATĪR, *al-Kāmil fi al-ta'riḥ*, ed. Tornberg, IX, ripr. an. Beirut 1979, p. 567; AL-NUWAYRĪ, *Nihāyat al-arab fi funūn al-adab*, ed. Ḥusayn Naṣṣār, XXIV, Cairo 1983, p. 213. Cfr. H.R. IDRIS, *La Berbérie orientale sous les Zirīdes. X^e-XII^e siècles*, I, Paris 1962, p. 212.

³ Per un quadro sintetico dell'epica araba, cfr. K. PETRÁČEK, *Volkstüm-*

gioco, Qayrawān e per estensione l'intera Ifrīqiyā, viene simbolicamente rappresentata nelle versioni orali tunisine da una misura di luigi d'oro, una ciotola piena di ^c*aṣīda*, un piatto con sette diversi tipi di cibo (latte, siero, acqua, miele, burro fuso, zucchero, olio), il tutto collocato al centro del tappeto⁴.

II. Se la tradizione maghrebina risulta relativamente nota, e così quella egiziana, molto meno conosciamo la narrativa hilaliana dell'Arabia meridionale. Come abbiamo altrove osservato, la *Sīrat Banī Hilāl* assume in Yemen caratteristiche particolari, con la prevalenza di episodi verosimilmente ispirati a leggende locali⁵. Molte vestigia himyarite sono attribuite agli Hilaliani, il che accentua la convinzione locale che la *Sīra* sia espressione, nella fase che precede la grande migrazione, della storia yemenita⁶. Il tono bellicoso, così acceso nella tradizione egiziana, si stempera in episodi dove gli eroi hilaliani si distinguono più per la loro sagacia e la loro astuzia che per la loro spada. Non è un caso che Abū Zayd al-Hilālī venga spesso confuso con ^cAlī b. Zāyid, il mitico fondatore dell'agricoltura yemenita, le cui massime

liche Literatur, in H. GATJE (ed.), *Grundriss der arabischen Philologie*, II, Wiesbaden 1987, in particolare pp. 234-235. Tra gli studi recenti sul ciclo epico hilaliano, segnaliamo: M. GALLEY - A. AYOUB (eds.), *Histoire des Beni Hilal et de ce qui leur advint dans leur marche vers l'ouest*, Paris 1983; A. AYOUB - A. ROTH, *Un fragment manuscrit de la Sīrat des Bani Hilal*, in "MAS-GELLAS" 1984, pp. 9-196; A. LERRICK, *Taghribat Banī Hilāl Al-Diyāghim. Variation in the Oral Epic Poetry of Najd*, diss. Princeton University, 1984; L. SAADA (ed.), *La geste hilalienne. Version de Bou Thadi (Tunisie)*, Paris 1986; B. CONNELLY, *Arab Folk Epic and Identity*, Berkeley-Los Angeles-London 1986; S. SLYOMOVICS, *The Merchant of Art: An Egyptian Hilali Oral Epic Poet in Performance*, Berkeley-Los Angeles-London 1987.

⁴ Si veda M. GALLEY, *Histoire et épopée*, in "Quaderni di studi arabi", 8 (1990), pp. 161-162. L'autrice osserva in questo studio comparativo, basato su versioni raccolte da lei stessa con A. Ayoub, da L. Saada e A. Baker: "L'intensité du langage visuel que représente le boisseau rempli d'or, ou le plat de nourriture, réside dans sa capacité de concrétiser la signification profonde de la *tağriba* dont tout autre aspect historique est ici éliminé. Ces objets bien réels sont, pour les intéressés à l'intérieur de la *sīra*, une preuve tangible de la récompense attendue".

⁵ Rimandiamo ai nostri saggi *Testimonianze hilaliane nello Yemen orientale*, in "Studi yemeniti", 1 (1985), pp. 161-185; *La storia di ^cAzīz ben Ḥāleh del ciclo epico hilaliano: osservazioni e confronti*, in ACF, ser. or. 23 (1992), pp. 5-24; *Una ricerca fra i Banū Hilāl di Wadi Marḥa (Yemen)*, in "Quaderni di studi arabi", 11 (1993), pp. 193-214, e bibliografia citata.

⁶ Si veda ad esempio l'elenco dei toponimi 'hilaliani' nelle regioni di al-Ḥadā² e Bilād ^cAns riportato in *La storia di ^cAzīz ben Ḥāleh*, pp. 7-8.

continuano a godere di vasta popolarità⁷. Gli Yemeniti hanno d'altra parte sempre rivendicato il privilegio di un'atavica saggezza⁸. Lo stesso Profeta Muhammad avrebbe affermato in un celebre *ḥadīṭ* che "la fede (*īmān*) è yemenita e la sapienza (*ḥikma*) è yemenita"⁹.

Ci è sembrato significativo ritrovare la nostra 'parabola del tappeto' in Yemen, in un contesto narrativo denso di situazioni enigmatiche molto apprezzate da chi ascolta (ma di ardua comprensione per l'osservatore esterno). Nelle versioni raccolte nella regione di al-Ḥadā³ e nel Bilād °Ans¹⁰ il personaggio principale è il figlio che Abū Zayd avrebbe avuto da sua sorella, chiamato °Azīz ben Ḥāleh (a nord del Gebel Isbīl) o Ḥalīl ben Ḥāleh (a sud)¹¹. Già la posizione di questo 'figlio di suo zio' suscita qualche perplessità nel confronto con le tradizioni hilaliane degli altri paesi arabi. È proprio il nostro °Azīz ben Ḥāleh a risolvere l'enigma visuale del tappeto, proposto agli Hilaliani da suo padre-zio Abū Zayd prima della partenza per il Maghreb. Questo enigma è preceduto nella nostra storia da un'altra prova, consistente nello spezzare una fascina di canne: ben poco può fare la sola forza, senza l'ausilio di una intelligente strategia.

III. Il brano che riportiamo è stato registrato nel novembre 1986 a Ḥalīma¹², alle pendici meridionali del Ḥayd al-Ḥalāl (Gebel Isbīl), dove si sarebbe trovata, secondo la leggenda, la residenza del sultano Ḥasan al-Hilālī. L'informatore, di circa 50 anni, si chiama °Alī Nāṣir Muḥammad, appartiene alla tribù degli

⁷ Si veda G. AGARIŠEV, *Aḥkām °Alī b. Zāyid*, Sanaa 1986; J. LAMBERT, *La geste d'Ibn Zā'id ou la sagesse de l'honneur (Yémen du Nord)*, in "Cahiers de littérature orale", 17 (1985), pp. 163-183; G. CANOVA - D. PERCO, *Jemen*, in *Enzyklopädie des Märchens*, VII, Berlin - New York, 1992, in particolare col. 519.

⁸ "insoupçonnée, pensaient-ils, des Arabes du Nord", come ha osservato J.-CL. VADET (*L'acculturation' des Sud-arabes de Fustāt au lendemain de la conquête arabe*, in "Bulletin des études orientales", 22, 1969, p. 11).

⁹ AL-BUḤĀRĪ, *al-Ġāmi' al-ṣaḥīḥ, maḡāzī*, 74 (ed. Muḥibb al-Dīn al-Ḥaṭīb *et al.*, II, Cairo 1403 h., p. 503, n° 3499).

¹⁰ Il luogo della ricerca si trova a una trentina di Km a est di Ḍamār. Una mappa del territorio è riportata in *La storia di °Aziz ben Ḥāleh*, p. 10 fig. 1.

¹¹ Cfr. *La storia di °Aziz ben Ḥāleh*, pp. 14-24.

¹² Le registrazioni sono state effettuate assieme a L. BETTINI, autrice del primo studio su un dialetto della regione: *Note sull'arabo parlato al Baraddūn (Yemen del Nord)*, in "Studi yemeniti", 1(1985), pp. 117-159.

°Ans, possiede una modesta abitazione e una coltivazione di *qāt* presso il monte Ḥayd al-Ḥalāl. In un successivo incontro, mirante a ottenere delle spiegazioni sui passi più oscuri della sua narrazione, ci è stato possibile raccogliere altri racconti, sì da farci un'idea del suo repertorio e della narrativa tradizionale della regione. Egli conosce, in particolare:

1. vari episodi della *Sīrat Banī Hilāl* (la storia di Ḥasan ben Sirhān; la storia di Ḥalīl ben Ḥāleh e °Alya, e altre);
2. Aneddoti e canti su °Alī b. Zāyid (la storia di Badra; il toro Faraḡ Allāh)¹³;
3. leggende religiose (la città di Lot; Salomone e la perdita dell'anello; il Profeta Muḥammad e °Ā'īša; il faraone e Mosè)¹⁴.

°Alī Nāṣir Muḥammad ha introdotto la sua narrazione ricordando che i Banū Hilāl avevano dimorato a lungo nel Ḥayd al-Ḥalāl, prima di partire per Tūnis al-Ḥadrā²; ora rimanevano solo le rovine dei loro palazzi, iscrizioni (himyarite), bassorilievi che rappresentavano la falce di luna (*hilāl*)¹⁵, falchi e stambecchi, grandi cisterne intonacate, resti delle dighe che avevano consentito di coltivare un tempo peschi, albicocchi, vigne. Nella speranza di fare un giorno ritorno alla propria terra, gli emiri hilaliani avevano nascosto nelle viscere del Ḥayd al-Ḥalāl i loro tesori, argomento sul quale la gente dei villaggi circostanti non cessa di fantasticare¹⁶.

Il brano che segue possiede, a nostro parere, una sua importanza documentaria, nonostante le inevitabili incongruenze, ripetizioni, lacune, passi di incerta interpretazione, data anche la scarsità di testi yementiti disponibili. Abbiamo inserito tra parentesi nel testo arabo un'integrazione fatta dallo stesso narratore riascoltando la registrazione (§ 7); nella traduzione figurano, sempre tra parentesi, osservazioni, commenti, spiegazioni di °Alī Nāṣir e delle persone presenti.

¹³ Si veda sopra nota 7 e inoltre °ABD ALLĀH AL-BARADDŪNĪ, *Funūn al-adab al-ša'bi fi l-Yaman*, [Sanaa] s.d., cap. II.

¹⁴ Queste storie rientrano nella letteratura delle *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, un genere molto popolare presso i Musulmani.

¹⁵ Il significato del simbolo lunare nel contesto culturale sudarabico è stato ampiamente trattato nel nostro saggio *The Banū Hilāl in the Yemen*, in *Medieval Classical and Popular Literature*, Festschrift H.T. Norris, London (in stampa).

¹⁶ Sui tesori (himyariti) nascosti, cfr. AL-HAMDĀNĪ, *al-Iklīl*, ed. Muḥammad al-Akwa^c, VII, Sanaa 1979, pp. 191-195.

IV. 1. *Şalla °an-nabi! Kānat bikra, min ġimāl Aba Zeyd al-Hilāli -isma°c, isma°c!- kānat bikra... Al-ġimāl at-tāniya mātat min al-ġow°c fi hādika š-šidda. Wa-hi kānat tisraḥ lā Berga w-Gābeş w-aşbahat ba°arba ḥuḍr.*

2. *Rikib °Ali ben Zāyid fowg ḍabraha w-şadd °ala nafseh w-bi gāmat miṭl ar-riḥ, lāma wuṣlit Berga w-Gābeş, Aba Zeyd al-Hilāli, Aba Zeyd al-Hilāli... Fa-hi tir°a wa-bū yiġni la-l-masabb la-l-masabb, ma-şbahat illa beyn ḥawāyha fi Heyd al-Halāl.*

3. *°Asab °aşb al-aḥilla. Gāl: ē yā Beni Hilāl! Gālu: eyş? Gāl: man di bā-ya...¹⁷ w-friş naṭ°c w tarah-leh al-ġina hāna. Gāl: man kasar al-aḥilla wa-°azag an-naṭ°c walā yid°aseh... akal min hādika l-fawākib.*

4. *Dawwaru dawwaru, ma-ḥadd gadar, ma-ḥadd gadar. Gālu: °ād Halil ben Haleb rā°i l-gurāş. Gāl iddūh. Sār. Gāl Aba Zeyd al-Hilāli, gāl: in ġā rāḥib fowg al-ḥuşān alladi sār rasūl-leh, fa-huwa bā-yiġdi l-gaḍiyya wa-°in ġā °ala rġileh māşi...*

5. *Gāl-lab: sīr ridd l-gurāş lama atamm atgadda°. Sār yiridd al-gurāş, rikib °ala l-ḥuşān wa-farr... Agbal bil-ḥuşān.*

6. *Gāl: guḍiyya l-amr. Wuṣil, gāl: hiya gad °aġazat Beni Hilāl °ala l-gaḍiyya hādih. Darab al-aḥilla hākida tūl, gaṭam al-°aşb w-gāl: iksir iksir iksir! Lama kamalheyn.*

7. *Gāl: hā, in... ar-riġāl °aşb wāḥid, ma-ḥadd yigdir-leh! Wa-°in gad-hi tfāḥadat kull waḥda waḥda... Iksir iksir, kasar al-kull. (Darab an-naṭ°c bis-seyf w) gudum akal (al-fawākib).*

8. *Gāl: šaddu! Šaddaw Berga w Gābeş fa-sawwa° -isma°u! -lil-gaḍiyya. Fa-kān yisawwi °idla turāb w °idla raġġāl, °idla ma° w °idla raġġāl...*

9. *Kānu yiqrubu r-raml fi Berga w Gābeş. Kānat tigūl: hā, gowm mugbila mugfiya saḥābiyya turābiyya, lā dirt keyf tūga°c, sāriḥa māwiya...*

10. *Kān yisawwi rās wāḥid l-aḥir gafa l-ġimāl w rās wāḥid l-awwaleh. Mā °ād dārat bir-raml keyf tisawwi. Mā dārat illa ḥin ḥaṭṭ waṣṭ al-madīna – isma°c! – ḥaṭṭ, wa-hi ntaşarat ar-riġāl.*

11. *Amma ba°da, wuga°c ta°n lama ḥtama d-damm lā manḥar al-ḥuşān! Lama nāda l-munādi min as-sama: nuşşeyn nuşşeyn yā abl Berga w-Gābeş, entu w-Beni Hilāl! Gasamu nuşşeyn ba°d-mā ḥtama d-damm lā manḥar al-ḥuşān... Hāda lladi yigaddim-lak °Ali Nāşir Muḥammad.*

V. 1. Prega per il Profeta! C'era una giovane cammella della

¹⁷ Il narratore si interrompe, non completando la parola.

mandria di Abū Zayd al-Hilālī – ascolta, ascolta! – c'era una giovane cammella... Gli altri cammelli morirono di fame in quella carestia. Andava a pascolare a Berqa e Qabes e i suoi escrementi divennero verdi (dal momento che poteva nutrirsi di foglie fresche).

2. °Alī ben Zāyid montò sul dorso (della cammella) e si tenne stretto. (Sentendo il peso del cavaliere, la cammella) filò via come il vento, finché giunse a Berqa e Qabes. (Mi correggo:) Abū Zayd al-Hilālī, Abū Zayd al-Hilālī (e non °Alī ben Zāyid)! Mentre la bestia pascolava, egli raccoglieva frutta... e dentro nella bisaccia! Il mattino successivo la cammella era già (tornata) tra i suoi compagni nel Ḥayd al-Ḥalāl.

3. Abū Zayd al-Hilālī legò una fascina di canne e chiamò i Banū Hilāl. (Gli) chiesero: cosa c'è? Disse: chi è che... Stese un tappeto di cuoio e pose qui [il narratore indica il centro della stuoia sulla quale era seduto] i frutti raccolti. E continuò: chi riesce a spezzare la fascina e giunge (in mezzo al tappeto) senza calpestarlo mangerà questi frutti (come premio della sua sagacia).

4. Tentarono e tentarono, ma nessuno ci riuscì. Dissero: resta ancora Ḥalīl ben Ḥāleh, sta pascolando il bestiame. (Abū Zayd al-Hilālī) chiese di farlo venire. (Un messaggero) partì. Abū Zayd al-Hilālī disse: se (Ḥalīl ben Ḥāleh) viene cavalcando il puledro con il quale il messaggero è andato da lui, allora risolverà la questione (l'enigma). Se invece farà ritorno a piedi (allora non ci riuscirà neppure lui).

5. (Ḥalīl ben Ḥāleh) disse (al messaggero): va' a radunare il bestiame finché non ho finito di mangiare! Quello andò a radunare la mandria. Allora Ḥālīl saltò sul cavallo (del messaggero), e via di corsa! Si diresse (verso l'accampamento hilaliano).

6. (Abū Zayd al-Hilālī) disse (vedendolo arrivare a cavallo): la questione è risolta! Ḥālīl giunse. Abū Zayd (gli) disse: (tutti) i Banū Hilāl hanno fallito in questa prova! (Allora Ḥālīl ben Ḥāleh) colpì la fascina (con la sua spada), così, nel senso della lunghezza. Recise il laccio (che la serrava) e disse: spezza, spezza, spezza! Finché terminò (di spezzare, una a una,) tutte (le canne).

7. Disse: ecco, se gli uomini (i Banū Hilāl) sono (uniti) come una fascina, nessuno può (vincerli)! Se sono uno per uno... Spezza, spezza! Aveva fatto tutto a pezzi! (Allora Ḥālīl ben Ḥāleh) colpì il tappeto con la spada, (si aprì un passaggio e) avanzò (fino al centro). Mangiò la frutta!

8. Disse: partite! (I Banū Hilāl) partirono per Berqa e Qabes. Egli aveva risolto – ascoltate! – la questione. Fece preparare (per ogni cammello) un sacco di sabbia e uno con un uomo, (oppure) un sacco (con una giara o un otre) d'acqua e un altro con un uomo.

9. Intanto a Berqa e Qabes stavano facendo la divinazione con la sabbia. (La geomante) disse: (c'è) gente avanti, gente indietro, nuvolosa¹⁸, polverosa – non capisco cosa stia accadendo! – (gente) che va e (gente) che viene...

10. (Abū Zayd al-Hilālī) aveva disposto (i suoi uomini) l'uno con la testa (indietro) verso la parte posteriore del cammello, l'altro (con la testa in avanti) verso quella anteriore (per non far capire in che direzione la carovana marciava). (La geomante) non sapeva più cosa fare. Si rese conto (del significato della divinazione) solo quando (Abū Zayd al-Hilālī) si arrestò in mezzo alla città – ascolta! – e gli uomini (nascosti nei sacchi uscirono e) si sparpagliarono.

11. Dopo ci fu un grande scontro, tanto che il sangue (dei caduti) giunse fino al petto dei cavalli! Finché una voce dal cielo disse: (dividete il territorio) in due parti, o gente di Berqa e Qabes, voi e i Banū Hilāl! Divisero (il Maghreb) in due parti, dopo che il sangue era giunto fino al petto dei cavalli. Questo è quanto ti racconta °Alī Nāṣir Muḥammad.

V. Questa storia è ben nota nella regione: ci è stato possibile infatti raccogliere nel corso della nostra missione altre due versioni complete e una frammentaria, contenente il solo motivo della fascina¹⁹. In una delle versioni °Azīz-Ḥalīl ben Ḥāleh pascolava i cavalli hilaliani e fece ritorno all'accampamento sul purosangue dello stesso Abū Zayd al-Hilālī. Questo convinse il capo dei Banū Hilāl che °Azīz era realmente figlio suo (e di sua sorella)²⁰. In un altro racconto, è invece lo stesso Abū Zayd al-Hilālī a compiere le prove della fascina e del tappeto.

¹⁸ Alla lettera 'nuvolosa', con allusione all'acqua piovana con la quale erano stati riempiti gli otri.

¹⁹ Queste versioni ci sono state narrate dagli sheykh dei Banū Buḥayt e dei Banū Ḥudayḡa, il cui territorio si trova a nord della piana che si estende a settentrione del complesso montuoso dell'Isbīl.

²⁰ Abū Zayd al-Hilālī praticava il *coitus interruptus*, ossessionato dal timore di trasmettere a un figlio la sua forza e il comando della tribù: si tratta di un comportamento in verità ben strano per un capo beduino! Cfr. *Testimonianze bilaliane*, p. 176; *La storia di °Azīz ben Ḥāleh*, pp. 16-17.

L'episodio si colloca prima della tragica vicenda che coinvolse ʿAzīz ben Ḥāleh e ʿAlya, la sposa di Abū Zayd. Nella sua essenzialità, esso contiene gli elementi più significativi della *taḡrība*, la terza parte del ciclo epico hilaliano, dove viene descritta la grande migrazione che portò la confederazione dei Banū Ḥilāl nel Maghreb. La nostra storia appare decisamente schematica, piena di allusioni. E tuttavia sa suscitare, come abbiamo constatato, una immediata partecipazione dell'uditorio: l'arguzia degli 'antenati' hilaliani nei momenti di grave difficoltà costituisce motivo di vanto e di compiacimento. Numerosi sono gli elementi di autoidentificazione per le genti delle tribù (*qabā'il*) dell'altopiano yemenita. Nelle zone orientali, la siccità e la carestia sono una costante della loro esistenza: ricorrenti sono le testimonianze di anni passati senza pioggia, di lunghi spostamenti alla ricerca di un po' d'acqua, dei morsi della fame leniti ponendosi una pietra sul ventre. Oggi, grazie alla rapidità delle comunicazioni, a qualche pozzo artesiano, a una maggiore disponibilità economica in seguito all'emigrazione, la situazione è decisamente migliorata. L'ansia dell'approvvigionamento è tuttavia radicata nella memoria della gente, tanto da colpire l'immaginazione e pervadere i comportamenti collettivi. D'altronde fu proprio a causa di una siccità protrattasi per sette anni che gli Hilaliani furono costretti ad abbandonare il Ḥayd al-Ḥalāl.

La salvezza viene vista in due luoghi mitici, di cui nessuno conosce la reale collocazione: Berqa e Qabes. I frutti avidamente raccolti da Abū Zayd al-Ḥilālī diventano il simbolo della fertilità di questa nuova terra, e fanno ancor più risaltare la drammatica aridità della terra di origine. La dimensione temporale assume connotati non meno fantastici di quella spaziale: la cammella compie il percorso Yemen-Maghreb-Yemen in una notte e l'indomani pascola tranquillamente tra i suoi compagni della mandria. Ma i suoi escrementi rivelano all'attento Abū Zayd guerriero-pastore yemenita che l'animale ha trovato freschi pascoli: il loro colore contrasta vistosamente con quello abituale, dovuto all'ingestione di spogli arbusti spinosi. Il narratore fa ricorso a questa efficace immagine, tratta dalla sua esperienza.

Tunisi 'la verde' diventa così qualcosa di tangibile, una meta che è possibile raggiungere. Ma è necessario agire, come ha precisato il narratore, con *siyāsa* (in questo caso resa meglio da 'strategia' che non da 'politica'), con saggezza e con astuzia: i Banū Ḥilāl devono rendersi conto che il Maghreb non può esser conquistato con l'azione individuale, per quanto eroica e gene-

rosa. Lo spirito di gruppo, quella *ʿaṣabiyya* ancora oggi così viva tra le tribù yemenite²¹, trova così espressione nell'immagine della fascina di canne, singolarmente fragili ma resistenti alla spada se legate assieme. I Banū Hilāl devono quindi agire uniti, sommando le loro forze. Il loro capo confida, per convincerli, più sull'efficacia della metafora che sul suo diretto comando, per quanto autorevole. La strategia dell'avanzata con gli armati camuffati costituisce un modello di astuzia cui la tribù deve attenersi per il conseguimento di un obiettivo altrimenti irrealizzabile. È interessante notare come questo motivo sia presente anche nella *geste* di Zīr Sālīm: la carovana che conduce Ġalīla dal re Ḥassān al-Yamānī a Ḥumr al-Yaman è composta di armati nascosti nelle sacche dei cammelli²².

Nelle versioni egiziane e maghrebine della *Sīrat Banī Hilāl* la divinazione del geomante avviene dopo un sogno di Ṣaʿda, figlia di Zanātī Ḥalīfa, o del sovrano stesso²³. Qui mancano questi particolari; resta solo l'eco della grande fama dei maghi maghrebini nel mondo arabo. Ricollegandoci a quanto detto in precedenza, nel racconto yemenita la lunga lotta per la conquista del Nordafrica viene lasciata sullo sfondo ed evocata solo dall'immagine del sangue dei caduti che giunge sino al petto dei cavalli. Nessuna scena di eroismo, nessuna tenzone tra gli eroi delle fazioni avverse. Il nucleo attorno al quale si organizza l'intera narrazione non è costituito dalla vittoria finale, ma piuttosto dalle prove di astuzia di ʿAzīz-Ḥalīl ben Ḥāleh e dall'inganno della carovana. L'epilogo è quasi un fatto ineluttabile, e quindi non degno di particolare attenzione, sanzionato com'è da un intervento sovranaturale che impone la spartizione del territorio tra Hilaliani e Maghrebini e prefigura il nuovo destino del Nordafrica.

²¹ I valori e le leggi tribali sono espressi nell'altopiano yemenita dal termine *qabyala*, interpretato da E. Glaser come 'Stammesgebräuche, Stammesgeist' e da C. Landberg come 'toutes les tribus, Kabilenshaft, esprit de tribu, fierté de tribu, courage, bravure'; cfr. *Testimonianze hilaliane*, pp. 170-171.

²² Cfr. *Qiṣṣat al-Zīr Sālīm Abū Laylā al-Mubalbil*, ed. al-Ḥuṣūṣī, Cairo s.d., pp. 13 sgg. Per la presenza di questo motivo nell'epica hilaliana, si veda R.L. GRECH, *Indexation de la geste des Banū Hilāl à partir de deux éditions parallèles*, III, Algeri 1989, p. 388.

²³ Si veda il nostro articolo *La funzione del sogno nella poesia epica hilaliana*, in "Quaderni di studi arabi", 2 (1984), pp. 116 sgg.

VI. Abbiamo fatto cenno, nella parte introduttiva, alla 'parabola del tappeto' come elemento significativo della tradizione maghrebina: questo modo di procedere per enigmi verbali e visuali viene qualificato in Tunisia e in Algeria come 'hilaliano'²⁴. La stessa Ġāziya se ne serve per confondere i pretendenti non appartenenti alla sua tribù: solo l'hilaliano Diyāb ben Gānim riuscirà a comprendere il suo enigma. Un atteggiamento molto simile è rintracciabile nella *Sira* yemenita, tutta pervasa da prove di sagacia. È possibile intravedere in ciò un qualche collegamento, all'interno della grande tradizione epica hilaliana, tra il punto di partenza – lo Yemen – e quello di arrivo – il Maghreb – della 'lunga marcia' dei Banū Hilāl? In entrambi i casi la tradizione regionale non sembra condizionata dai modelli diffusi dai grandi centri della recitazione professionale, il Cairo e Damasco. La *Sirat Banī Hilāl* yemenita non prende corpo da un susseguirsi di mirabolanti imprese di singoli eroi, come quelle cantate dagli *šū'arā'*²⁵ egiziani: essa è piuttosto espressione di valori, drammi, esperienze, aspirazioni di un'intera comunità²⁵. La *geste* hilaliana yemenita diventa così la propria storia o, forse, è proprio quest'ultima a divenire *geste*.

²⁴ Questo atteggiamento è ben evidenziato da J. ARNAUD, *Les Benī Hilāl dans l'oeuvre de Kateb Yacine*, in *Sirat Banī Hilāl. Actes de la 1^{ère} table ronde internationale* (Hammamet 1980), Tunisi 1989, p. 26.

²⁵ Si vedano le osservazioni di B. CONNELLY sulle versioni iesiye dell'epica hilaliana: *The Structure of Four Banī Hilāl Tales: Prolegomena to the Study of Sira Literature*, in "Journal of Arabic Literature", 4 (1973), p. 21.

Elie Kallas

GENÈSE DE LA LITTÉRATURE NÉO-ARABE LIBANAISE:
TERMINUS A QUO

1. Définitions

Tout en souhaitant que des accords politiques futurs puissent niveler (sans étouffer) les particularismes des langues vernaculaires néo-arabes¹, concrétisant un *corpus* linguistique et littéraire commun, b) conscients que les frontières nationales ne représentent pas des frontières linguistiques nettes; c) mais ne pouvant pas bouleverser, par une décision personnelle, les frontières géopolitiques existants *de facto*; nous désignerons par langue néo-arabe une variété nationale dans laquelle: a) s'identifie consciemment ou inconsciemment un peuple néo-arabophone, b) se concrétise un *corpus* littéral et littéraire qui véhicule son procès historico-culturel, c) s'évanouissent, au maximum, les particularismes des variétés diatopiques.

Il existe dans chaque pays néo-arabophone une littérature autochtone post-classique, pré-moderne et moderne. Leurs niveaux varient entre un registre bas-moyen et moyen-savant, mais ils font tous partie du patrimoine populaire d'un pays, d'une contrée ou d'un groupe ethnique et ne sont absolument pas inférieures à la littérature arabe qui tient même du savant-moyen et du moyen-bas.

Étant donné qu'il y eut toujours dans les pays néo-arabophones des coutumes populaires, quoiqu'elles soient documentées par écrit à une date postérieure et étant donné qu'il ne s'agit pas d'une date certaine et unique, ni du même intervalle compris entre un *terminus a quo* et un *terminus ad quem* d'arabisa-

¹ Dans notre article *Arabophones ou Araboscribes?*, "Annali di Ca' Foscari", 33:3 (1994), pp. 77-96, nous avons désigné par "dialectes néo-arabes" les variétés diatopiques nées du nivellement direct d'un substrat arabisé avec un superstrat arabe ou, plus tard, d'un superstrat arabisé et d'un substrat encore non arabisé ou moins arabisé, une fois qu'a cessé l'apport direct des superstrats arabiques.

tion², pour tous les pays néo-arabophones, il n'est donc pas possible de fixer, exactement et globalement, une date et un lieu de naissance des littératures néo-arabes (LNA).

2. Objectif

Quel est le plus ancien texte documenté en littérature néo-arabe libanaise et quel en est l'auteur ? Le *terminus ad quem* de sa genèse est l'élegie de Ebn el-Qilā^ci³ sur son confrère Yūḥannā⁴, soit sa *madīḥa* sur le Mont-Liban (1493-1495)⁵, quel est son *terminus a quo*?

² Dans l'intervalle compris entre le *terminus a quo* (limite à partir de laquelle) et le *terminus ad quem* (limite jusqu'à laquelle) se trouve la date approximative d'un fait dont la date certaine est ignorée.

³ Né vers 1447 à Leḥfid - Byblos, Ebn el-Qilā^ci a été admis dans l'ordre séraphique par un Franciscain flamand appelé Fray Griphon. Ce dernier l'a envoyé en 1470-71 à Jérusalem, à Venise puis à Rome, avec deux autres moines maronites Yūḥannā et Fransīs. Ils étudièrent à Rome pendant 20 ans et retournèrent au Liban vers 1492. Après quoi, Yūḥannā a été consacré Evêque de Āqūra et mourut noyé durant son voyage à Jérusalem entre 1493 et 1495. Quant à Jebrāyil, après avoir reçu l'ordre de ses supérieurs à Jérusalem, il s'est mis à la disposition du Patriarche Šam^cūn el-Ḥadaṭī (1492-1524) pour imposer le silence à la propagande jacobite, exhortant ses corréli-gionnaires maronites à l'unité et à l'obéissance à Rome, argument principal de sa *madīḥa* sur le Mont-Liban. Sa congrégation l'a nommé (en 1496) supérieur de son couvent à Nicosie et le Patriarche l'a consacré en 1507 Evêque de sa communauté maronite. Ebn el-Qilā^ci est mort en 1516 [Certains disent 1515, d'autres 1517]. La source principale des informations sur sa vie est *Radd at-tuḥam wa-daf' aš-šubah*, in *Tārīḥ at-tā'ifa 'l-mārūniyya* de Étienne ad-DWAYHI, publié par Rašīd aš-Šartūnī (Bayrūt, 1890), se basant sur le ms. Bayrūt USJ 784. Voir aussi Butrus le-JMAYYIL, *Zajaliyyāt Ibn al-Qilā'ī* Bayrūt, Dār Laḥd Ḥātir, 1982, pp. 29-47.

⁴ D'après ad-Dwayhī, cette *mersāyi* (élegie éphrémite composée de 21 quatrains) est la première oeuvre de Ebn el-Qilā^ci après son retour au Liban [voir ad-DWAYHI, *Tārīḥ...* p. 237]. Elle se trouvait dans le ms. Vat. syr. 249/11 (perdu) et ne se trouve actuellement, que je sache, que dans le ms. Alep 712 duquel d'abord MANAŠ [al-Mašriq, 18 (1920), pp. 252-6] puis le-JMAYYIL [*Zajaliyyāt...*, pp. 187-90] ont publié le texte en caractères arabes.

⁵ La plus complète édition de cette *madīḥa*, selon le ms. Vat. syr. 210 (1654), se trouve dans le-JMAYYIL, *Zajaliyyāt...*, pp. 89-115, précédée d'un abrégé [pp. 84-8] et suivie de 676 notes où le texte de ce ms. est comparé aux mss. Borg. syr. 175 (daté 1632), Fayṭrūn 73 (daté 1655), Bayrūt USJ 630 (daté 1672) et 15 (daté 1684). Voir notre thèse de Doctorat [*Littérature néo-arabe libanaise (1289-1750)*, Strasbourg, 1995, III partie, ch. 7. pp. 479-517] où nous avons analysé linguistiquement cette *madīḥa* d'après le ms. Vat. syr. 210.

Une affirmation de Ibrāhīm Ḥarfūš (en 1911) a reculé cette date de deux siècles (1289). Le titre qu'il a donné à un poème sur la destruction de Tripoli "*Zajaliyya ʿalā ḥarāb Ṭarābulus*" en lui attribuant le primat a fait passer ce poème pour un *zajal* libanais⁶. Dès lors, ceux qui se sont intéressés de la littérature néo-arabe libanaise (LNAL) ont cité en passant cette affirmation en approuvant ou en désapprouvant sans s'y arrêter⁷.

Ceux qui ont désapprouvé ont argumenté que l'idiome et les structures de *ḥarab Ṭarābulus* ne sont pas NAL, mais simplement de l'arabe corrompu. Or, ils ne justifient pas leurs impressions et ne s'appuient que sur le texte arabisé orthographiquement et lexicalement par Ḥarfūš, copié en 1905 et publié en 1911.

3. Chronologie d'un poème

Une traduction de ce poème a été publiée, pour la première fois, en 1884 par I. Guidi dans les *Archives de l'Orient Latin*⁸. Mais, se basant sur le Codex Vat. syr. 231, R. Röhrich et I. Guidi l'ont attribué – non sans quelques doutes – à Ebn el-Qilā⁹.

Ayant reçu, à travers P. Tobia Anaisi (Ṭūbiyyā ʿNaysī), un ms. plus complet et correct, Guidi s'est excusé des défauts de son premier ms. et de sa traduction et décida de publier (en 1904) le texte du nouveau ms. en caractères arabes et en le comparant au premier, mais sans en mentionner l'identité et sans le traduire¹⁰.

⁶ "C'est pourquoi nous présentons – dit-il – cette *zajaliyya* dans la glorieuse revue al-Mašriq comme une oeuvre unique, car elle est la plus ancienne *zajaliyya* libanaise à notre connaissance" al-Mašriq, 14 (1911), p. 433.

⁷ Un an plus tard, Louis Cheikho a répété l'affirmation de Ḥarfūš et l'a appelé à son tour *Zajaliyya ʿalā ḥarāb Ṭarābulus*, al-Mašriq, 15 (1912), p. 319.

⁸ *Discours sur Tripoli et sur ce qu'y firent les Musulmans*, Tome II, publié sous le patronage de la Société de l'Orient Latin, Paris. Impression anastatique, Bruxelles, Culture et Civilisation, 1964, (Docum.), pp. 464-6.

⁹ "L'auteur nous donne lui-même son nom: Gabriel Bar Kala^{ʿi}, évêque syrien de Nicosie, dans l'île de Chypre; et nous savons qu'il vivait vers l'an 1550 (*sic*), c'est-à-dire quatre siècles environ après la prise de Tripoli" R. RÖHRICHT, *Gabriel Bar Kala^{ʿi}: Poème sur la chute de Tripoli*, *Id.*, p. 462 et I. Guidi, *Id.*; pp. 462-3.

¹⁰ Voir I. GUIDI, *Il codice vaticano siriano 196*, in *Homenaje à D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado. Estudios de erudición oriental*, Zaragoza, 1904, pp. 339-48; surtout p. 342.

Encore une fois, Guidi attribue ce poème à Gabriele Bar Qelā^ci¹¹, mais il ne manque pas d'exprimer ses doutes sur la provenance de l'auteur qui, d'après ce poème, serait originaire de Ešlūh (Liban-Nord); alors que (Bar) Qelā^ci était de Lehfīd-Byblos¹². Or, dans le même vers évoqué par Guidi se trouve le nom du diseur-poète Slaymān et non celui de Ebn el-Qilā^ci.

Ignorant cette édition, I. Ḥarfūš publia (en 1911) ce poème dans la revue al-Mašriq¹³, en l'attribuant à un certain Slaymān el-Ešlūhī. Il l'a désignée comme la première *zajaliyya* libanaise qu'il connaisse, ajoutant qu'il l'a reportée telle que Mārūn es-Seb^calī l'a lui copiée à partir d'un ms. qu'il a trouvé dans la région de Jbayl, mais Ḥarfūš n'ajoute rien de plus sur l'identité de ce ms., et ni G. Graf¹⁴, ni les Catalogues des mss. du Liban – résidents et émigrés – que nous avons examinés ne mentionnent aucun autre poème de ce poète¹⁵.

L'année suivante, Louis Cheikho a repris cet argument en niant l'appartenance de cette *zajaliyya* à Ebn el-Qilā^ci, mort deux siècles plus tard († 1516), et en affirmant que l'auteur en est un certain Slaymān de Ešlūh¹⁶.

En 1930, le même Ḥarfūš a repris l'argument, en faisant remarquer l'erreur qu'a commise Guidi en utilisant les mss. Vatican syr. 214 (*sic*)¹⁷ et 231.

Or, dans son enquête sur les oeuvres de Ebn el-Qilā^ci recelées dans la bibliothèque du Vatican, ^cNaysī compte ce poème

¹¹ "Colgo poi quest'occasione per pubblicare un testo che per l'età e l'origine si connette con quelli contenuti nel cod. vatic., voglio dire la poesia sulla presa di Tripoli, attribuita al maronita Gabriele Bar Qelā^ci" I. GUIDI, *Il codice...*, p. 340.

¹² "... nel cod. vaticano siriano 231 (=V) è attribuita al maronita Gabriele (Bar) Qelā^ci" et en note: "Ma cf. il v.59 del testo, che ora pubblico. Gabriele era nativo di Lahfed non lungi da Gebel (Byblos)" *Id.*, p. 342.

¹³ *Zajaliyya...*, pp. 433-7, voir aussi *Id.*, pp. 415-9.

¹⁴ Voir GCAL = G. Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, 5 vols., Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944-1953; surtout Vol. II, p. 86.

¹⁵ Nous avons trouvé ce ms. – non catalogué – parmi ceux du fonds des Moines Libanais du Kraym à Jounieh (voir ci-dessous: Manuscrits).

¹⁶ Etant donné qu'à la fin de ce poème, l'auteur se qualifie ainsi: *qā²lbā* (le diseur-poète de ce poème) est de Ešlūh, connu parmi les gens comme Slaymān. Voir Louis CHEIKHO, *al-Mašriq*, 15 (1912), p. 319.

¹⁷ Voir I. ḤARFŪŠ, *al-Manāra*, 1 (1930), pp. 897-8. Le ms. Vat. Syr. 214 ne contient pas ce poème; voir aussi Stephanus Evodius et Joseph Simonius ASSEMANUS, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae, Codicum manuscriptum*, (Catalogus in tres partes), Partis. I., Tomus iii: *Reliquos Codices Chaldaicos Sive Syriacos*, Romae, Apud Komarek, 1759, pp. 501-2.

parmi les oeuvres de Ebn el-Qilā^{cī} et il mentionne la publication de Guidi, mais sans le corriger¹⁸.

4. Oeuvre et auteur

Ḥarāb Ṭarābulus est l'oeuvre poétique d'un Melkite de Ešlūh (°Akkār – Liban-Nord), nommé Slaymān. De ce Slaymān nous ne connaissons rien, ni ne possédons d'autre poème documenté. Elle contient les lamentations d'un laïc, semble-t-il, sur la destruction de Tripoli le 27 Avril 1289 et la fin de la domination des Francs. Il y décrit de manière très sentimentale le bain de sang que les Mamlouks ont causé, la destruction des murailles, des palais de ses commerçants Pisans et Gênois, de ses souks pleins de biens et de ses églises byzantines pittoresquement décorées, surtout celle de St. Jean le Damascain¹⁹. Toutefois, cela ne suffit pas à faire de lui le témoin oculaire du massacre narré dans ce poème²⁰.

5.1. *Manuscripts*

Le ms. Vat. syr. 231 (41 ff. 8°; copié en 1629, par Yūḥannā b. Mḥāyil de Ehdin à Qozḥayyā – Qādīšā) contient: a) [ff. 10r-17r] des hymnes religieux de Ebn el-Qilā^{cī} sur la vie monacale, [ff. 20r-22r] sur Marie Maghdaleine, [ff. 22v-27r] sur le Dimanche des Palmes [cf. Vat. syr. 214, ff. 44r-53v], [ff. 2r-5v] la louange à St. Jacob le martyr, [ff. 33r-39r] trois poèmes sur la pénitence et [ff. 39v-41r] certains vers de reprimande [cf. *GCAL III*, p. 333]; b) [ff. 17r-20r] une *madīḥa* sur la pénitence par Sarjīs aṣ-Ṣamarānī; c) [ff. 5v-10r] le poème de Slaymān el-Ešlūḥi sur la destruction de Tripoli; d) [ff. 27v-32v] un *m^cannā ya^cqūbī*

¹⁸ Voir Tūbiyyā °NAYSĪ, *Mulḥaq mu²allafāt Ibn al-Qilā^{cī} °l-mawjūda fi °l-maktaba °l-Fātikāniyya*, al-Majalla °l-baṭriyarkiyya, 7 (1932), pp. 321-4; Voir aussi *Id.*, 10 (1935), pp. 79-84. La description qu'il fait de ce ms. est conforme aux caractéristiques du ms. Vat. syr. 231.

¹⁹ I. Guidi traduit bizānī par Vénitiens et *knīst er-Rūm* par l'église des Latins. Voir *Discours...*, p. 465: v. 28 et p. 466: v. 45; cf. ci-dessous: Textes et traductions.

²⁰ Dans l'oeuvre de Munīr WHAYBĪ [*Az-Zajal: Ṭarīḥub, ādābub, a^clāmub, qadīmaⁿ wa-ḥadīṭaⁿ* Harišā, al-Maṭba^{ca} °l-būlusiyya, 1952, p. 131], nous trouvons sous le nom de l'auteur les dates (1270-1335), à gauche, un portrait-robot, et en bas l'affirmation que Ešlūh est un village en ruine qui n'existe plus; alors que Ḥarfūš affirme l'avoir déjà trouvé et qu'il s'appelle actuellement Šlūh; voir al-Manāra, (1930), p. 898.

nostalgique de Yūḥannā disciple de Ebn el-Qilā^{cī}, originaire, lui aussi, de Leḥfid²¹; e) [ff. 33r-39r] une *madīḥa* sur la pénitence d'un certain aṣ-Ṣalībī²².

Quant au ms. Jūni-Kraym (K), il ne portait (en juillet 1994), aucun numéro et n'était catalogué²³. C'est précisément la copie de laquelle I. Ḥarfūš a publié son texte, sans préciser le ms. original, ni le nom du copiste.

Il en a omis le vers. 26, y a apporté plusieurs modifications et en a donné la date de 1910²⁴. Or, au (f. 116v), avant l'indice du ms., nous trouvons le nom du copiste le curé Lyās el-Ḥūrī Ḡalbūn et la date du 1er juin 1905.

Le ms. contient 16 chapitres *maqāla* sur divers thèmes religieux: la prière, l'abandon du monde, la pénitence, etc.; les prédications de St. Antoine, ses règles monastiques et 31 *may-mar* sur divers thèmes religieux: l'abandon du monde, l'obéissance, la pénitence, etc.; les prédications de St. Isaac le Syriaque; et enfin [pp. 157-159 = ff. 81r-82r] le poème sur la destruction de Tripoli de Slaymān el-Ešlūḥī suivi des *madāyih* (poèmes hagiographiques) de Ebn el-Qilā^{cī}: a) [pp. 160-179] pour Constantin le roi romain; b) [pp. 180-195] St. Georges; c) [pp. 196-199] St. Jacques Martyr; d) [pp. 200-205] St. Riša; e) [pp. 206-210] St. Jean le Kūfi; f) [pp. 211-fin] St. Simeon le Stylite²⁵.

²¹ Ces feuillets ont été transcrits en lettres arabes dans le-JMAYYIL, *Zajaliyyāt...*, pp. 195-7.

²² Cf. Borg. ar. 135, ff. 48r-v; Vat. syr. 141, ff. 128r-133. Sur l'origine de ce ms. voir GSALM = Michel BREYDY, *Die Literarische Produktion des Ibn al-Qilā^{cī}*, in: *Geschichte der Syro-Arabischen Literatur der Maroniten vom VII bis XVI Jahrhundert*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1985, p. 194; cf. le-JMAYYIL, *Zajaliyyāt...*, p. 78.

²³ Raison pour laquelle Joseph NASRALLAH ne l'a pas mentionné dans son *Catalogue des Manuscrits du Liban*, Vol. II, Harissa-Liban, Centre National de la Recherche Scientifique de Paris, 1963, pp. 7-118. Je remercie vivement père Ignace S^cādi, directeur de la revue al-Manāra et responsable du fonds des Moines Libanais du Kraym à Jounieh, qui m'a photocopié les pages en question.

²⁴ Il ne s'agit certainement pas du ms. Jūni-Kryam 217 (s.d.) contenant *madīḥa* sur le Mont-Liban de Ebn el-Qilā^{cī}, mentionné par B. le-JMAYYIL [*Zajaliyyāt...*, p. 83] comme une copie scolaire des années 1930, peu importante, copiée à *dayr* Qozḥayya, et totalement "corrigée" Cf. BREYDY, GSALM, p. 193.

²⁵ Les poèmes en a, b et d sont de Ebn el-Qilā^{cī}. Les poèmes en c, e et f peuvent aussi être de lui. Le poème (a) sur Constantin le Grand est composé de 500 vers monorimant "ma" [Cf. Bayrūt USJ 629; voir Vat. ar. 214], publié par I. Ḥarfūš, dans al-Manāra, 7 (1936), pp. 653-63 et 767-79. Cf. BREYDY, GSALM, p. 194.

5.2. *Concordances*

Nous allons comparer ci-dessous les textes (V) et (K) avec les éditions de Guidi (G) et Ḥārfūš (Ḥ). La ressemblance de (K) et de (G - Ḥ) ne doit pas faire penser que Guidi se soit basé sur (K) – copié un ans plus tard (1905). Elle met en évidence l'existence d'un ms. qui est à l'origine de (K), mais qui est – linguistiquement – postérieur à (V). Ce dernier reste malgré ses défauts le plus ancien texte documenté.

V	K	G	Ḥ	V	K	G	Ḥ
1	1	1	1	2	2	2	2
3	–	–	–	–	3	7	3
–	4	3	4	–	5	4	5
–	6	5	6	–	7	6	7
–	8	8	8	–	9	9	9
–	10	10	10	–	11	11	11
–	12	12	12	–	13	13	13
4	14	14	14	5	15	15	15
6	16	16	16	7	17	17	17
8	18	18	18	9	19	19	19
10	20	20	20	11	21	21	21
12	22	22	22	13	23	23	23
14	24	24	24	15	25	25	25
16	26	26	–	17	27	27	26
18	28	28	27	19	29	29	28
20	30	30	29	21	31	31	30
22	32	32	31	23	33	33	32
–	34	34	33	24	–	–	–
25	35	35	34	26	36	36	35
27	37	37	36	28	38	38	37
29	39	39	38	30	40	40	39
31	–	–	–	32	–	–	–
33	41	41	40	34	42	42	41
35	43	43	42	36	44	44	43
37	45	45	44	–	46	46	45
38	47	47	46	39	48	48	47
40	49	49	48	41	50	50	49
42	51	51	50	43	–	<u>52</u>	–
44	–	53	–	45	52	54	51
46	53	55	52	47	54	56	53
48	55	57	54	49	56	58	55
–	57	59	56	50	58	60	57
–	59	61	58	–	60	–	59
51	61	62	60				

6. *Ḥarāb Tarābulus* est-il un poème NAL?

Nous nous sommes contentés de reproduire et de traduire le texte (K) dont l'arabisation, pleine de pseudo- et hyper-corrections, est hors de doute et le laps de temps qui le sépare de cette chute (716 ans) nous empêche d'analyser linguistiquement.

Nous allons analyser ci-dessous *Ḥarāb Tarābulus* tel qu'il s'est manifesté dans le ms. (V).

6.1. *Orthographe*

Le matériel de notre recherche est supposé être en *libchoumi*²⁶, variante libanaise du *corpus carchouni*²⁷ langue de la LNAL chrétienne, que nous avons documentée jusqu'en 1750.

Presque tous ceux qui se sont occupés sérieusement du néo-arabe déplorent l'instabilité et/ou l'inadéquation du système graphémique arabe à reproduire les phonèmes des idiomes NA²⁸. Dans notre cas, nous ne pouvons certainement pas nous féliciter. La réalisation orthographique syriaque de nos mss. s'est révélée très lacuneuse pour les textes LNAL. Leurs originaux, réalisés en noir et blanc, ont survécu en gris et blanc, décolorés par des siècles obscurs auxquels notre petit chantier de restauration ne pourrait jamais rendre les couleurs authentiques; raison pour laquelle nous sommes obligés, par souci de rigueur, de nous contenter d'une reproduction quasi consonantique (squelettique) des textes en question.

On signale la présence, non constante, de *quššāyā* et *rukkaḥa* pour distinguer parfois les graphèmes *k/h*, *j/ḡ* et *ṭa/ḏa - ḏa*.

- A.1. Comme en arabe, la *hamza* initiale est souvent signalée:
- même au *muḏāri*^c des verbes monosyllabiques concaves CVC: ^ṣ*riḏ* (je voudrais) [V.17], ^ṣ*ṣiḥ* (je crie) [V.23];
 - à l'accompli où elle se maintient partout à l'initiale des

²⁶ Nous avons conventionnellement appelé *libchoumi* le *corpus* littéral et littéraire NAL écrit en alphabet syriaque, connu ailleurs comme *carchouni*; terme très général qui indique les textes non syriaques (même indiens) écrits en alphabet syriaque (voir note suivante).

²⁷ L'étymologie qu'en donnent l'Évêque Yūsif Deryān et Ḥbayqa [dans *al-Mašriq*, 7 (1904), pp. 785-90] nous semble improbable; voir aussi C. BROCKELMANN, dans *L'EI* (1), éd. anglaise. Serait-ce de *gerō - geršōni*: étranger? B. le-JMAYIL le suppose [dans *Zajaliyyāt...*, p. 78 note 160]. M. FEGHALI se contente de dire "mot dont on ne sait pas exactement l'étymologie", *Étude sur les emprunts syriaques dans les parlers arabes du Liban*, Paris, Édouard Champion (éd.), 1918, p. 12.

²⁸ Même Saad Abdullah SOWAYAN s'en est lamenté dans son *Nabaṭi Poetry*, Berkley - Los Angeles - London, University of California Press, 1985, p. 123.

formes dérivées: *qd ʔhntqt* (elle s'était suffoquée) [V.7];

– à l'impératif: *ʔrḥm ... w ʔḡfr* (fais miséricorde ... et pardonne!) [V.51];

– dans les schèmes du pluriel: *ʔwlādb* (ses fils) [V.3], *ʔbwābbā* (ses portes) [V.43]; exception faite pour: *kālqmār* (comme les lunes) [V.35];

– même dans les particules (adverbes, prépositions et conjonctions) *ʔyn* (où?) [V.5, 10, 14, 48], *ʔam* (ou) [V.4];

– parfois elle est présente par hyper-correction: voir *Trāblūs* dans le titre, cf. *ʔTrāblūs* [V.47]; *ʔPbrāns* "le prince" [V.23 et 48], cf. *ʔlbrāns* [K.34]; *ʔrūḥ* (j'irais) [V.18].

A.2. La hamza finale n'est pas signalée: *nsā* (femmes) [V.33].

A.3. L'écriture de la hamza médiane est très fluctuante. Souvent elle est assimilée par *w* > *u/o* ou par *y* > *i/e*: *ʔlšwm/ʔlšūm/ʔlšōm* (néfaste); *ryt/rīt/rēt* (j'ai vu) [V.22].

B. Comme en arabe, le *p* est rendu par *b* malgré la présence en syriaque de ce graphème, voir: *ʔPbrāns* "le prince" [V.23 et 48]; *bīzānī* (Pisans) [V.45].

C. Le *v* est rendu par *w*: *jnwī* (Génois/it. Genovese) [V.45].

D. Comme en arabe, la *tā marbūṭa* est, parfois, présentée par un *ba* surchargé par deux points diacritiques, comme dans *qāymta*" (debout) [V.35].

E. L'article défini *ʔl* est invariable devant les lettres solaires: *w'lšm^c* (et les cires) [V.29], *ywm ʔlsbt* (le samedi) [V.32]. Il est assimilé que devant le *l* de *layl* (nuit): *yqḏī ʔlyl* (il passait la nuit) [V.30] et *tūl ʔlyl* (toute la nuit) [V.48].

F. L'écriture du graphème *q* respecte toujours l'étymologie de l'arabe: *qst* (histoire) [V.50].

G. Les dentales *d d t* et les interdentes *ḍ ḍ ṭ* n'étant pas représentées par des graphèmes distinctifs, on est loin de parler d'une opposition distinctive *d* <> *ḍ*, *ḍ* <> *ḍ* et *t* <> *ṭ* ou d'un passage *ḍ* > *d*, *ḍ* > *d*, *ṭ* > *t*. Mais il est aussi vrai que nous n'attestons nulle part un passage interdente > sifflante: *ḍ* > *z*, *ḍ* > *z*, *ṭ* > *s*.

H. Le *d* n'est pas assimilé par *t* dans *wjdt* (j'ai trouvé) [V.21].

I. La perte ou le gain de l'emphase est attesté dans l'emploi de *s* au lieu de *ṣ* dans *ysdq* (il croit) [V.18]²⁹, *ṣ* au lieu de *s* dans *ṣūra*" (muraille, rempart) [V.20], *ṣtwtḥ* (son impétuosité) [V.48] et celui de *ṭa* au lieu de *ta* dans *ṣawṭa*" (voix) [V.16].

²⁹ De même dans le ms. Vat. syr. 196; voir I. GUIDI, *Il codice...*, p. 340.

J. Le *tanwīn* est très fluctuant, voir: *ṣwṭa*" (voix) et dans le même vers *ḡdbā* (irrité) [V.16]; *ṣūra*" *ʿālī wṣāmḡa*" (un haut renfort éminent) [V.20]. Il est rendu d'une manière encore plus fluctuante dans le vers [V.39]: voir le *tanwīn* dans: *dbba*" (en or), cf. *dra*" (en pierreries) et *lūlūā* (en perle) où la *alif* est présente sans le *tanwīn*; cf. *yāqūta*" où au contraire le *tanwīn* est présent sans la *alif*, alors que *mrjānī* (nacre) est exempté même de l'accusatif pour rimer en *nī*. Mais la particularité la plus curieuse est donnée par *ḡṣnn* (une branche...) [V.41] où le *tanwīn* est rendu par un *n* final.

K. Certains *e* brefs sont représentés par un *ī* dans *kīm* (combien de...) [V.5,7,9]³⁰.

L. Les *a* et les *u* brefs sont parfois rendues par un *ū/ō* (voir ci-dessus). Plusieurs *a* brefs et *alif maqṣūra* sont rendus par un *ā* long: *ʿmsā* (il est devenu) [V.7], *trā* (est-ce ?) [V.9]; *ʿlḡbrāns* (le prince) [V.23]; *fdāb* (argent) [V.39].

M. Le morphonème du féminin est rendu lui aussi par un *ā* dans *bkūrā* (vierges) [V.8] et *ʿlḡmārā* (édifice) [V.19]; alors que ce même morphonème est rendu par *b* dans *btūlb* (vierge) [V.9]; par *ō* dans *mlḡḡō* (belle); par *t* dans *ḡālyt* [V.22] et par *tā*² *marbūta* dans *qāymta*" (debout) [V.35].

6.2. Morphosyntaxe

A. La désinence de la rime est forcée toujours en *nī /ni*, quelle que soit sa fonction dans la phrase: *wkān ʿlḡlb frḡānī* (et le coeur était heureux) [V.24]; *yākl blḡmbō ʿsmāk whītānī* (les poissons et les cétacés mangent sa chair) [V.46]; même au plus-que-parfait de l'auxiliaire *kān*: *qad kānī* (il avait été) [V.2].

B. La conjugaison de l'accompli à la 3ème pers. pl. termine souvent par *ū + olaph* dans *ʿādū* (ils sont retournés) [V.11]; cf. *wtnābbū* (ils enlevèrent) [V.8]. Alors que dans le NAL du 15ème-16ème s., la terminaison était souvent *ūn > tnābabūn, ʿādūn*³¹.

C. Le plus-que-parfait et l'affirmatif sont construits par le moyen de *qad*: *qđ kān ʿlbō* (elle a eu) [V.20]; *qđ jyt* (j'étais venu) [V.21]; *qđ zādt* (elle avait augmenté) [V.27].

D. Le présent du verbe concave, comme dans l'inaccompli arabe, maintient à la première pers. du sing. son préfixe *ʿa*, même dans les syllabes ouvertes initiales. Nulle part le préfixe

³⁰ Dans le ms. Vat. syr. 196, "la réalisation de la *kasra* est plutôt *i* que *e*. Celle de la *damma* n'est pas clairement *u* mais plutôt *eu* français" *Id.*, p. 341.

³¹ Voir dans le même ms. les poèmes de Ebn el-Qilā'ī et S. eṣ-Ṣamarānī.

NA *b* est attesté³²: notez la *hamza* de ^ʿ*šīb* (je crie), ^ʿ*rūb* (je vais) [V.18], etc... Cf. *bndrb* (je le regarde) [G.15] et *brīd* (je voudrais) [G.27].

E. Le verbe est mis au sing. lorsqu'il précède son sujet: *tjī* ^ʿ*ḥlāyq* (les gens venaient) [V.33], soit quand le pluriel interne désigne des êtres doués de raison: ^ʿ*ḥlāyq tqūl* (les gens disaient) [V.49]; cf. *yākl blḥmb* ^ʿ*smāk whītānī* (les poissons et les cétacés mangent sa chair) [V.46].

F. Comme en arabe, les verbes inchoatifs et/ou de transformation sont: ^ʿ*šbh* [V.28], *šār* [V.42], ^ʿ*msā* [V.44] et *tam* [V.23].

G. Les participes en ^f*lān* sont nombreux: *bhtānī* (émerveillé) [V.42]; ^ʿ*jlānī* (en hâte) [V.11]. D'autres sont en *mft^cl*: *mrthjb* (heureuse) [V.29] et *mbtkr* (tôt le matin) [V.32].

H. Les particularités sont nombreuses dans la formation du pluriel: le pl. de ^c*ayn* est ^ʿ*a^cyānī*. (mes yeux) [V.18]; celui de *ka^cb* (talon) est *kwā^cib* [V.41]; ^ʿ*kwātīn* n'est qu'un pl. déformé de *ktātīn* pl. *kattān* (éttoffe de lin) [V.35. Cf. Ḥarfūš, p. 42]. Le pl. de *šalāt* (prière) est *šalyāt* [V.30]; etc...

I. Le passif arabe *yuf^cal* est employé à l'inaccompli: *yktb* (il sera écrit) [V.10], *ybā^c* (il est vendu) [V.14].

6.3. Lexèmes

A. Le suffixe de la 3ème pers. du masc. sing. est *b*: *lh* (pour lui) [V.20]; quelquefois vocalisé *hō/hū*: *tāmrhō/tāmrhū* (en le couvrant) [V.21]. Le suffixe de la 3ème pers. du fém. sing. est *bā /bō* dans un même vers: *kīm bntāⁿ* ^c*ādū yjrūhō b^cqštḥā wrāyḥīn bhō* (Que de jeunes filles ont-ils trainées par leur tresse en les portant...) [V.11]; éliminant toute distinction masc. sing. *b/hō* et fém. sing. *b/hō*, dans: *ybkī* ^c*lā bzb j^cānī* (pleurant affamé sur son sein) [V.7] et ^ʿ*l^cmārā kyf šār bhō* (qu'en était-il de l'édifice!) [V.19]. Le suffixe de la 3ème pers. du masc. pl. est *hm* dans *bynhm* (parmi eux) [V.16]. Celui du fém. est toujours rendu au sing.

B. Comme dans la LNAL des 15ème-16ème siècles, le pronom relatif ^ʿ*ldī/ldī* (celui qui) [V.50] est invariable: ^ʿ*ldī/ldī kānū* (ceux qui étaient) [V.24]³³; ailleurs c'est *mā*, dans: *trḏā bmā* ^f*lū* (acceptes-tu ce qu'ils ont fait ?) [V.13].

C. Bien qu'elle soit privée du suff. pers., la préposition *fī* est

³² Dans le ms. Vat. syr. 196, beaucoup plus ancien que le ms. (V), l'inaccompli est parfois précédé d'un *b*, même à la 1ère pers. du pl. *byqāsī, bnrāh*; voir I. GUIDI, *Il codice...*, p. 341.

³³ De même dans le ms. Vat. syr. 196; voir *Ibid.*

employée dans: *wytnfq fī drāhmbā* (pour dépenser ses sous) [V.12]; alors qu'au vers précédent c'est le *bī* + suff. pers. qui est employé: *wrāyhīn bbā* (en la portant) [V.11]. Observez l'instabilité de l'emploi des prépositions *bi* et *fī* dans *ʔyš tm bkī ʔšīh fikī* (que t'est-il arrivé ? je crie dans ton intérieur) [V.23].

D. Les adjectifs démonstratifs sont: *hdā/hdā* (celui-ci) et *hdī/hdī* (celle-ci) dans *whdā qšīdī whdī qštī* (voici mon poème et mon histoire) [V.47]; *tlk* (celle-là) [V.19], *bitk* (dans celle-là) [V.22], *tlk ʔlšāwīr* (ces images-là) [V.39]; *hdāk* (celui-là) [V.31]. Observez la présence de *dā/dā*: *dā ʔlšī* (cette chose) [V.4], *dā ʔlywm* (ce jour-là) [V.5,9]; mais aussi sans l'article dans: *dā hkm rbānī* (c'est une volonté divine) [V.15].

E. Le souhait est rendu par *rayt* au lieu du *layta* arabe: *rayt ʔldhr lā kānī* (Ah! si le destin n'avait pas existé) [V.25].

F.1. L'interrogatif "où" est: *ʔyn ?* au lieu de *wayn/fēn?* [V.48]; *mn ʔyn* (d'où ?) [V.10, 5, etc.].

F.2. L'interrogatif "qu'est-ce que" est *ʔyš* dans *ʔyš tm bkī* (que t'est-il arrivé?) [V.23], etc...

G. L'adverbe de temps attesté est: *mbtkr* au lieu de *bākīra"/bakkīr* dans *ywm ʔlsbt mbtkr* (samedi matin de bonne heure) [V.32].

H. La négation est rendue parfois par *lā* au lieu du *lam* arabe et du *mā* NAL dans: *rayt ʔldhr lā kānī* (ah! si le destin n'avait pas existé) [V.25]; parfois par *mū /mō* comme en NA: *mū ndrī ʔlʔyn* (l'oeil n'a jamais vu) [V.38]³⁴.

I. Plusieurs verbes semblent recherchés, voir *ʔdnā* (il a rendu malade) [V.47]; les comparatifs *hākā* (parodier) [V.26] et *šbb* dans *šbb ʔtlj* (comme la neige) [V.35]; le verbe *ndr* (*ndr*) dans *ʔndrbā* (la regarder) [V.18], *mā ndrī ʔlʔyn* (l'oeil n'a jamais vu) [V.38], cf. *ryt/rīt* (j'ai vu) [V.22 et V.18]; le verbe *yātī* (il vient) [V.32], cf. *jā* dans *kl mn jā* (tous ceux qui viennent) [V.14]³⁵.

6.4. Prosodie et réminiscences littéraires arabes

Les réminiscences littéraires arabes que notre "diseur" essaie d'imiter sont vagues ou mal assimilées; mais sa volonté de le faire est claire.

L'arabisation saute aux yeux dans: *trā ʔlšmāmsb kālqmār qāymta*" (vous auriez vu les diacres comme les lunes, debout)

³⁴ Dans le ms. Vat. syr. 196, *lam* est employé aussi au lieu de *lā* par ex. *lam bqā* (il n'y a plus), *lam ʔhtik* (je ne te laisserai pas); voir *Id.*, p. 342.

³⁵ Cf. la forme *jūt* pour *jūt* dans le ms. Vat. syr. 196; voir *Id.*, p. 341.

[V.35], cf. l'ar. *tarā ʿš-šamāmisata kal-aqmāri qāʿimata*; *fi ʿllbān wʿūd ʿlnd gẓrānī* (en répandant) en abondance les baumes de styrax et les baguettes d'encens) [V.34], cf. l'ar. *fi ʿl-lubāni wa-ʿūdu ʿn-naddi ġazīru*; *ḥdī bhō why fi ʿpʿyād...* (à ma connaissance, elle était pendant les fêtes...) [V.29], cf. l'ar. *ʿabdī bibā wa-hya fi ʿl-ʿyādi...*; *ʿšbht mn ʿjlbā* (je suis devenu, à cause d'elle...) [V.28], cf. l'ar. *ašbaḥtu min ajlibā; kānū šbābī yḥākū zbr nīsānī* (mes jeunes étaient comme les fleurs d'avril) [V.26], cf. l'ar. *kāna šabābī yuḥākūna zabra nīsānī; rayt ʿl-dbr tā kānī* (ah! si le destin n'avait pas existé) [V.25], cf. l'ar. *layta ʿd-dabra lam yakun; ʿyn ybāʿ ʿlšāt wʿldānī* (où vendent-ils brebis et moutons?) [V.14], cf. l'ar. *ayna tubāʿu ʿš-šātu waḍ-ḍānu?*

L'emploi que le "diseur" fait de l'auxiliaire *kāna* (avoir) est parmi les plus curieux de ce poème: *mā kānbn kānī* (ils n'avaient pas de semblables) [V.49]. Ailleurs, *wqḍ kān ʿldī kānī* (ce qui est arrivé est déjà arrivé) [V.49], cf. l'ar. *wa-qad kāna mā kāna*.

Guidi, Harfūš, Cheikho et Abdel-Nour sont convaincus que ce poème est sur le mètre *al-basīṭ*³⁶. Or, l'orthographe syriaque non vocalisée, comme celle arabe, ne laisse pas entrevoir le système vocalique bref des syllabes, ni ne correspond à la récitation réelle. Les unités graphiquement longues sont souvent phonétiquement brèves et vice versa. L'écriture arabisante, les altérations graphémo-phonologiques et les altérations phonémiques diatopiques ajoutent d'autres complications encore:

écrit	prononcé	sens	écrit	prononcé	sens
<i>ʿalā</i>	<i>ʿā/ʿa</i>	sur	<i>antum</i>	<i>entu</i>	vous
<i>yad</i>	<i>īd</i>	main	<i>aḥad</i>	<i>hada</i>	personne
<i>zujāj</i>	<i>ʿzāz</i>	verre	<i>ʿayna</i>	<i>wayn/wēn</i>	où
<i>labu</i>	<i>elu>lū</i>	il a	<i>samāʿ</i>	<i>sama</i>	ciel
<i>jāʿa</i>	<i>eja>jā</i>	il est venu	<i>dunyā</i>	<i>deni</i>	monde
<i>hunā</i>	<i>hawn>bōn</i>	ici	<i>labā</i>	<i>elha/ela</i>	pour elle

Comment identifier donc un mètre, si ses syllabes sont phonétiquement et orthographiquement aussi incertaines?! Nos premiers poètes avaient-ils besoin du *ʿarūd* halilien pour scander leurs poèmes? Comment procédaient-ils pour reconnaître la qualité et la quantité des voyelles afin de pouvoir les accommoder? Comment mesurer leurs syllabes courtes et longues ?

³⁶ Voir I. GUIDI, *Il codice...*, p. 342; I. HARFŪŠ, *al-Mašriq*, 14 (1911), p. 433; L. CHEIKHO, *al-Mašriq*, 15 (1912), p. 319 et J. ABDEL-NOUR, *Etudes...*, p. 18.

Il y a là, à notre avis, un mètre accomodé – de bonne foi – en *basīṭ*; car ni le consonantisme, ni le vocalisme arabes et NAL n'y sont respectés. Il suffit de comparer les vers et les expressions des textes (V) et (K) et les éditions de Guidi et Ḥarfūš, pour constater que là où le poète quantificateur n'a pas "forcé" ses vers de voyelles, les copistes et les éditeurs ont pourvu à cette tâche:

Cf. [K.6] avec le vers suivant:

*Al-arḍu tabkī wa-nūru ʔš-šamsi munkasifu"
wal-badru qāla ʔs-skutū dā ḥukmu" rabbānī*

Cf. [K.12] avec le vers suivant:

*Ma^cabum suyūfu" taqiddu ʔs-sahra idā jurridat
tarakat il-qailā fawqa ʔl-ardi akdāsā*

Cf. [V.25 et K.35] avec le vers suivant:

*Jāwabatnī dāru ʔš-šu^mmi qā'ilata"
farrāqabumu ʔd-dabru layta ʔd-dabra lam yakun*

Cf. le mètre de [V.3] avec celui de [K.10]:

*°Alā ʔn-našārā wamā qad jarā lahumū
°alā awlādihī ḥašārīnī [V.3]
Abkī °alā ʔn-našārā wamā jarā bibim
yawma ʔt-tulṭa yawma ʔš-šu^mmi qad kānī [K.10]*

Après avoir mentionné brièvement les essais infructueux entrepris par ses prédécesseurs, J. Lecerf conclut, à propos de Martin Hartmann, en ces termes: "Peut-être que ses efforts pour retrouver le rythme originel illustrent la quasi-impossibilité de leur appliquer une scansion (arabe) classique"³⁷. Tout en précisant que le heptasyllabique est celui des hymnes de Saint-Ephrem et admettant que "Beaucoup d'éléments font croire que le *qarrādī* échappe au principe général des mètres quantitatifs adoptés en dialecte" J. Abdel-Nour suppose, sous toute réserve, que ce soit une variété du mètre: *ḥābab*³⁸.

Invitant à appliquer la scansion poétique syriaque aux premiers poèmes NAL (classique) et la scansion syllabique aux genres modernes, Mārūn °Abbūd s'exprime ainsi: "On se de-

³⁷ J. LECERF, *Littérature dialectale et renaissance arabe moderne*, BEO, 3 (1933), p. 45. Il avait signalé que le *qerrādī* est heptasyllabique et que ses syllabes sont toutes longues en principe, admettant une brève supplémentaire qui ne compte pas dans la mesure [p. 58]; concluant: "rien jusqu'à présent ne contredit notre constatation; le *qerrādī* est constitué par des vers de sept syllabes" [p. 63].

³⁸ Voir J. ABDEL-NOUR, *Etude...*, pp. 99-100; voir aussi p. 92.

mande: quand et comment (le *zajal* libanais) est-il né? Nous rétorquons, sans théoriser au long, qu'il a (adopté) l'harmonie syrienne au commencement et celle arabe plus tard³⁹.

Les mètres syriaques n'ont pas été complètement analysés, prévient B. Jmayyil, mais suffisamment pour affirmer que leurs mesures sont syllabiques, où la vocalisation ou non des lettres et des syllabes ne compte pas; mais l'essentiel est le nombre des syllabes⁴⁰.

Dans les mss. contenant des poèmes NA chrétiens libanais et syriens (15ème-18ème siècles), l'indication de la mélodie adoptée: *fī lḥn ʿfrāmī* (mélodie éphrémite), *fī lḥn y^cqūbī* (mélodie jacobite), etc. auprès des titres ou en marge, est fréquente⁴¹. Là où l'indication n'apparaissait pas, les gens avaient l'intuition de la mélodie appropriée. Nulle part ne trouvons-nous le nom d'un mètre halilien. Ce qui revient à dire que, même prosodiquement, *Ḥarāb Ṭarābulus* n'est pas arabe, ni NAL.

7. Conclusion

S'il est vrai que *ḥarāb Ṭarābulus* est d'un témoin oculaire, son texte, tel qu'il s'est manifesté dans le ms. Vat. syr. 231, est très "boiteux", fruit d'une mémoire pleine de lacunes plutôt que d'une copie imparfaite. Il ne pourrait nous intéresser qu'en tant que AMC (arabe moyen chrétien), truffé de pseudo-corrections et d'hyper-corrections, à en juger son système orthographique, ses constructions morpho-syntaxiques, ses tournures de phrases et sa structure prosodique plus arabisés du NAL du 16ème siècle et moins marqués diatopiquement.

Le vide qui sépare l'an 1289 de la date de ce ms. (1629) et de celle des poèmes de Ebn el-Qilā^cī (1493-1495) nous empêche de rapporter le *terminus a quo* au 13ème s., et ne nous permet, jusqu'à preuve du contraire, que d'attribuer à Ebn el Qilā^cī son *terminus ad quem!*

³⁹ Mārūn ʿABBŪD, *aš-Šiʿr al-ʿammī*, Bayrūt, Dār Mārūn ʿAbbūd - Dār at-ṭaqāfa 1968, p. 70.

⁴⁰ B. JMAYYIL, *Zajaliyyāt...*, pp. 58-9.

⁴¹ Le *qerrādi* n'est que le chant éphrémite inspiré du *maymar* de St. Ephrem (m. 378 après J.C.) = (7 + 7); Quant au *m^cannā* il n'est que le *yā^cqūbī*, celui de Yā^cqūb as-Surūjī: (4 + 4 + 4). La combinaison des mesures simples (4, 5, 7) y est aussi très fréquente, produisant de nombreuses mesures en 7 + 4, 7 + 5, etc. Voir ID., pp. 58-65.

8. Textes et traductions

V مه ٲ حك ٲنا حكهف حك مل ٲنا فهف مه ٲنا حكهف

1. ما سا ملحهف مهف ملجا مه اساب. ه ٲمكف فهف مه ٲنا حكهف مهف مهف.
2. حكهف حكهف مل جهه ٲفه ٲ ما سا ملحهف مهف مهف ٲه ٲك ٲمكف مهف مهف.
3. حك ٲن ٲنا مهف مه ٲنا حكهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.
4. مه اذفه مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.
5. مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.
6. مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.
7. مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.
8. مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.
9. مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.
10. مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.
11. مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.
12. مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.
13. مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.
14. مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.
15. مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.
16. مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.
17. مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.
18. مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.
19. مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.
20. مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.
21. مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.
22. مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.
23. مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.
24. مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.
25. مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.
26. مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.
27. مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.
28. مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.
29. مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.
30. مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.
31. مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف مهف.

13. صر قازيه ملاحه مې حب سله ايو: مني مسقف: حب اءاوايه سفناست:
14. مءا اءويه سءا امككة: ءا امه اءاب مءءا اءر ءة اسعار:
15. صر حاء ملاحه ءا مءوه انءيه: ءا مءءا ما مءمءءا ءا ءمء مء اءء ءاب:
16. ءا امه ءاب سءب مءا امكعنب: ما مءا ءب ءب ءب مءءءا:
17. ءمء ءءء مءب مءمء ءا مءوه انءيه: مءب مسقف: ءب ءاب ءمءءا:
18. ءمء مءءءءا ءب مءءءءا مء ساءء ءءا ءءا ءءا مء مءب ءءء:
19. صر ءبءه مءمءءا ءمءءءا: ءا مءءا ما مءمءءا ءا ءمء مء اءء ءاب:
20. ءا مءءه ءمءء ءا مءمءءا ءءءءء: امءءءء مءا امءء مءءءءء:
21. ءمء مءءءءه اءءءءا مءءءا مءءءءء: ءبءء ءءءء ءءءا ءمءءءءءءءء:
22. مءءءءا مءءءءءءءءءءء: ءءءءءءءءءءءءءءءءءءءء:
23. ءا امه مءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءء:
24. امءمءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءءء:
25. اءء:
26. ءءء:
27. ءءء:
28. مءءء:
29. مءءء:
30. مءءء:
31. ءءء:
32. ءءء:
33. مءءء:
34. مءءء:
35. مءءء:
36. ءابءء:
37. ءءء:
38. امءءء:
39. ءءء:
40. مءءء:
41. ءءء:
42. ءءء:
43. اءءء:
44. مءءء:
45. مءءء:
46. ءءء:
47. مءءء:

48. أملا الخليل إله من فخر به ومع يه جنة، وإيا ه حنة ه مامه ال ه من حارب؛
 49. فبه ه حه اصعب وجام حبه مصيبة؛ ما طار حنكه ال انا مصعب حه حارب؛
 50. فمر حجاب اممك في حه ابحه؛ همر مامية في في مع الحارب؛
 51. اصعب ال اصعب؛ في الحسب حن حنة؛ هس م؛ لاله؛ به حاره سنا سنا؛
 52. ه مصيبة الحمر حا اصعب حه؛ ال؛ فمر حنة همر مع الح حارب؛
 53. ه الححن مصوم ه انا حنا؛ اجامه؛ همر انا حنمه ه من سنا سنا؛
 54. به به من به ه به من اب حنك؛ في لانا حنه ما ال انا ه ا حنه الحنارب؛
 55. ما سب حن الحنارب ما سب هله ال؛ [ط] انا طار حمر و حة ه حا هارب؛
 56. سنا حنه الحارب الحنه من صوم؛ ه سنا سنا؛ في الحنمر حن له الحنارب؛
 57. ما حنه الحارب مع انا ه مصيبة؛ همر ه حن حنارب اصعب حنارب؛
 58. به حارب مع حارب ما انا حنه؛ انا حنمه همر طار الحارب؛
 59. انا ما حنارب حنمه حنمه؛ همر سنا حنه حنارب حنارب؛
 60. انا حننه لانا حنه ما حنه؛ حنا حن حنارب مع سمر حارب؛
 61. ما حن انا حنه ه حنا حنه؛ ه حنه حنارب ه حنارب؛

V. *Qawl* sur Tripoli et ce qu'y firent les Musulmans

K. *Qasida* sur la destruction de Tripoli pendant la guerre des Turcs

V.1. Hélas! Ô coeur toujours affligé et brûlant de souffrances!

K.1. Id.

V.2. Hélas! A (de) Tripoli commençai-je mon poème. Mais, la tristesse (m'étreignait) avant même de laisser longs mes cheveux (composer ce long poème),

K.2. Hélas! De (à) Tripoli commençai-je mon poème, avant même d'entreprendre ce discours.

V.3. A propos des Chrétiens, leur sort et celui de leurs fils.

K.3. Partout les Chrétiens étaient les plus renommés. Mais il n'est resté d'eux ni témoignages, ni puissance (cf. K.55).

K.4. Ils se sont éparpillés dans les pays, se réfugiant en Egypte, dans le Šām, à Ġazza et Ḥūrān,

K.5. A B^calbak, à Ḥimṣ, à Ḥalab, dans le Ma^carra et les pays les plus lointains.

K.6. A chaque apparition, le soleil les pleure. De même font la lune, les étoiles, la Voie lactée et la Balance.

K.7. Ô mon oeil ! Deplore les Chrétiens, toujours et partout.

K.8. Brûlantes sont les larmes de mes yeux. Brûlant est mon coeur si je les cache.

- K.9. Les gens disaient: "Pauvre! Pourquoi pleures-tu ?" "Mon coeur est épuisé, mes frères", répondis-je,
- K.10. "Je pleure les Chrétiens, ce qui leur est arrivé ce Mardi-là; ce fut un jour néfaste"
- K.11. Quand les Turcs entrèrent ses souqs et l'attaquèrent par terre et par mer; quand ils l'encerclèrent par tous les moyens.
- K.12. Dégainés, leurs sabres tranchaient les rochers, laissant par terre un amas de cadavres.
- K.13. Ainsi périrent maints chevaliers puissant, affligés (pensant au sort) de leurs fils.
- V.4. On n'en reconnaît un mort, qu'après l'avoir retourné, en se demandant: "Qu'est cela ? Une chose ou un cadavre humain ?"
- K.14. Id.
- V.5. Que de jeunes hommes ont-ils tués, sous le regard de leurs mères! pendant qu'ils disaient: "Mère! Ce jour, d'où m'est-il arrivé ?"
- K.15. Id.
- V.6. "Ne me parle plus" répondaient-elles. Ô fils chéri! Je ne puis rien faire pour toi. Ô lumière de mes yeux!"
- K.16. Id.
- V.7. Que d'enfants, devenus orphelins, pleuraient affligés et affamés sur le sein d'une mère qu'on vient d'étouffer!
- K.17. Id.
- V.8. Hélas ! Ils enlevèrent les filles d'un seul jour, filles vierges, dames et garçons.
- K.18. Id.
- V.9. Que de vierges ont-ils outragées, une fois sorties (pour célébrer leurs noces) ! Chacune d'elles disait: "Est-ce pour un tel jour que mon père m'a élevée?" [Cf. V.11 et K.21]
- K.19. Que de jeunes filles ont-ils traînées par leur tresse ! Chacune d'elles disait: "Est-ce pour un tel jour que mon père m'a élevée?"
- V.10. Sans une dot rédigée, sans un prêtre pour célébrer mes noces. Ils m'entourèrent à l'improviste. Comment m'ont-ils trouvée ?
- K.20. Sans une dot rédigée, sans un prêtre pour célébrer mes noces. Ils m'arrachèrent (en se disputant); je ne savais plus qui m'a accueillie.
- V.11. Que de jeunes filles ont-ils traînées par leur tresse en les traînant en hâte au marché !
- K.21. Que de belles filles ont-ils enlevées avant d'être sorties (pour célébrer leurs noces) ! Heureux, ils les traînèrent en hâte au marché.
- V.12. Pour les vendre et dépenser leurs sous (son prix), (malgré) leurs larmes coulant sur leurs joues.
- K.22. Id.

- V.13. (Chacune d'elles) disait: "Ô mon Créateur ! Acceptez-vous ce qu'ils firent de moi; moi qui avais prestige, richesses et serviteurs ?"
- K.23. Id.
- V.14. (Acceptez-vous) que je finisse sur le marché, examinée par tous les passants; moi qui ne connaissais que (celui?) des brebis et des moutons ?
- K.24. Toute seule, je suis restée, examinée par tous les passants. En vente est ma chair comme celle des brebis et des moutons ?
- V.15. Larmoyante est la terre, éclipsé le soleil. Tandis que la lune annonçait: "Taisez-vous ! C'est un décret divin"
- K.25. Id.
- V.16. Le roi cria fort et jeta, parmi eux, son ire en disant: "Ne laissez pas sur la terre un seul Chrétien !"
- K.26. Id.
- V.17. "Je détruirai cette cité aujourd'hui même et je la rendrai demeure pour les hiboux"
- K.27. Id.
- V.18. Aurais-je jamais cru que Tripoli pût (un jour) être détruite, sans s'y être rendu, sans l'avoir vue de mes yeux !?
- K.28. Id.
- V.19. Hélas ! Qu'est-il arrivé à ses édifices ? A des amas de pierres (tombales) et de [pans] de murailles, sont-elles réduites.
- K.29. Qu'il est triste de voir ses hauts édifices détruits, sans une trace, sans un mur!
- V.20. Elle (Tripoli) qui avait des murailles très élevées et superbes sans égales en hauteur ni pareilles.
- K.30. Id.
- V.21. Son château était noir et accablé de malheur, quand j'y suis parvenu. De ses fenêtres sortait de la fumée.
- K.31. Id.
- V.22. J'ai pleuré en voyant ses demeures vides, comme si elles n'avaient jamais été habitées.
- K.32. Id.
- V.23. Dis-je: "Ô résidence du prince! Que t'est-il arrivé? J'ai (tant) appelé dans ton intérieur sans trouver personne"
- K.33. Id.
- K.34. Hélas! Qu'est-il arrivé au prince? Où est sa puissance ? Lui qui était servi par les servantes et les esclaves Sudanais (nègres)!
- V.24. "Où sont tes prestigieux résidents (qui cohabitaient) en toute harmonie, le coeur plein de joie?"

- V.25. Les demeures néfastes rétorquèrent en disant: "Le destin les a dis-séminés. Ah! S'il n'avait pas existé!"
- K.35. Id.
- V.26. "Ah! Si vous aviez vu (mes résidents) avant leur disgrâce! Mes jeunes semblaient être les fleurs d'Avril"
- K.36. Id.
- V.27. "Ils s'en allèrent et me laissèrent (seule). Je n'ai d'autre compagnon que les oiseaux du désert, les hiboux et les corbeaux"
- K.37. Id.
- V.28. L'église des Melkites a accru mon angoisse. Raison pour laquelle je suis devenu ivre de chagrin.
- K.38. Quant au (sort) de ses églises, il a accru mon angoisse. Raison pour laquelle je suis devenu ivre de chagrin.
- V.29. Je m'en souviens splendide durant les fêtes; quand en elle brûlaient les cièrges et se réjouissait le prêtre,
- K.39. Id.
- V.30. Assidu, il passait la nuit en lisant l'Évangile et en priant.
- K.40. Id.
- V.31. Ah! Si vous y assistiez (aux services) de Pâques. Celle-ci est la véritable fête des Chrétiens.
- V.32. Samedi de bonne heure, la lumière descendait, la fête arrivait et le lendemain en apportait la preuve.
- V.33. La foule accourait pour assister à la fête: femmes, enfants, vieillards et jeunes gens.
- K.41. Id.
- V.34. Le prêtre circulait parmi eux (en répandant) en abondance les baumes de styrax et les baguettes d'encens.
- K.42. Id.
- V.35. Les diacres (semblaient beaux) comme les lunes; debout, vêtus d'aubes de lin, (blancs) comme la neige.
- K.43. Id.
- V.36. Ils récitaient les prophéties et l'Évangile à l'instant fixé; devant un peuple étonné par leurs harmonies et leurs mélodies.
- K.44. Ils lisaient les psaumes et récitaient les hymnes; faisant s'étonner le peuple par leurs harmonies et leurs mélodies.
- V.37. [Dommage!] Elle avait un siège (épiscopal) avec une belle chaire ornée de dessins de toutes formes et couleurs.
- K.45. [Dommage!] Pour ses sièges et sa belle chaire. Elle était (Elles étaient) ornée (s) de dessins de toutes formes et couleurs.

- K.46. Parmi ses dessins j'admirais ceux de Saint Jean le Damascain, l'Evêque (Srürsis?) et le couvent de Siméon (Stylite).
- V.38. L'oeil n'a jamais vu d'édifice plus splendide. Dans sa (ses) belle / s coupole /s il y avait le sceau /bague de Salomon.
- K.47. Id.
- V.39. D'or et d'argent étaient ces dessins-là, (ornés) de pierreries, de perles de topaze et de nacre.
- K.48. Id.
- V.40. Belles et solides étaient ses colonnes de marbres, noircies par la fumée d'un feu (des cierges).
- K.49. Belles et solides étaient ses colonnes de marbres, comme si elles étaient faites de cire d'abeille
- V.41. Que de talons -aux tailles (gracieuses) comme un rameau de saule- se sont promenés à l'intérieur,
- K.50. Id.
- V.42. Dégingandant, émerveillées de leur propre beauté, laissant stupéfaits et ébahis leurs observateurs.
- K.51. Id.
- V.43. Ses portes étaient de bois de santal incrusté d'or, leur poids valait trente mille bourses (*hamayānī*).
- V.44. La voilà ruinée et vide. Dieu (tout puissant) soit loué, lui qui l'a rendue demeure aux hiboux.
- V.45. Ce qui a été de Miniyeh (du port) est inoubliable. Que de Génois et Pisans
- K.52. Comment oublier la cordialité de Minieh (du port). Que de Génois et des milliers de Pisans
- V.46. Noyèrent (étouffés) dans sa mer; de leur chair se nourrirent les poissons et les cétacés.
- K.53. Id.
- V.47. Voilà terminés mon poème et mon récit à propos de Tripoli, dont le souvenir m'a épuisé.
- K.54. Voilà terminés mon poème et mon récit, Ô Frères! Ce *qawl* (poème-discours) sur Tripoli m'a rendu aveugle.
- V.48. Où est le prince? Où est sa puissance? Lui qui passait joyeusement toute la nuit dans son château!
- K.55. Hélas! Qu'est-il arrivé au prince? Où est sa puissance? (Tout s'est dissipé) comme s'ils (*sic*) n'avaient jamais eu témoins ni prestige!
- V.49. De plein droit disait le peuple: "Que Dieu ait pitié d'eux. Hélas! Ils n'avaient pas de semblables"
- K.56. "Hélas!" Disait le peuple: "Que Dieu ait pitié d'eux. Soient-ils éternellement heureux au Paradis"

- K.57. Son diseur-poète est résident à Ešlūḥ, connu parmi les gens comme Slaymān.
- V.50. Voilà terminé le récit des Chrétiens frappés de calamité. Il en fut ce qu'il en fut.
- K.58. Voilà leurs nouvelles déjà terminées. Il en fut ce qu'il en fut.
- K.59. Ce que Clémence avait sagement prédit s'est avéré: "Dans les livres, dit-il, certains moines feront la prophétie suivante:
- K.60. Tripoli sera détruite, mais il faut là un décret divin"
- V.51. Ô Dieu! aie pitié de son diseur-poète et de son copiste. Pardonne-lui (*sic*) ses péchés et les péchés de tous les Chrétiens.
- K.61. Ô Dieu! aie pitié de son diseur-poète et de son copiste. Pardonne aux écouteurs et à tous les Chrétiens leurs péchés.

Barbara Profeti

TENTATIVO DI ANALISI SEMIOTICA DEL TESTO
TEATRALE DI MU^cIN BSĪSŪ: AL-^cAŞĀFĪR
TABNĪ A^cŞĀŞAHĀ BAYNA AL-AŞĀBĪ^c*

دقي يا قدمي ، يا جرس الارض...
يا قدمي ، يا جرس الارض...
ستعشش في أذني عصافير الارض...
ستعشش بين أصابع قدمي عصافير الارض...
دقي يا قدمي يا جرس الارض...
دقي... دقي... دقي...

*Batti piede mio! Campana della terra!
Piede mio, campana della terra!
Gli uccelli della terra
nidificano nel mio orecchio.
Gli uccelli della terra
nidificano tra le dita del mio piede.
Batti, piede mio! Campana della terra!
Batti, batti, batti...!"

Con questi versi il poeta palestinese Mu^cin Bsīsū conclude una delle sue, a mio parere, più belle opere teatrali *Al-^cAşāfir tabnī a^cşāšahā bayna al-aşābī^c* (Gli uccelli nidificano tra le dita). Messa in scena per la prima volta al Festival del Teatro arabo di Rabat nel 1973, questa *masrahīyya* dal titolo emblematico presenta un testo ostico e complesso: ricco di immagini olfattive, sonore e visuali e di procedimenti retorici quali la metafora, la metonimia e la sineddoche.

1. L'opera si snoda lungo cinque atti, di cui l'ultimo è diviso in tre scene. Protagonisti della vicenda sono tre personaggi, che

* Per il nostro tentativo di analisi semiotica di un testo teatrale sono stati fondamentali, sia sul piano metodologico che teorico, i testi di: A.J. Greimas, *Sémantique structurale*, Paris 1966 (trad. it. *La semantica strutturale*, Milano 1968); Groupe d'Entrevernes, *Analyse sémiotique des textes*, Lyon, s.d.; J. Courtés, *Sémiotique narrative et discursive*, Paris 1993; J. Courtés, *Sémantique de l'énoncé: applications pratiques*, Paris 1989; A.J. Greimas, *Maupassant. La sémiotique du texte: exercices pratiques*, Paris 1976; A. Hénault, *Les enjeux de la sémiotique*, Paris 1979; A. Hénault, *Narratologie. Sémiotique générale. Les enjeux de la sémiotique 2*, Paris 1983; A. Ubersfeld, *Lire le théâtre*, Paris 1982; H. Toëlle, *Les quatre éléments dans le "Coran": l'Au-delà*, in "Nouveaux Actes Sémiotiques" 13 (1991). Per la definizione dei concetti semiotici, cfr. A. J. Greimas e J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris 1979 (trad. it. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, a cura di P. Fabbri e al., Firenze 1986).

¹ M. Bsīsū, *Al-^cAşāfir tabnī a^cşāšahā bayna al-aşābī^c* in *Al-A^cmāl al-masrahīyya*, Bayrūt 1979, p. 409. La pagina, da cui viene tratta la citazione, seguirà posta tra parentesi d'ora in avanti.

l'autore denomina semplicemente come la donna, l'infermiere e il medico. Bsīsū, come alcuni drammaturghi europei degli anni '50 e '60 (Beckett, Ionesco,...),² designa i suoi personaggi con nomi comuni. La psicanalisi ha evidenziato come spesso un individuo faccia fatica a riconoscersi nel nome proprio, che gli è attribuito alla nascita da altre persone e questa estraneità al nome di battesimo è stata interpretata come un segno d'alienazione. La perdita del nome proprio è venuta così a simbolizzare la perdita di identità.³ In effetti, nel testo la donna si interroga più volte sulla propria identità (372-373, 374).

Bsīsū ha apposto ai nomi comuni designanti i personaggi l'articolo determinativo, sottolineando che essi rappresentano delle classi: la classe dei malati e quella dei medici, per esempio. In effetti questi nomi comuni non ci informano sui protagonisti, ma ci suggeriscono soltanto il ruolo che gli uni hanno in rapporto agli altri. All'interno della classe medica, si delineano anche due sottogruppi, legati da un ruolo gerarchico, in cui emerge un maggiore potere del medico rispetto all'infermiere (381-382).

Come alcuni drammaturghi d'Avanguardia,⁴ Bsīsū quando dà un nome al suo personaggio, lo usa in modo simbolico. Nel testo gioca con il nome della donna 'Šāma' che significa 'neo', unico nome proprio che ricorre nel testo.

"LA DONNA:
Mi chiamo Šāma,
sulla mia guancia era un neo." (373)

المرأة:
إسمي شامة
كان على خدي شامة.

2. Partendo dal lessema 'Šāma' estraiamo tutti i contesti in cui il termine occorre, per ottenere il seguente paradigma di parasonimi:⁵

² Ciò è ravvisabile, ad esempio, in alcune *pièces* di E. Ionesco quali *Les chaises* (Le sedie), dove il drammaturgo mette in scena 'il vecchio' e 'la vecchia' o *La Leçon* (La lezione), i cui protagonisti sono denominati 'il professore' e 'l'allieva'.

³ M.C. Hubert, *Langage et corps fantasmé dans le théâtre des années cinquante*, Mayenne 1987, pp. 192-198.

⁴ Tra questi ricordiamo Samuel Beckett, nella cui opera *Fin de partie* (Finale di partita), ad esempio, denomina i suoi personaggi come Hamm, abbreviazione del termine inglese 'hammer' (martello), Clov dall'inglese 'clove' (chiodo di garofano), Nagg dal tedesco 'nägel' e Nell dall'inglese 'nail', che significano entrambi chiodo. L'autore usa questa nominazione simbolica per accentuare il rapporto che esiste tra Hamm il tiranno-martello e i suoi tre oppressi-chiodi. Cfr. M.C. Hubert, *op. cit.*, p. 73.

⁵ Nel nostro articolo ci avvarremo della seguente simbologia:

≡ Šāma (neo)
 ≡ chicco di grano

"LA DONNA:

È forse sceso un uccello sulle mie guance
 e ha raccolto il neo, come un chicco di
 grano nero?" (373)

≡ lacrima carbonizzata

المرأة:
 هل عصفور سقط على خديّ و التقط الشامة ،
 حبة قمح سوداء ؟

"LA DONNA:

Il neo sulla guancia
 era una lacrima,
 la lacrima si è carbonizzata,
 ed è diventata un neo." (377)

≡ goccia d'inchiostro

المرأة:
 الشامة فوق الخد...
 كانت دمعته...
 و تحجرت الدمعة صارت شامة...

"LA DONNA:

Il neo è diventato una goccia
 d'inchiostro sulla guancia." (392)

المرأة:
 صارت قطرة حبر فوق الخد الشامة...

vs fango

"LA DONNA:

Il neo non diventerà mai
 fango sulla guancia." (398)

المرأة:
 لن تصبح وحلا فوق الخد الشامة...

≡ terra

"IL MEDICO:

Šāma, Šāma! La terra, la terra!" (406)

الطبيب:
 شامة..شامة...
 الارض...الارض...

I termini di questo paradigma presentano alcuni semi comuni: / sfericità / + / scuro /. Il neo, il chicco di grano, la lacrima e la goccia d'inchiostro hanno in comune anche il sema dimensionale / piccolo / che non ricorre nel lessema 'terra', il quale presenta il sema / grande /. Il sema / scuro / connota alcuni lessemi e sintagmi di un carattere negativo: il chicco di grano, elemento positivo, è descritto come nero, cioè bruciato dal sole. La lacrima, altro elemento positivo perché associata al neo per

vs indica opposizione (abbreviazione del termine latino *versus* = contro).

≡ indica correlazione o equivalenza.

→ indica presupposizione o implicazione.

← indica presupposizione o implicazione in senso opposto.

⇒ indica trasformazione.

analogia di forma e non nella sua funzione, è caratterizzata dall'aggettivo carbonizzata, cioè bruciata. Nella cultura araba il neo è una piccola imperfezione che abbellisce chi lo possiede.⁶ Nel testo il neo, elemento positivo si oppone al fango, elemento negativo. Con l'equivalenza Šāma = terra si svela uno dei punti focali della *pièce*: la donna, denominata Šāma (= neo) simbolizza la terra. La figura femminile, come simbolo della patria e della terra, ritorna spesso nella letteratura palestinese come in quella araba in generale; basti pensare alle poesie di Maḥmūd Darwīš o di Sāmiḥ al-Qāsīm o alle opere di Rašad Abū Šawār o di Adīb Naḥāwī per citare soltanto alcuni autori.

3. La donna, personaggio centrale nell'opera, è una figura pluri-sememica che propone virtualmente diversi percorsi figurativi, dando luogo a letture differenti e simultanee. Prendiamo la figura lessematica 'donna' ed estraiamo tutti i contesti in cui il termine occorre.

→ disegnatrice

"LA DONNA:
Le mie mani sono stanche di disegnare
mappe della mia patria."
(376)

المرأة:
تعبت كفي من رسم خرائط وطني.

→ ubriaca

"IL MEDICO:
Conducevi l'auto ubriaca.
Guidavi l'auto contro tutte le leggi
stradali di questo mondo."
(377)

الطبيب:
كنت تقودين السيارة سكرانة...
كنت تقودين السيارة ضد جميع قوانين شوارع هذا العالم.

→ drogata

"LA DONNA:
Ho forse fumato una sigaretta di cotone?"
(373)

المرأة:
هل دخنت لفافة قطن؟

Si delinea qui una chiara opposizione tra la donna e il me-

⁶ Cfr. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, Bayrūt 1956, p. 329, rad. š y m. L'autore riporta le parole di Ibn al-Aʿrābī che definisce al-Šāma come un segno in contrapposizione a tutti i colori. Riporta inoltre un detto di Ibn al-Ḥanḍaliyya, il quale sostiene che le persone di bell'aspetto e ben vestite emergono tra la gente come il neo attira gli sguardi, mettendo in penombra tutto il resto del corpo.

dico: Šāma soffre di amnesia, secondo il medico conseguenza del grave incidente stradale da lei avuto perché alla guida in stato di ubriachezza, mentre per la donna questa amnesia è dovuta al fatto di essere stata drogata. Questa tesi verrà successivamente avvallata dall'infermiere, il quale affermerà che il sangue della donna non è più sangue, ma è diventato un lago di oppio. (381)

≡ pane
≡ pesce

“LA DONNA:
Mi hanno tagliato come un pane,
mi hanno tagliato come un pesce.”
(377)

المرأة:
قطعتني كعكة...
قطعتني سمكة...

La donna, simbolo della terra palestinese, è stata tagliata, divisa, come un oggetto di cui cibarsi.

≡ luce

“LA DONNA:
La mia arteria è il lucignolo della lampada,
e il mio sangue è l'olio.”
(404)

المرأة:
شرياني للمصباح فتيلة...
و دمي الزيت...

La figura femminile diviene metaforicamente l'immagine della luce, di un elemento positivo.

→ pericolosa

“L'INFERMIERE:
Se avesse in mano un fiammifero,
brucerebbe il sole.
IL MEDICO:
Che cosa accadrebbe se avesse in mano
un candelotto di dinamite?”
(380)

الممرض:
لو في يدها ، عود من كبريت احرقه الشمس...
الطبيب:
ماذا لو في يدها اصبع ديناميت؟

≡ tigre

“IL MEDICO:
Ha cominciato a gridare la tigre
sull'albero.”
(382)

الطبيب:
قد بدأ صراخ النمرة
فوق الشجرة...

≡ pazza

“L'INFERMIERE:
Il suo sangue scorreva...
perse il controllo e io pure.”
(381)

الممرض:
دمها سال...
جنت و جنت...

Osserviamo:

fiammifero \Rightarrow dinamite \cong fuoco

Il fiammifero si trasforma in un candelotto di dinamite. Entrambi i termini sottintendono l'elemento fuoco. Da notare che il fuoco del fiammifero/dinamite diviene qui più forte del fuoco solare.

La donna è presentata dal personale medico come pericolosa, quanto una tigre. L'infermiere ricorda il giorno in cui Šāma riuscì a liberare le sue unghie dalle fasce di cotone che la imprigionavano e lo colpì, poi prese a battere le dita sul muro e il sangue iniziò a scorrere: divenne pazza e lo stesso infermiere perse il controllo.

→ bambina
→ Giuseppe
 \cong terra

"IL MEDICO:

Ti ricordi quello che le accadde nell'uliveto?

Quando la violentarono, era una bambina.

Poi la gettarono nel pozzo.

Coprirono la sua bocca d'erba e d'argilla e partirono.

Ella si mise a gridare dal fondo del pozzo.

I violentatori, fendono le camicie e vendono il basilico.

Ella gridava, la sua bocca era al di sotto delle sue unghie,

si mise a colpire con le dita le pietre del pozzo.

I poveri dicevano: il cuore della terra batte.

Pietra dopo pietra, cominciò a salire dal fondo del pozzo.

Salì due pietre e cadde nell'acqua. Si rialzò,

salì cinque pietre e cadde nell'acqua.

Salì dieci pietre e cadde nell'acqua,

finchè giunse alla bocca di quel pozzo...

Fendé con le dita l'argilla e uscì."

(401-402)

الطبيب:
هل تذكر ما حدث لها في حقل الزيتون؟
حين اغتصبوها كانت طفلة...
ثم رموها في البئر...

غظوا فمها بالعشب و بالطين و رحلوا...
 راحت تصرخ في قاع البئر...
 و المغتصبون ، يشقون القمصان...
 و يبيعون الرياحان...
 كانت تصرخ ، فمها اصبح تحت اظافرها ،
 راحت تضرب بأصابعها أحجار البئر...
 كان الفقراء يقولون: قلب الأرض يدق...
 حجرا ، حجرا ، راحت تصعد من جوف البئر...
 تصعد حجرا و تسقط في الماء. تنهض ، تصعد
 خمسة أحجار ، و تسقط في الماء. تصعد عشرة
 أحجار ، و تسقط في الماء...
 حتى بلغت فم تلك البئر...
 شقت بأصابعها الطين و خرجت...

Analizziamo il passaggio: nei primi versi l'autore esordisce con un episodio di violenza a Šāma bambina. Il terzo verso ci introduce in un episodio biblico e coranico altrettanto violento: la storia di Giuseppe.⁷ Bsisū usa il passato per indicare il presente e li associa nell'unità di luogo, poiché anche la vicenda di Giuseppe si svolge nella terra di Canaan in Palestina.

Molte sono le affinità tra i due episodi: la donna, ancora bambina, fu violentata dai venditori di basilico e gettata in un pozzo. Il giovane Giuseppe fu gettato per invidia dai fratelli in una cisterna (Bibbia) o in un pozzo (Corano) e poi venduto a dei mercanti. La donna simbolizza qui la terra palestinese, usurpata da Israele. La stessa radice *ḡ ṣ b* denota il possedere qualcosa o qualcuno con la forza e illegalmente.⁸ I violentatori della bimba coprirono la bocca del pozzo con l'argilla e l'erba, due elementi legati alla terra.

Altri fatti collegati ai due racconti, viceversa, appaiono diversi nell'episodio di Giuseppe e in quello di Šāma, mantenendo per quest'ultimo una stretta connessione con la questione palestinese. I fratelli di Giuseppe, sia nella versione biblica che in quella coranica, non fendono la tunica del giovane, mentre Bsisū sot-

⁷ Cfr. *Bibbia*, *Genesi*, 37,1-36 e *Corano*, *Sūra XII*, 4-100.

⁸ Cfr. M. Nallino e R. Traini, *Vocabolario arabo-italiano*, Roma 1966, pp. 1025-1026, rad. *ḡ ṣ b*; H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Wiesbaden 1961, p. 675, stessa radice.

tolinea nei suoi versi che i *mugtaṣībūn* (violentatori/usurpatori) vendono basilico e fendono in due le camicie: hanno spaccato la tunica di Šāma come hanno diviso la Palestina. La piccola palestinese cerca di uscire dal pozzo, ma per ben tre volte cade, come ad indicare le varie sconfitte subite dal popolo palestinese. Nel racconto biblico si precisa che la cisterna era vuota, mentre nel pozzo, in cui è Šāma, vi è l'acqua: la donna (= terra) cade nell'acqua, elemento positivo e indispensabile alla vita, usato qui per denotare la salvezza e la rinascita.

≡ farfalla

≡ verme

"IL MEDICO:

Tu non dai un vulcano a una farfalla,
le dai una candela.

Tu non dai al verme un albero
di melograno, gli dai una foglia."
(387-388)

الطبيب:
انك لا تعطي بركاننا لفراشة...
انك تعطيها شمعة...
و الدودة لا تعطيها شجرة رمان...
تعطيها ورقة...

Nelle due metafore il lessema 'donna' è stato sostituito dai termini 'verme' e 'farfalla'. Da notare che il baco crescendo si trasforma in farfalla. È inutile dare ad una farfalla un vulcano, con cui si scotterebbe, mentre è preferibile darle una candela, il cui calore è meno intenso. Così come è inutile dare ad un baco un intero melograno che non può brucare tutto, mentre è preferibile offrirgli una foglia, piccolissima parte dell'albero. L'autore ha usato qui la farfalla e il verme per evidenziare la debolezza e l'incapacità della donna, ovvero del popolo palestinese.

→ donna di cotone

"L'INFERMERE

Se tu mi dessi quella donna per una notte,
mentre il cotone le copre gli occhi,
il cotone le copre le labbra, i seni, le cosce.
Com'è bella una donna sotto il cotone
e sotto le fasce bianche!"

(382)

الممرض:
لو تعطيني تلك المرأة ليلة... و القطن يغطي العينين.
و القطن يغطي الشفتين... النهدين... الفخذين..
ما اجملها امرأة تحت القطن و تحت الاربطة البيضاء..

→ donna d'acqua
 ≡ fiume

"IL MEDICO:

Tu non hai mai visto quella donna nuda.
 Non l'hai vista che come donna fatta di cotone.
 Non l'hai mai vista come donna fatta d'acqua.
 Quando la donna ama, si spande sulla terra
 come un fiume,
 il seno diventa un lago,
 il dito un remo,
 la bocca una barca."
 (402)

الطبيب:
 انك لم تر ابدا تلك المرأة عريانة...
 لم ترها غير امرأة من قطن...
 لم ترها امرأة من ماء...
 حين المرأة تعشق ، تنسكب على الارض كنهـر...
 النهـد يصير بحيرة...
 و الاصبـع مجداف
 و الفم زورق...

≡ albero

"IL MEDICO:

Quella donna uscì dal fondo del pozzo,
 uscì nuda, tra le dita dei suoi piedi
 erano spuntati degli alberi,
 che la coprirono con le loro foglie:
 la donna era diventata un albero.
 (402)

الطبيب:
 تلك المرأة خرجت من جوف البئر...
 خرجت عريانة...
 من بين أصابع قدميها ، نبتت أشجار ، غطتها بالاوراق...
 و المرأة صارت شجرة...

Šāma è distesa su un letto d'ospedale. Il personale medico ha avvolto il suo corpo in fasce bianche e nel cotone, le ha sospeso la gamba sinistra ingessata con una corda per evitare che si alzi e cammini. Osserviamo:

donna nuda ≡ donna d'acqua vs donna di cotone

La donna simbolizza qui il movimento palestinese, che è stato soffocato e immobilizzato. Il cotone e le fasce bianche diventano dei simboli dell'oppressione e dell'occupazione. Privata del cotone e quindi degli ostacoli che le impediscono di muoversi, la donna è nuda, fatta d'acqua. La similitudine la paragona ad un fiume, che privato degli argini si spande sulla terra velocemente e senza controllo. Eliminate le catene, il movimento palestinese (= donna \equiv fiume) si estenderà e come le acque di un fiume possono confluire in un lago, esso si raccoglierà nel seno della donna, ovvero nel cuore della Palestina. Il fatto di essere un fenomeno in movimento è figurato dall'immagine: barca e remo. Possiamo notare inoltre che esiste un'analogia di forma tra il dito e il remo, come tra la bocca e la barca.

Ma questa donna nuda è simbolo anche della terra, che una volta liberata dal cotone, può far crescere spontaneamente gli alberi e divenire ella stessa un albero.

→ prostituta

"L'INFERMIERE:
Prostituta!"
(407)

الممرض:
زانية...

→ moglie (della terra)

"LA DONNA:
Sono la moglie di questa terra,
sono la moglie di questa terra..."
(407)

المرأة:
انا زوجة هذي الارض...
زوجة هذي الارض...

Osserviamo: prostituta vs moglie (della terra).

Nel testo è usato il lessema *zāniyya*, che si impiega abitualmente per indicare sia la prostituta che l'adultera. Nell'attuale contesto preferiamo tradurre il termine con 'prostituta', dato che l'infermiere (= israeliano) considera questa donna (= terra palestinese) di sua proprietà e l'accusa di tradirlo. La donna (= palestinese), d'altro canto, ribadisce di non essere una *zāniyya*, essendo ella la moglie di questa terra, che assume così il ruolo di uomo/marito.

Esaminando i termini sostitutivi del lessema 'donna' secondo gli enunciatori: donna e personale medico, possiamo fare alcune osservazioni:

a) Sia la donna che il personale medico usano una serie di figure

- cosmogoniche convergenti su “terra fertile”, elemento positivo.
- b) Entrambi concordano sul fatto che la donna sia una vittima, secondo la donna della droga, mentre secondo il personale medico dell'alcool.
 - c) Per entrambi gli enunciatori si rivela inoltre che anche la terra simboleggiata dalla donna, è una vittima ed è resa sterile dal cotone e dalle fasce bianche che l'avvolgono.
 - d) Solo per il personale medico, questa donna è pericolosa, poiché può procreare il figlio. È simile a una tigre ed è capace di compiere azioni estreme, dato che è ormai stanca di disegnare mappe della sua patria.

4. Nella *pièce* il corpo della donna occupa un posto centrale. Bsisū lo scompone e usa ogni sua parte in modo metaforico e metonimico. Gli elementi su cui potremmo soffermarci sono numerosi: la mano, la testa, la gamba i seni, ecc... Volendo sceglierne uno, preferiamo limitarci al lessema ‘piede’ per l'importanza che ricopre nella struttura dell'opera. Estraiamo tutti i contesti in cui il termine occorre, per ottenere il seguente paradigma:

→ donna gravida

“LA DONNA:

Il mio piede era gravido.
 Che cosa è nato dal mio piede?
 Una pietra o un pesce?
 Non vedo né una pietra né un pesce
 nelle fasce bianche.”
 (372)

المرأة:
 قدمي كانت حبلي
 ماذا ولدت قدمي؟
 حجرا ام سمكة؟
 لا أرى حجرا في الاربطة البيضاء ولا سمكة.

→ partoriente

“LA DONNA:

Se cadesse questa sega,
 con essa fenderei in due il mio piede
 e uscirebbe il mio bambino.
 Oh bambino, che nasci dal mio piede!”
 (372)

المرأة:
 لو يسقط هذا المنشار. كنت اشق به قدمي...
 يخرج طفلي...
 يا طفلا يولد من قدمي...

≡ gamba sinistra
vs testa

"L'INFERMIERE:

Se non la taglio, l'infezione si propagherà
alla gamba destra,
dalla gamba destra alle tue mani,
poi alla testa.
Che cosa dirai ora?
La gamba sinistra o la tua testa?
Il piede o la testa?"
(385)

الممرض:
لو لم اقطعها ، فستنتقل العدوى للساق اليمنى..
و من الساق اليمنى ليديك...
ثم الى الرأس...
ماذا سوف تقولين الآن؟
الساق اليسرى ام رأسك؟
القدم ام الرأس؟

→ moglie (della terra)

"LA DONNA:

Ecco che il profumo della terra si diffonde...
Oh piede mio, aspira l'odore della terra!
Oh piede mio, ti ho congiunto con una pietra,
ti ho congiunto con un sacco di sabbia,
ti ho congiunto con un fiume,
ti ho congiunto con questa terra."
(405)

المرأة:
هي ذي رائحة الارض تفوح...
يا قدمي شمّي الارض...
يا قدمي ، زوجتك حجرا ، زوجتك كيسا من رمل...
زوجتك نهرًا ، زوجتك هذي الارض.

Il piede è una metonimia della donna e ne esplica anche tutti i ruoli (madre, moglie, ecc...). Il piede/donna è gravido, fecondato dallo sperma di questa terra (= Palestina), e porterà alla nascita del bimbo.⁹

"IL MEDICO:

Malgrado siano sette anni che la gamba
è sospesa con la corda,
continua ad essere gravida dello sperma
di questa terra nei suoi piedi."
(380)

الطبيب:
رغم الاعوام السبعة و الساق معلقة في الحبل.
ما زالت تحمل في قدميها نطفة هذي الارض.

⁹ In alcuni passaggi dell'opera sembra che la donna sia già gravida dello sperma di questa terra, mentre in altri viene palesemente espresso che questo

Il nemico ha versato il gesso sulla superficie del piede per impedirgli di procreare e di conseguenza la donna non può udire la voce del suo bambino. Abbiamo visto che il figlio che nascerà dall'unione del piede/donna con la terra, non è né una pietra né un pesce (372). Osserviamo:

bambino vs pietra bambino vs pesce pietra vs pesce

Il lessema 'bambino' (*tifl*) e il lessema 'pesce' (*samaka*) si contrappongono secondo la categoria classematica: / umano / vs / animale /. Il lessema 'bambino' e il lessema 'pietra' (*hağar*) si oppongono secondo la categoria classematica: / animato / vs / inanimato /, che caratterizza anche il contrasto tra i lessemi *hağar* e *samaka*. Il figlio che nasce dall'unione del piede/donna con questa terra è un elemento astratto: la rivoluzione.

Per impedire che il piede della donna tocchi la terra e diventi gravido e partorisca di conseguenza quel bambino che è la rivoluzione, al personale medico non restano che due soluzioni: l'amputazione della gamba o rendere sterile la donna. Osserviamo:

gamba sinistra \equiv piede vs testa

BsĪsŪ impiega qui il lessema 'gamba' sinistra come sinonimo del lessema 'piede'. L'infermiere informa Šāma che la sua gamba è diventata come l'appendice intestinale, ovvero un organo inutile, non vitale e talvolta pericoloso per l'intero organismo e che è necessario amputarla per evitare che l'infezione si propaghi anche alla sua gamba destra e di conseguenza a tutto il corpo. Le impone di scegliere tra la vita e la morte, tra la testa e la gamba, poiché l'amputazione della gamba sinistra le salverà la vita. La donna contesta questa soluzione, poiché per lei la gamba sinistra è più importante della vita stessa in quanto senza di essa non può camminare e soprattutto non può toccare la terra e neppure restare gravida.

È necessario secondo l'infermiere mettere la gamba/piede tra l'incudine e il martello e forgiarla fino a renderla come "un chiodo, un remo, un vaso da fiori, una lancetta d'orologio" (381). Possiamo notare che questi elementi sono tutti oggetti

accadrà soltanto quando il piede della donna toccherà la superficie della terra.

duri, di vario materiale (metallo, legno, ecc...) e caratterizzati dal sema / inanimato /, e marcano la volontà dell'infermiere di rendere questa donna sterile.

Continuando nell'analisi del lessema 'piede', osserviamo ancora:

≡ foglia
vs cotone
≡ paglia

“IL MEDICO:

Se il tuo piede toccherà la superficie della terra,
cadrà come una foglia.

LA DONNA:

Non cadrà che il cotone.

Se non camminerò ora,
il mio piede perderà la memoria della terra.

IL MEDICO:

Se il tuo piede toccherà la superficie della terra,
cadrà come la paglia.”

(375-376)

الطبيب:
لو لمست قدمك وجه الارض...
سقطت كالورقة...
المرأة:
لن يسقط غير القطن. أنا إن لم أمش الآن. ستفقد
قدمي ، ذاكرة الارض..
الطبيب:
لو لمست قدمك وجه الارض... تسقط كالقشة

vs fasce bianche

“LA DONNA:

Ma io so che se il mio piede toccherà la terra,
cadranno queste fasce bianche.”

(378)

المرأة:
لكني اعرف لو لمست قدمي الارض
سقطت هذي الاربطة البيضاء.

Abbiamo qui una contrapposizione tra il sapere medico e quello della donna. La donna è sicura che se il suo piede toccherà la superficie della terra, cadranno il cotone e le fasce

bianche, che le impediscono di muoversi. Invece il medico vuole convincere la donna che se il suo piede toccherà la terra, esso stesso cadrà, come foglia o paglia, entrambi elementi fragili e deboli.

→ grappolo d'uva

“LA DONNA:
La coppa è la mia mano,
il piede è il grappolo d'uva
e il corpo una bottiglia.”
(377)

المرأة:
الكأس يدي و القدم العنقود...
و الجسد زجاجة...

← tronco

“LA DONNA:
Il tronco dell'albero si fende in due e tu apparisci...
Il mio piede si fende in due e tu apparisci...”
(383)

المرأة:
جذع الشجرة ينشق و تظهر...
قدمي تنشق و تظهر...

≡ frutto della terra

“LA DONNA:
Il mio piede è il frutto della terra.”
(405)

المرأة:
قدمي فاكهة الارض...

≡ terra

“LA DONNA:
Colui che non ha un piede, non ha una terra.”
(406)

المرأة:
من ليس له قدم ، ليس له ارض...

≡ campana della terra

“LA DONNA:
Il mio piede è la campana della terra.
A colui che segue il mio piede,
darò la mia campana.”
(409)

المرأة:
قدمي جرس الارض...
من يتبع قدمي ، اعطيه جرس...

Il piede e tutti i termini sostitutivi (frutto della terra, grappolo d'uva, ecc...) rappresentano metaforicamente e metonimicamente ancora una volta la terra palestinese. Possiamo notare che il tronco dell'albero diviene qui il piede della donna, così come avevamo già constatato, analizzando il paradigma della donna, che ella stessa era diventata un albero. Il tronco sorregge l'albero, come il piede permette alla donna di stare in piedi. Il piede

e la terra sono strettamente legati, anzi il piede è la campana della terra, che batte per chiamare a raccolta tutto il suo popolo.¹⁰

≡ campana del tuono

<p>“LA DONNA: Oh mia gamba sinistra! Oh piede mio! Oh campana del tuono” (389)</p>	<p>المرأة: يا ساقى اليسرى ، يا قدمي... يا جرس الرعد...</p>
--	--

Osserviamo: gamba ≡ piede ≡ campana del tuono

L'autore sembra riprendere l'immagine coranica, dove il tuono è uno dei segni che esprimono la rabbia divina (Sūra II, 19-20 e Sūra XIII, 12-13). Nel testo il piede/gamba diviene la campana del tuono. Il legame tuono/campana è interessante, poiché il tuono presenta già in sé il sema / sonorità / che è invece la funzione della campana. Il suono del tuono è più intenso di quello della campana e sembra che l'autore usi qui il piede come la campana che avverte della possibile esplosione della rabbia palestinese (= tuono).

≡ barca

<p>“IL MEDICO: La sedia è il remo. LA DONNA: No, la mia gamba è il mio remo, il mio piede è la mia barca.” (392)</p>	<p>الطبيب: الكرسى هو المجداف... المرأة: لا...ساقى مجدافى ، قدمي الزورق...</p>
--	---

Abbiamo nuovamente una contrapposizione tra il sapere della donna e quello del medico, per il quale la sedia a rotelle, su cui ha posto e legato la donna dopo averla tenuta per ben sette anni distesa su un letto, è il solo mezzo di spostamento. Ma la barca e il remo che la donna vuole usare per camminare e muoversi sono la gamba e il piede. Possiamo notare che esiste un'analogia di forma tra il remo e la gamba, come tra il piede e la barca.

¹⁰ Cfr. I versi con cui abbiamo iniziato il nostro studio.

≡ bandiera

"LA DONNA:
Quando sulla terra sventolerà il mio piede,
sventolerà la mia bandiera."
(398)

المرأة:
حين على الارض ترفرف قدمي...
سيرفرف علمي...

≡ bandiera ≡ terra

"LA DONNA:
Il mio piede è la mia bandiera,
a colui che segue il mio piede,
darò la mia bandiera, avrà la terra."
(398)

المرأة:
قدمي علمي...
من يتبع قدمي...
اعطيه علمي...
ستكون له الأرض...

L'autore, come abbiamo già visto, ha usato la figura femminile per indicare il movimento palestinese, il quale è, secondo Bsīsū, l'emblema o la bandiera che il popolo deve seguire per arrivare alla costruzione di una patria.

5. L'analisi del testo ha rivelato che anche il lessema 'cotone' ricopre un ruolo particolarmente interessante nella struttura dell'opera. Estraiamo dunque tutti i contesti in cui il termine occorre per ottenere il seguente paradigma:

≡ fasce bianche

"LA DONNA:
Che cosa hai dato al mio piede?
Questo cotone, queste fasce bianche."
(397)

المرأة:
ماذا اعطيت لقدمي؟
هذا القطن...
هذي الاربطة البيضاء...

← cemento

"LA DONNA:
Oh bambino, hanno versato il cemento
sulla sua superficie.
Perché non esce la tua voce da sotto il cotone ?"
(372)

المرأة:
يا طفلا صبوا الاسمنت على وجهه...
لم لا يصعد صوتك من تحت القطن؟

vs donna

"LA DONNA:
Sono sette anni che grido contro il cotone."
(375)

المرأة:
سبعة أعوام و أنا أصرخ ضد القطن.

→ sigaretta

“LA DONNA:
Ho forse fumato una sigaretta di cotone?
(373)

المرأة:
هل دخنت لفافة قطن؟

≡ garza

“LA DONNA:
Hanno avvolto anche il mio nome nel cotone
e nella garza.”
(375)

المرأة:
حتى اسمي لفوه بالقطن و بالشاش.

≡ neve

≡ pioggia bianca

← sole

“LA DONNA:
È tutto il tempo che tu mi minacci con la
voce e l'immagine. Sono sette anni che
i tuoi denti sono sulla mia gamba rotta...
la formica bianca, l'ape bianca, il cemento
bianco... Prendi tutti i colori bianchi e dammi
un fazzoletto di terra. Se cadesse sulla terra
qualcosa di diverso dal cotone, dalla neve,
dalla pioggia bianca? I miei occhi sono stanchi
del colore bianco... Persino il sole è diventato
una palla di cotone? Persino il baco da seta non
tesse che fili di seta bianca?”
(376)

المرأة:
طوال الوقت و انت تهددني بالصوت و بالصورة...
سبعة اعوام ، اسنانك في ساقى المكسورة..النمل
الابيض و النحل الابيض و الاسمنت الابيض..خذ كل
الالوان البيضاء و أعطيني منديل تراب .. لو يسقط
فوق الارض..شئ غير القطن و غير الثلج و غير المطر
الابيض؟تعبت عيناى من اللون الأبيض.. حتى الشمس..
صارت كرة من قطن..حتى دود القز.. لا يغزل غير
خيوط حرير بيضاء..؟

← voce

“IL MEDICO:
La tua voce ha preso un altro profumo.
LA DONNA:
Questo è il profumo del cotone.”
(378)

الطبيب:
صار لصوتك رائحة اخرى...
المرأة:
هذي هي رائحة القطن...

Analizzando questo paradigma possiamo osservare che il cotone e i suoi termini sostitutivi (cemento, fasce bianche, ecc...) sono degli elementi negativi per la donna, poiché le impediscono di muoversi e di agire. Diventano dunque dei simboli dell'oppressione e dell'occupazione. Rappresentano invece, per il personale medico, degli elementi positivi, che assicurano protezione e potere.

Possiamo constatare che la maggioranza di questi lessemi è caratterizzata dal sema / bianco /. Il colore bianco ha presso gli Arabi, come nella maggior parte dei popoli, una valenza simbolica positiva, indicando la purezza, la lealtà, la chiarezza, la gioia, ma al tempo stesso è un colore negativo, simbolo di tristezza e di lutto.¹¹ Bsīsū impiega il colore bianco in senso negativo per indicare l'antagonista (= personale medico, occupante, ecc...). Nel testo non abbiamo un'opposizione cromatica tra il sema / bianco / e quello / nero /, ma si delinea piuttosto un contrasto tonale tra il sema / chiaro / e il sema / scuro /. Il cotone, le fasce bianche, la neve, la pioggia bianca, ecc... presentano sia il sema / bianco / che il sema / chiaro / ed è proprio quest'ultimo che si oppone al sema / scuro / che caratterizza il "fazzoletto di terra ". A questo contrasto possiamo aggiungere un'opposizione di ordine timico, che conferma quello che abbiamo già detto:

chiaro	vs	scuro
/disforico /		/euforico/

6. L'autore ama ricorrere a una proliferazione di significanti, ripetendo più volte la stessa cosa. Ama distruggere sistematicamente ogni significazione che pone, cambiando d'isotopia e ritrattandola nuovamente. La donna, figura pluri-sememica, pone virtualmente vari percorsi figurativi che corrispondono a temi diversi e danno luogo a letture differenti e simultanee del testo. Sotto il livello figurativo:

sdraiata → seduta → in piedi

si instaurano vari piani di lettura che possiamo schematizzare:

¹¹ Cfr. A. Morabia, s.v. *Lawn*, in *Encyclopédie de l'Islam* (= *EI*), Leiden - Paris 1983², pp. 710-711 sul simbolismo del colore bianco.

malata → in salute
prigioniera → libera

Ma sotto questi livelli che traspaiono abbastanza chiaramente leggendo il testo, si cela un piano di lettura meno evidente, in cui l'autore descrive la storia del movimento palestinese.

“LA DONNA:

Per sette anni mi hai tenuta legata
a un letto. Mi hai fatto scendere,
ma mi hai tenuta legata a una sedia
e mi hai spinto. Dove mi legherai
nel nono o nel decimo anno?

L'INFERMIERE:

Nel nono e nel decimo anno ti legherò
alla tasca del medico dell'ospedale.”

(394)

المرأة:
سبعة اعوام تربطني فوق سرير.. تنزلني ...
تربطني فوق الكرسي و تدفعني... أين ستربطني
في العام التاسع او في العام العاشر؟
الممرض:
العام التاسع و العاشر في جيب طبيب المستشفى.

L'autore descrive l'evoluzione del movimento palestinese, seguendo il decorso di guarigione della donna e lo evidenzia mediante il trasferimento di lei da un luogo a un altro:

letto → sedia a rotelle → terra.

In una prima fase il popolo palestinese era come la donna, immobile, in uno stato di incoscienza e in cerca della propria identità. Il trasferimento della donna dal letto alla sedia a rotelle segna l'evoluzione del movimento palestinese, che inizia a prendere coscienza della propria identità e a muovere i primi passi. Il passaggio dalla sedia al mettersi in piedi e camminare sottolinea che il movimento è ormai capace di muoversi da solo e di organizzarsi.

Vorremmo concludere il nostro studio, avanzando un'ipotesi di ancoraggio storico. L'autore ha datato il periodo di immobilità della donna con sette anni, ha collocato la semi-immobilità (sedia a rotelle) nell'ottavo anno e il passaggio alla mobilità dopo otto passi. Il testo non riporta alcuna data precisa. Tuttavia, se

poniamo come data base il 1948, anno della nascita dello Stato di Israele, otteniamo:

1948 + 7 anni = 1955 periodo di immobilità

8° anno = 1956

Il 1956 segna la nascita di *al-Fataḥ* (Movimento nazionale per la liberazione della Palestina)¹² ad opera di Yāsir ^ḥArafāt ed altri palestinesi, e il divampare della seconda guerra arabo-israeliana. 1956 + 8 passi = ?

Se interpretiamo gli otto passi che la donna compie come otto anni, otteniamo l'anno 1964, che non a caso segna la nascita dell'OLP (Organizzazione per la liberazione della Palestina). Nel testo di Bsisū, dopo che Šāma ha compiuto l'ottavo passo (= 1964) suona l'allarme e vediamo la donna dietro una tenda bianca trasparente, che cerca di trovare un'uscita. Il testo termina senza chiarire se ella riesca in questo. Ritornando alla nostra ipotesi di ancoraggio storico, è tuttavia interessante ricordare che il 1 gennaio 1965 segna l'inizio della lotta attiva della resistenza palestinese.¹³

La nostra è solo un'ipotesi, ma certo le coincidenze sono molte, come è significativo che il piede della donna (= movimento palestinese) resti immediatamente gravido al contatto con la terra (= Palestina). Bsisū sembra indicare che solo con il radicarsi del movimento di liberazione in terra palestinese, può nascere quella forza capace di portare alla creazione di una patria, di uno Stato palestinese.

¹² Abbiamo trovato varie date per la nascita di *al-Fataḥ*. P.G. Donini, *I paesi arabi*, Roma 1983, p. 162 riporta il 1956. AA.VV., *Dossier Palestina. Fatima Leila e altre, incontro con donne palestinesi*, Roma 1985, p. 141 afferma che nasce nel 1956, ma assume quel nome solo nel 1959. C. Moffa, *La resistenza palestinese*, Roma 1976, p. 60 sostiene il 1958. M. Cremonese e G. Porzio, *Guida ai paesi arabi*, Milano 1983, p. 532 sostengono sia stato nel 1959.

¹³ Per i dati storici cfr. P.G. Donini, *op. cit.*, p. 162; C. Moffa, *op. cit.*, p. 60; M. Cremonese e G. Porzio, *op. cit.*, p. 532.

Barbara de Poli

NOTE CRITICHE A PROPOSITO DI ALCUNE FONTI
ARABE SULLA MASSONERIA IN EGITTO

È noto che ogni ricerca storica sulla massoneria non è tra le più facili. La quantità dei materiali sull'argomento è vastissima e, al contrario, la loro qualità è spesso molto bassa: i falsi sembrano una pratica abusata. Molti lavori con pretese storiche sono opere propagandistiche, spesso prive di supporti metodologici e senza bibliografia.

Per quanto riguarda invece la massoneria in Egitto, con particolare riferimento alla produzione di parte araba, la bibliografia a disposizione è molto scarna. Presenta scarsità di fonti, che spesso risultano citazioni a catena da un'unica origine, la tendenza diffusa a tracciare un percorso del fenomeno massonico attraverso i secoli, mescolando indifferentemente "leggenda" e realtà senza differenziarle.

L'Egitto massonico pone allo storico un altro problema: in genere alla propaganda massonica si affianca (o meglio oggi si sostituisce) una notevole mole di pubblicazioni antimassoniche fortemente propagandistiche. Danno una visione "mitica" dell'origine e degli scopi della massoneria, ma li interpretano secondo la tesi del complotto internazionale giudaico massonico.

Inoltre l'assenza attuale di logge egiziane – la massoneria operò nel paese attraverso un arco di tempo che va dal 1798 al 1964, dopodiché fu ufficialmente bandita – rende particolarmente difficile l'accesso diretto alle fonti primarie dell'organizzazione. Oltre tutto non è noto a chi siano stati affidati i documenti prima della chiusura e che fine abbiano fatto, senza escludere una distruzione volontaria o accidentale.

Le fonti a noi disponibili sono dunque quasi tutte indirette. In modo particolare si tratta di libri o testi propagandistici pubblicati da massoni egiziani fino al primo ventennio del nostro secolo, giornali e riviste coeve, oltre alle già citate pubblicazioni di propaganda antimassonica.

Nel panorama appena descritto delle pubblicazioni a nostra conoscenza, pubblicate o reperibili al Cairo, si distingue il lavo-

ro di ^cA. Šalaš dal titolo *al-Yahūd wa al-Māsūn fī Maṣr* (Gli ebrei e i massoni in Egitto)¹. È il lavoro che fornisce nel modo più preciso un quadro generale della storia della massoneria in Egitto, anche se ovviamente non esaustivo per le ragioni appena esposte.

Lo scopo dell'autore, come egli stesso dichiara nella prefazione², è fornire un quadro storico il più obiettivo possibile delle attività delle principali minoranze presenti in Egitto e delle loro organizzazioni. Egli dedica la prima parte alla minoranza ebraica, e la seconda alla massoneria, in quanto tale organizzazione, secondo l'autore, "si mostra come un'esperienza delle minoranze"³.

Ci limiteremo a prendere in esame la seconda parte, per la sua specificità (contrariamente alla tendenza comune, non è un lavoro di propaganda⁴) di presentare un testo che si preoccupa di fornire una ricostruzione delle vicende della massoneria del paese attraverso l'analisi di fonti primarie, come riviste massoniche e non dell'epoca in cui la massoneria fu attiva in Egitto, tenendo in debito conto anche gli studi (purtroppo non molti) di autori contemporanei, come le ricerche dello studioso israeliano J. Landau e dell'orientalista iraniana H. Pakdaman⁵.

La fonte principale di Šalaš è Ğ. Zaydān, il primo autore arabo che trattò dell'argomento. Egli stesso massone, affiliato al Grande Oriente Nazionale d'Egitto fino al 1914 (anno della morte), in *Tārīḥ al-Māsūniyya al-^cām* (Storia universale della massoneria), pubblicato a Beirut nel 1889, fornì una storia generale della massoneria in cui affianca a preziose informazioni che riguardano il periodo della sua affiliazione, una ricostruzione "mitica" delle origini dell'organizzazione stessa. Sostiene che la massoneria antica, da cui trasse origine anche quella europea, nacque in seno alla cultura faraonica, all'epoca della costruzione delle Piramidi, quando società segrete legate all'arte muratoria e all'architettura raggiunsero nelle tecniche il massimo della preci-

¹ ^cA. ŠALAŠ, *al-Yahūd wa al-Māsūn fī Maṣr*, Cairo, Al-Zahrā li-al-^cIḥām al-^cArabī, 1986.

² *Ivi*, pp. 7-10.

³ *Ivi*, p. 7.

⁴ A tale proposito, Šalaš, citando S. Knight, afferma che la verità sulla massoneria non può emergere se non tramite ricercatori esterni alla massoneria stessa e pertanto neutrali. *Ivi*, p. 193.

⁵ In particolare J. LANDAU, *Prolegomena to a Study of Secret Societies in Modern Egypt*, "Middle Eastern Studies", 1, 1965, pp. 137-149; H. PAKDAMAN, *Djamal el-Din Assad Abadi, dir Afghani*, Paris, Maisonneuve-Larose, 1972.

sione. Queste associazioni, secondo l'autore, erano ancora presenti nel Paese quando nel Medioevo arrivarono i massoni europei, ai quali i califfi egiziani affidarono la progettazione e la costruzione di moschee, fortezze e bastioni, tra cui ad esempio la moschea di Ibn Ṭulūn⁶. In seguito, grazie ad un processo di tradizione riservato a pochi adepti, gli insegnamenti iniziatici sopravvissero in Egitto all'interno di alcuni gruppi esoterici. Con questi gruppi si fusero le logge francesi quando la massoneria fu introdotta da Napoleone e i suoi generali durante la Campagna d'Egitto, "poiché le società segrete egiziane conoscevano degli insegnamenti molto vicini a quelli massonici"⁷.

Una versione molto simile viene riferita da un'altra fonte, non araba (l'autore è italiano e scrive in lingua italiana), non citata da Šalaš, e si trova nel *Sunto storico sul Grande Oriente d'Egitto*, (s.l., 1883), di S. A. Zola, il quale fu per dieci anni Gran Maestro del Grand Oriente Egiziano e Gran Ierofante del Rito primitivo di Memphis⁸, il quale a sua volta riporta con poche modifiche la versione aulica dell'origine del rito di Memphis così come fu data dal suo fondatore ufficialmente riconosciuto, Etienne Marconis de Nègre nel 1838⁹.

Ciò significherebbe che Napoleone avrebbe rintrodotto un

⁶ K. A. C. Creswell (*A Short Account of Early Muslim Architecture*, Cairo, The American University in Cairo Press, 1989, p. 392) riferisce una tradizione riportata da al-Balawī. Secondo questa leggenda, quando Ibn Ṭulūn decise di costruire la nuova moschea gli fu detto che sarebbero state necessarie 300 colonne, e che non sarebbe mai riuscito a trovarle a meno di spoliare le chiese nei distretti rurali e nei luoghi desolati. La notizia raggiunse "il Cristiano" (sic) che allora si trovava in prigione, il quale scrisse che egli avrebbe potuto costruirla per il Principe secondo il suo gusto senza alcuna colonna eccetto le due del *mihṛāb*. Ahmad lo fece chiamare e gli ordinò di disegnare la moschea. Rimase talmente soddisfatto del progetto che lo liberò e lo incaricò del lavoro. Questa tradizione serve a giustificare l'uso dei pilastri, sconosciuti in Egitto prima di allora, ma anche se contenesse un fondo di verità, nulla ci dice che manovalanza cristiana sia stata fatta giungere dall'Europa.

⁷ Citato da °A. ŠALAŠ, *op. cit.*, pp. 210-211.

⁸ Il Memphis è un particolare rito massonico, nato ufficialmente a Bruxelles nel 1838, comprendente 92 gradi, in cui si trovano costanti riferimenti alla tradizione dell'Antico Egitto. Assieme al rito di Misraim, costituisce la cosiddetta "massoneria egiziana", appellativo che fa appunto riferimento alla tradizione cui questa massoneria si richiama, e non al luogo in cui operavano le logge. In questa tesi per "massoneria egiziana" si intende sempre la massoneria "in Egitto", e non il tipo di rito.

⁹ G. VENTURA, *I riti massonici di Misraim e Memphis*, Roma, Atanor, 1980, p. 60.

rito che era già penetrato in Europa all'epoca delle Crociate e che presumibilmente era caduto in disuso, o, in termini massonici, "in sonno".

Šalaš, riportando le affermazioni di Zaydān, si limita a liquidare rapidamente l'argomento, considerandole pure supposizioni dell'autore, ritenendo che non si trovino prove evidenti "né della lunga esperienza dei gruppi massonici in Egitto, né della loro connessione con le antiche società segrete"¹⁰. Egli non si discosta dalla linea seguita dalla maggior parte degli autori (anche di parte massonica) occidentali, come ad esempio il Ventura, il quale, analizzando la storia dei riti massonici di Misraim e Memphis, non dà alcun valore alla versione delle origini del Rito riportata da Marconis – il cui valore simbolico ci appare comunque evidente –, dicendo che "non ha fondamento quanto afferma il creatore del Rito per dargli lustro con la patina di una pretesa antichità"¹¹. Oppure come il Moramarco, il quale a proposito di simili ipotesi, specie riguardo ai rapporti tra circoli sufi e massoneria, nell'*Enciclopedia Massonica* è esplicito: "Simili nesi, ancorché suggestivi e non privi di fondamento, hanno valore fenomenologico più che storico, in quanto nessun legame tangibile, tra le "premassonerie" o le "semimassonerie" islamiche e la Libera Muratoria quale noi la conosciamo, è mai stato dimostrato"¹².

Šalaš dunque – linea che manterrà per tutto il volume – evita di approfondire qualsiasi rapporto tra "mitologia" e storia massonica, trascurando anche di dare qualsiasi interpretazione agli elementi di ordine simbolico adottati dalla massoneria in generale e dai diversi riti diffusi sul territorio egiziano, limitando la sua analisi ai dati storici accertabili. Infatti egli prosegue rapidamente oltre questo passaggio e traccia la storia della fondazione delle prime logge massoniche da parte di francesi, italiani, inglesi e tedeschi, sempre seguendo criticamente Zaydān, che considera "non neutrale... un massone fanatico"¹³, confrontando la sua versione con gli studi della Pakdaman e di Landau (i quali lavorarono soprattutto su documentazioni italiane e francesi) per quanto riguarda i fatti fino al 1898.

¹⁰ cA. ŠALAŠ, *op. cit.*, p. 211.

¹¹ G. VENTURA, *op. cit.*, p. 60.

¹² M. MORAMARCO, *Enciclopedia Massonica*, Reggio Emilia, CE.S.A.S., 1989, p. 39.

¹³ cA. ŠALAŠ, *op. cit.*, p. 213.

Utilizza a fondo anche i testi di Makāryūs, “massone ancora più esaltato di Zaydān”¹⁴, il quale pubblica opere massoniche propagandistiche tra il 1895 e il 1915, evidenziandone la parzialità, l'imprecisione della cronologia e l'approccio evasivo verso passaggi anche cruciali, ma palesemente imbarazzanti, della storia della massoneria egiziana, quali secessioni e scontri interni.

A completare il quadro vanno le riviste dell'epoca, specie quelle di parte massonica¹⁵, che permettono a Šalaš di restituire in particolare gli avvenimenti interni dagli anni venti in poi, per i quali mancano quasi totalmente fonti alternative attendibili.

A fronte di questo quadro, il lavoro di Šalaš, il quale non ha del resto la pretesa di essere esaustivo, risulta nell'insieme soddisfacente ed estremamente utile. Fornisce un resoconto complessivo piuttosto chiaro del fenomeno massonico in Egitto, lasciando aperte alcune questioni e problematiche stimolanti, sperando, comunque, secondo le parole dell'autore, “che incoraggi i ricercatori a colmare le sue lacune”¹⁶.

La sua tesi, originale, ampiamente dimostrata e del tutto condivisibile, è che la massoneria fu un importante nucleo coagulante per le minoranze del Paese: dagli occidentali di diversa nazionalità, ai siriani cristiani, agli ebrei. Indubbiamente tutte queste “categorie a rischio” trovarono nella massoneria – grazie al prestigio che la sua immagine aveva costruito nel Paese – un punto di forza e promozione sociale.

Senza approfondire alcune lacune attraverso una documentazione più puntuale e con l'analisi di fonti primarie dirette non disponibili a Šalaš¹⁷, si può comunque imputare all'A. una certa superficialità nell'interpretazione storico politica delle svolte principali della massoneria in Egitto e del loro rapporto con gli snodi politici del Paese. Manca anzi, in generale, un'analisi approfondita del rapporto massoneria-politica che resta invece uno

¹⁴ *Ivi*, p. 220.

¹⁵ Ad esempio “al-Mağalla al-Māsūniyya”, “al-Miṭāq”, “al-Muqtataf”, “al-Aḥbār al-Māsūniyya”, etc.

¹⁶ A. ŠALAŠ, *op. cit.*, p. 192.

¹⁷ Come lo *Statuto del Grand Oriente Nazionale d'Egitto*, Alessandria d'Egitto, 1874; il bollettino interno del Grand Oriente “Memfi Risorta” del 1875-78; la rivista “L'Egitto Massonico”, 1895-96; il *Sunto Storico sul Grande Oriente Nazionale d'Egitto* di S. A. Zola, s.l., 1883; il *Mémoire a l'appui de la réclamation judiciaire contre la Grande Loge Nationale d'Egypte*, Le Caire, 1890, sempre di S. A. Zola, i quali ad esempio definiscono in modo incontrovertibile gli eventi occorsi a cavallo del 1879, anno di svolta per il Grand Oriente d'Egitto, chiarendo motivazioni ed esiti.

dei punti chiave per l'interpretazione del fenomeno massonico nel Paese, assieme ad una collocazione dei fatti in un ambiente descrittivo della società dell'epoca e dei processi di occidentalizzazione in essa in atto, incardinati nelle dinamiche dei rapporti internazionali. È infatti di importanza fondamentale sottolineare il fatto che le componenti principali che segnano le alterne vicende del Grande Oriente, determinandone l'evoluzione attraverso lotte intestine, fratture e metamorfosi, si concentrano sostanzialmente attorno al problema del coinvolgimento politico: la presenza o meno di un referente, il sostegno dato a uno o all'altro partito. Il Grande Oriente d'Egitto, assieme alle altre organizzazioni massoniche egiziane, mantiene la sua posizione privilegiata nel Paese, costituendo un ambiente elitario in grado di attrarre, in forza del suo prestigio, i gruppi sociali più influenti. Per trovare una propria forza e collocazione in quest'ambito sociale e nella sfera politica che lo determina, l'organizzazione massonica si muove primariamente verso la ricerca del riconoscimento o protettorato ufficiale da parte del governo. È questo un elemento costante che si rivela centrale e decisivo. Esso segna le diatribe e secessioni del Grande Oriente e si mostra a partire dagli anni formativi dell'organizzazione.

Malgrado tali carenze, è giusto dare particolare attenzione al lavoro di Šalaš perché nel panorama delle recenti pubblicazioni in lingua araba, emerge come l'unico studio sulla massoneria che possa vantare un approccio metodologico corretto ed un'analisi storica appropriata, seppur limitata per le ragioni esposte, assumendo in tal modo valore paradigmatico.

Al contrario, le pubblicazioni sulla massoneria maggiormente diffuse, sono, come abbiamo accennato, opere di propaganda antimassonica che si rifanno in modo prevalente al mito del complotto giudaico-massonico¹⁸.

Di fatto, non si trovano in Egitto tracce di reazioni di alcun genere ostili alla massoneria, prima degli anni venti. Un precedente polemico si può certamente identificare nel caso della

¹⁸ La tesi di un complotto ordito dagli ebrei, anche per mezzo della massoneria, ai fini di dominare il mondo sottomettendo i non ebrei è da far risalire nella sua forma più eclatante e tristemente famosa -anche se non la prima- ai *Protocolli dei Savi di Sion*, un documento di provata falsità apparso in Russia attorno al 1903. Sulle origini e conseguenze del documento cfr. N. COHN, *Licenza per un genocidio* (trad. dall'originale inglese: London, Eyre & Spottiswoode, 1967), Torino, Einaudi, 1969, e P. A. TAGUIEFF, *Les Protocoles des Sages de Sion*, Paris, Berg International, 1992.

battaglia aperta nel 1888 sulla rivista "al-Muqtataf" (Antologia) tra i massoni di origine siriana ed i gesuiti libanesi. Ma le accuse mosse dai gesuiti, in particolare da Padre Louis Cheikho, non trovarono terreno fertile in Egitto e si spensero in breve tempo, per essere riprese solo in epoca recente.

Gli attacchi veri e propri contro la massoneria egiziana, mossi dalla stampa egiziana, cominciarono a manifestarsi dopo l'inserimento degli ebrei nell'organizzazione, quando la loro presenza numerica ed economica era divenuta considerevole.

La valenza politica generale delle polemiche, piuttosto che religiosa, e la loro collocazione agli inizi dell'antiebraismo arabo conseguente la colonizzazione di Eretz Israel, sembrano confermate dal fatto che esse inizialmente convergono in ambiti virtualmente opposti: trovano spazio infatti nei giornali di tendenza islamica¹⁹, come la rivista "al-Manār" (Il Minareto), e in quelli di tendenza liberale, come "al-Siyāsa al-Usbū'iyya" (La Politica Settimanale).

L'articolo di Muḥammad °Abd Allāh °Anan, intitolato *al-Ḥaṭar al-Yabūdi* (Il pericolo ebraico), pubblicato in "al-Siyāsa al-Usbū'iyya" nel luglio del 1928, può adeguatamente rappresentare quanto fu scritto in questo periodo. In esso l'autore fa esplicito riferimento al pericolo costituito dagli ebrei all'interno della razza semita. Pericolo, che consiste nel tentativo segreto, organizzato, con la copertura delle società massoniche, di assoggettare il mondo e di cancellare ogni religione all'infuori di quella ebraica.

Fino al 1948 era apparso un unico libro che si rivolgeva contro la massoneria e negli ultimi anni delle attività massoniche, negli anni cinquanta, ne appaiono altri due, dal titolo paradigmatico: *Il sionismo e la massoneria* e *La società massonica: le sue verità e i suoi misteri*²⁰.

Ugualmente gli articoli apparsi nello stesso periodo sui giornali, molto più numerosi che in precedenza, non dimenticavano mai di accusare la massoneria di far parte del complotto internazionale giudaico-massonico.

¹⁹ Non si può parlare né di assolutisti, né di fondamentalisti, ma di ambienti tradizionali islamici. Per un approfondimento cfr. B. ETIENNE, *L'islamismo radicale* (trad. dall'originale francese: Paris, Hachette, 1987), Milano, Rizzoli, 1988, pp. 169-216.

²⁰ S. °I. °ABD AL-RAHMĀN, *al-Ṣabyūniyya wa-al-Māsūniyya*, Alessandria d'Egitto 1950; A. GALŪṢ, *al-Ġam'iyya al-Māsūniyya*, Cairo, s.d.

Dopo la guerra in Palestina, la propaganda antimassonica, assieme all'emigrazione in Israele di molti ebrei egiziani, ebbe come conseguenza la progressiva diminuzione delle logge, che subivano i contraccolpi della cambiata situazione politica.

Contro la propaganda ostile, non valse né l'elezione alla carica di Gran Maestro di Fu'ād Sirāḡ al-Dīn, segretario del partito Wafd e ministro degli interni, nel 1950²¹, né la sospensione dall'attività massonica dei fratelli ebrei dopo l'aggressione israeliana del '56.

Il regime militare insediatosi il 23 luglio '52, che portò al potere Nasser, non abolì subito la massoneria – simbolo dell'ingerenza straniera e coloniale negli affari del Paese – né la ostacolò o attaccò ufficialmente. Si limitò ad ignorarla, favorendo però, parallelamente, la propaganda che, volendo nella sua prospettiva politica essere antisionista, si rivelò nei suoi mezzi – facendo uso del mito del complotto giudaico-massonico – antiebraica ed antimassonica²². Nel 1964, al momento del bando²³ delle organizzazioni massoniche, la Gran Loggia, che nel 1929 contava 52 officine, risultava ridotta ad una sede ad Alessandria e tre logge ad Ismailia.

La fine delle attività massoniche in Egitto è il risultato di un processo che ha come ragione storica il problema del sionismo e le sue tragiche conseguenze nella regione. Viene a mancare per la massoneria, non solo un appoggio ufficiale, un concreto referente nell'area di governo, ma si sviluppa un'inversione di

²¹ Il fatto non stupisce, giacché dai tempi di Zaglul molti massoni erano accesi sostenitori della parte wafdista.

²² Ad esempio il 13 aprile 1956 viene pubblicata al Cairo nella serie dei "Libri Politici" pubblicati dei Servizi Informativi della UAR, un'edizione completa dei *Protocolli dei Savi di Sion*, presentati come "il più importante documento sionista". Lo stesso presidente Nasser, in un'intervista, affermò che i *Protocolli* dimostravano senza alcuna ombra di dubbio che trecento sionisti decidevano le sorti del continente europeo, eleggendo i successori tra il loro gruppo. Il governo della UAR pubblicava continuamente i *Protocolli* in arabo ed altre lingue, e il fratello di Nasser nel 1967 curò personalmente una nuova edizione. Cfr. Y. HARKABI, *Arab Attitudes to Israel*, Jerusalem, Israel Universities Press, 1972, pp. 229-241, e dello stesso autore *Les Protocols dans l'antisemitisme arabe* in P. A. TAGUIEFF, *op.cit.*, II, pp. 325-340.

²³ L'espulsione della massoneria fu indolore, ed avvenne in seguito al rifiuto opposto dalle logge - che avevano precedentemente richiesto di essere registrate al ministero degli affari sociali - al controllo delle sedi e delle attività delle "officine" da parte dei responsabili dal governo. In seguito a tale episodio il governo decise l'abolizione delle organizzazioni massoniche, banale pretesto che mal cela la motivazione politica.

tendenza che la colloca al centro, come protagonista, dei disagi che i problematici rapporti con Israele vanno creando.

La leadership del Paese, che ufficialmente non assume alcuna posizione ostile alla massoneria, di fatto, promuovendo le pubblicazioni antimassoniche, si rivela un ancora più astuto oppositore, lasciando che l'organizzazione si sfaldi da sola travolta dall'ondata antiebraica.

Ma come testimoniano le pubblicazioni più recenti – non anteriori all'86²⁴ – malgrado l'ufficiale e definitiva chiusura delle logge risalga agli anni sessanta, la critica antimassonica è rimasta aperta e viva, senza aver minimamente perso la sua veemenza. Il fenomeno di un'attività antimassonica in assenza di massoni è di un certo interesse perché ha un suo parallelo inquietante nell'antisemitismo in assenza di ebrei. I testi che la animano, comunemente reperibili nelle librerie egiziane, sono editi per la maggior parte a Beirut, dove tuttora la presenza massonica è rilevante, o al Cairo, e tutti, con le dovute quanto marginali differenze, trattano il tema con le medesime argomentazioni: origini antiche giudaiche del fenomeno, il suo lento, occulto, ma costante evolversi nel tempo a diffusione internazionale, allo scopo di realizzare il fine ultimo: il dominio mondiale.

A prova inconfutabile di tale tesi si usano i citatissimi *Protocolli degli Anziani di Sion*. Ma è proprio l'insistenza sul complotto giudaico-massonico, a meritare attenzione ed uno sguardo più approfondito di questi testi.

In essi si osserva che nei casi in cui viene esposta, accanto agli usuali argomenti antimassonici, la "storia" della massoneria occupa nell'economia dei volumi uno spazio più che considerevole, corrispondente ad un terzo o poco meno del libro.

Non è inutile delineare brevemente gli assunti delle pubblicazioni di S. al-Ğazā³irī, Ş. Ʀa^cīma e M. A. Dayāb²⁵, tre testi a cui ci si può riferire indistintamente, in quanto sono strutturati in modo del tutto analogo, trattano quasi nel medesimo ordine gli stessi temi e conducono alle stesse conclusioni.

²⁴ S. AL-ĞAZĀ³IRĪ, *al-Māsūniyya* (La massoneria), Beirut, Dār al-Ğil 1990; S. ƦA^cĪMA, *al-Māsūniyya Dalika al-Ālam al-Mağbūl* (La massoneria quel mondo sconosciuto), Beirut, Dār al-Ğil, 1986; M. A. DAYĀB, *al-Muḥaṭṭat al-Māsūniyya* (I progetti massonici), Cairo, Dār al-Manār 1989; A. Ā. ABŪ ISLĀM, *al-Aṣābi^c al-Ĥafiyya* (Le dita invisibili), Bayt al-Hikma, Cairo, 1989; A. AL-ŞAHMARĀNĪ, *al-Māsūniyya*, Beirut, Dār al-Nafā³is 1988; A. M. ĀBĪD, *al-Māsūniyya al-Ālamiyya* (La massoneria mondiale), Cairo, 1988.

²⁵ Cfr. nota 18.

Innanzitutto, secondo gli autori, sia la mitologia massonica, sia l'analisi storica del fenomeno che ha individuato le sue origini nel corporativismo di mestiere, in realtà sono una mascheratura atta a contraffare e nascondere la vera essenza della massoneria, cioè la sua integrale ebraicità. Le varie tradizioni discordanti, che la vedono, di volta in volta, originaria dell'Egitto, trasmessa da re Arthestlan, o fatta discendere da un Santo, e le varie altre leggende, non fanno che confermare l'ipotesi, dimostrando con le loro contraddizioni e la loro incoerenza, la volontaria intenzione di nascondere la sua vera origine e i suoi scopi. Le radici del pensiero ideologico e politico della massoneria vanno fatte risalire al primo millennio a.C., in ambiente rabbinico all'epoca della compilazione del Talmud. Più precisamente la sua nascita risale all'epoca della costruzione del Tempio di Salomone, la cui evidente simbologia è ancora alla base delle logge. Chiunque conosca minimamente la storia ebraica, sa che il Talmud non è databile al primo millennio a.C.. Ma i testi, come vedremo abbondano anche di altre "imprecisioni" simili.

Dopo tale "premessa" gli autori citati passano a descrivere la "vera" storia della massoneria come fu rivelata da 'Awaḍ al-Ḥūrī, nel suo libro *Aṣl al-Māsūniyya* (L'origine della massoneria), pubblicato a Beirut nel 1929.

Al-Ḥūrī spiega che attraverso la mediazione del presidente del Brasile Prudente de Moraes, conobbe il mai identificato Sig. Lūrān, che gli permise di tradurre i testi originali manoscritti sulla vera origine della massoneria e che lo mise a conoscenza degli avvenimenti che portarono alla formazione della massoneria moderna. Il Sig. Lūrān viene indicato come l'ultimo discendente di uno dei nove fondatori della massoneria, il cui nome originale era *Forza occulta*.

Nell'anno 37 d.C. nove ebrei a Gerusalemme fondarono l'organizzazione *Forza occulta* per distruggere il cristianesimo e annientare i cristiani, e dopo sette anni di preparativi diedero avvio ufficiale alla loro "attività", che ovviamente si indirizzò allo stesso modo contro l'Islam, in seguito alla sua comparsa. Venne così fondato il primo "tempio" massonico con nome "Gerusalemme".

La storia di questo evento è ricca di dettagli, come le date delle assemblee e dei principali avvenimenti che si succedettero in quei primi anni, i discorsi tenuti da Erode II, il terribile giuramento che legava i membri della società e che doveva decretare la fine dei gentili.

Ciascuno dei nove membri direttivi dell'organizzazione, prima della morte trasmetteva il suo segreto ad un discendente prossimo, assicurando così la continuità della propria missione attraverso i secoli.

Per oltre cinquecento anni la *Forza occulta* si rafforzò, fondando nuovi templi e raccogliendo sempre più seguaci, specie a Roma. Quindi l'organizzazione si diffuse all'estero, fondando templi in Russia, Francia e Germania, dipendenti gerarchicamente dal rispettivo tempio madre, e tutti in ultima analisi dipendenti dal *Gran Tempio di Gerusalemme*. I membri dei templi avevano l'obbligo di riunirsi esclusivamente nelle sedi sotterranee, dipingendosi il volto di nero e fingendosi lavoratori delle miniere di carbone²⁶.

In tal modo l'ideale erodiano sopravvisse attraverso i secoli fino a quando Ġūzif Lāfi (1665-1717) a Londra decise di rinnovare l'organizzazione *Forza occulta*, che aveva perso la sua vitalità. Con la collaborazione di Desagulier e Anderson²⁷, dopo lunghe discussioni realizzò quanto aveva progettato fissando una grande riunione per il 24 giugno 1717, data d'avvio della massoneria moderna²⁸. In pratica, da questo momento, i liberi muratori, credendo di rimanere fedeli alla tradizione delle antiche corporazioni, divennero massoni, seguaci inconsapevoli delle trame della *Forza occulta*. Anzi molti di coloro che entrarono nelle sue file e che prestarono giuramento vennero poi uccisi perché non divulgassero il segreto.

Questa, a grandi linee, è la versione dei fatti riportata dai tre autori²⁹. La sua totale inattendibilità non merita una valutazione

²⁶ Qui il riferimento ad antesignani "molto antichi" delle nostre società carbonare è più che evidente.

²⁷ Il Rev. Dr. Desaguliers, ebbe una parte rilevante nella fondazione della massoneria speculativa. Il Dr. Anderson, pure co-fondatore della massoneria moderna, ne compilò le Costituzioni del 1723.

²⁸ Secondo tale versione, decisero di chiamarla *massoneria* poiché era il nome che adottavano i muratori italiani del XIII secolo, e si dà il caso che le corporazioni dei liberi muratori avessero simbologie analoghe a quelle in adozione nella *Forza occulta*, compresa la simbologia del *costruire* inventata da Hiram, uno dei nove fondatori. Inoltre le società di muratori erano nel XIX secolo ancora attive per cui appariva facile fondersi in questa struttura alterandone gli scopi e le motivazioni principali mantenendo nello stesso tempo immutata la facciata. Tutto ciò avrebbe permesso di mantenere celata la vera storia della fondazione della *Forza occulta*.

²⁹ Specificamente si veda in S. AL-ĠAZĀ'IRĪ, *op. cit.*, pp. 21-170; in S. TA'ĪMA, *op. cit.*, pp. 11-66; in M. A. DAYĀB, *op. cit.*, pp. 11-30.

al dettaglio. Ciò che è estremamente interessante sottolineare è che il testo di al-Ḥūrī, pur nella sua originalità, attinge ad una fonte immediatamente identificabile nella tradizione letteraria antimassonica cattolico-gesuita, che risale agli ultimissimi anni del XVIII secolo con il *Mémoire puor servir à l'histoire du jacobinisme* dell'abate A. Barruel e che vede la massoneria come un'antica organizzazione giudaica a capo delle principali rivoluzioni storiche.

La propaganda antimassonica di parte cattolica era particolarmente attiva e feroce nel vicino Libano sin dal secolo scorso. Si è già citato l'eco, o meglio lo strascico avuto in Egitto, nel 1888 attraverso la rivista "al-Muqtataf", degli aperti scontri tra i gesuiti libanesi e i massoni siriani cristiani – emigrati in Egitto anche per motivi di intolleranza massonica. Il ruolo che in Libano svolsero i gesuiti in funzione antiebraica è fondamentale ed evidente – padre Louis Cheikho è una citazione immancabile nei libri di propaganda antimassonica odierni.

È patente l'influenza che la propaganda gesuita ha determinato sull'opera di al-Ḥūrī, riguardo al quale, oltremodo, non si ricava dai testi elencati alcuna informazione, tranne la sua origine libanese, di per sé già esplicativa delle possibili origini del materiale che fa da base al suo racconto. In altri termini al-Ḥūrī, chiunque sia, fornisce una versione del complotto giudaico-massonico, che fa la sua perfetta figura nella vetrina di testi consimili, a fianco delle opere di Barruel, Simonini, Chabauty o Mauseaux³⁰. Sarebbe sicuramente di estremo interesse confrontare il testo di al-Ḥūrī con i suoi "precedenti" europei, russi, tedeschi, francesi e italiani, il che esula da questo articolo.

Riguardo agli autori contemporanei che riprendono senza alcuna remora questo genere di letteratura, non si può dire che si pongano problemi di autenticità. Riguardo alla storia della massoneria, gli unici riferimenti bibliografici, riguardano al-Ḥūrī o autori che lo citano. Ovviamente non esiste neanche l'accenno di riscontri storici – che sarebbero d'altra parte impossibili dato la qualità del racconto.

Qualsiasi analisi del fenomeno massonico che esuli dalla trama del complotto ordito dalla *Forza occulta*, non ha bisogno di

³⁰ Sono tutti autori di "documenti" o "saggi" che "rivelano" la realtà della cospirazione giudaico-massonica. Vedi A. BARRUEL, *Storia del giacobinismo. Massoneria e Illuminati di Baviera*, Carmagnola, Oggero Editore, 1989; N. COHN, *op. cit.*, pp. 2-36.

essere presa in considerazione: i risultati di qualsiasi commento, studio o osservazione, vengono inevitabilmente ricondotti alla necessità e alla straordinaria capacità della massoneria di nascondere le proprie macchinazioni dietro paraventi credibili.

Al di là della fantasiosità dei tre testi, essi meritano attenzione comunque in quanto rappresentano, sia in campo islamico che in termini generali, una linea che possiamo definire originale dell'antisemitismo combinato con l'antimassonismo.

Ma il carattere più originale delle opere di propaganda antimassonica in lingua araba sta nella convergenza, in proporzioni diverse, del filone cattolico filtrato dalla propaganda gesuita libanese e di quello – in buona parte di stampo nazista³¹ – basato sui *Protocolli dei Savi di Sion*, senza dubbio maggiormente sfruttato, che riprendendo il primo tema lo conduce agli sviluppi estremi. Sono due filoni che spesso si intersecano, divenendo indistinguibili.

Infatti non tutti gli autori antimassoni citano la testimonianza di al-Ḥūrī. Alcuni vi fanno solamente un rapido accenno – due o tre pagine –, concentrando la loro attenzione sui *Protocolli*. Questi svolgono il ruolo “probatorio” di maggior consistenza non solo nell'*excursus* storico che vuole gli ebrei occulto tramatori all'ombra di organismi segreti per ottenere il dominio del mondo, ma soprattutto per spiegare le ragioni fondamentali della crisi che investe la società contemporanea. Non si tratta solamente della costante minaccia politica costituita dallo stato di Israele, ma anche della corruzione, della demolizione dei valori, del vuoto religioso che gli ebrei hanno volontariamente, sistematicamente, con criterio preordinato, indotto nella società contemporanea.

Dato il carattere anti-ebraico della propaganda anti-massonica, non sorprende che il tema dell'ebraicità della massoneria sia l'argomento fondamentale nella trattazione dei suoi vari aspetti: non solo le sue attività politiche sono la più evidente prova della sua natura giudaica, ma anche le origini, la storia, la simbologia dell'organizzazione, dietro una facciata ambigua, nascondono una realtà che conferma, avvalorata e dimostra questa prospettiva essenziale.

Prendendo sempre in esame le pubblicazioni non anteriori

³¹ Harkabi dimostra ampiamente come la stampa di conio nazista fosse spesso la fonte originaria delle pubblicazioni della UAR. Cfr. Y. HARKABI, *op. cit.*, p. 232.

all'86, si può innanzitutto descrivere a grandi linee il loro approccio complessivo all'argomento, e si possono quindi trarre, alcune osservazioni di carattere generale.

Si citerà per tutti Šābir Ṭa^cīma, che ai *Protocolli* dedica lo spazio più ampio rispetto agli altri autori, allegandone anche i capitoli dal quattordicesimo al ventesimo. Ṭa^cīma imposta così il problema: "Gli ebrei sostengono che i *Protocolli* sono un falso, ma la Terribile Guerra non è un falso. La profetizzano i Savi di Sion da un tempo che risale al 1901"³². Questa semplice affermazione rende evidente il carattere tautologico del tono con cui, Ṭa^cīma – per la frase in questione e in generale – e tutti gli autori antimassonici in genere, trattano il tema. Non solo è evidente in tal modo l'esistenza dell'oscuro progetto, ma anche la sua graduale quanto inesorabile attuazione, come dimostrano gli scioperi, le rivolte, gli assassini, che fino ad ora si sono verificati secondo i loro comandi: un esempio per tutti le sorti della Russia caduta in mano al comunismo. Tutti i mali del mondo sono in tal modo facilmente attribuibili ai Savi di Sion, dato che il loro programma di dominio comprende qualsiasi aspetto della società.

Secondo tale criterio, l'essenza delle dottrine massoniche ed i loro scopi, sono facilmente rintracciabili nei *Protocolli*. Ṭa^cīma riporta a questo proposito, oltre quattro pagine di citazioni, che spiegano quali sono i progetti degli ebrei-massoni³³.

Sempre in Ṭa^cīma si può leggere che un ulteriore accordo tra massoneria e i rappresentanti ebrei del complotto segreto, si ebbe in una misteriosa riunione avvenuta nel cimitero ebraico di Praga davanti alla tomba del rabbino Simeone Ben Jehuda³⁴. Benché non citata – i riferimenti bibliografici in questi testi sono spesso molto scarni –, la fonte originale di questa notizia è facilmente individuabile: si tratta senza ombra di dubbio del *Discorso del rabbino*³⁵, uno dei "modelli" principali che fecero da base ai *Protocolli*.

Ed infine non manca il riferimento – ovviamente non citato

³² Š. ṬA^cĪMA, *op. cit.* p. 234.

³³ *Ivi*, pp. 238-242.

³⁴ *Ivi*, p. 209.

³⁵ Noto falso pubblicato nel 1881 a Parigi come "discorso autentico" e in realtà prodotto di più elaborazioni di un capitolo del romanzo *Biarritz* di Sir John Retcliffe, pseudonimo di Harman Goedsche. Cfr. N. COHN, *op. cit.*, pp. 13-17.

– all’infelice frase di Rathenau³⁶, già pronunciata dal presidente Nasser: “Coloro che si occupano di questioni ebraiche sanno anche che ci sono tra le organizzazioni ebraiche del mondo trecento uomini che si conoscono bene tra loro – attivamente ed organizzativamente –, che hanno particolari doti e grandi poteri che rendono loro possibile l’attività in questi governi segreti. Quando uno di loro muore o è eliminato, ha immediatamente luogo la designazione di un altro, il quale gli succede nel movimento segreto col medesimo ruolo”³⁷.

Ritrovare nel contesto della propaganda antimassonica araba questo argomento, è un’ulteriore conferma dell’influenza – diretta o indiretta, dato che manca anche qui la fonte – di argomenti specifici della propaganda antiebraica nazista.

Ta^cīma, nel suo ampio volume, ripercorre in pratica, anche se disordinatamente ed incongruamente, le tappe fondamentali della letteratura antisemita occidentale. Altri autori, sono meno prodighi di simili riferimenti, e non trattano così dettagliatamente i *Protocolli*, come egli fa, limitandosi a citarli continuamente.

Rimane comunque una costante in tutti i casi che i *Protocolli* sono il punto centrale da cui discendono le principali argomentazioni antimassoniche, la cui veridicità, tautologicamente, dai *Protocolli* stessi viene dimostrata.

Ne consegue, ad esempio, che la massoneria, mentre pretende di rispettare tutte le religioni, in quanto i membri possono essere di qualunque fede, in realtà ritiene la religione frutto di ignoranza e superstizione, accentuando il carattere della sua collocazione sovrareligiosa. Sarebbe un argomento plausibile, dato che la massoneria – quando non ha mera funzione di lobby politica – propone un discorso esoterico-iniziatico che rende

³⁶ Com’è noto, Walter Rathenau, era ministro tedesco degli esteri. Nel giugno 1922 fu ucciso da un gruppo di giovani fanatici di destra. Egli non solo era ebreo, ma era considerato da quei fanatici un uomo che agiva per conto dei Savi di Sion, o che egli stesso fosse uno dei Savi. Il motivo va ricercato in una frase dello statista apparsa nel suo libro *Zur Kritik der Zeit* pubblicato nel 1922: “Trecento uomini, che si conoscono tutti fra loro, giudano i destini economici del continente e scelgono i successori tra i loro discepoli”. La frase era inserita in un contesto che trattava di questioni economiche e del fatto che l’industria e la finanza fossero quasi totalmente gestite da un’oligarchia ereditaria, ma la destra riuscì rapidamente a strumentalizzare l’infelice espressione, trasformando il ministro degli esteri in un agente del sionismo internazionale, prova ne era il fatto che conosceva anche il numero dei Savi. Cfr. N. COHN, *op. cit.*, pp. 106-109.

³⁷ Ş. TA^cĪMA, *op. cit.*, p. 210.

secondaria l'appartenenza ad uno specifico credo, proprio in quanto ne tiene in poco conto l'importanza. Senonché da queste argomentazioni gli autori antimassonici desumono che, essendo l'ebraismo l'unica religione ostile al cristianesimo e all'Islam, è chiaro che i massoni sono ebrei, come dimostra la corrispondenza tra Torah e pensiero massonico. E malgrado i massoni – pur ammettendo un'influenza del pensiero ebraico – neghino che esso sia determinante, la verità inequivocabile della loro origine giudaica è confermata dai *Protocolli*.

Per lo stesso motivo le argomentazioni antimassoniche non hanno una connotazione originale islamica. I noti argomenti antiebraici presenti nella tradizione coranica sono utilizzati come ulteriore conferma dell'esistenza di un complotto giudaico massonico e della sua pericolosità (gli ebrei sin dall'inizio ostacolarono l'Islam per le medesime ragioni per cui ostacolano tutte le religioni non-ebraiche), ma non sono il punto di partenza³⁸. Né ci sono motivazioni specificamente islamiche che si oppongano alla massoneria in quanto tale, se non discendenti dal fatto che essa è uno strumento ebraico usato per diffondere ateismo e materialismo.

Uguualmente, il sionismo non è analizzato come il frutto di una precisa evoluzione storica, ma rappresenta l'attività manifesta del sotterraneo complotto che la *Forza occulta* attua dai primi anni dell'era cristiana. L'antisionismo assume cioè, nella propaganda antimassonica, un aspetto significativamente antiebraico, in quanto il suo tema centrale verte essenzialmente, se non esclusivamente, sulla questione della sua "ebraicità". Con un simile approccio alla questione, sebbene sin dall'inizio la propaganda antimassonica si sia configurata sostanzialmente come propaganda antisionista (è il motivo per cui ebbe seguito dopo la costituzione dello stato di Israele e per cui oggi, malgrado la massoneria in Egitto da quasi trent'anni non svolga più alcuna attività – almeno ufficialmente –, queste pubblicazioni siano tanto diffuse), essa non riesce a dare all'antisionismo una valenza centrale.

La ragione risiede nel fatto che non esiste un filone antimassonico peculiarmente egiziano, o arabo, e che la propaganda antimassonica araba riprende temi occidentali, che non erano

³⁸ Ad esempio, al-Ğazā'iri, che tra gli autori citati dà maggiore spazio all'argomento, dedica trenta pagine – su 360 – ai temi antiggiudaici della tradizione coranica.

nella loro formulazione, né negli intenti, propriamente antisionisti. Infatti il filone cattolico dapprima presenta una forte caratterizzazione antimassonica-antiebraica e solo successivamente, in modo complementare, una funzione antisionista, essendo il sionismo soltanto un aspetto della questione. Ugualmente, il filone dei *Protocolli*, legato alla propaganda nazista, ha un forte carattere antiebraico e, solo di conseguenza, antisionista.

L'unica vera questione politico-religiosa sembra essere quella che vede la massoneria come braccio occulto del complotto giudaico-massonico, serva del programma di dominio mondiale degli ebrei, mentre viene esclusa qualsiasi argomentazione antimassonica che poggi su analisi storiche o sociali del fenomeno. Questo quadro viene espresso a prescindere dalle convinzioni degli autori che partecipano a formarlo ed è da osservare che molto spesso il loro convincimento appare come autentico.

Da tutti questi motivi discende direttamente la debolezza della propaganda antimassonica araba, che oltre a basarsi su argomenti sostanzialmente privi di qualsiasi serio fondamento, non riesce a trasmettere in modo chiaro le sue ragioni e a centrare il fulcro del problema, diffondendo una cultura antimassonica-antigiudaica che ha aspetti fortemente obsoleti nella sua formulazione, tanto che in Occidente sono stati quasi totalmente superati dopo la seconda guerra mondiale.

Diventa chiaro, in un simile contesto, l'interesse che può esercitare il lavoro di Šalaš. Esso, che appare come un modesto studio storico sulla massoneria in Egitto, si rivela nel panorama delle pubblicazioni in lingua araba sull'argomento, un'opera dalle caratteristiche rare.

È la propaganda antimassonica a giocare il ruolo principale sul mercato.

Per di più, mancando la massoneria è del tutto assente una reazione e propaganda che potrebbe contrastare i temi antimassonici-antigiudaici (anche se purtroppo la propaganda massonica spesso utilizza argomentazioni non più convincenti della propaganda contraria), ma soprattutto sono molto scarsi i testi che trattano il fenomeno con un approccio corretto riguardo alla sua origine e alla sua evoluzione.

Indubbiamente la situazione attuale, nella quale la tensione con Israele può dirsi diminuita ma non del tutto annullata e in cui avanzano le forme politiche dei fondamentalismi islamici, non favorisce certo un abbassamento del livello della polemica e un uso in essa di argomentazioni fondate.

Riccardo Zipoli

I CARMINA PRIAPEA DI SÛZANÎ*

Ho detto alle caste matrone di andarsene lungi di qua,
ché lor non s'addice visione di sì impudico quaderno,
ma quelle non si turbano e corron per di qua
nel gioioso chiaro intento di scrutar la magna verga¹.

Carmina Priapea

Nei miei versi non mancano verga né chiappe, è ben giusto,
perché maschia è in me poesia, poeta maschio son io².

Sûzanî

“È difficile, davvero difficile, sapere che cosa nascondono le

* Il titolo è ovviamente dovuto a una comunanza tematica di fondo fra la poesia del nostro mondo antico dedicata a Priapo e la raccolta di rime che segue, espressioni liriche, entrambe, non soggette a quella censura ‘fallobica’ che contraddistingue invece la tradizione giudeo-cristiana. Nella cornice di tale affinità, è curioso rilevare come i due tratti fondamentali del Priapo greco-romano, l’essere foriero di prosperità e strumento di castigo, si ritrovino pure, *mutatis mutandis*, fra le qualità della verga descritta da Sûzanî la quale in effetti, spesso personificata e penetrando di norma da tergo, può anche rendere i ‘malcapitati’, a seconda del caso, o ricchi e potenti o svergognati e umiliati (si leggano in proposito le caratteristiche e le azioni della verga da noi elencate più avanti). I due soggetti poetici sono fra loro vicini pure sotto aspetti del profilo ‘caratteriale’, come ben risulta confrontando i nostri versi e la nostra analisi con la seguente descrizione di Priapo (che, fra l’altro, si configura spesso proprio come un fallo personificato, agente e parlante, alla stessa stregua di quello descritto da Sûzanî): “Indecente, aggressivo, arrogante, rozzo, crudele, cinico, egocentrico, esibizionista, sozzo, ingiurioso, lascivo, sadico, sarcastico, egoista, e però anche auto-commiserante e spiritoso” (*Priapea* 1988: 50). Una netta discriminante caratterizza invece la sfera delle attività, in quanto Priapo, oltre alle penetrazioni della *pedicatio* (da tergo) e della *fututio* (frontale) che sono presenti (soprattutto la prima) pure nei versi di Sûzanî, appare dedito anche (chiaramente in senso attivo) alla pratica orale della *irrumatio* che è invece sostanzialmente sconosciuta alla poesia classica neopersiana (così come alla tradizione erotologica musulmana nel suo complesso, si veda Bellamy 1979: 34). È curioso infine segnalare, in questo contesto, come il termine greco *πρωκισμός* sia entrato, nel suo significato proprio ed etimologico, anche nel lessico poetico neopersiano (nelle forme *afrîsmûs*, *farîsmûs*, *farîsîmûs*: si veda Âdhar Bîgdîlî 1987-8: 455 e Pâdshâh 1957-8: IV, 3146, s.v. *farîsîmus*), a conferma della plausibilità del titolo da noi scelto. Le poesie falliche persiane sono state accostate a quelle greche da Sprachman (1981: 100).

¹ *Priapea* (1988: 78-9).

² Sûzanî (1959: 65).

parole quando si emette un giudizio? E allora, se è così difficile, perché tentare di accertarlo? Non sarebbe più saggio seguire l'esempio di quel Congresso che si è tenuto non molto tempo fa a Ginevra con lo scopo di vedere come porre fine allo smercio di pubblicazioni oscene? Infatti, quando il delegato greco, un tipo fin troppo socratico, osservò che sarebbe stato opportuno procedere innanzitutto a una definizione dell'aggettivo *osceno*, Sir Archibald Bodkin balzò su a protestare: 'Nel diritto britannico non esiste definizione alcuna delle parole *indecente* e *osceno*'. Poiché, a quanto pare, la legislazione degli altri paesi non era più esplicita in merito, fu stabilito all'unanimità che una qualsiasi definizione era impossibile. Avendo così sancito trionfalmente di non sapere di che cosa stavano parlando, i congressisti diedero inizio ai lavori"³.

Il paradosso di tale resoconto, autentico o inventato che sia (ma comunque dalle tinte verosimili), è un esordio che ci serve per far ben risaltare, 'in negativo', la pregiudiziale che, volenti o nolenti, ci preserva da quel diffuso e nebuloso Super-io che guida le menti alla condanna istintiva di un imputato del quale non si può, o meglio non si vuole (per un senso anche di fastidio), definire e conoscere le generalità. Il nostro approccio si segnala infatti per un procedimento e un preconcetto che stanno entrambi agli antipodi delle premesse di quel congresso ginevrino. Invece di ostacolare e di requisire le pubblicazioni oscene, noi intendiamo riscoprirle e diffonderle (senza bisogno di alcuna prova a loro discarico), sforzandoci al contempo di precisare e di definire la sostanza e i contorni del fenomeno. È quanto abbiamo già iniziato a fare proponendo alcuni percorsi investigativi sulla produzione di *bazliyyât* oscene neopersiane, per adesso incentrati su una sorta di monografie tematiche diacronicamente coinvolgenti l'intero arco della storia letteraria⁴ oppure estrapolate da un solo autore⁵. Per il futuro, prevediamo comunque approcci e scelte testuali anche di altro genere, e pensiamo di dedicarci, per esempio, all'*opera omnia*, nell'accezione invere-

³ Huxley (1994: 29).

⁴ Zipoli (1994); oltre a due *tarjî-band*, uno di Zâkânî (sec.XIV) e uno di Kamâl al-Dîn Kâshî (sec.XV), l'articolo include un inquadramento di carattere generale e un'antologia di testi poetici neopersiani sulla masturbazione a partire dal secolo XII sino al secolo XIX.

⁵ Zipoli (in stampa a); questo contributo raccoglie i versi più significativi di Fawq al-Dîn Yazdî (sec.XVI) sulla controversa questione della preferenza da accordare, in fatto di penetrazione, all'ano o alla vagina.

conda, di singoli autori⁶ nonché a studi sull'uso del turpiloquio nei primi dizionari persiani⁷. Gli studi su materiali del genere potranno tra l'altro costituire la cornice indispensabile per iniziare a cogliere le differenze fra il registro serio e quello osceno dell'espressione poetica neopersiana. Pensiamo soprattutto, ovviamente, a quanto di interessante potrebbe sortire da confronti di natura lessicale, investigando sia il diverso utilizzo di adusati lessemi aulici sia l'adozione di un nuovo vocabolario specializzato legato alla specificità del contesto. Fecondi riscontri e paralleli potranno poi prodursi anche ad altri livelli (retorico e rimico, per esempio), sempre finalizzati a individuare o sfasamenti dell'esistente o picchi di novità, sullo sfondo, peraltro, di una continuità di base che, già a un primo sguardo, sembra proprio non venire mai meno. Per il momento, tuttavia, preferiamo continuare soltanto a presentare e a descrivere materiali senza ricorrere a confronti di ordine stilistico, nella speranza che una serie di semplici traduzioni e commenti possa meglio contribuire non solo a ridestare curiosità e passione nei confronti di questi testi ma anche a convincere della loro rilevanza e qualità.

In queste pagine, sulla scorta di tale premessa, ci confrontiamo ancora una volta con una scelta di composizioni monotematiche individuate in seno alla produzione di un singolo autore. Il poeta è il celebre Sûzanî (m. 569/1173-4 circa), ricco artefice non solo di versi aulici e seri ma anche di rime lubriche e irriverenti che, almeno a giudicare dall'edizione a stampa del canzoniere, coprono circa un terzo della sua produzione⁸. La preferenza è andata, in questa circostanza, a tutti i brani che fornissero descrizioni estese e dettagliate del membro maschile⁹ che,

⁶ I lavori auspicabili in questo senso sono molti e riguardano anche autori in genere conosciuti e apprezzati solo per opere 'serie', quali Sanâ'î, Anwarî, Rûmî, Sa'dî, Âdhar Bîgdilî, Qâ'ânî e vari altri.

⁷ Su questo argomento verrà pubblicato, nel prossimo numero di questa stessa rivista, un nostro articolo dedicato all'analisi del linguaggio osceno nel *Lughat-i Furs* di Asadî.

⁸ Le poesie *hazl-âmîz* di Sûzanî incluse nella prima edizione del suo canzoniere (Sûzanî 1959) sono poi state tolte da una successiva ristampa con l'impegno (che non ci risulta onorato) di pubblicarle poi separatamente (Sûzanî 1966: *hijdah*); ciò a conferma di un ostracismo da noi già rilevato in altra sede (Zipoli 1994: 255-6).

⁹ Sûzanî non è il solo autore persiano a comporre brani del genere, esistendo in tal senso una ricca tradizione. Numerosi sono infatti i poeti che hanno versificato su questo tema (si veda in proposito anche Sprachman 1981: 100-7), come risulta da questo elenco di autori che fornisce anche i

come è scontato e noto, risulta essere il protagonista indiscusso della scena in argomento¹⁰. La sua celebrazione, in questa come in altre fonti, è sancita anche dai numerosi appellativi che lo contraddistinguono e che ne riguardano sia la denotazione sia la connotazione. Basta in proposito sfogliare un qualsiasi dizionario per rimanere stupiti di quante volte ricorra, sotto le entrate più disparate, il significato di membro maschile¹¹. Illuminante è

dati per rintracciare le relative composizioni: Abû 'l-Alâ Shûshtarî (Mudabbirî 1991: 70), Anwarî (Âdhar Bîgdilî 1957-62: 250; Anwarî 1959: 477-83), Fakhrî Işfahânî (Badr al-Jâjarmî 1959-71: II, 915-7), Fawqî (Fawq al-Dîn 1963: 57), Ibn Yamîn (Ibn Yamîn 1965: 114-5), İraj Mîrzâ (İraj Mîrzâ 1974-5: 190), Mayram Siyâh (Amîn Ahmad Râzî 1961-2: II, 156), Munjîk (Mudabbirî 1991: 227), Mijmâr (Mijmâr 1966-7: 212; Dîwân Baygî Shîrâzî 1985-7: III, 1533), Mîrzâ Habîb Işfahânî (Mîrzâ Habîb Işfahânî 1952-3), Nâdim Jâjarmî (Dîwân Baygî Shîrâzî 1985-7: III, 1790-1; Ridâqulî Khân Hidâyat 1957-62: VI, 1041), Rûdakî (Asadî 1977: 132), Sa'dî (Sa'dî 1990-1: 1010), Sayf al-Dîn Mahmûd Zujjâjî (Amîn Ahmad Râzî 1961-2: II, 403), Sharaf al-Dîn Anûshîrwân Khâlîdî (Amîn Ahmad Râzî 1961-2: II, 449), Shihâb Turshîzî (Shihâb Turshîzî K.M.12287: 359-62, 456-7, 483-6; Mahmûd Mîrzâ Qâjâr 1968: II, 608-9), Tâi al-Dîn ibn Bahâ (Badr al-Jâjarmî 1959-71: II, 896-8, 899-903, 903-4, 904-6, 906-9, 909-12), Wisâlî Mâzandarânî (Ridâqulî Khân Hidâyat 1957-62: VI, 1170), Yaghmâ Jandaqî (Yaghmâ Jandaqî 1960-1: 225, 235, 238-9), Zâkânî (Zâkânî 1964-5: 220-35). Fra tutti questi autori, Sûzanî non è solo il più prolifico sull'argomento ma anche quello che annovera il maggior numero di composizioni aventi come *radîf* o come esordio dei singoli versi un termine indicante il membro maschile. Studi recenti con riferimenti a questo tema sono Glünz (1995) e Meisami (1995).

¹⁰ La sua autorità investe sfere anche extratestuali, come risulta dal curioso appellativo di '*Kîr-i khar/Verga d'asino*' attribuito a un poeta da Râdûyânî (Râdûyânî 1983-4: 47). Di indubbia utilità e di sicuro interesse sarebbe comunque un'analisi parallela e comparata di tutti i personaggi principali che popolano i nostri versi e che, oltre appunto all'inarrivabile membro, risultano essere il deretano, la vagina e la flatulenza, come ben testimoniato dal loro utilizzo, più o meno frequente, in veste di *radîf* (e anche quali esordi) in varie composizioni.

¹¹ Degna di nota è anche la naturalezza nel trattamento filologico del lessema (nonché del campo relativo) evidentemente ritenuto, nei repertori e nei canoni poetici d'allora, alla stregua di qualsiasi altro. Una testimonianza stimolante in questo senso è fornita da un passo del *Farhang-i Majmû'at al-Furs* concernente l'interpretazione e il commento di un verso di Sûzanî facente parte della nostra scelta (poesia n.3). Tale passo è dedicato alla definizione della voce *gûz* e recita come segue: "*Gûz* ha due significati: tale parola può indicare sia la noce (*jawz*) sia quel vento chiamato *durat* (scoreggia) in arabo. Sûzanî così scrive: '*Bâz bâd andar fitâd in surkh sag-tifûz râ / bâz bitvân bar sar-i û maghz kardan gûz râ*'. Se prendiamo *gûz* nel senso di noce (*jawz*), allora il verso significherà che il membro è talmente duro che sopra la sua testa si possono spaccare le noci e quindi tirarne fuori i gherigli. Se invece scegliamo per *gûz* il senso di scoreggia (*durat*), allora il tutto vorrà dire che

la lettura della voce *âlat-i tanâsul* (appunto 'organo genitale') nel *Farhang-i Mutarâdifât wa Iştilâhât* (un vocabolario che raccoglie i sinonimi, in genere figurati, delle più importanti parole ed espressioni utilizzate nella poesia neopersiana): sotto tale voce sono radunati ben ventidue equivalenti¹². Si tratta però, in tal caso, di sintagmi soprattutto metaforici il cui numero certamente aumenterebbe dopo attente letture testuali ma che non risultano peraltro di uso costante e diffuso (vi si trovano, a esempio, denominazioni tipo *la'l-i sîmâb-rîz*: 'rubino versa-mercurio', *kbur-mâ-yi bî-kbasta*: 'dattero senza nocciolo' e cose del genere). Il membro viene invece abitualmente indicato da una serie di termini di stampo denotativo (o di origine e valenza anche metaforica ma comunque dalla primitiva referenzialità non sessuale assai evanescente) quali *'amûd*, *dbakar*, *gurûgân*, *gurz*, *hamdân*, *îr*¹³, *kbarza*, *kîr*, *nîmûr*, *qadîb*¹⁴: tutti termini che ritroviamo, più

quando il membro s'infilà in un certo qual posto, da lì sortirà fuori, invece del vento, una certa qual poltiglia e il membro verrà cosparso d'oro" (Jârûfî 1977: 110). Alla luce di siffatta esegesi, la traduzione del primo emistichio rimarrà invariata: "Di nuovo s'è gonfiato questo rosso dal muso di cane"; il secondo emistichio sarà invece soggetto a una duplice interpretazione, a seconda che intendiamo *gûz* come noce: "Di nuovo si possono spaccare noci sulla sua testa" o come scoreggia: "Di nuovo si può rendere poltiglia la scoreggia sulla sua testa". Per quanto ci concerne, abbiamo preferito la prima variante.

¹² Pâdshâh (1967-8: 16-7). L'interesse dei poeti per questa parte del corpo è confermato anche dalla presenza, in questo stesso dizionario (Pâdshâh 1967-8: 336), di un'altra voce, *kirkâshî*, indicante una specie di pene artificiale a uso muliebre caratteristico, pare, di Kâshân, e del quale, tra l'altro, esistono ulteriori denominazioni sotto quella voce non ricordate come, a esempio, *charmîna* e *machâchang* (questo vocabolo è attestato anche in Asadî 1977: 113). Tale strumento è familiare anche al mondo arabo (si veda, per esempio, Musallam 1986: 131) nonché alla nostra tradizione: basti pensare al greco ὄλιβος (si veda Dover 1985: 107-8, Henderson 1975: 221-2, Keuls 1988: 93-8) e ai 'cotali' del Rinascimento dai nomi evocativi quali 'diletto', 'fregona', 'passatempo', 'parapilla', 'godemiché' (si veda Scerbo 1991: 75-7). La sua presenza è attestata pure nel mondo estremo orientale (si legga in proposito van Gulik 1987: 78, 211-5).

¹³ Ci pare curioso segnalare che *îr* suona come una specie di dicitura edulcorata del referente in questione, in quanto tale termine può essere inteso come una pudica storpiatura non solo dell'arabo *ayr* ma anche del persiano *kîr*, entrambi indicanti appunto l'organo maschile.

¹⁴ Come spesso succede nel mondo letterario neopersiano, tale ricchezza terminologica è di natura soprattutto operativa, cioè utilizzata per fini testuali, e non cela una curiosità, di stampo prettamente teorico, indirizzata a una definizione e a una catalogazione lessicale astratta. Quest'ultimo aspetto lo si può invece ritrovare nelle corrispondenti trattazioni del mondo arabo, più attento, come tradizione e costume, a fatti normativi e tecnici; quali esempi

o meno ripetuti, nei versi osceni di Sûzanî e la cui presenza ha costituito un primo criterio per l'individuazione dei testi di questa nostra antologia¹⁵. Tale abbrivio terminologico si è però rivelato inadatto al compito prepostoci, avendo portato all'individuazione di una serie eccessiva di versi non tutti, d'altra parte, sufficientemente esplicativi e rappresentativi del tema. Abbiamo quindi definitivamente scelto solo quei passi che si dilungassero per una poesia intera (o comunque in modo esteso all'interno di una poesia¹⁶) sulla descrizione del membro, tralasciando la gran-

di repertori ispirati a quest'ultimi principi, si veda Nafzâwî (Nafzâwî 1992: 63-72, ove sono elencati e interpretati ben 37 termini) e Suyûtî (assai lungo l'inedito elenco dei nomi del membro/*dbakar* nel suo *Kitâb al-Wishâh fi Fawâ'id al-Nikâh*). Una moderna raccolta terminologica di questo tipo si trova in Chebel (1993: 332-41). Simile fenomeno non è estraneo neppure alla letteratura del nostro mondo antico; per avere un'idea di quanto ampia fosse la trattazione terminologica dell'organo maschile in alcuni settori di tale letteratura, si veda Henderson (1975: 108-24).

¹⁵ Siffatto insieme di termini evoca, a grandi linee, quanto per il mondo greco è stato definito come 'oscenità primarie': "Il punto naturale di partenza è la versione greca di ciò che io chiamerò 'oscenità primarie', contrapposte alle parole metaforiche, agli eufemismi, alla terminologia clinica, ai doppi sensi e alle espressioni gergali. Come ogni lingua, il greco possedeva un piccolo numero di queste "pure" oscenità, parole che rinviano direttamente, senza alcuna associazione o filtro di carattere intermedio, agli organi sessuali, agli escrementi o agli atti che li concernono e che hanno sempre un valore improprio. Queste sono: *πέος*/cazzo, ... Vi sono inoltre alcune parole metaforiche il cui significato primitivo non sessuale era ancora leggermente percettibile, ma che venivano comunque usate quali oscenità primarie. ... Ma che cosa è che distingue dunque le oscenità primarie da parole proprie come *φαλλός*/pene ... ? Senza dubbio *φαλλός* indica direttamente il pene così come *πέος*, pur tuttavia una di queste parole possiede un senso proprio che l'altra non ha. La differenza sta semplicemente nella qualità del quadro mentale prodotto da ciascun termine. Ci sono due modi, in sostanza, di percepire il pene. Si può infatti pensare semplicemente all'esistenza o alla presenza del pene in quanto organo, o si può vederlo carico di quelle sensazioni passionali e lascive nei cui confronti si invita alla circospezione in ogni contesto sociale e civile. *φαλλός* indica unicamente l'organo senza implicazioni emotive, mentre *πέος* è l'incarnazione della cruda sessualità. Quando il medico ci chiede di mostrargli il pene, non avvertiamo alcun turbamento particolare. Ma se egli ci dicesse: 'Mi faccia vedere il cazzo!', noi, molto probabilmente, ci sentiremmo minacciati nella nostra intimità. Cazzo è infatti la parola giusta da usare quando è in ballo la sessualità; nello stesso modo, *σκαῶρ*/merda esprime precise sensazioni emotive, mentre *κόπρος* indica semplicemente gli escrementi" (Henderson 1975: 35-6). Il corrispettivo persiano di *φαλλός*, per tornare al nostro settore linguistico e integrare così la casistica relativa, è *âlat-i tanâsul*, la cui 'neutralità' fa sì che divenga l'asettico oggetto di discussioni mediche o di colloqui dal tono freddo e distaccato.

¹⁶ Può dunque succedere che alcune poesie presentino versi non perti-

de quantità di casi in cui la trattazione si limitava a brevissime parti interne nel seno di poemi che trattavano poi sostanzialmente altri argomenti¹⁷. Le traduzioni¹⁸ si giovano, come ormai di fortunata prassi, della risistemazione poetica di Gianroberto Scarcia e sono seguite da alcuni appunti che mirano a inquadrare il tema nel suo contesto storico-letterario e a raccogliere in modo organico le più rilevanti caratteristiche del nostro soggetto poetico. S'intende così fornire un contributo a quell'analisi tematica generale che è ancora agli albori ma che sarebbe di estrema utilità per approfondire la comprensione della poesia neopersiana nel suo complesso¹⁹.

nenti al nostro argomento che sono stati comunque tradotti per preservare l'integrità testuale. Da tenere inoltre presente che i *nasīb*, grazie alla loro unità e completezza di base, vengono in questa sede considerati alla stregua di composizioni autonome.

¹⁷ La nostra selezione ha coinvolto ogni genere poetico dei versi osceni di Sûzanî, suddivisi nel suo canzoniere in *hazliyyât* (si tratta di composizioni in forma di *qaṣīda*), *ghazal*, *qit'a* e *rubā'i* (rispettivamente in Sûzanî 1959: 5-101, 384-414, 444-81, 494-502). Le composizioni scelte assommano a 30 (2 *qaṣīda*, 17 *ghazal*, 8 *qit'a*, 3 *rubā'i*), per un totale di 299 versi; la composizione più breve conta 2 versi e la più lunga 20 (a proposito dell'indicazione e del conteggio delle pagine, è da tenere presente che la numerazione relativa nel testo da noi utilizzato contiene un errore, in quanto l'insieme 418-31 è ripetuto due volte).

¹⁸ L'edizione del canzoniere di Sûzanî (Sûzanî 1959) presenta numerose soluzioni testuali poco plausibili, alcune volte dovute a scelte improprie del curatore (in questo caso ci sono venute spesso in soccorso le varianti proposte nelle note) e altre volte imputabili a veri e propri errori di stampa (per i quali, in mancanza di un *errata corrige* a cura dell'editore, abbiamo dovuto proporre noi stessi le correzioni, come in casi del tipo *najaf* = *ba khaf*, Sûzanî 1959: 389; *duzd* = *duzdad*, Sûzanî 1959: 394; *gardân* = *gardan*, Sûzanî 1959: 413). Di poca utilità, a fini esplicativi, il dizionarietto posto all'inizio dell'edizione (Sûzanî 1959: 29-56) che elenca e spiega vocaboli abituali e noti (come *babâr*, *ghâliya*, *yâqût* e simili) ignorando invece termini più rari e oscuri.

¹⁹ In linea coi consigli di Lazard (Lazard 1989), la nostra scuola veneziana ha già proposto, in questa direzione, una serie di studi monotematici (dopo la citazione segue l'argomento trattato): Zipoli (1978): la fessura; Zipoli (1983a): il marchio rovente; Zipoli (1983b): lo specchio; Bargigli (1983): i riccioli; Zipoli (1987): lo specchio; Meneghini Correale (1990): il turco e l'indiano; Meneghini Correale (1993): l'acqua; Zipoli (1994): la masturbazione; Meneghini Correale (1995): il nero; Zanolla (1995): l'occhio; Zipoli (in stampa a): l'ano e la vagina; Zipoli (in stampa b): gli animali; Zipoli (in stampa c): i fiori; Scarcia-Zipoli (in stampa): il vino.

1

O sostegno del cuore a Khusraw, desiderio del cuore a Shîrîn,
o tu rosso, di aspetto robusto, tu audace, piacevole, dolce!

Hai una cintura legata qual ebbe Khusraw,
e sulla testa un cappello, corona qual ebbe Shîrîn.

Certo avrebbe Farhâd ottenuto Shîrîn qualche volta,
avesse avuto nel palmo un piccone della tua stessa veemenza.

Il tuo cappello rimase nascosto finché la cintura non fu legata alla vita,
poi subito fu manifesto siccome tu quella cintura legasti²⁰,

ed appena il cordone cingesti e apparve corona,
per te le genti hanno appeso festoni in città.

Sovrano sei delle membra, si addicono a te e diadema e fusciacca:
certo, a tutti i sovrani è costume siffatto ornamento!

Occhio certo non hai, no, non hai, e piedi non hai, no, non hai:
senza piedi viandante tu sei, senza occhi tu vedi la strada.

Su un appoggio regale, tu intrepido, tu virilmente
puoi dormire o sedere fra estranei e fra amici²¹:

ogni volta che siedi, c'è un trono allestito,
ogni volta che dormi, guanciaie v'è pronto.

Si direbbe che hai nel tuo corpo rancore per l'anima e il cuore,
per quanto tu sia ben amato e da quello e da questo:

vuoi gettato a rovescio l'amato del cuore e dell'anima,
così da estrarre, perverso, dal culo suo ogni rancore;

un dolce abbraccio dapprima, e poi con asprezza
lo premi fino ai coglioni: ahimè, chi sotto te si sofferma!

Quando ti gonfi sei fuoco in tua essenza pungente,
se l'acqua ratto non versi, il poverello è perduto.

Batti pure chiunque tu vuoi, purché dal mio culo lontano,
sconvolto come Ahrîman, attorcigliato tal quale un dragone!

Ad ognuno che ha visto tua immagine in sogno,
Ibn Sîrîn questa sua glossa fornisce:

²⁰ Questo verso e il seguente alludono al rito della circoncisione: il cappello e la cintura sono riferimenti al glande e all'anello del prepuzio reciso.

²¹ Viene così descritta la posizione abbassata ed eretta del membro che poggia, in modo diverso nei due casi, sul naturale sostegno dei testicoli e del pelo pubico.

I CARMINA PRIAPEA DI SÛZANÎ

“Se ne prendi anche solo metà mentre sveglio tu sei,
rubini versi tu, gemme da selle e da briglie”.

Qualità sono come la cinta muraria e l'incudine, al culo:
i colpi subiti da quelle, il cazzo li porta alla soglia del culo.

O tu fatto al culo ubbidiente, attento sta' a questo ed a quello:
non porgere il culo in maniera gratuita, bada ai consigli!

A quel principe portalo per le cui grazie il cuore dolente è felice,
e presso quel cazzo per le cui grazie si fa benestante l'afflitto.

Quel cazzo che io con il cuore sincero ho descritto,
non è però come il cazzo di Şafî al-Dîn sì eminente²².

2

O vermiglio, o tu gonfio di vento, cetriolo spaccato alla testa,
dal rossore di giuggiola tu, o tu dalla durezza di quercia!

Ti sei fatto şûfi ed hai in lana nera la veste,
come i şûfi hai tu un velo sul capo color di corniola.

Da sotto ben cinque veli tu guardi il leggiadro,
e ti metti a danzare qual şûfi partendo da fermo.

Anche se poco argento da tua compagnia si procaccia l'amato,
al tuo servizio egli giunge, la sede dei peti ben stretta.

Quale gli idoli rossi a Bâmiyân ti fai eretto,
d'un idolo sei nell'attesa di prendere in pugno borraccia²³.

Sei una pietra e su te v'è uno spacco tal quale a sorgente,
e l'acqua di vita distilla giù, quella fessura tra pietra.

Hai la forza di un ebbro elefante e infondi il terrore di maschio leone,
hai la forma di un drago e incuti paura che incute leopardo.

La forza tua in debolezza nemmeno un sol attimo muta,
fino a che la tua fama non si trasforma in vergogna.

Per rendere te più robusto, si nutre l'agiato a tisane ed arrostiti,
di ramarro che sta nel deserto e mandragora, a farti rizzare.

Assomiglia a te quando richiedi di foter qualcuno,
un matto che abbia ingerito oppio e canapa molta.

Quando ha l'acquolina il tuo occhio,
non fa differenza un indiano, un etiope, un alano od un franco.

²² Sûzanî (1959: 73-5).

²³ La borraccia indica qua il deretano.

Su di te v'è la traccia di gente di Rûm e d'Etiopia: a notte e di giorno
per paura di te non si dorme né a Rûm né in Etiopia.

Come Pashang tu sei gobbo, venoso e tremendo,
di Tûrân, si direbbe, sei mazza nel pugno a Pashang.

Chi ne prende da te e in malo modo s'atterra,
non lo può sollevare l'aiuto di cento Pashang.

E fugge il giorno della battaglia l'imperatore di Cina
se il Signor della morte di te fa sua arma in battaglia²⁴.

3

È di nuovo rigonfio di vento questo bel muso vermiglio,
e di nuovo si possono rompere su questa testa le noci.

Quando mi giro sul dorso, la testa sua giunge alla volta celeste,
qual colonna diviene, di rosso rubino, a sostegno di quella.

Se egli entra al mattino, non esce poi fuori la notte,
e se entra di notte, non esce poi fuori nel giorno.

Come serpente che penetri in ogni foro che sia di formica, non sente
ragione di chi lo sollecita a delicatezza e prudenza.

Metti il pugno sul cazzo mio, prendilo bene fra dita,
e ti troverai nella mano un addomesticato serpente.

Se cospargi la testa sua d'oro e d'argento, è ben giusto!
Dalla testa egli ai piedi è profluvio d'argento e raccolto di oro²⁵.

Questa è la risposta per quando Sanâ'î di Ghazna diceva:
"Di nuovo annoda codesto tuo ricciolo che brucia il mondo"²⁶.

4

Quello che s'è insinuato nel culo di tutti nel mondo,
è il mio cazzo, quello, e son tutti prostrati dall'alito suo.

Disastro a reni e budella, la testa rotonda e il corpo proteso,
serpe bianca, veleno che viene pungendo,

²⁴ Sûzanî (1959: 98-9).

²⁵ Il contesto indica chiaramente che l'argento e l'oro, così di frequente accostati al membro in questi versi, sono spesso da intendersi, il primo, come il liquido seminale e, il secondo, come il prodotto escrementizio, entrambi emessi, uno dalla parte attiva e uno dalla parte passiva, durante l'atto della penetrazione (si veda anche la nota 11).

²⁶ Sûzanî (1959: 384).

signore cieco, re calvo di rivelazioni e segreti, esso ha doppio profitto:
ne sono in duolo strettoie ed ampiezze di uomini e donne.

Su una sola lenticchia²⁷, una sola, profonde latteo nitore,
orbo com'è, abbacinato da vampa infernale di fica.

O cazzo mio, invidia di latte e dei suoi bianchi prodotti,
hai ben ottenuto quel volto cui dritto miravi.

Vento un giorno su questo mio pube soffiava l'amico²⁸,
e venne, lui che divora i serpenti, ad incetta d'argento²⁹.

Nemico a onore di fede s'annulla là sotto di lui,
da che è giunto il malefico a tendere l'arco suo duro³⁰.

5

Possiedo un cazzo che non ha il somaro:
non ne sopporta fin il sol cappello.

Come un albero è, il cazzo, alla foresta,
grossa la testa, senza foglie e frutti:

cento cazzi così se il culo tuo
prende sino ai coglioni, non li nota.

Ha un cappello tessuto in rosso raso,
però non ha cintura d'oro, il cazzo:

dorata fagli dunque una cintura³¹,
non ha cintura degna del cappello.

A tu per tu con lui non va nessuno
se di leone maschio non ha forza.

È questa la risposta a chi diceva:
"Luna non ha la luce del tuo volto"³².

6

I fottitori t'incombon col cazzo sul culo:
ecco, sbattì le ciglia, e già t'hanno portato quel culo alla gola.

²⁷ Allusione alla forma rotonda della cavità violata.

²⁸ La frase pare unire in un nesso di casualità la flatulenza (magari indotta dalla penetrazione, si veda la nota 11) e il gonfiarsi del membro, dando vita a una versione parodica di quel diffuso procedimento retorico noto come *husn-i ta'lîl* (eziologia fantastica).

²⁹ Si veda la nota 25.

³⁰ Sûzanî (1959: 384-5).

³¹ Riferimento all'orifizio anale e alla sua 'doratura' (si veda la nota 25).

³² Sûzanî (1959: 386).

In cima al cazzo, il tuo culo è siccome collare,
infilato nel mezzo al collare sta il cazzo.

E dietro a quelli dal cazzo ben vigoroso e nutrito,
ti s'infilano dentro al collare anche gli aghi sottili d'intrusi³³.

Però tu non badare a misure di cazzo, tu vivi sereno:
che te l'attenda tu, piccolo o grande, per ogni gusto ce n'è!

E con i cazzi i coglioni ti portano, innumeri, vivi,
alla locanda del culo quai punte di grezza pastoia.

Al momento di fotter, ti gonfiano ben la zampogna,
ed un mite sussurro ne sorte, garzone mio bello, dell'ano tuo degno³⁴:

oh, quanto vento essi soffiano dentro lor tromba
a che lagno armonioso di peto da quella tua cassa di pelle risuoni!

Cominci col ribellarti, recalcitri e presto ti calmi,
comunquè tu sia, ti rapiscon, ti rendono presto ben dolce.

Dici sempre che nulla possiedi. E quel dattero fresco?
Tu voglia o no, te lo mettono a frutto, ti mettono a posto.

Per la bisaccia dell'oro che tu fra le natiche stringi³⁵,
notturno ladro che accapa da cosce tra le tue cosce s'insinua:

come vedi, quel ladro vien tosto gettato in prigione,
catene al collo ha di culo, di culo ha ceppi sui piedi.

Ma chi anzi l'alba si leva a nutrirsi, da dietro, a zampetti d'agnello,
quand'è giorno fatto, ha un agnello arrostito ed intero.

Se buono non te ne stai quando fottono, altro che argento!
Saranno colpi su incudine, botte da orbi sul culo.

Per due o tre batuffoli che su di te stan crescendo³⁶,
credi forse che cambino idea su di te, i fottitori?

A quell'infiorata di buco di culo chi può rinunciare?
Te la rendono solo se il mento avrai secco e spinoso,

e poi, chissà, se la barba che fu a faraone ti spunta, novelli Mosè
anche allora, alla soglia del culo, bastoni ti mettono fatti serpenti³⁷.

³³ Allusione a membri di piccole dimensioni.

³⁴ Si osserva, in questo e nel verso seguente, un procedimento parallelo ma opposto a quello descritto alla nota 28: qui si individua infatti la causa 'fantastica' della flatulenza nell'immissione di aria, da parte del membro, nei recessi da quello penetrati.

³⁵ Si veda la nota 25.

³⁶ Si tratta dei primi peli della barba.

³⁷ Il riferimento è al noto miracolo della trasformazione in serpente del bastone di Mosè.

E questa è la risposta che dò a Sanâî quando dice:
"Oh, se gli amanti a te porgono tutti lor anima in dono³⁸!"

7

Il cazzo mio, ragazzi, è rammollito,
e mi strappo i capelli per l'imbelle.

Impotenza di cazzo è come dire
un Rustam che diserta la battaglia.

Un cazzo? Era un impavido leone,
terrore degli esperti in caccia grossa.

Io raggiungo i cinquanta, e lui a riposo:
non gli resta una freccia sola all'arco.

Un cazzo avevo tale da umiliare
il somaro, sì da rimbecillirlo:

scopando atterrì l'asina bardata
che ruppe il laccio e s'impigliò alla corda.

Ed ecco, ora diresti asina, lui,
schiacciata sotto il peso di una soma.

Così buona novella porta il ciuco
alla mamma: s'affloscia lo spaccone!

Dalla cintola in su levava il capo,
or eccolo dormiente fra mutande!

Audace con gli estranei, or ristà
fin dallo strofinio di culo amico.

Che fraccosce, che sega, che orifizi!
Quattro specialità? Se l'è giocate!

Mal comune, peraltro: anzi, a migliaia
ce n'è, ben più di me morti di sonno³⁹.

8

O tu, hai buco di culo ben degno del cazzo del figlio di 'Abd,
vedo adatto al tuo buco di culo, io, il cazzo del figlio di 'Abd.

Il venditore di gomma ti vide quel buco di culo,
e immantinentemente capì che era degno del cazzo del figlio di 'Abd.

³⁸ Sûzanî (1959: 386-7).

³⁹ Sûzanî (1959: 388).

Confesserai mai sincero che cosa hai sofferto,
quel giorno che faccia a faccia tu eri col cazzo del figlio di 'Abd?

Hai visto tutto affogato fra sterco⁴⁰ e pelame
quella statura di svelto cipresso del cazzo del figlio di 'Abd.

Ne hai visti ben altri cento, di cazzi, su in piedi ben pronti,
alla soglia del culo tuo, pari a quel cazzo del figlio di 'Abd:

pur è il cazzo del figlio di 'Abd qual sovrano, diresti,
sono, i cazzi degli altri, le schiere del cazzo del figlio di 'Abd.

Ehi, Jamâlî, culattone, facendo la satira tua in questi versi,
ho sempre tessuto la lode del cazzo del figlio di 'Abd⁴¹.

9

Eccoci dunque quest'oggi tra noi, cazzo, palmo e saliva:
qual acciarino su sterpi mi sono fatto una sega,

e fu sprizzare di spuma da quella testa protesa,
così come salta su topo, da dietro la mensola, un gatto.

Il mio cazzo è cammello da carico, scarso il pelame,
però il suo pascolo è merda ed è su quell'erba ricurvo⁴².

Dei penetrati riposti di *hûrî*, cento volte più caro
è, agganciato da me, vecchio ciuco decrepito. Che paradiso!

Facevan la fila i cinedi in attesa del turno di cazzo,
ed uno di loro era là, ritto in piedi, da parte.

L'afferrai, l'infilzai, e di tal fatta fu l'opra
che a precipizio tornò, senza fiato riprendere, in fila.

E come videro gli altri quella ferita di cazzo, e dolente
da tanto fuoco di freccia quell'arso percosso bersaglio,

si sparpagliarono i loro bersagli per tutta la piana,
via dall'arco, ma l'inesorabile freccia non buco mancava.

Di Mas'ûd⁴³ ecco un figlio assai frivolo, quanto a natura,
così come egli a mirabili versi era incline.

Oh, foss'egli tra i vivi, m'avrebbe, per questa poesia,
con vive lodi elogiato, qual suo rampollo famoso,

⁴⁰ Si veda la nota 25.

⁴¹ Sûzanî (1959: 389).

⁴² Si veda la nota 25.

⁴³ Si tratta del padre di Sûzanî, anch'egli poeta.

I *CARMINA PRIAPEA* DI SÛZANÎ

ché questa mente e quest'indole che mi ritrovo in natura
Nasaf onora con me, e Samarcanda e Bukhara.

Ecco come rispondo a Mu'izzî quando quello declama:
"Oh, che notte! Tenevo nel pugno il licore d'unione⁴⁴!"

10

Son io ben Sûzanî, cazzo aggressivo,
volto rubizzo, fresco in cuore, io sono.

Tutti i cazzi assaggiati della storia
dan misura, sommati, al cazzo mio.

Per quel bersaglio che il cinedo ostenta,
ho in opra un cazzo quanto freccia esteso.

Torna in città il viandante? Incontro a lui
s'allunga il cazzo mio sino alle mura.

Per ogni dove, generosamente,
sfodero il cazzo a general ristoro.

Quando il mio bello vien dalla città,
dal capanno di caccia un cazzo estraggo,

l'inzuppo nella gola sua dabbasso:
cipolla e carne? Due cipolle e cazzo!

Tiro su la gualdrappa, da quel dorso,
ed un fabbro lo ferra, e un cazzo cuce,

e ad ornar quelle chiappe il rosso cazzo,
zampilla acqua sua getti d'argento.

E a che di star con me non sia mai lasso,
cazzo nuovo gli dò su fresco cazzo.

Feci bandir l'invito per le piazze:
dopo l'invito, dopo il grido, un cazzo⁴⁵!

11

Sûzanî cuor di cera e marmo il cazzo,
acido vecchio in volto e miele il cazzo.

Questo son io, e non mi bada il giudice
se a sua moglie non metto in mano il cazzo.

⁴⁴ Sûzanî (1959: 389-90).

⁴⁵ Sûzanî (1959: 390).

Mercanteggiar con me, vendermi il culo?
Rifarsi è cento volte a suon di cazzo!

Sotto la veste, simile a pietrame,
tengo i coglioni e, qual muraglia, il cazzo.

A chi fa alla mia corte il funzionario,
son salario e prebenda palle e cazzo.

Ero infante là in culla addormentato
e, manico alla culla, eretto, il cazzo.

S'or mi rigiro a terra, pancia in su,
sale alle stelle, grattacielo, il cazzo.

Se non son degno io d'osservazione,
ben degna è la veduta del mio cazzo.

Dietro ai ragazzi ansiosi d'esperienze,
dalla patria mi fa esule, il cazzo.

S'immiserì l'amico a causa mia,
mi rese frale e povero il mio cazzo.

Per me non resta in giro un sol cinedo
cui non zittisse cento peti, il cazzo⁴⁶.

Snebbia il cervello odore di pozione,
su c'è il medico, sorbiti 'sto cazzo⁴⁷.

12

Son Sûzanî, cazzuto quanto basta,
lingua anziana ma giovanetto il cazzo.

Il capo è alle sei membra d'altri il re,
per me è sovrano alle sei membra il cazzo.

Dallo spacco di *cu*⁴⁸ tanto è assillato
che il cazzo se ne sta sguainato a *elle*.

Leggendario maestro io di costumi,
mi ha reso infame corruttore il cazzo.

⁴⁶ Riferimento alla penetrazione anale e alla relativa emissione di flatulenza (sì veda la nota 11).

⁴⁷ Sûzanî (1959: 390-1).

⁴⁸ Il testo reca *kâf-i kûn*, dove *kâf* vale sia come nome della lettera iniziale della parola *kûn* (culo) sia come sinonimo di *shikâf* (spacco, fessura). Nell'impossibilità di rendere in traduzione tale gioco, ci siamo limitati a riprodurre una suggestione, per certi versi in sintonia con l'originale, dove "cu" sta ovviamente per l'equivalente italiano di *kûn* ma è anche, al contempo, il nome della lettera *q*.

Ero degno di mille e mille lodi,
degnò di contumelie mi fé il cazzo.

A dotar moglie e a compensar cinedi,
per il collo mi ha preso, quel mio cazzo.

Nel secolo, tra i vecchi, sol me punge
spina di peli intorno al roseo cazzo.

Son povero, e sul tetto ho inalberato,
stendardo di benessere, il mio cazzo.

Cinquant'anni più sei, dai pantaloni
per ogni dove araldo m'è il mio cazzo:

chiunque sia mio ospite per cena,
mangia cazzo ed ha quindi ancora cazzo,

trova alla festa mia, quel caro amico,
prima coppa di vino, e dopo un cazzo,

e, morso da quel cane furibondo,
nella coppa visioni ha sol di cazzo.

Se mattone è il guanciaie e stuoia il letto,
in alto i cuori! Servo turco è il cazzo!

Ospite, vieni al malo anfitrione:
lui trinca vino, merda trinca il cazzo⁴⁹.

Non ristò dal chiamar cinedi in casa,
dal rimpinzarli, sazi già, di cazzo⁵⁰.

13

Io sono Sûzanî, verga superba,
giovanil vecchio, lungo d'ombra il cazzo:

affabile, alla gente in armonia,
è un cazzo allegro, è un cazzo con le palle.

È ornamento pei vecchi la saggezza
ma, a questo vecchio, soprattutto il cazzo.

Mi prese in grembo la mia bambinaia,
e di cazzo ebbe piene ambo le braccia.

La culla, la dovettero allungare,
perché non vi trovava posto il cazzo.

⁴⁹ Si veda la nota 25.

⁵⁰ Sûzanî (1959: 391-2).

A sette anni, a sei bambini in lacrime
davo il cazzo a conforto e comodato.

Non può vantare cazzo così fatto
recalcitrante e assai testardo mulo.

Ieri sera, per gioco, dal terrazzo,
l'ho mostrato alla moglie del vicino:

a cementar di yogurt la sua fica,
in prestito lo chiese qual' cazzuola.

Quasi Daḥḥāk, conquisterò Gûrang
con un cazzo siffatto a mo' di mazza.

Questo perfido cazzo, ecco, ostinato,
io voglio tirar fuori per il collo⁵¹.

14

Elogerò virtù del vuotacessi⁵²
rosso, ché all'opra il diavolo mi tenta.

Scontroso, arcigno, ha nome Abû 'l-'Abbâs,
su nero crine abbaside sta assiso.

Ricorda il corpo suo volpe scoiata,
la testa ha quale muso di scimmione.

Zampa di vacca pare, depilata
dal garzone del pestator di grano.

Cerchio sul collo⁵³ lo segnala quale
schiavo armeno marchiato dal padrone.

Sulla testa ha un cappello, ed è tessuto
qual cappellaio non saprà mai fare.

Rame è per tinta, ma per la durezza
è zinco, ferro, acciaio, anzi diamante.

Inquietante ladrone d'ogni merda⁵⁴,
di giovanili camere è la chiave.

⁵¹ Sûzanî (1959: 392).

⁵² Riferimento alla produzione escrementizia che può raccogliersi sul membro all'atto del coito anale (si veda la nota 25).

⁵³ Allusione all'anello prepuziale prodotto dalla circoncisione (si veda la nota 20).

⁵⁴ Si veda la nota 25.

Tali le qualità del signor cazzo
a accolta di oranghi sciorinate.

È un cazzo o un pestellone da droghiere?
O, a zuppa di bazar, macinagrano?

Questo mio cazzo è fondazione pia
ad uso dei ragazzi vostri, o gente!

Se muore gli ci vogliono, a sudario,
ben trenta vesti di cotone grezzo.

Posaci sopra la fessura, amico,
poi ti dilati oppur ti spacchi in due.

Perché fa il verso a Khaîrî, Sanâ'î:
"Mal pensiero o faceto non m'è pane"⁵⁵?

15

Robusto, duro, tu, rosso e venoso,
grazie a te è a pezzi culo di cinedo.

Sulla tua soglia, questuanti argento⁵⁶,
son culi in aria, petti prosternati.

Da te non giunse a me sventura alcuna,
da parte mia a te giunge cento volte.

In azione sei ferro, ed a riposo
sei molle come cinghia a finimento.

Netto qual sei, t'insudici fottendo⁵⁷
culi che ti risucchiano su, tutto.

Sei puro agli occhi del cambiavalute,
venditore di gomma sa chi sei.

Scrissi così a ché Sanâ'î non dica
più: "Tu usignolo hai ben famiglia lieta"⁵⁸!

16

Testa di cazzo mio, corniola arabica!
Nessuno ha come me cazzo sì rosso.

⁵⁵ Sûzanî (1959: 393-4).

⁵⁶ Si veda la nota 25.

⁵⁷ Si veda la nota 25.

⁵⁸ Sûzanî (1959: 397).

Vo glorioso pel mondo grazie al cazzo,
ettolitri di spuma è l'acqua mia.

Mi tiene ardor di cazzo a notte desto,
a far la guardia al culo stesso mio.

Versa licore, e si strofina a terra,
igneo tinta gli dà, gonfior di vento.

Dal terrore di questo mio serpente,
entro il letto qual baco mi avvolgo.

Sazio, l'appoggio giù sotto la gamba,
ma quando ha fame mi ci spezzo il mento.

È lingua senza bocca, e la città
batte in cerca di bocche senza lingua,

e ogni bocca da tal lingua infilzata:
"Bloccasti" disse "la mia logorrea".

Ci vogliono due lingue per lodarmi
in bocca, e non sa, stolto, l'arte mia.

Non ogni bocca di somaro è adatta
a tal lingua; per questo il meglio d'oggi

sono, e voglio che alcun mi sfidi e dica:
"Dò corpo all'anima del sapere d'oggi".

Onor della Battriana, lui cui penso,
da sera all'alba, io nella sega intento,

e, quando l'alba me ne svela il volto,
spezzo il collo del cazzo con due mani.

O Jamâlî, da quest'esame tuo
son sortito tutt'altro che bocciato.

Valer meno di te? Ma se la balia
prima mi porse i versi, quindi il latte!

Ti supero perché, nel far poesia,
non rubo il nuovo né rattoppo il vecchio.

Quel che vogliono da me subito dico,
non mi dilungo e non divago mai.

Così rispondo a Jamâlî che dice:
"Dò corpo all'anima del sapere d'oggi"⁵⁹.

⁵⁹ Sûzanî (1959: 398).

17

Questi ragazzi succinti di veste e sfondati nel culo
seppero rendere flosci a noi il cazzo e la borsa,

che da quanto versarono fiumi d'argento ambedue,
non più vengono soldi da questa, non acqua da quello:

là dov'era l'argento non è più che aria,
là dove l'acqua sgorgava è sol sangue.

Fanciulli molti a statura di *alif*, o ignavia e follia,
avanti a me si son flessi qual lettera *nûn* e qual *dâl*,

e noi tanto abbiamo fottuto, ci siamo concitati
coi fianchi rotti qual *dâl* e ricurvi qual *nûn*.

Finché c'era argento, ed era d'argento il lor culo,
argento abbiamo versato, infilandogli il cazzo nel ventre.

Ora tutto ce l'hanno sottratto, l'argento, con schiaffi e bastoni,
con quel loro gran capitale di culi d'argento.

Giorno e notte noi abbiamo battuto la cupola loro d'argento
con questa nostra colonna dal manico dritto d'argento,

ora il manico cede, e si sfalda la cupola frale,
diminuisce il piacere, di più non puoi fare.

D'ora in poi perché dunque soffrir loro imbrogli e magie,
se il nostro morto serpente non rizza neppure l'incanto?

Finché il nostro cazzo fu duro, cercammo un cinedo obbediente,
col cazzo inerte, recalcitri o docile sia, non fa nulla:

oh, dolore, oh sventura, da oggi giù sino alla morte
un cazzo molle per noi, culo grosso per loro⁶⁰.

18

Io sono gran fottitore, e nel culo a ciascun donnaio è il mio cazzo,
lui che è qual minareto, e i coglioni sua cinta muraria:

rosso, lungo, perverso di vena, fessura sconvolta,
empio, a fica nemico, amico di culo, che scopa negli ani.

Qual colomba ha collare⁶¹, ma ha di cammello le labbra, e la gola
di leone, e d'asino testa e pelame di bufalo, lui vagabondo monocolo,

cavalcaselle, con un solo membro, ed è intrepido e grosso,
cappello ha e volto di mago, è ben lento di spruzzo, ma subito preme,

⁶⁰ Sûzanî (1959: 405-6).

⁶¹ Si veda la nota 53.

con la vagina è a disagio, lo anima il culo e gli scivola il piede,
sporge la testa pelata ed ha sputo di linfa, raccatta e divora la merda⁶².

Spudorato, maligno, ubertoso d'umori, esso è un orco
che fa poltiglia di legno e di ferro e d'acciaio e durissima pietra,

fonde stomachi e scava ombelichi, dilania cuori e polmoni,
strappa reni, ricolma budella, arde i corpi graffiandone i culi,

versa yogurt, ha volto di fiasco, è un brigante che sfonda i sederi,
ed ogni culo vagheggia provvisto di soglia e d'ingresso.

Rabbioso e pronto a godere, ha soddisfazione a mestiere,
ai dolenti esso è farmaco, a chi è disperato rimedio.

Se il pelo gli guardi, che è qual setaccio alla merda⁶³,
petroso vedi ogni filo e ogni vena muraglia.

Purché si tratti di culo da penetrare, è lo stesso per lui
un cinquantenne vegliardo o un infante tra fasce.

Quando mai dalla testa di questo mio cazzo il pensiero
se ne va dell'amore per venditori di sterco e ani infranti?

A chiunque sia degno di questo mio rutilo solido cazzo,
senza bisogno di mance s'aggiungono pure i coglioni.

Ho sparso fama nel mondo di questo mio cazzo gratuito e ben duro,
affinché torni indietro, a tal fama, chi vaga ramingo.

A chi stolto negava il valore di prenderlo in culo
chiedo: "Dunque nemmeno un'occhiata, sciocconi?"

Del mio cazzo faccio un poeta qual è Sanâ'î
se intorno al capo gli lego una benda cristiana.

Son figlio di Salmân⁶⁴ e così dico, nel metro di quel Sanâ'î
quando lamenta: "Sventura mi prese sì perfida il cuore e la mente"⁶⁵.

19

A che non sei compagno a tal cazzo secondo dettami di grazia,
se è per lui che diventi prezioso e hai motivo di vanto?

Valore immenso è nel cazzo, ed è compito mio
che lui, con ben cento lingue, cortese vezzeggi.

⁶² Si veda la nota 25.

⁶³ Si veda la nota 25.

⁶⁴ Il riferimento è alla pretesa discendenza del poeta da Salmân, famoso compagno del Profeta e di 'Alî.

⁶⁵ Sûzanî (1959: 411).

Lo prendo in mano e, che dirgli? Gli dico:

“O tu venoso, massiccio, dal lubrico piede, ben lungo,

tu sei quello che chiamano *land* gli industani e pei turchi sei *sik*,
a te dicono *îr* in persiano e in arabo *ayr*,

hai collare⁶⁶ qual gola d'arabico cane e il cinedo,
da tal collare, ha collare⁶⁷ ed è in fuga, gazzella, da arabico cane.

Levi il capo, e sussurri segreti al pelame del pube,
così ch'io a te carpisco una traccia del bello di Ray.

Se ti raggiungessero, o cazzo, i ginocchi, io sarei con tre cazzi,
con tre gambe sarei, se lasciassi i coglioni calare ai ginocchi”.

O mio docile e buon Sanâ'î, disputando con te fra poeti
con buon umore e giocoso ho narrato i valori del cazzo,

ché questa è la risposta al tuo *ghazal* che dice:

“A che non sei compagno a straniero secondo dettami di grazia⁶⁸?”

20

Che cazzo è mai questo, del cazzo d'un asino più vigoroso,
che l'asino, quando l'assaggia, si fende e si spacca?

Questo cazzo nel culo dell'asino maschio ho infilato,
e quello stolto, qual femmina d'asino, giù s'abbandona.

Fotto un'asina, e quella abortisce un puledro:
fra lui che entra e il puledro che esce non è differenza.

In nome di Dio, viva il cazzo, oh, viva il cazzo, vi dico,
robusto, duro, che sparge sua spuma e s'inebria.

Fa, questo cazzo, stravizi da matto alle volte,
che non sai tenerlo con dieci catene legato.

Esso ha lubrico il capo così come testa di pesce,
sul corpo pelo ricciuto ha d'ami pungenti,

e darsi al nuoto esso ama entro vasca di merda⁶⁹,
che da sempre è stata e sarà la diuturna sua sorte.

Non sa, questo cazzo, se non fare malta di merda
a chiunque consideri a sé congeniale tal malta⁷⁰.

⁶⁶ Si veda la nota 53.

⁶⁷ Riferimento all'orifizio anale avvolgente il membro ivi penetrato (si leggano anche i versi 2 e 3 della poesia n. 6).

⁶⁸ Sûzanî (1959: 413).

⁶⁹ Per questo e il verso seguente, si veda la nota 25.

⁷⁰ Sûzanî (1959: 446).

21

S'incrociò la mia via con strada d'uno
vergine ancora, e si gonfiò, a tal vista,

il cazzo e, mentre quello m'abbracciava,
sporse il capo frammezzo alle sue cosce.

Credendolo ammirato, il sudicione
pensò: "Lo trombo a casa in santa pace".

E con gran furia fra le gambe mie,
quale bimbo alle prese col maestro,

si dimenava. Lui lo vide e chiese:
"Chi è questo?" "È il cazzo dello schiavo tuo,

stirpe di fata, e s'alza per servirti,
cappello in testa, rimboccato in vita"⁷¹.

"Bugie" risponde "ti vuoi sol vantare,
ché non si vide mai cazzo siffatto.

Il cazzo? È un devoto ben coperto
di peli, me l'ha detto il mio signore,

sayyid Ishâq glorioso: "Tienlo dentro,
non te lo prenda un servo all'improvviso!"

"Bravo" dissi "e felice sia il tuo volto,
t'esaudisca, per sua grazia, il Signore"⁷²!"

22

Pose una mano sul mio cazzo e vide
Khumkhâna, quel cinedo, testa pari

alla mazza d'un Kay e d'un Rustam,
ogni vena, di Gîw lancia sublime.

Un cazzo tale che a pigiarlo in culo
al somaro, più non scoreggia quello.

Assunsi all'opra un tizio, e non riusciva
a tosarmelo in ben due settimane.

Pure, quel culattone fa il difficile
e dice: "È ben mediocre e piccolino!

⁷¹ Si veda la nota 53.

⁷² Sûzanî (1959: 446-7).

I CARMINA PRIAPEA DI SÛZANÎ

Sono guai, ch  tu m'hai disonorato
ma, ecco, quello pur te disonora".

Per l'onta resto qual su ghiaccio un asino:
"Casco, o somaro, per  t'ho trombato"⁷³.

23

Chi nel tempo s'erige   il cazzo solo,
che notte e giorno se ne sta su in piedi.

Chi gli passa un sol attimo davanti,
d'esser bell'e fottuto gi  s'accorge.

Munifico signore di prodigi,
gli si schiudono tutti i pantaloni,

ed in citt  non trovi tu cinedo
che con la forza non se lo sia preso.

Ma a quello il culo resta al posto suo,
che danno gliene vien d'esser trombato?

Certo lui mira soprattutto a quello
che s'abbia un mento lucido d'argento,

e se in notte d'ebbrezza un vecchio scopa,
sappi, amatore   d'uomini incallito"⁷⁴.

24

Soffoc  molte serpi il suo orifizio,
molte carote s'intasc  Han 'i,

e arse la soglia sua, pi  che gran fuoco
l'avesse penetrata molte volte.

Oh, fracasso, frastuono, confusione!
Oh, baccano, rumore, strepitio!

Quand'ebbro dorme l  sul liminare,
le scatole ha pi  grosse di una panca;

sino a quelle non so quant'ei s'allunghi:
da cappello a bargigli, son tre spanne.

Lui n'abbia cento al giorno qual ragione,
Han 'i, e non fia mai ne resti scarso"⁷⁵.

⁷³ S zan  (1959: 449).

⁷⁴ S zan  (1959: 450).

⁷⁵ S zan  (1959: 464).

25

Questo cazzo pagano mi dà guai:
punge che quasi pare un porcospino.

Non l'assaggiasti? Te ne parlo io!
Se l'assaggiasti, sai che non esagero⁷⁶.

26

Cieco, sordo, robusto, bello lungo, capovolto,
tondo in testa, tarchiato alla base, su nero abito è rosso,

faceto, spaventoso, vuotacessi⁷⁷ entro veste giardiniera,
tardivo a rabbonirsi, irto di vene,

ha nome verga e membro e pene e svergognato,
e cazzo e pesce razza e barbabetolone.

Va dentro i culi come fosse un ladro,
i coglioni alla soglia a far da palo.

Cozzan di spade questi e d'ascia quello,
nel mio letto è l'arena di Nawdhar.

Ieri, mezzo dormendo, riflettevo:
"Oh, s'è l'uscio dischiuso alla sventura!"

Soffia il vento, si gonfia il pesce razza,
s'indurisce che par zampa di mulo

e dice: "Qua uno schiavo, un culattone
qual luna, o spacco tutto questo letto!"

Niente da fare, m'alzo, e parmi scorgere
là di vino proibito ebbro un abete.

Avea perso la strada e, per i peli
duri, pareva in lui carciofo il mento.

Mi ritraggo. Mi chiama e dice: "O saggio,
ospite vuoi quest'asino ubriaco?"

Allora dico: "Perché no? Stanotte
tempo è per noi di libri e di poeti!"

Metto la mano, gli apro la cintura,
guardo se ha il culo grasso o ce l'ha snello.

Lo vedo bianco e rosso e bello tondo:
non un culo, un giardino, orto dischiuso.

⁷⁶ Sûzanî (1959: 470).

⁷⁷ Si veda la nota 25.

Lo bacio, lo ribacio e gliel'infilo:
"Servi molti a codeste ampie vedute!"

Andai su e giù e lui non se ne accorse,
qual ebbro addormentato appo la madre.

Lo presi, lo pigiai, gli dissi: "Or ecco,
stanotte si realizzan le tue brame!"

Una volta, due volte, e quello dorme,
mi s'alza il dubbio che non fosse vivo:

"Stattene giù, riposa e non temere
dolor di cazzo, fosse un Alessandro;

senti storie e virtù del cazzo mio,
che di cazzi durissimi è il fior fiore"⁷⁸.

27

Ho un cazzo che, chiunque lo contempli,
dice: "Ma bravo, questo sì che è un cazzo!"

A Hârûnî, per mettergli paura,
l'ho spedito, e tremava in tutto il corpo.

Per cazzo di somaro l'ha scambiato,
non scemi mai, mio Dio, la sua grandezza"⁷⁹!

28

Ho un cazzo come collo di leone,
venato come il retro della spada:

se il mio v'infilzo, stesi su una pietra,
fino ai coglioni è, il vostro, dentro il sasso"⁸⁰.

29

M'esorti a non menar del cazzo vanto,
ché esagerare a me non si conviene.

Sì, porgi il culo e sta' un momento buono:
l'arriva all'ombelico o me lo taglio"⁸¹.

⁷⁸ Sûzanî (1959: 471-2).

⁷⁹ Sûzanî (1959: 476-7).

⁸⁰ Sûzanî (1959: 494).

⁸¹ Sûzanî (1959: 494).

O Khwāja Nishâfî caro, o compagno mio famoso,
no, successo non t'arrise, nel cercar l'amico mio:

su corallo nero giace e la testa ha qual corniola,
te lo spingo e faccio crac, scoreggiando tu fai cric⁸².

Prima di procedere al commento di questi versi, è utile ricordare come essi, al pari di gran parte dell'espressione poetica neopersiana, si rifacciano e si ispirino a concetti e a modi propri della tradizione, non solo letteraria, arabo-musulmana. Non si tratta cioè, neppure in questa circostanza, di un'anomalia del genio iranico o tantomeno dell'invenzione scandalosa del nostro autore, ma piuttosto di un normale adeguamento, con gli ovvi aggiustamenti del caso, a canoni accettati e diffusi.

A conferma di siffatta continuità, è utile ricordare alcune linee di un fenomeno, di natura extratestuale, che sta alla base e sullo sfondo di questa produzione poetica islamica di argomento fallico, sia essa in lingua araba o persiana. Ci riferiamo al contegno di quel mondo nei confronti della sfera e dell'attività sessuale. A noi basta qua indicare alcune caratteristiche funzionali al nostro discorso, rinviando ai manuali esistenti per una trattazione di tono generale⁸³. Ci preme soprattutto rimarcare come l'attenzione islamica per la tematica sessuale non costituisca una curiosa singolarità a sé stante, ma si inserisca piuttosto, in modo naturale e logico, nel seno di un'opera di osservazione e di teoresi che coinvolge tutti gli aspetti della vita pubblica e privata. Un atteggiamento di auto-riflessione oltre tutto estraneo a ogni riprovazione e imbarazzo: l'esercizio del sesso viene addirittura incoraggiato, purché contenuto negli ambiti canonizzati dal diritto che, pur contemplando alcune proibizioni (adulterio, sodomia, ecc.), prevede comunque il puro piacere e l'abbandono gioioso non finalizzati alla procreazione (sono infatti teorizzati e accettati sia il *coitus interruptus* sia l'uso di anticoncezionali⁸⁴). In tale visione, svolge un ruolo di primaria importanza l'esemplare figura del profeta la cui esistenza non solo è totalmente terrena ma anche segnata da esperienze e da problematiche erotiche. L'attività sessuale non si pone dunque in antitesi all'espressione religiosa

⁸² Sûzanî (1959: 494).

⁸³ Si veda Bouhdiba (1979), Bousquet (1990), Chebel (1993).

⁸⁴ Su questo aspetto, si veda Musallam (1986).

ma, al contrario, in essa si inserisce con grande armonia.

Altra premessa essenziale è il forte accento sui toni virili e maschi che contraddistingue le manifestazioni dell'universo erotico arabo-musulmano. Strettamente conseguente a quest'ultima caratteristica, è il prodursi e l'evolversi del mito del fallo che, grazie a un atteggiamento sessuale così marcato e dominante, assume un'indiscussa centralità nella riflessione non solo erotologica⁸⁵. Di siffatto concetto è esemplificativa la citazione che segue: "La sacralizzazione del maschio arabo passa prima di tutto attraverso la descrizione della sua verga. Una bella verga è lodata dagli uomini e dalle donne. Gli uomini la riconoscono come il simbolo stesso della mascolinità e quale garanzia della loro elevazione (distinzione), sebbene sia pure l'attributo indistinto di tutto il regno animale: è lo strumento più vile quello a rendere più nobili. Non c'è da stupirsi, allora, se presso gli arabi solo Allāh conta più nomi della verga"⁸⁶. Questo ruolo primario e nobilitante che viene riconosciuto alla verga nel contesto terreno condiziona anche certi aspetti della visione escatologica. Il paradiso musulmano, si sa, prevede una profonda e positiva riconciliazione dell'uomo con la natura e i suoi aspetti materiali includendo, fra le gioie eterne, anche l'esaltazione del corpo nella soddisfazione dei propri istinti sessuali. La libido, quindi, non è da esso esclusa, anzi vi regna sovrana. E, proprio quale riflesso dell'umana attitudine fallocentrica, la verga si fa speciale oggetto d'attenzione anche in paradiso. Numerose sono le testimonianze in proposito. Ci basti ricordare quanto dice Suyûtî: "Ogni volta che si giace con una *hūrî*, la si trova vergine. Del resto, la verga dell'eletto non si piega mai. L'erezione è eterna. A ciascun coito corrisponde un piacere, una sensazione deliziosa talmente inaudita quaggiù che se la si provasse si cadrebbe svenuti"⁸⁷. L'esistenza *post mortem*, insomma, conosce una continuazione parossistica della sessualità terrena e sarà proprio quell'orgasmo celeste e infinito (proprio della coppia ma governato comunque dal maschio) una delle tappe basilari verso la riconciliazione ultima e definitiva con Dio⁸⁸.

⁸⁵ Un siffatto interesse risulta per noi familiare visto che si ritrova, e con tinte molto accentuate, anche nel nostro patrimonio antico (si veda, a esempio, Cantarella 1992: 130-2, 276-7, Dover 1985: 129-41, Foucault 1993: III, 38-9, Keuls 1988: *passim*).

⁸⁶ Chebel (1993: 339).

⁸⁷ Passo citato in Bouhdiba (1979: 96).

⁸⁸ Su tale tema si veda Bouhdida (1979).

Tutto ciò ha segnato e condizionato gran parte di quella rigogliosa letteratura erotologica del mondo musulmano i cui primi testi risalgono al IX secolo⁸⁹. Come noto, si tratta soprattutto di una produzione in senso precettistico e manualistico atta a fornire, assieme a una ricca aneddotica, un complesso e articolato codice di orientamento sessuale (reso necessario anche dalla necessità di fissare norme e regole rispetto al mondo preislamico). A tale impostazione è ovviamente subordinato pure lo svolgimento del preponderante tema fallico che non solo è il soggetto di capitoli interi, ma che permea, con invasiva centralità, ogni diverso aspetto della trattazione. Particolarmente significativi risultano i modi espressivi in cui tale centralità viene affrontata. Si tratta di un approccio che rivela una forte propensione alla lunga e dettagliata esplicitazione verbale, dando spesso vita a un'erotologia che potremmo definire della semplice denominazione dove l'accumulo connotativo delle parole esalta ma al contempo nasconde il referente di partenza⁹⁰. Che si tratti di

⁸⁹ Un utile *excursus* bibliografico per quanto concerne il mondo arabo è in Declich (in stampa); in proposito si veda anche Bouhdiba (1979: 173-93) e Chebel (1993: 354). Vari testi di questa produzione sono stati di recente tradotti in italiano: Nafzâwî (1992), al-Tifâshî (1992), al-Baghdâdî (1993), Saïzarî (1994).

⁹⁰ Sull'uso spropositato di un lessico di stampo sessuale nel mondo arabo e sulle eventuali implicazioni di tipo socio-antropologico, vi sono espressioni discordanti. Leone Caetani così dice in proposito: "Aggiungasi ancora che la natura degli Arabi era (e forse è ancora) una delle più ardenti che si conoscano. Anche una mediocre conoscenza dell'immenso tesoro di vocaboli arabi, rivela l'esistenza di un numero veramente stragrande di parole che si riferiscono al coito ed alle parti naturali dell'uomo e della donna. La copia straordinaria di questi vocaboli dimostra che l'attenzione degli Arabi fosse molto assorbita dai pensieri ai quali quei vocaboli corrispondono. Forse nessuna lingua al mondo, meno il sanscrito, possiede tale una copia di espressioni oscene, quanto l'Araba. Mentre però presso gli antichi Indiani la sensualità era impregnata da un senso di molle e degenerato abbandono di sé ai sensi, presso gli Arabi era invece un'espressione d'immensa forza giovanile, d'una sete inestinguibile del possesso; era uno degli aspetti di quella stupenda vitalità, che li sospinse come conquistatori invincibili fino ai confini del mondo conosciuto" (Caetani 1905-26: 10. a.H., Å 139, nota 4). Perplesso rispetto all'equazione di Caetani fra turpiloquio e mentalità, è Bousquet (1990: 238) che riporta anche il parere, in linea con il suo, di Levi della Vida (Bousquet 1990: 240). Bousquet avanza inoltre l'ipotesi, opposta a quella di Caetani, che la presenza di un certo vocabolario possa esprimere desideri e aspirazioni insoddisfatte piuttosto che riflettere stralci di realtà (Bousquet 1990: 238). Bouhdiba teorizza invece che l'oscenità verbale, con il suo uso ludico e collettivo, sia il segno di un profondo puritanesimo di base (Bouhdiba 1979: 256-7). Per quanto concerne la corrispondente diffusione di siffatto

ostentazione o di occultamento, ci troviamo comunque di fronte a una specie di delirio terminologico e definitorio che diffonde i suoi riflessi su qualsiasi attività letteraria la quale, in seno a tale mondo, intenda affrontare l'argomento.

Anche il corrispondente universo poetico neopersiano trova in questa serie di condizioni, se non proprio le origini, almeno alcune importanti premesse con le quali, del resto, entra in immediata e fattiva sintonia.

Ma non sono questi gli unici antecedenti e presupposti da tener presenti se si vogliono inserire i versi di Sûzanî nella dovuta cornice di formazione. Bisogna infatti ricordarne altri di sapore più tecnicamente letterario.

Va in tal senso sottolineato come la produzione in oggetto risponda a due tendenze caricaturali, una di stampo satirico e una di stampo parodico, ben radicate in quell'ambiente poetico. Per quanto attiene alla satira, l'esperienza neopersiana nasce e si sviluppa ancora una volta sulla scia di quella araba della quale assume, sia nella variante personale sia in quella sociale, anche quelle coloriture oscene presenti in tanti versi di Sûzanî⁹¹. Alla vena satirica di quel mondo si mescola e si sovrappone spesso proprio l'atteggiamento parodico. E mentre la prima può anche mancare dai versi di Sûzanî, il secondo risulta invece una costante di base che coinvolge i canoni della struttura espressiva nel loro complesso, toccando i generi (si vedano i *nasîb* encomiastici o i *ghazal* lirici dedicati alla verga), gli stili (le gesta sessuali sono spesso descritte in tono epico ed eroico), i personaggi (Rustam e Farhâd appaiono coinvolti in storie erotiche), il lessico (si ha uno sfasamento nell'utilizzo del vocabolario classico), gli autori (varie composizioni sono 'risposte' oscene a quanto già scritto da altri poeti⁹²) e l'apparato retorico (le figure tradizionali vengono impiegate in termini ludici e licenziosi)⁹³.

vocabolario nel mondo poetico neopersiano, noi abbiamo accennato a una valenza di ordine meramente e tecnicamente retorico (Zipoli 1994: 263-5).

⁹¹ Sulla satira araba, si veda van Gelder (1988), su quella persiana, Hala-bî (1980, 1985) e Sprachman (1981). A proposito del *mujûn* arabo, si può leggere Bouhdiba (1979: 143-70); sulla poetica neopersiana dell'osceno in generale, si veda Zipoli (1994). Per quanto concerne la derivazione della satira persiana da quella araba, si confrontino Mahjûb (1967: 84), Mu'tamin (1967: 307) e Safâ (1984-5: 354).

⁹² Sûzanî utilizza cioè il procedimento della *jawâb* a fini ironici, come risulta anche da alcune composizioni qui tradotte, per esempio, quelle n. 3, 5, 6, 9, 16, 19 (su tale argomento, si veda Zipoli 1993: 12, *passim*).

⁹³ Tale qualità parodica è in genere propria alla produzione letteraria

Non si creda però di trovarsi di fronte a un vero e proprio strappo, diffuso e trasgressivo, con l'impianto in voga. È infatti solo il rispetto ampio e profondo della forma, l'esprimersi cioè poeticamente, che consente la deviazione dai contenuti abituali. Non ci pare, in altre parole, che questa produzione oscena rappresenti un autentico punto di rottura rispetto al quadro normativo delle convenzioni esistenti, ma che sia piuttosto un capovolgimento puramente fattuale, una violazione solo a livello referenziale e all'interno di un assetto stilistico che viene in sostanza serbato. Un fenomeno del genere è del resto riscontrabile anche in poetiche per certi versi analoghe alla nostra, come a esempio in quella trobadorica, le cui invenzioni oscene sono infatti viste dagli studiosi proprio come una sorta di contro-testi perfettamente inseriti nel codice letterario allora in voga di cui usano, in modo spesso esasperato, i procedimenti espressivi a fini lubrici e burleschi⁹⁴.

Sempre in linea con i modi stilistici del canone classico (e tra

oscena, come evidenzia anche questo giudizio espresso a proposito del corrispondente fenomeno nel mondo latino: "Il risultato appare come una copia distorta e sporcata delle idee originali. Questo meccanismo è particolarmente adatto a una società letteraria, capace di irridere non solo alle persone e ai loro ideali e principi comuni, ma anche alla letteratura stessa. Ciò significa, a sua volta, farsi gioco non solo di concetti e convenzioni particolari della letteratura, ma anche delle forme letterarie stesse attraverso la parodia. Se la satira sessuale può essere in parte intesa come un modo di sporcare le convinzioni, la parodia è molto spesso un modo di sporcare le parole" (Richlin 1983: 58).

⁹⁴ Alcuni giudizi in proposito ci sembrano particolarmente adatti anche al mondo da noi qui analizzato: "Ma il contro-testo, a nostro avviso, è un'altra cosa. Esso non è ambiguo. Esso difatti s'inserisce nel codice letterario, utilizza i procedimenti di quello sino all'esasperazione, ma lo devia fundamentalmente dal suo contenuto referenziale. Non c'è dunque ambiguità, per essere esatti, ma giustapposizione concertata, a fini ludici e burleschi, di un dato codice letterario e di un contenuto marginale, e persino sovversivo. Il codice testuale endemico, dunque, resta certo l'indispensabile riferimento, funziona sempre nella pienezza dei suoi mezzi, ma controcorrente. È in questo effetto di distorsione, non ambiguo poiché voluto e sentito come tale, che si situa la veemenza sediziosa del contro-testo nei suoi registri più diversi: parodico, burlesco, umoristico, scatologico e osceno; registri che, del resto, si mescolano spesso, cumulando così i loro effetti" (Bec 1984: 11). "Il contro-testo è dunque, per definizione, un testo minoritario e collocato in margine, una sorta di infra-letteratura (*underground*). Il suo riferimento paradigmatico resta il testo, cui si giustappone, e il suo destinatario è inevitabilmente quello stesso del testo. La sua ricezione e il suo impatto sono infatti strettamente collegati alle modalità del codice testuale maggioritario" (Bec 1984: 13). Si veda in proposito anche Sansone (1992: 127, 130).

l'altro in perfetta sintonia anche con i requisiti generali della vena satirica/parodica), è poi la spiccata tendenza alla descrizione iperbolica degli oggetti e degli avvenimenti. Le esagerazioni che abbiamo appena letto non sono cioè una peculiarità dovuta al registro tematico particolare, ma affondano le proprie radici nell'essenza stessa dell'espressione poetica, il cui scopo principale è appunto quello di strabiliare, si tratti della rosa e dell'usignolo o del membro e delle sue penetrazioni.

Ci preme in ultimo accennare a una particolarità che, per quanto possa parere ovvia e scontata, assume in questo contesto un rilievo di sapore tecnico. Ci riferiamo a quell'aspetto necessariamente convenzionale e rigidamente accademico dei contenuti che favorisce, in quel mondo, il prodursi di uno iato netto fra l'agire quotidiano e l'attività scrittoria del poeta. È appunto tale retorico iato a rendere possibile che personaggi devoti e morigerati si trasformino, sulla pagina scritta o comunque nelle loro parole, in una sorta di debosciati teorici, spesso forzati cantori di un vino di cui, è molto probabile, non avranno neppure conosciuto il sapore. Un siffatto principio ci pare contraddistinguere anche il caso in questione. Ci sembra cioè plausibile vedere in Sûzanî un uomo probò, o almeno non dedito alle oscenità da lui così ampiamente descritte, nel doveroso rispetto di quella stessa logica per cui non possiamo considerare Hâfiz (o chi per lui) un traviato e un impenitente ubriacone. Non ci pare infatti ragionevole usare due pesi e due misure, ritenendo valido il detto *talis oratio, talis vita* in un caso ma non in un altro⁹⁵.

⁹⁵ Sulla nota dicotomia islamica fra il poeta nelle sue vesti, da una parte, di autore di versi e, dall'altra, di personaggio privato e pubblico, si veda quanto da noi già rilevato in Zipoli (1994: 263-4). Interessanti testimonianze di siffatta 'schizofrenia' sono fornite, nel nostro mondo antico, dalle famose *apologiae* latine, una sorta di pubbliche giustificazioni e ricuse di versi che potrebbero suonare in contrasto con quella fermezza e moralità che invece il poeta si auto-riconosce. A esempio di ciò, citiamo un carme di Catullo e un epigramma di Marziale, entrambi nelle suggestive traduzioni di Ceronetti: "Ah da me, in culo, in bocca/Lo piglierete!/Tu Aurelio, boccadacazzi,/E tu Furio, rottonelculo.../Che della vostra banda mi credete/Perché scrivo lascivo, decadente!/Il poeta in cui viva è la pietà/Avrà anche l'obbligo di verseggiare/Per scopi edificanti?/Lasciagli grazia e mordacità;/E il suo verso lascivo e spudorato/Non dagli implumi solo, ma dai lombi/Dei canuti ormai stalattiti/Faccia sprizzare l'Eros!/Di tenero in eccesso il fluire/Nei versi miei farebbe/Meno virile l'autore?/Lo dite voi! Sarete/Da me inculimboccati!" (Catullo 1991: XVI); "Se la tua man mai le mie carte tasti,/Cesare, scorruca il tuo ciglio/Con che tutta la terra soggiogasti./Tollerar vuolsi nei trionfi vostri/Ogni spe-

Di fronte a una mancanza di precisi resoconti storici, insomma, consideriamo un'inutile forzatura tracciare, come fanno taluni⁹⁶, un quadro morale e comportamentale di Sûzanî (o di altri poeti del genere) sulla sola scorta di quanto registrato nel relativo canzoniere⁹⁷. Noi preferiamo leggere e intendere ogni espressione poetica neopersiana (quella di Hâfiz come quella di Sûzanî) quale facente parte di un solo universo stilistico soggetto, al di là di ogni differenza tematica, alle medesime regole e convenzioni. Svincolando il tutto dalle implicazioni referenziali ed esaltando così la centralità del testo, anche l'esegesi potrà liberarsi da quei pregiudizi che, favoriti proprio da una lettura di tono troppo realistico e coinvolgente, potrebbero in certi casi trasformarsi in ostacoli per una serena e approfondita riflessione di ordine meramente filologico.

Alla luce di tali presupposti che speriamo contribuiscano a far capire come la produzione di Sûzanî, per quanto a prima vista inusuale e controcorrente, sia invece in piena e lineare sintonia con la tradizione, diamo adesso, come prima anticipato, un quadro riassuntivo delle denotazioni e delle connotazioni semantiche del nostro soggetto poetico, nei modi da noi rinvenuti in seno ai versi scelti.

Per ottenere una prima serie di informazioni utili è sufficiente rintracciare, catalogare, e quindi interpretare, due gruppi di tratti semantici di base: le caratteristiche strutturali e gli aspetti operativi e comportamentali del membro. A tale scopo, dopo una lettura reiterata della nostra antologia, abbiamo individuato una catalogazione di comodo che, per quanto rispondente a principi provvisori, ci permette di raccogliere le notizie più importanti in proposito. Si è così deciso di scindere le 'caratteristiche strutturali' in 'proprietà fisiche' (a loro volta divise in 'attributi corporei'⁹⁸ e 'indumenti/accessori') e 'qualità e stati

cie di lazzi e un generale/Non ha vergogna d'esser materiale/Da pubblici sghignazzi./La benignità con cui guardi/Ballar Timele, irridere Latino,/Usa, ti prego, verso i miei carmi./Giochi innocenti, che la tua censura/Autorizzare può:/Parola sporca ho, vita pura" (Marziale 1979: I, 4).

⁹⁶ Si veda, per esempio, quanto sostenuto dallo stesso curatore dell'edizione di Sûzanî (Sûzanî 1959: 11, 16-7).

⁹⁷ Le nostre perplessità riguardano soprattutto, come è ovvio, i contenuti di marcato stampo convenzionale e canonico. È chiaro che nei casi precisi di riferimenti storici, anche i versi possono risultare utili fonti di natura biografica.

⁹⁸ Si ricordi che, ai fini della stesura di questo elenco, abbiamo preso in

d'animo' e, oltre all'inventario delle 'azioni e comportamenti' (sono stati presi in considerazione sia i verbi attivi sia quelli passivi, e li abbiamo accompagnati degli eventuali avverbi e delle specificazioni o adattamenti ritenuti necessari), si è pensato di elaborare un catalogo separato per tutte le 'entità' cui il membro, per un motivo o per un altro, viene accostato quale equivalente. Ai fini di un completamento descrittivo del quadro, abbiamo inoltre ritenuto proficuo segnalare anche i modi in cui viene indicata e rappresentata la serie dei 'complementi' base del nostro soggetto poetico, e precisamente i testicoli, i peli del pube e il liquido spermatico che saranno dunque elencati a parte⁹⁹.

Come spesso succede nel campo delle analisi semantiche, si ricordi che pure in questa circostanza le categorie da noi individuate non riescono sempre ad accogliere i termini dei testi in modo netto e senza equivoci. Si dà infatti il caso che un'espressione possa talvolta ascriversi sia a uno sia a un altro dei gruppi lessicali da noi formati (in qualche caso, per esempio, la specificazione dell'impotenza è tale che può considerarsi sia fra le qualità spirituali sia fra le azioni). Per evitare possibili confusioni e per facilitare i reperimenti, abbiamo cercato di tenere sempre un comportamento coerente, trattando tutti i casi simili nello stesso modo ma, certo, per avere un quadro preciso e definitivo della situazione è opportuno procedere a una lettura completa di tutte le voci (eventuali nostre dimenticanze o incongruenze saranno così anche di minor peso). Chi preferisce invece accontentarsi di un semplice consuntivo, può saltare direttamente alle osservazioni finali poste dopo gli inventari dei termini.

Trattandosi di un lavoro dai toni introduttivi e divulgativi, si è preferito presentare i dati in italiano (un censimento ragionato dei termini in lingua originale potrà essere fatto in seguito), optando, fra l'altro, per una traduzione di tipo letterale che quin-

considerazione i termini fisici genericamente allusivi alla struttura antropomorfa del membro (quali testa, vita, pugno e simili) solo quando fossero accompagnati da specificazioni caratterizzanti (non saranno registrati, a esempio, i casi nei quali si alluda alla semplice presenza della 'testa', mentre lo saranno qualifiche del tipo 'dalla testa rossa' e simili).

⁹⁹ Può essere di un certo interesse comparare i risultati della nostra indagine con quelli di una ricerca condotta sugli appellativi metaforici del membro maschile in lingue a noi familiari quali l'italiano, il francese, l'inglese e il tedesco (Scerbo 1991: 19-128). Si scopriranno numerose analogie e parallelismi.

di, nella definitiva versione dei poemi curata da Scarcia, potrebbe anche risultare di difficile riconoscimento. Anche per ovviare a tale difficoltà, accanto a ogni elemento individuato abbiamo segnato il poema e il verso di provenienza, utilizzando numeri progressivi, e abbiamo così costituito una sorta di concordanze in traduzione che renderanno facile risalire al testo originale. In tal modo abbiamo anche voluto produrre una sorta di fruizione a doppio binario, dove la traduzione e l'analisi dovrebbero influenzarsi a vicenda, preparando il terreno per quella fusione da operarsi in una lettura del testo persiano che risulterà, in questa luce, più ricca e più consapevole.

L'elencazione dei tratti individuati procede seguendo l'ordine delle composizioni e ogni eventuale ripetizione (anche in seno a uno stesso verso) verrà segnata assieme alla prima occorrenza. Sono stati in genere messi assieme i sinonimi e i quasi sinonimi (a esempio la voce 'rosso' raccoglie sia *surkb* che *ahmar* e, analogamente, le occorrenze di *sit'kb* e di *kbâsta* si trovano entrambe sotto 'eretto'). Nel rispetto di siffatti raggruppamenti, alcune varianti più indicative sono state comunque ritenute sufficienti per creare due voci diverse (a esempio il sintagma 'dalla testa rossa' è stato separato da 'rosso'). Ogni singolo poema è stato letto e filtrato attraverso questa griglia ermeneutica e alla fine ne è sorto il quadro che segue.

Caratteristiche strutturali

Proprietà fisiche

attributi corporei

rosso (1,1; 2,1; 2,1; 2,5; 14,1; 14,7; 15,1; 16,1; 18,2; 18,13; 26,1); di aspetto forte (1,1); senza occhi (1,7); senza piedi (1,7); sconvolto (1,14; 18,2); attorcigliato (1,14); gonfio di vento (2,1); dalla testa fessurata (2,1; 2,6); duro (2,1; 14,7; 15,1; 17,11; 18,13; 18,14; 20,4; 26,7; 26,20); eretto (2,5; 11,6); forte (2,7); con un occhio (2,11; 18,3); con segni bianchi e neri (2,12); gobbo (2,13); venoso (2,13; 15,1; 19,3); dalla testa rossa (3,1); dalla testa rotonda (4,2; 26,1); lungo (4,2; 18,2; 19,3; 26,1); bianco (4,2); cieco (4,3; 4,4; 26,1); calvo (4,3; 18,5); così forte da tendere un arco duro (4,7); più grosso di quello dell'asino (5,1); dalla testa grossa (5,2); magro (6,3); piccolo (6,4; 22,5); grande (6,4; 27,3); punta di laccio (6,5); in quantità di arterie (6,5); che sta in

mezzo alle cosce (6,10; 6,11); debole (7,1); così come si deve (10,1; 12,1); aggressivo (10,1); lungo quanto la somma dei cazzi assaggiati da tutti (10,2); vermiglio (10,9); fresco (10,10); sguainato (12,3); color della rosa (12,7); ornamento dei vecchi (13,3); più grande di quello di un mulo recalcitrante (13,7); dal viso acido (14,2); con il segno del collare sul collo (14,5); robusto (15,1; 19,3; 20,4; 26,1); pulito (15,5); sporco (15,5); con la testa come corniola (16,1; 30,2); color del fuoco (16,4); capovolto (17,1; 26,1); molle (17,11; 17,12); fessurato (18,2); con il collare da colomba (18,3); coi labbroni da cammello (18,3); con il collo da leone (18,3); con la testa d'asino (18,3); con il pelo da bufalo (18,3); con un solo membro (18,4); massiccio (18,4); con la faccia da mago (18,4); con il piede scivoloso (18,5; 19,3); pieno di saliva (18,6); con il volto spudorato (18,6); dall'aspetto a fiaschetta (18,8); più vigoroso del cazzo d'asino (20,1); con la testa di un pesce scivoloso (20,6); con il corpo dai peli riccioluti come ami da pesca (20,6); coperto e legato con peli (21,5); pesante (22,1); con le vene come lance di Gîw (22,2); con la testa come quella della mazza di Kay e di Rustam (22,2); mediocre (22,5); di una lunghezza indeterminata sino ai coglioni (24,5); lungo mezzo metro dal cappello ai bargigli (24,5); sordo (26,1); dalla base forte (26,1); con il centro pieno di vene (26,2); con le vene come la parte non affilata della spada (28,1); con la base come corallo nero (30,2);

indumenti/accessori

cintura (1,2; 1,4; 1,4; 1,5; 1,6; 5,5; 21,6); cappello (1,2; 1,4; 1,4; 5,1; 5,5; 21,6; 24,5); corona (1,2; 1,5; 1,6); veste di lana nera (2,2); velo color corniola (2,2); cinque veli (2,3); cappello di raso rosso (5,4); cintura dorata (5,5); catena al collo (6,11); ceppi ai piedi (6,11); un cappello filato più bello di quelli veri (14,6); sudario di trenta vesti (14,12); cappello da mago (18,4); benda da cristiani (18,16); collare da cane (19,5); abito nero (26,1);

Qualità e stati d'animo

sostegno del cuore di Khusraw (1,1); desiderio del cuore di Shîrîn (1,1); sfacciato (1,1); piacevole (1,1); dolce (1,1); violento (1,3); audace (1,8; 18,4); pungente (1,13); non è eminente come quello di Şafî al-Dîn (1,20); terrificante (2,7); spaventoso (2,7);

2,13; 7,3; 26,2); veleno pungente (4,2); signore dei nostri segreti (4,3); maledetto (4,7); degno del deretano (8,1; 8,1; 8,2); immaturo (12,1); prezioso (13,1; 19,2); prestigioso (13,1); allegro (13,2); che sta in armonia (13,2); con le palle (13,2); di cattiva natura (13,11; 18,2); ostinato (13,11); di nome Abû 'l-'Abbâs (14,2); ladro di escrementi (14,8); inquietante (14,8); consacrato ai ragazzini (14,11); unico in quanto a rossore (16,1); motivo di vanto (16,2; 19,1; 29,1); assai libidinoso (16,3); sazio (16,6); affamato (16,6); non adatto al deretano di ogni asino e di ogni senza senno (16,10); pagano (18,2; 25,1); nemico della vagina (18,2; 18,5); amico del deretano (18,2); vagabondo (18,3); attivo con il deretano (18,5); di brutto carattere (18,6); bullo (18,8); dalla rabbia acuta (18,9); pronto a godere (18,9); che si soddisfa sempre (18,9); gratuito (18,14); di nome *land, sîk, îr, ayr* (19,4); molto ebbro (20,4); matto (20,5); il suo destino è collegato agli escrementi (20,7); sudicione (21,3); infuriato (21,4); motivo di stupore (21,5); signore di miracoli (23,3); amatore di schiavetti (23,7); addormentato (24,4); ebbro (24,4); faceto (26,2); di nome verga, membro, sverginato, pene, cazzo, razza, barbabetolone (26,3); sventura (26,19);

Azioni e comportamenti

si lega la cintura (1,4; 1,5; 21,6); la città è decorata per lui (1,5); cammina (1,7); vede la strada (1,7); dorme virilmente (1,8); siede virilmente (1,8); siede (1,9; 14,2); dorme (1,9); mostra rancore (1,10); è amato (1,10); getta a rovescio l'amato (1,11); con cattiveria estrae il rancore dal deretano dell'amato (1,11); tiene dolcemente l'amato nell'abbraccio (1,12); con violenza preme l'amato sino ai coglioni (1,12); rovina chi si sofferma sotto di lui (1,12); si gonfia (1,13; 3,1; 6,7; 16,4; 21,1; 26,7); diventa come fuoco (1,13); versa il liquido spermatico (1,13; 9,2; 10,9; 16,4); può mandare sottoterra l'amato (se non eiacula subito) (1,13); distribuisce colpi (1,14; 9,7); viene visto in sogno (1,15); procura rubini e gemme (a chi ne prende anche solo metà da sveglia) (1,16); porta alla soglia del deretano colpi tremendi (1,17); fa diventare l'afflitto un benestante (1,19); viene descritto con cuore sincero (1,20); guarda al bello da sotto cinque veli (2,3); si mette a danzare partendo da fermo (2,3); offre poco denaro all'amato (2,4); il bello gli offre il deretano (anche se riceve in cambio poco denaro) (2,4); attende di afferrare la borraccia di

un idolo (2,5); gli gocciola acqua dallo spacco come da una sorgente (2,6); la sua forza mai si muta in debolezza (finché non si vergogna) (2,8); l'uomo cerca di renderlo più forte (con appositi cibi) (2,9); ricerca uno da penetrare (2,10); l'occhio gli perde acqua (e allora non fa differenza fra chi gli sta di fronte) (2,11); non fa dormire per la paura (2,12); colpisce così forte che nessuno può rialzarsi (2,14); mette in fuga l'imperatore di Cina (2,15); il signore della morte fa di lui un'arma di battaglia (2,15); sulla sua testa si possono rompere le noci (3,1); la sua testa arriva al cielo (3,2); non esce mai fuori (3,3); entra in ogni foro da formica (3,4); non ascolta le richieste di dolcezza (3,4); viene preso bene fra le dita (3,5); si trasforma in serpente addomesticato (3,5); viene adornato con oro e con argento (3,6); getta argento (3,6); raccoglie oro (3,6); si infila nel deretano di tutti (4,1); tutti sono stanchi del suo respiro (4,1); sfascia l'intestino (4,2); strappa le reni (4,2); avanza pungendo (4,2); gode di due parti (vagina/deretano) (4,3); fa lamentare strettezze e larghezze di uomini e di donne (4,3); versa yogurt (4,4); se n'è uscito cieco dall'inferno della vagina (4,4); causa l'invidia dello yogurt e di sostanze affini (4,5); ottiene il volto che vuole (4,5); riceve il peto dell'amico (4,6); offre argento all'amico (4,6); annulla sotto di sé il nemico della fede (4,7); l'asino non può sopportarne (dentro di sé) neanche un pezzetto (5,1); entra nel deretano sino ai coglioni e il malcapitato non se ne accorge (5,3); gli viene fatta una cintura (5,5); può essere contrastato solo da chi è coraggioso come un leone maschio (5,6); sta davanti al deretano (6,1); porta il deretano sino al colletto (6,1); va nel deretano come in un colletto (6,2; 6,3); riempie il deretano (6,5); gonfia la zampogna del deretano (6,6); va in mezzo alle cosce altrui (6,10); viene messo in prigione (6,11); viene gustato prima dell'alba (6,12); viene gustato alla mattina (6,12); va alla soglia del deretano (6,16; 24,4); rimane abbassato (7,1; 7,1); fa piangere (per la sua impotenza) (7,1); diventa impotente (7,2); viene meno alla battaglia (7,2); sposa il cacciatore di leoni (7,3); gli viene meno la presa (7,4); viene meno alla caccia (7,4); scoraggia l'asino a competere con lui (7,5); fiacca l'asino (7,5); scopa un'asina e la mette in fuga (7,6); diventa debole (7,7; 7,8); scopa gli asini (7,8); s'alza con la testa al di sopra alla cintura (7,9); s'abbassa con la testa che fuoriesce dal gambule dei pantaloni (7,9); attacca gli estranei (7,10); sta fermo anche davanti all'amico (7,10); è impotente di fronte a ogni stimolo sessuale (7,11); si abbassa (7,12); sta a faccia a faccia con l'interlocutore (8,3);

affoga negli escrementi col pelo (8,4); sta in piedi alla soglia del deretano (8,5); se ne tessono le lodi (8,7); è oggetto di masturbazione (9,1; 16,12; 16,13); si sporca di escrementi (9,3); s'accoppia con asini decrepiti (9,4); viene dato ai culattoni (9,5); penetra e fa scappare i culattoni (9,6); va a bersaglio con bruciore (9,7); causa dolore al culattone (9,7); viene scagliato sul bersaglio (9,8); va sullo scudo di ogni culattone (10,3); si allunga, per salutare chi ritorna, sino alla porta del città (10,4); è tirato fuori su ogni quartiere (10,5); esce fuori dal capanno di caccia all'arrivo del bello (10,6); entra nella gola bassa (10,7); serve per cucire e per ferrare (10,8); viene dato all'amico (10,10); viene offerto dopo l'invito (10,11); viene dato alla moglie del giudice quale mazzetta per farsi ascoltare (11,2); costituisce il guadagno per chi vende il deretano (11,3); è tenuto sotto la veste (11,4); viene dato a chi lavora presso il poeta (11,5); sta eretto nella culla (11,6); gratta le stelle e i pianeti (11,7); è degno di essere guardato (11,8); rende esuli dalla patria dietro ai ragazzini (11,9); rende deboli e poveretti (11,10); s'infila tante volte nel deretano di ogni culattone (11,11); notte e giorno è eretto alla ricerca della fessura del deretano (12,3); rende corruttori e di cattiva fama (12,4); rende degni di offese (12,5); rende vittime di prestiti (12,6); viene innalzato sul tetto (12,8); porta messaggi in ogni quartiere (12,9); viene mangiato dagli ospiti a cena (12,10); viene dato alla festa (12,11); si riflette nella coppa (12,12); sua bevanda sono gli escrementi (12,14); viene dato al culattone da mangiare (12,15); riempie le braccia della bambinaria (13,4); non trova posto nella culla (13,5); viene dato da piccolo a bimbi in lacrime (13,6); viene mostrato alla moglie del vicino (13,8); viene dato in prestito alla moglie del vicino (13,9); cementa con yogurt la vagina (13,9); aiuta a conquistare la fortezza di Gûrang (13,10); viene sfoderato (13,11); pulisce i cessi (14,1; 26,2); se muore, ha bisogno di un sudario enorme (14,12); va sopra la fessura del deretano (14,13); fa a pezzi il deretano dei prostituti (15,1); i deretani stanno alla sua soglia (15,2); non procura sventura (15,3); il poeta lo rende sventurato (15,3); è in azione o in riposo (15,4); si infila tutto nel deretano (15,5); viene considerato puro (15,6); viene conosciuta la sua condizione (15,6); quello del poeta spaventa il poeta stesso (16,3; 16,5); sfrega la testa per terra (16,4); diventa colore del fuoco (16,4); tiene la testa sotto le gambe del poeta (16,6); spezza il mento del poeta (16,6); cerca una bocca senza lingua (16,7); tappa la bocca del deretano (16,8); trasforma nel migliore dell'epoca

(16,10); versa tanta acqua (17,2); non produce più acqua (17,2); produce sangue invece di acqua (17,3); viene infilato in pancia (17,6); viene sbattuto notte e giorno su una cupola d'argento (17,8); si piega (17,9); non si rizza neppure con la magia (17,10); si infila nel deretano di ogni donnaio (18,1); scopa il deretano (18,2); cavalca la sella (18,4); eiacula tardi (18,4); preme subito (18,4); accapa (18,5); sputa la linfa (18,5); raccatta gli escrementi (18,5); mangia escrementi (18,5); spiaccia il legno, il ferro, l'acciaio e la pietra dura (18,6); spiaccia lo stomaco (18,7); scava l'ombelico (18,7); straccia il cuore (18,7); rovescia i polmoni (18,7); strappa le reni (18,7); riempie l'intestino (18,7); brucia il corpo (18,7); gratta il deretano (18,7); versa lo yogurt (18,8); strappa i culi (18,8); ama un deretano che abbia soglia e ingresso (18,8); non fa distinzioni, nel penetrare, fra vecchi e bambini (18,11); ama i vendi-escrementi (18,12); vuole bene ai deretani-rotti (18,12); la sua fama fa ritornare ogni profugo (18,14); vale uno sguardo (18,15); entra nel deretano (18,15; 26,4; 26,15; 26,18); diventa poeta (18,16); gli viene legata in testa una benda da cristiani (18,16); rende preziosi (19,1); viene vezzeggiato (19,2); viene preso in mano (19,3); gli viene parlato (19,3); mette in fuga i culattoni (19,5); alza la testa e parla ai peli del pube (19,6); si allunga e diventa come un piede (19,7); se ne riconoscono i valori (19,8); sfascia l'asino con un solo assaggio (20,1); va nel deretano all'asino maschio (20,2); trasforma l'asino maschio in femmina (20,2); scopa l'asina e la fa abortire (20,3); viene lodato (20,4); sparge schiuma (20,4); non si può immobilizzarlo neppure con dieci catene (20,5); nuota da sempre su una vasca di escrementi (20,7); fa la malta con gli escrementi (20,8); mette la testa in mezzo alle cosce altrui (21,2); stupisce i fanciulli (21,3); pensa di penetrare fanciulli (21,3); si scuote in mezzo alle gambe (21,4); si mette il cappello (21,6); si alza al servizio (21,6); non può essere portato fuori della veste (21,9); può venire preso all'improvviso (21,9); gli si pone sopra una mano (22,1); penetra l'asino e gli impedisce di scoreggiare per via del dolore (22,3); porta disonore (22,6); notte e giorno sta in piedi (23,1); penetra chiunque si muova davanti (23,2); apre i pantaloni chiusi (23,3); prende a forza ogni culattone (23,4); mira a quelli dal mento liscio (23,6); di notte penetra da ubriaco i vecchi (23,7); rischia di soffocare intorno al deretano (24,1); entra nella saccoccia (24,1); brucia il deretano (24,2); cento come lui sono la ragione del deretano (24,6); diviene causa di lamentele (25,1); procura sofferenza (25,1); si calma con lentezza

(26,2); fa rumore di asce (26,5); trasforma il letto nell'arena di Nawdhar (26,5); ricerca culattoni (26,8); minaccia di spaccare lenzuola e coperte (26,8); viene pigiato fra le cosce altrui (26,17); se ne narrano storie e virtù (26,20); viene osservato (27,1); è oggetto di complimenti (27,1); viene spedito per intimorire (27,2); causa tremori nel corpo altrui (27,2); viene scambiato per un cazzo d'asino (27,3); è oggetto di preghiere (27,3); si infila nel deretano e spinge il cazzo altrui dentro le pietre (28,2); viene minacciato (29,2); si infila nel deretano e giunge sino all'ombelico (29,2); viene ricercato (30,1); si infila nel deretano e causa scoregge (30,2);

Entità di riferimento

personaggi

Khusraw (1,2); Shîrîn (1,2); sovrano (1,6; 8,6; 12,2); Ahrîman (1,14); *şûfi* (2,2; 2,2; 2,3); idolo di Bâmiyân (2,5); matto che ha preso oppio e canapa (2,10); Pashang (2,13); ladro (6,10; 6,11; 26,4); Rustam di Zâl (7,2); omaccione penetra-asini (7,8); soldato (8,6); servetto turco che rinfranca il cuore (12,13); schiavo armeno (14,5); ladro di escrementi (14,8); mago (18,4); orco (18,6); poeta come Sanâ'î (18,16); bimbo colpito dal maestro (21,4); devoto coperto e legato con peli (21,8);

animali

dragone (1,14); elefante ebbro (2,7); leone maschio (2,7); drago (2,7); leopardo (2,7); serpente (3,4; 4,6; 24,1); serpente addomesticato (3,5); serpente bianco (4,2); serpe (6,16); leone (7,3; 18,3); asina sotto il carico (7,7); cammello da carico che mangia escrementi invece d'erba (9,3); volpe scuoiata (14,3); serpentone (16,5); serpente morto (17,10); colomba (18,3); cammello (18,3); asino (18,3); bufalo (18,3); cane arabico (19,5); puledro abortito (20,3); pesce scivoloso (20,6); porcospino (25,1); razza (26,3; 26,7);

parti del corpo

muso dall'aspetto rosso (3,1); collo (6,2); muso di orango (14,3); zampetto di vacca depilato (14,4); lingua senza bocca (16,7); lingua (16,8; 16,10); collo di cane arabico (19,5); piede di mulo (26,7); cazzo d'asino (27,3); collo di leone (28,1);

piante

cetriolo dalla testa fessurata (2,1); giuggiola (2,1); quercia (2,1); albero della foresta dalla testa grossa senza foglie e frutti (5,2); cipresso (8,4); rosa (12,7); carotone (24,1); barbabietolone (26,3);

pietre e minerali

pietra (2,6; 11,1); pietra focaia (9,1); rame (14,7); zinco (14,7); ferro (14,7; 15,4); acciaio (14,7); diamante (14,7); corniola (16,1; 30,2); ambra fresca (26,20);

cibi e bevande

zampetto (6,12); agnello arrosto (6,12); cibo/provvista (10,5); sfilatino di carne con due cipollone (10,7); zolletta di zucchero (11,1); sciroppo (11,12); cena (12,10);

altri elementi naturali

fuoco (16,4); giardino vestito (26,2);

armi

mazza del Tûrân (2,13); arma di battaglia (2,15); freccia (9,7; 9,8; 10,3); mazza (13,10); mazza da eroe (22,1); lancia di Gîw (22,2); mazza di Kay e di Rustam (22,2); mazza di Alessandro (26,19); spada (28,1);

strumenti e oggetti vari

piccone (1,3); colonna di rubino (3,2); ago sottile (6,3); punta di lacci (6,5); trombetta (6,7); bastone (6,16); regalo (10,5); mazzetta (11,2); guadagno (11,3; 13,6); muraglia (11,4); stipendio (11,5); manico di culla (11,6); testa della *lâm* (12,3); stendardo di ricchezza (12,8); guadagno (13,6); capitale (13,6); cazzuola (13,9); chiave delle camere di ragazzi e ragazze (14,8); pestellone del droghiere (14,10); fondazione pia (14,11); mazza pesta-grano del cuoco di zuppe (14,10); cinghia di finimenti (15,4); colonna col manico d'argento (17,8); manico (17,9); minareto (18,1); farmaco (18,9); rimedio (18,9);

Complementi

testicoli

appoggio regale (1,8); trono (1,9); guanciaie (1,9); punte di

lacci (6,5); in quantità di arterie (6,5); pietre (11,4); salario (11,5); cinta muraria (18,1); gratuiti in dono a chi sia degno del cazzo (18,13); più grossi di una panca (24,4); sentinella (26,4); rumorosi come spade (26,5);

pelì del pube

veste di lana nera (2,2); spine (12,7); tappeto della famiglia abbaside (14,2); pelo di bufalo (18,3); setaccia-escrementi (18,10); fili come pietre (18,10); fili come muraglie (18,10); ami da pesca (20,6); in tale quantità che un tosatore non li tosò in due settimane (22,4); corallo nero (30,2);

liquido spermatico

acqua di vita (2,6); argento (3,6; 4,6; 15,2); yogurt (4,4; 13,9; 18,8); gatto (9,2); zuppa (10,7); belletto biancastro per le guance del deretano (10,9); di grande peso (16,2).

Cerchiamo adesso di trarre, da questi elenchi, una serie di considerazioni consuntive e generali utili alla descrizione e alla comprensione del nostro soggetto poetico.

Si può anzitutto osservare che la lista più folta è quella relativa alle azioni la quale risulta contenere una quantità assai maggiore di tipologie (più o meno differenti) rispetto alle due liste concernenti le caratteristiche fisiche e quelle spirituali. L'interesse del poeta è dunque in questo senso rivolto più al comportamento che non alle fattezze del membro.

Scendiamo adesso nei dettagli dei singoli gruppi lessicali, evidenziandone i lineamenti più diffusi e comunque quelli che ci paiono meglio rappresentativi di quel quadro generale che sorte da una lettura tecnica e approfondita dell'insieme dei versi. A tal fine, procederemo per 'accorpamenti', estesi e comprensivi, fra i tratti simili, unificando pertanto dizioni diverse ma analoghe sotto un'unica etichetta.

Per quanto attiene agli attributi corporei, balza subito agli occhi la forte presenza di quei tratti cromatici, il bianco e il rosso, che contraddistinguono la realtà del membro maschile. Meno fisiologiche le altre qualità strettamente connesse al mondo corporeo le quali si rifanno invece a molte delle connotazioni tipiche del membro virile così come visto e inteso in seno alla particolare super-valutazione osservata nel mondo islamico. Esso risulta infatti massiccio, lungo, gonfio, eretto, grande (anche più

di quello paradigmatico dell'asino), robusto, duro, fessurato, con un collare, peloso, venoso, con la testa grande e rotonda, pieno di saliva, pesante. Gli accenti laidi e violenti di questa presenza iperbolica sono evidenziati da alcune caratterizzazioni di sapore più generale quali quelle che lo indicano come sporco, scivoloso, aggressivo, spudorato. Abbastanza curiosa, perché in apparente contrasto con la particolare virilità delle doti viste più sopra, tutta una serie di difetti e di veri e propri *handicap*, anch'essi di stampo umano, attribuiti dal poeta al membro: esso risulta essere cieco/orbo, sordo, calvo, gobbo, monco, capovolto¹⁰⁰. In questo caso, evidentemente, è prevalsa la coscienza retorica e la relativa attitudine a scegliere oggetti, nella rappresentazione poetica, simili fra di loro a livello di forma e di aspetto. Si noti, comunque, che la scelta delle mancanze e delle deformazioni sopra elencate ben si confà anche al quadro caratteriale del soggetto, in quanto esse ne accentuano quel che di terribile e di mostruoso viene tante volte descritto nei nostri versi. Rimane da segnalare l'anomalia, in questo quadro, di una catena di qualifiche allusive allo stato di impotenza del membro che viene infatti talvolta dipinto come debole, magro, piccolo, mediocre, molle, pulito. Tale presenza si inserisce in due diversi contesti. Si tratta, in un caso, di termini usati con valenza negativa, cioè per ricordare ed esaltare l'aspetto contrario, quello cioè canonico di forza e di violenza; nell'altro caso, abbiamo a che fare con la descrizione realistica di una vera e propria incapacità erotica, e ciò costituisce una novità poetica e auto-ironica rispetto al serio e prosaico mondo della relativa trattazione manualistica e teorica.

In seno al gruppo degli indumenti/accessori, la situazione è abbastanza lineare e ben definita. Ci troviamo infatti di fronte alla menzione e alla descrizione di elementi che rinviano a tre precisi dettagli fisici, in particolare al glande/prepuzio (cui alludono parole quali cappello, corona, benda, velo), al residuo prepuziale della circoncisione (indicato da vocaboli del tipo cintura, cerchio, collare), al pelo pubico (descritto in termini di abiti e di vesti nere).

Passando poi alle qualità e agli stati d'animo, si può facil-

¹⁰⁰ Siffatte mancanze sono del resto fisicamente lapalissiane, come è testimoniato dal fatto che esse vengono attribuite al membro anche in altre tradizioni; si vedano per esempio alcune analoghe descrizioni di Marziale (Marziale 1979: II,33; IX,37).

mente rilevare una diffusa bipolarizzazione dei tratti, per cui si hanno due opposte linee di tendenza, una positiva e una negativa. Alla prima fanno capo qualifiche tipo sostegno, desiderio, piacevole, confidente, dolce, allegro, che sta in armonia, pronto a godere, che si soddisfa sempre, faceto. La disposizione negativa è invece contraddistinta dai seguenti epiteti: sfacciato, ostinato, violento, pungente, terrificante, spaventoso, terribile, maledetto, di cattiva natura, di brutto carattere, bullo, dalla rabbia acuta, sudicione, infuriato, sventura. In seno a questa contraddittoria cornice di base, appaiono altre caratterizzazioni di vario genere. Lo spirito ribelle e anticonformista (oserei dire quasi *rind/malâmatî*) del nostro soggetto risulta dalle sue qualifiche di pagano, libidinoso, vagabondo, immaturo/crudo, ebbro, matto, audace, intrepido, mentre l'estrema considerazione di cui gode è ben esplicitata quando viene definito prezioso, prestigioso e motivo di vanto. Le sue propensioni si chiariscono infine tramite le definizioni di nemico della vagina, amico del deretano, consacrato ai ragazzini, amatore di schiavetti.

Per quanto concerne le azioni e i comportamenti, infine, ci troviamo di fronte a un elenco così ampio da rendere difficile una concisa riduzione e sistematizzazione. Va anzitutto registrata e segnalata una costante comportamentale di base, e cioè la tendenza alla antropomorfizzazione del membro, come risulta da attività a lui metaforicamente attribuite quali quelle di legarsi la cintura, sedersi, dormire, camminare, vedere, mettersi il cappello, ricercare i belli, parlare, pensare, stare in piedi. Su tale sfondo, la mansione principale risulta, a chiare lettere, quella di una penetrazione da tergo in genere di natura omosessuale (pochi sono gli accenni a inserimenti frontali in campo muliebre). Tale penetrazione è di norma violenta e devasta non solo le zone limitrofe alla fessura interessata ma anche recessi più lontani quali l'intestino, le reni, il cuore, ecc. Fra i malcapitati si trova simbolicamente anche l'asino, celeberrimo portatore del membro per eccellenza, ma anche lui fiaccato e spossato da una così virulenta introduzione. La forza e la durezza del membro si esercitano e si dimostrano del resto anche su diversi materiali non umani, come i minerali, le pietre e i legni più solidi. Altre azioni, tutte comunque collegate alla principale or ora descritta, sono quelle di gonfiarsi, mutarsi in fuoco, muoversi (in particolare alzarsi e allungarsi), fare un putiferio, versare il liquido vitale, raccattare escrementi, erigersi velocemente, eiaculare tardi, abbassarsi con lentezza. A tali pratiche, il membro si dedica sin

dall'infanzia rivolgendosi di notte e di giorno, senza distinzione alcuna, anche a bimbi e a vecchi, sia nell'intimità più riposta sia nella mondanità delle feste. Il complesso di siffatte iniziative lo rende oggetto di lusinghe e di festeggiamenti nonché al centro di sogni e di amori. Gli effetti di tanta passione sono contrastanti: il suo accoglimento può trasformare in ricchi, benestanti e famosi così come può impaurire, svergognare e procacciare cattiva fama; può al contempo rendere esuli (in cerca di compagni interessati) e richiamare gli esuli (nella speranza di ricevere da lui qualche beneficio). Al di fuori di questa composita ma omogenea cornice comportamentale, che contraddistingue gran parte del nostro scenario poetico, restano ben poche espressioni di altri atteggiamenti. Si accenna, per esempio, al membro che non riesce più a erigersi, che viene maneggiato o che resta nascosto sotto la veste, ma si tratta di ben poca cosa rispetto alla massa del tema dominante.

A proposito, infine, delle entità cui il membro e i suoi complementi vengono accostati e talvolta proprio identificati, si tratta di una lunga lista la cui sola lettura è già di per sé, così come da noi strutturata, fortemente indicativa. I singoli elementi si rifanno ai contesti tipici e noti (cortigiano, militare, epico, naturalistico, ecc.) di quel mondo poetico e sembrano tutti rispondere, pur a gradi e a livelli diversi, ad alcune costanti esigenze di base. Essi vengono infatti utilizzati per evocare e per rappresentare colori (come la corniola con il suo rosso), forme e aspetti (come il pestello con la sua lunghezza), effetti e funzioni (come il farmaco con i suoi benefici), nonché comportamenti (come Khusraw con la sua regalità).

Resoconti descrittivi del genere, basati cioè sui dati estrapolati dai nostri testi, potrebbero continuare e farsi più specifici e dettagliati. Per il momento ci contentiamo di aver fornito una cornice generale del nostro soggetto poetico, sperando di esser riusciti a dimostrare come un'analisi così strutturata possa sia dare risultati immediati sia offrire il terreno per un approfondimento e uno sviluppo ulteriore della ricerca. Si potrebbe adesso, per esempio, tracciare un quadro più completo della trattazione di questo soggetto da parte di Sûzanî rintracciandone nel *dîwân* anche le trattazioni meno estese e poi, sulla base di tutti i dati raccolti, passare a studi analoghi su altri poeti e canzonieri, per procedere infine a indagini di tipo anche comparato.

Opere citate

- Âdhar Bîgdilî
1957-62 *Âtishkada*, a cura di H. Sâdât-Nâsirî, 3 voll., [Tihârân], 1336-40/1957-8-1961-2.
- 1987-8 *Dîwân-i Lutfâlî Bayk Âdhar Bîgdilî*, a cura di H. Sâdât Nâsirî-Gh.Bîgdilî, [Tihârân], 1366/1987-8.
- Amîn Aḥmad Râzî
1961-2 *Haft Iqlîm*, a cura di J. Fâḍil, 3 voll., [Tihârân], [1340/1961-2].
- Anwarî
1959 *Dîwân-i Anwarî*, a cura di S. Nafisî, [Tihârân], 1337/1959.
- Asadî
1977 *Lughat-i Furs-i Asadî-yi Tûsî*, a cura di M.Dabîrsiyâqî, 2^a ed., Tihârân, 1356/1977.
- Badr al-Jâjarmî
1959-71 *Mu'nis al-Ahrâr fî Daqa'iq al-Ash'âr*, a cura di M.Ş. Ṭabîbî, 2 voll., [Tihârân], 1337-50/1959-71.
- al-Baghdâdî, 'A.
1993 *I fiori Splendenti nell'abbraccio degli amanti*, Parma, 1993.
- Bargigli, R.
1983 *Riccioli in 'Unsurî e Farruḥî in Per l'Undici di Marzo*, parte seconda, I, Venezia, 1983.
- Bec, P.
1984 *Burlesque et obscénité chez les troubadours*, Paris, 1984.
- Bellamy, J.A.
1979 *Sex and Society in Islamic Popular Literature*, in *Society and the Sexes in Medieval Islam*, Malibu, 1979, pp. 23-42.
- Bouhdiba, A.
1979 *La sexualité en Islam*, Paris, 1979.
- Bousquet, G.H.
1990 *L'éthique sexuelle de l'Islam*, Paris, 1990.
- Caetani, L.
1905-26 *Annali dell'Islam*, Milano, 1905-26.
- Cantarella E.
1992 *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*. 2^a ed., Roma, 1992.
- Catullo
1991 *Poesie*, a cura di G. Ceronetti, Torino, 1991.
- Chebel, M.
1993 *L'imaginaire Arabo-Musulman*, Paris, 1993.
- Declich, L.
in stampa *L'erotologia araba: profilo bibliografico*, in corso di stampa in "Rivista degli Studi Orientali".

- Dîwân Baygî Shîrâzî
 1985-7 *Hadîqat al-Shu'arâ*, a cura di 'A.Nawâ'î, 3 voll., [Tîhrân], 1364-6/1985-7.
- Dover, K.J.
 1985 *L'omosessualità nella Grecia antica*, Torino, 1985.
- Fawq al-Dîn
 1963 *Hazliyyât-i Fawqî*, a cura di Mudarris-i Gîlânî, Tîhrân, [1342/1963].
- Foucault, M.
 1993 *Storia della sessualità*, 2ª ed., 3 voll., Milano, 1993.
- van Gelder, G.J.
 1988 *The Bad and Ugly, Attitudes towards Invective Poetry (Hijâ') in Classical Arabic Literature*, Leiden, 1988.
- Glünz, M.
 1995 *The Sword, the Pen and the Phallus: Metaphors and Metonymies of Male Power and Creativity in Medieval Persian Poetry*, in "Edebiyât", 6, 1995, in corso di stampa.
- van Gulik, R.H.
 1987 *La vita sessuale nell'antica Cina*, Milano, 1987.
- Ḥalabî, 'A.A.
 1980 *The Development of Humour and Satire in Persia with Special Reference to 'Ubaid Zākânî*, Ph.D. Dissertation, Edinburgh, 1980.
 1985 *Muqaddama-yi bar Tanz wa Shukhṭab'î dar Îrân*, Tîhrân, 1364/1985.
- Henderson, J.
 1975 *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*, New Haven-London, 1975.
- Huxley, A.
 1994 *La volgarità in letteratura*, Bologna, 1994.
- Ibn Yamîn
 1965 *Dîwân-i Ash'âr-i Ibn Yamîn*, a cura di Ḥ. Bâstânî-râd, s.l., [1344/1965].
- Îraj Mirzâ
 1974-5 *Tabḡiq dar aḥwâl wa âthâr wa afsâr wa ash'âr-i Îraj Mirzâ wa khândân wa niyâgân-i û*, a cura di M.J. Maḥjûb, [Tîhrân], 1353/1974-5.
- Jârûtfî, A.'A.
 1977 *Farhang-i Majmû'at al-Furs*, a cura di 'A. Juwaynî, [Tîhrân], 2536/1977.
- Keuls, E.C.
 1988 *Il regno della fallocrezia*, Milano, 1988.
- Lazard, G
 1989 *Pour une étude thematique de la poésie persane*, in "Luqmân", V, 2, 1989, pp. 67-76.

- Mahjûb, M.
1967 *Sabk-i Khurâsânî dar Shi'r-i Fârsî*, Tihhrân, 1345/1967.
- Mahmûd Mîrzâ Qâjâr
1968 *Safinat al-Mahmûd*, a cura di 'A.Khayyâmpûr, 2 voll., Tabrîz, 1346/1968.
- Marziale, M.V.
1979 *Epigrammi*, a cura di G.Ceronetti, Torino, 1979.
- Meisami, J.
1995 *The Body as Garden: Nature and Sexuality in Persian Poetry*, in "Edebiyât", 6, 1995, in corso di stampa.
- Meneghini Correale, D.
1990 *Le turc et l'indien dans les ghazals de Hafez*, in "Annali di Ca' Foscari", XXIX, 1990 (serie orientale 21), pp.151-67.
1993 *The Handling of Âb/Water in Farruhî, Hâfiẓ and Ṭâlib*, Lirica Persica 10 (Eurasistica 36), Venezia, 1993.
1995 *Il 'nero' nei nasîb di 'Unşurî*, "Quaderni dell'Istituto Culturale della Repubblica Islamica dell'Iran in Italia", III, Roma, 1995, pp. 157-206.
- Mijmar
1966-7 *Dîwân-i Mijmar*, con pref. di M. Muḥîṭ Ṭabâṭabâ'î, [Tihhrân], 1345/1966-7.
- Mîrzâ Ḥabîb Işfahânî
1952-3 *Kîr-nâma*, a cura di H. Kûhî Kirmânî, [Tihhrân], [1331/1952-3].
- Mudabbirî, M.
1991 *Shâ'irân-i bidîwân*, [Tihhrân], 1370/1991.
- Musallam, B.F.
1986 *Sex and society in Islam, Birth control before the nineteenth century*, 2^a ed., Cambridge, 1986.
- Mu'tamin, Z.
1967 *Shi'r wa Adab-i Fârsî*, Tihhrân, 1346/1967.
- Nafzâwî, M.
1992 *Il giardino profumato*, a cura di Y.Tawfik e R.Rossi Testa, Milano, 1992.
- Pâdshâh, M.
1957-8 *Farhang-i Ânandrâj*, 7 voll., Tihhrân, 1335-6/1957-8.
1967-8 *Farhang-i Mutarâdifât wa Iştilâḥât*, a cura di B. Taraqqî, Tihhrân, 1346/1967-8.
- Priapea
1988 *Priapea: Poems for a Phallic God*, a cura di W.H. Parker, London-Sydney, 1988.
- Râdûyânî
1983-4 *Tarjumân al-Balâgha*, a cura di A.Âtish, Tihhrân, 1362/1983-4.
- Richlin, A.
1983 *The Garden of Priapus*, New Haven-London, 1983.

- Ridâqulî Khân Hidâyat
 1957-62 *Majma' al-Fuṣṣahâ*, a cura di Mazâhir-i Muṣaffâ, 6 voll.,
 Tihârân, 1336-40/1957-1961-2.
- Sa'dî
 1990-1 *Kulliyât-i Sa'dî*, con intr. di 'A.Iqbâl Âshtiyânî, [Tihârân],
 1369/1990-1.
- Şafâ, Dh.
 1984-5 *Târîkh-i Adabiyât dar Îrân*, vol. II, Tihârân, 1363/1984-5.
- aš-Šaîzarî
 1994 *Il libro degli amplessi*, Parma, 1994.
- Sansone, G.E.
 1992 *I Trovatori licenziosi*, a cura di G.E.Sansone, Milano,
 1992.
- Scarcia, G. - Zipoli, R.
 in stampa *Il vino di Hâfez*, in corso di stampa.
- Scerbo, E.
 1991 *Il nome della cosa, nomi e nomignoli degli organi ses-
 suali*, Milano, 1991.
- Shihâb-i Turshîzî
 K.M.12287 *Dîwân-i Shibâb* (manoscritto conservato presso la Ki-
 tâbkhâna-yi Majlis-i Shawrâ-yi Millî: *daftar* 12287).
- Sprachman, P.R.
 1981 *The Comic Works of 'Ubayd-i Zâkânî: a Study of Me-
 dieval Persian Bawdy, Verbal Aggression, and Satire*,
 Ph.D. Dissertation, Chicago, 1981.
- Sûzanî
 1959 *Dîwân-i Hakîm Sûzanî-yi Samarqandî*, a cura di N.Shâh-
 Husaynî, [Tihârân], 1338/1959.
- 1966 *Hakîm Sûzanî-yi Samarqandî*, a cura di N.Shâh-
 Husaynî, s.l., [1344/1966].
- al-Tifâshî, A.
 1992 *Le delizie del cuore*, Parma, 1992.
- Yaghmâ Jandaqî
 1960-1 *Kulliyât-i Yaghmâ-yi Jandaqî*, Tihârân, 1339/1960-1.
- Zâkânî
 1964-5 *Kulliyât-i 'Ubayd-i Zâkânî*, a cura di P.Atâbakî, Tihârân,
 1343/1964-5.
- Zanolla, V.
 1995 *Āšm in Sanâ'î, 'Attâr e Rûmî*, in "Quaderni dell'Isti-
 tuto Culturale della Repubblica Islamica dell'Iran in
 Italia, III, Roma, 1995, pp. 39-136.
- Zipoli, R.
 1978 *Contributo a una prima definizione di rakhnè-ye divâr
 in Ša'eb-e Tabrizi*, in "Oriente Moderno", LVIII, 7-8,
 1978, pp. 341-56.

- Zipoli, R.
1983(a) *Il Marchio Rovente: Dâg in Kalim e 'Urfî*, in *Per l'Undici di Marzo*, parte settima, I, Venezia, 1983.
- Zipoli, R.
1983(b) *Procuste Sisifo, Mida*, in *Persia Barocca*, Reggio Emilia, 1983, pp.87-151.
- Zipoli, R.
1987 *Â'ina dar shî'r-i Farrukhî, Sa'dî wa Hâfiz*, Tihârân, 1366/1987.
- Zipoli, R.
1993 *The technique of the Ğawâb*, Venezia, 1993.
- Zipoli, R.
1994 *Oscenità poetiche neopersiane: due tarjî-band sulla masturbazione*, in "Annali di Ca' Foscari", XXXIII, 3, 1994 (serie orientale 25), pp. 249-91.
- Zipoli, R.
in stampa a *Un tesoro di insensatezze*, in *Ex Libris Franco Coslovi*, a cura di D. Bredi, *Eurasiatica* 40, Venezia, in corso di stampa.
- Zipoli, R.
in stampa b *La description des animaux dans le divân de Hâfez*, in corso di stampa a Tihârân nel volume in onore di C.H. de Fouchécour.
- Zipoli, R.
in stampa c *Flowers in Nezâmi ghazals: a comparative study with the Lirica Persica data*, in corso di stampa a Tihârân nel volume in onore di I. Afshâr.

Cecilia Cossio

IL SETTIMO CAVALLO DEL SOLE:
UN ROMANZO, UN FILM, UNA LUNGA STORIA

Nel 1934, il regista Mohan Bhavnani dell'Ajanta Cinetone di Bombay affida a Premchand, il massimo scrittore hindi del primo Novecento, il soggetto e i dialoghi di un film intitolato *The Mill* (tit. hindi: *Mazdur*, L'operaio)¹. La vicenda, che ha per tema la dura condizione di sfruttamento degli operai dell'industria, resta invischiata nelle maglie della censura; a fatica viene concesso il visto di circolazione alla pellicola, che viene reclamizzata come "il film proibito". Neanche il pubblico, tuttavia, sembra gradire temi così realistici e il film risulta un fiasco. Lo stesso destino è riservato, nello stesso anno, al film *Sevasadan* (La casa dei servigi), tratto ancora dal romanzo omonimo del 1918 di Premchand e diretto da Nanubhai Vakil per la Mahalakshmi Cinetone. Lo scrittore resta tanto deluso dalla trasposizione filmica della sua opera e dall'ambiente cinematografico nel suo complesso che abbandona il nuovo lavoro per tornare a quello vecchio, a lui più confacente. La fugace e deludente avventura di Premchand nel mondo della celluloida è emblematica dei difficili rapporti tra letteratura e cinema di lingua hindi.

Questi rapporti non sono tuttavia soltanto sporadici o occasionali. Premchand, per continuare a parlare di lui, è uno degli scrittori da cui il cinema ha attinto con una certa frequenza. Basti pensare a films come *Hira Moti* (Hira e Moti, 1959), tratto dalla novella *Do bailon ki katha* (Storia di due buoi) e diretto da Krishn Chopra che, qualche anno dopo, avrebbe iniziato la lavorazione di *Gaban* (L'imbroglio, 1966), tratto dal romanzo omonimo del 1930. Nel 1963, il regista Trilok Jetli si era cimentato con *Godan* (Il dono della vacca), dall'omonimo capolavoro dello scrittore, pubblicato nel 1936, anno della sua morte. Nes-

¹ Su Premchand (1880-1936), in italiano, cfr. PREMCHAND, *Godan (Il dono della vacca)*, a cura di M. Offredi, Venezia, ITE, 1970; e M. OFFREDI, *Il "contenuto" del romanzo premchandiano*, in "Annali di Ca' Foscari", X, 3, (Serie Orientale 2), pp. 59-73.

suno di questi film costituisce un'opera veramente riuscita, né incontra il consenso della platea. Saranno due grandi registi bengalesi, Satyajit Ray e Mrinal Sen, a realizzare, entrambi nel 1977, le migliori versioni cinematografiche di due novelle premchandiane: *Sbatranj ke khilari* (I giocatori di scacchi), adattamento dell'omonimo racconto, per Satyajit Ray (e suo primo film in hindi); *Oka urie katha* (Storia di un villaggio, in telugu), tratto da *Kafan* (Il sudario), per Mrinal Sen, una scelta che rispecchia la diversa impostazione dei due cineasti².

Neanche in questi casi, tuttavia, si può parlare di un successo di pubblico. Né il destino cinematografico delle opere premchandiane è un evento isolato: diversi film, artisticamente rilevanti, tratti da novelle o romanzi famosi, hanno ricevuto un'accoglienza meno che tiepida da parte degli spettatori. Un esempio per tutti: il film *Tisri kasam* (Il terzo giuramento, 1966), tratto dalla novella omonima di Phanishvarnath "Renu"³. Ottimamente diretto dal regista Basu Bhattachary, con i dialoghi curati personalmente dallo stesso scrittore e premiato con la medaglia d'oro presidenziale come miglior film hindi dell'anno, *Tisri kasam* vede anche una delle più straordinarie performance di Raj Kapur⁴ nel ruolo del protagonista. La colonna sonora del collaudato duo Shankar-Jaykishan, accanto ai motivi folklorici e alle liriche ispi-

² Nel 1981, Satyajit Ray ha diretto per la televisione (Dürdaršan) un altro film in hindi, *Sadgati* (Salvazione), tratto anche questo dall'omonima novella di Premchand. Sul regista (1921-1992), cfr. C. DAS GUPTA, *The Cinema of Satyajit Ray*, Ghaziabad, U.P., Vikas Publishing House, 1980; e M. CADDDHĀ, *Hindī sinemā kā itihās*, Nayī Dillī, Sacin Prakāśan, 1990, pp. 347-371; cfr. anche S. RAY, *Our Films Their Films*, Calcutta, Orient Longman, 1976. Per Mrīnāl Sen (n. 1923), cfr. M. CADDDHĀ, *op. cit.*, pp. 433-444; anche M. SEN, *Views on Cinema*, Calcutta, Ishan Publications, 1977; in italiano, cfr. D. FERRARIO, *Mrinal Sen*, Bergamo Film Meeting 83, Bergamo, CPZ, 1983.

³ Su Phanīśvarnāth "Renu" (1921-1977), in italiano, cfr. PHANISHVARNATH "RENU", *Il lembo sporco*, a cura di C. Cossio, Milano, Cesviet, 1989.

⁴ Figlio di Prthvirāj Kapūr (1906-1972), uno dei primi grandi divi del cinema hindi, muto e parlato, Rāj Kapūr – attore, regista e produttore, nato a Peshawar nel 1924 e morto a Bombay nel 1988 – è stato il cineasta più popolare e più amato nella storia del cinema indiano. Tra le sue opere più importanti, si devono citare: *Āvārā* (Il vagabondo, 1951), *Śrī 420* (Il signore dell'articolo 420 del codice penale), *Bobby* (Bobby, 1973) e l'ultimo, *Rām terī Gaṅgā mailī* (Signore, la tua Gaṅgā si è sporcata, 1985). Su Rāj Kapūr, cfr. P. AGRVĀL, *Rājkapūr. Ādhī baqīqat ādhī fasānā* (Rāj Kapūr. Metà realtà metà leggenda), Nayī Dillī, Rādhākṛṣṇ Prakāśan, 1984; W. DISSANAYAKE & M. SAHAI, *Raj Kapoor's Films. Harmony in Discourses*, New Delhi, Vikas Publishing House, 1988; B. REUBEN, *Raj Kapoor. The Fabulous Showman*, Bombay, IBH, 1988, con la prefazione di Zubin Mehta.

rate del poeta Shailendr, si combina armoniosamente con il tessuto narrativo del film, in bianco e nero, per creare un'opera di grande intensità emotiva e artistica. Il pubblico, invece, resta impermeabile e Shailendr, che aveva investito gran parte del suo denaro nella produzione del film, si uccide⁵.

Tra i registi del *samanantar sinema* o "cinema parallelo"⁶, a rivolgersi – aristocraticamente – ai grandi contemporanei della letteratura hindi sono Mani Kaul e Kumar Shahani, figure solitarie nella cinematografia indiana. Il primo film a soggetto di Mani Kaul, *Uski roti* (Il suo pane, 1969) – porta sullo schermo una delle novelle più note di Mohan Rakesh, il quale collabora anche ai dialoghi. Kumar Shahani invece sceglie *Maya darpan* (Lo specchio dell'illusione, 1972), dalla novella omonima di Nirmal Varma⁷. Opere di questo genere (in cui la comunicazio-

⁵ Śailendr (1923-1966) è stato uno dei più prestigiosi poeti autori di testi di canzoni per il cinema. Scoperto dallo stesso Rāj Kapūr, lavora con lui in diversi film, tra i quali i già citati *Avārā* e *Srī 420*, *Boot Polish* (1954) e *Jis deś mẽ Gaṅgā bahrī hai* (Il paese in cui scorre la Gaṅgā, 1960). Scrive inoltre i testi per le canzoni di *Do bighā zamin* (Due pezzi di terra, 1953), uno dei film più importanti e conosciuti di Vimal Rāy (cfr. nota 17).

⁶ Il *samānāntar sinemā* (chiamato anche *nayā sinemā*, "nuovo cinema", o *dāsarā sinemā*, "altro cinema") viene nominalmente alla ribalta in India nel 1969, anno in cui Mṛṅāl Sen realizza il film *Bhuvan Śom* (Bhuvan Śom), un film in hindi, in bianco e nero e a basso costo, finanziato dalla NFDC (National Film Development Corporation o *Rāśtrīy Film Vikās Nigam*), organismo statale del 1976, subentrato alla Film Finance Corporation (*Film Vitt Nigam*) del 1960, nata con l'obiettivo di elevare il livello qualitativo della cinematografia nazionale finanziando opere di valore artistico, educativo e sociale. Con il battesimo del cinema parallelo, si ufficializza la spaccatura ormai in atto da diversi anni tra lo spettacolo commerciale di puro intrattenimento e opere di diverso impegno. Il cinema parallelo, comunque, non si presenta come un movimento compatto e omogeneo, spostandosi dalla filosofia del "cinema a metà strada" di Bāsū Çaṭarjī, all'impostazione marcatamente politica di Adūr Gopālkrṣṇan, fino ad arrivare a figure isolate come Mani Kaul e Kumār Śahānī (cfr. nota seguente), che perseguono ognuno una propria personale ricerca: costruzione di un oggetto cinematografico il primo; analisi sociologica e dimensione epica il secondo. Sul cinema parallelo, cfr. A. VASUDEV, *The New Indian Cinema*, Delhi, Macmillan India, 1986; sul cinema indiano in generale, J.-L. PASSEK (a cura di), *Le cinéma indien*, Paris, L'Équerre/Centre Georges Pompidou, 1983; in italiano, cfr. *Le avventurose storie del cinema indiano*, Cinemasia 85/Pesaro, a cura della Mostra Internazionale del Nuovo Cinema, Venezia, Marsilio Editori, 2 voll., 1985: vol. I, *Scritture e contesti*, a cura di Marco Müller; vol. II, *Estetiche e industria*, a cura di Riccardo Redi. Sul cinema hindi, cfr. M. CADDHĀ, *op. cit.*; e C. COSSIO, *Shashi Kapur. Una stella coperta da una nube*, Milano, Cesviet, 1993.

⁷ Mani Kaul: nato a Jodhpur, Rajasthan, nel 1942, nipote del noto regista Mahesh Kaul, si è laureato all'Università di Jodhpur e diplomato all'istituto

ne verbale è talora ridotta a pochi monosillabi e i rapporti logici tra i momenti narrativi risultano spesso difficilmente comprensibili) non hanno avuto nemmeno la possibilità di circolare: nessun distributore pensa di immettere nel circuito commerciale pellicole destinate a un sicuro fiasco.

Questa sconcertante consuetudine è stata recentemente interrotta da un film uscito tra la fine del 1992 e l'inizio del 1993. Si tratta di *Suraj ka satvan ghora* (Il settimo cavallo del sole), diretto da Shyam Benegal, regista della prima generazione del cinema parallelo, che ha saputo comunicare anche con una platea più vasta di quella dei cineforum locali, senza sacrificare la qualità, l'incisività e l'interesse delle sue realizzazioni⁸. Questo

cinematografico di Puna, aperto nel 1961 come *Bhārtiy Film Sansthān* (Film Institute of India; in effetti, generalmente vengono citati col nome inglese), divenuto nel 1974 *Bhārtiy Film aur Telivijan Sansthān* (Film and Television Institute of India). Filmografia: *Uskī roṭī* (1970), *Āsārb kā ek din* (Un giorno della stagione delle piogge, 1971, versione filmica dell'omonimo dramma di Mohan Rākes̄ [vedi oltre]), *Duvidhā* (Dilemma, 1973, tratto dalla novella omonima dello scrittore rajasthani Vijaydān Dethā), *Satah se uthtā huā ādmī* (L'uomo che si leva dalla superficie, 1980, ispirato all'opera di una delle più elevate figure della letteratura hindī, Muktibodh [1917-1964; cfr. in italiano, M. OFFREDI, *Gajānan Mādhav Muktibodh*, in M. OFFREDI, C. COSSIO, S. VANNUCCHI, *Tre tendenze della poesia hindī contemporanea*, Milano, Cesviet, 1980, pp. 9-147]), *Nazar* (Lo sguardo, 1990), *Ahmaq* (L'idiota, 1992; su questi ultimi due film, cfr. nota 10). Ha realizzato inoltre magnifici documentari, tra cui *Dhrupad* (Dhrupad, stile musicale classico, 1982) e *Before My Eyes* (1988, sul Kashmir).

Kumār Sāhānī: nato a Larkana (oggi in Pakistan) nel 1940, laureato in scienze politiche e, come Maṇi Kaul, diplomato all'istituto di cinematografia di Puna. Ha soggiornato in Francia con una borsa di studio ed è stato assistente di Bresson. Filmografia: *Māyā darpaṇ* (1971), *Taraṅg* (Vibrazione, 1984), 1989; *Qasbā* (1990); su questo film cfr. nota 10).

Mohan Rākes̄: (1925-1972) esponente e portavoce della corrente letteraria chiamata *naī kahānī* ("nuova novella", seconda metà degli anni Cinquanta-prima metà degli anni Sessanta). Sullo scrittore, cfr. in italiano M. RAKESH, *Il signore delle rovine e altre novelle*, a cura di C. Cossio, Milano, Cesviet, 1990; e *Mohan Rakesh: un dramma in tre parti*, a cura di C. Cossio, Milano, Cesviet, 1993.

Nirmal Varmā: (n. 1929) esponente della *naī kahānī* e successivamente della *akabānī* o "antinovella" (tardi anni Sessanta). Sull'autore, cfr. in italiano, A. RUPIL, *Esperienza e valori nell'opera narrativa e saggistica di Nirmal Varmā*, tesi di laurea, a.a. 1992/93, Venezia, che comprende anche la traduzione italiana di *Ve din* (Quei giorni, 1964), uno dei romanzi più significativi dello scrittore.

⁸ Śyām Benegal, nato a Hyderabad nel 1934, di famiglia brahmana originaria del Karnataka, si è laureato in economia nel 1957. Dopo aver lavorato come pubblicitario e documentarista a Bombay, si trasferisce negli Stati Uniti,

suo nuovo film è stato l'evento cinematografico più originale degli ultimi anni, amato dalla critica e, entro certi limiti, anche dal grande pubblico; certamente una delle opere migliori, se non decisamente la migliore, del regista. Il film è tratto dall'omonimo romanzo hindi del 1952 di Dharmvir Bharti, scrittore e poeta di primo piano⁹, una scelta in netto contrasto con la tendenza

dove lavora per due anni (1971/72) presso un'emittente televisiva. Con l'esperienza americana alle spalle, torna in India e comincia a lavorare per la televisione, realizzando programmi educativi per l'infanzia. Nel 1973/74 realizza il suo primo film, *Añkur* (Il germoglio), che lo impone all'attenzione del mondo cinematografico. Nel 1986 ha ripreso a lavorare anche alla televisione, realizzando due serial, *Yātrā* (Il viaggio) e *Kathā sāgar* (L'oceano delle storie) e l'immenso sceneggiato *Bhārat: ek kboj* (India: una ricerca), tratto dal libro di Nehru del 1946, *The Discovery of India*. Ha realizzato tutta la sua opera in hindi. Tra i suoi non pochi meriti va annoverata anche la scoperta di talenti di punta per tutto il cinema indiano: attori come Nasīruddīn Sāh, Om Puri, Śabānā Azmī e Smitā Pāṭil; operatori come Govind Nihlānī, Aśok Mehtā e Pīyūs Śāh; e musicisti come Vanrāj Bhāṭiyā. Filmografia: *Añkur* (1973/74), *Charandās cor* (Charandas il ladro, 1975), *Nisānt* (La fine della notte, 1975), *Manṭhan* (Il frullamento del latte, 1976), *Bhūmikā* (Il ruolo, 1977), *Koṇḍurāl Anugrahan* (La grazia, 1977; versione hindi e telegu dello stesso film), *Junūn* (L'ossessione, 1978), *Kalyug* (L'era meccanica, 1981), *Ārohan* (L'ascesa, 1982), *Mañḍī* (La piazza del mercato, 1983), *Trikāl* (Tre epoche, 1985), *Susman* (L'essenza, 1986), *Antarṃād* (Il suono interiore, 1992), *Sūraj kā sātva ghorā* (1992). Sui film di Śyām Benegal, cfr. M. CADDHĀ, *op. cit.*, pp. 445-458.

Per quanto riguarda gli adattamenti cinematografici e televisivi di opere letterarie, il risultato più interessante – prima del film di Benegal – l'aveva conseguito Govind Nihlānī (o Nihālānī, si trovano entrambe le forme) con *Tamas* (Il buio, 1988), adattamento televisivo in nove puntate dell'omonimo romanzo del 1973 di Bhiṣm Sāhnī (n. 1915), nome importante nella letteratura hindi e fratello del grande attore Balraj Sāhnī (1913-1973). Lo sceneggiato – che racconta le drammatiche vicende della partizione del 1947 ad Amritsar (Panjab), attraverso gli occhi di Natthū (l'attore Om Puri), un intoccabile – ha ricevuto il premio come miglior opera televisiva del 1988; Om Puri è stato premiato come miglior attore e Govind Nihlānī come miglior regista. Govind Nihlānī, direttore della fotografia in molti film di Śyām Benegal, è nato a Karachi nel 1940 e si è diplomato in cinematografia al politecnico di Bangalore. Ha esordito come operatore e co-produttore del film *Śantatā! Korṭ cālū ābe!* (Silenzio! Entra la corte!, 1970, in marathi), diretto da Satydev Dūbe. Ha debuttato come regista nel 1980, con *Ākroś* (Lo sdegno; cfr. C. COSSIO, *Shashi Kapur...*, *cit.*, p. 177). Altri film: *Vijetā* (Il vincitore, 1982; cfr. *ibid.*, pp. 124-129); *Ardh saty* (La mezza verità, 1983, a tutt'oggi il più grande successo di pubblico del cinema parallelo), *Party* (1984), *Āghāt* (Lo scontro, 1985) e *Dṛṣṭi* (Visione, 1990, ispirato a *Scene da un matrimonio* di Bergman). Cfr. M. CADDHĀ, *op. cit.*, pp. 459-463.

⁹ Dharmvir Bharti è nato nel 1926 ad Allahabad e si è laureato in letteratura hindi al Prayāg Viśvavidyālay (università di Allahabad). Trasferitosi a Bombay, vi dirige per molti anni il settimanale hindi "Dharmyug". È noto sia come poeta che come autore di prosa. Come poeta esordisce a 25 anni nel-

manifestatasi in questi anni nel cinema parallelo: oggi è frequente il ricorso a grandi opere della letteratura occidentale, specialmente dell'Ottocento o del primo Novecento¹⁰. Nella carriera cinematografica di Shyam Benegal, tuttavia, questo film è il proseguimento coerente di una ricerca personale, iniziata diversi anni fa con il film *Junun* (L'ossessione, 1978), in direzione del riconoscimento di una specifica identità psicologica. In *Junun* l'attenzione era posta sullo scontro tra due civiltà, quella indiana (nel senso più ampio del termine) e quella inglese. *Kalyug* (L'era meccanica, 1981), riproposizione in chiave moderna del *Mahabharata*, si sforzava di rinvenire le tracce archetipiche dei rap-

l'antologia *Dūrsā saptak* (Secondo settemto, 1951), la seconda delle tre antologie – *Tār saptak* (Settemto, 1943), *Dūrsā saptak* e *Tisrā saptak* (Terzo settemto, 1960) – curate da Saccidānand Hirānand Vātsyāyan "Ājñey" (1911-1987) e che costituiscono il corpus della corrente poetica chiamata in un primo tempo *prayogvād* o "sperimentalismo" e successivamente *nayī kavītā* o "nuova poesia". Tra le altre opere: (poesia) *Ṭhaṇḍā lobhā* (Ferro freddo, 1952) *Andhā yug* (Epoca cieca, 1955), *Sāt git varṣ* (Sette anni di liriche, 1959); (romanzi): *Gunāhō kā devtā* (La divinità dei peccati, 1949), *Bāhar-bhūtar* (Esterno-interno, 1954), *Ajay kī ḍāyirī* (Il diario di Ajay, 1960), *Māi ve aur ap* (Io loro e lei, 1969); (raccolta di novelle): *Cād aur tūte hue log* (La luna e la gente spezzata, 1955).

¹⁰ Non si tratta di una novità vera e propria, visto che film ispirati a opere occidentali erano già stati realizzati anche in passato. L'interesse di questa tendenza nasce invece dai registi che la stanno guidando. A iniziare è Govind Nihlānī con una serie televisiva intitolata *Ādhunik dr̥ṣṭi* (Visione moderna), dedicata proprio alla trasposizione hindi di drammi occidentali, la prima delle quali è stata *Jazīre* (Isole, 1989), tratta da *Il piccolo Eyolf* di Ibsen, seguito da *Pitā* (Il padre, 1990) tratto dall'omonimo dramma di Strindberg. L'ultima riduzione è stata *Rukmāvati kī havelī* (La casa di Rukmāvati, 1991), da *La casa di Bernarda Alba* di Garcia Lorca, ma ne sono previste altre. Per quanto riguarda il grande schermo, Satyjit Rāy ha realizzato *Gaṇ-śatru* (Un nemico del popolo, 1989), ispirato al dramma omonimo di Ibsen; mentre Mani Kaul, dopo *Nazar* (Lo sguardo, 1990), rivisitazione de *La mite* di Dostoeskij, ha diretto *Abmaq* (L'idiota, 1992), ancora di dostoeskijana memoria. Nella stessa direzione si è mosso il suo compagno di strada, Kumār Śahānī, che dopo aver realizzato *Qasbā* (1990), liberamente tratto da *Nel burrone* di Cechov, ora pensa ad *Anna Karenina*. E ancora Ketan Mehtā, regista di films di grande impatto politico ed emotivo come *Bhavnī bhavāi* (1980, in lingua gujrati, in cui lo sfruttamento degli intoccabili è narrato in forma di *bhavai*, forma di rappresentazione popolare [cfr. K. VATSYAYAN, *Traditional Indian Theatre: Multiple Streams*, New Delhi, National Book Trust, 1980, pp. 147-157]) e *Mirc masālā* (Polvere di peperoncino, 1986, tentativo di un ufficiale/collettore d'imposte di violentare una giovane bracciante con la complicità delle autorità del villaggio), ha realizzato *Māyā memsāhab* (Madame Māyā, 1992), una specie di film *masālā* ("spezie", così vengono definiti i film commercial-popolari) tratto da *Madame Bovary*.

porti e dei comportamenti tra gli individui rispetto al potere¹¹. Aumentando ancora l'ingrandimento del suo immaginario microscopico, Benegal si addentra con questo suo ultimo film in un campo ancora più specifico: l'amore come fatto individuale e sociale insieme. A questo riguardo, il romanzo di Dharmvir Bharti è particolarmente adatto agli scopi del regista, proprio perché cerca di capire la natura dell'amore e i modi in cui si evolve per adattarsi o per sfuggire alle vesti economiche, sociali e culturali del ceto medio, da cui proviene tanta parte degli intellettuali indiani. *Suraj ka satvan ghora* è un romanzo breve, di 106 pagine¹². I personaggi sono cinque: il narratore, i suoi tre amici – Onkar, Prakash e Shyam – e il carattere principale, Manik Mulla. È diviso in sette meriggi o *dopabar*, alcuni seguiti da intervalli o *anadhyay*; la narrazione è preceduta da un prologo o *upodghat*. Durante questi meriggi, Manik racconta alcune storie d'amore che vengono poi discusse insieme agli amici. Il film è molto fedele al testo originale, con poche variazioni di rilievo. Manca la figura del narratore; il suo ruolo viene assunto di volta in volta dai tre amici di Manik. La scena iniziale, nella galleria d'arte, come la scena finale, sono un'invenzione di Shyam Benegal. Anche l'ordine degli eventi, in un paio di casi, è leggermente spostato; per il resto, l'opera cinematografica riassume pienamente il romanzo.

*Il settimo cavallo del sole*¹³

Onkar (Siraj Ahmad), mentre ammira un quadro di Gulam Mohammed Sheikh (famoso pittore indiano contemporaneo), ricorda i tempi della gioventù ad Allahabad, quando insieme agli amici Shyam (Raghuvir Yadav) e Prakash (Rakesh Dhar) era solito frequentare Manik Mulla (Rajat Kapur), impiegato postale nelle ferrovie, da loro considerato una specie di maestro (era più anziano, ostentava grande cultura ed esperienza, disponeva di soldi e di una casa tutta per sé). Manik era una miniera di racconti (*kabani*: novella, storia) e di teorie su di essi. (*Inizia il lungo flash back che dura fino alla fine del film: casa di Manik; presenti tutti i quattro personaggi*). In letteratura, le

¹¹ Su *Junūn* e *Kalyug*, cfr. C. COSSIO, *Shashi Kaupur...*, cit., pp. 99-116.

¹² Il numero delle pagine – come tutte le citazioni – si riferisce alla sesta edizione, pubblicata nel 1970 da Bhārtiy Jñānpīṭh Prakāśan, Dillī, formato 17,5 × 11,5 cm.

¹³ Il film è stato prodotto dalla NFDC e dalla televisione e realizzato nel 1992, in lingua hindi, a colori. Durata 130'; sceneggiatura e dialoghi di Śamā Zaidī; scenografia di Nitiś Rāy; montaggio di Bhānūdās Divkar; fotografia di Pīyūś Śāh; musica di Vanrāj Bhāṭiyā; testi delle canzoni di Vasant Dev; interpreti: Rajat Kapūr, Raghuvīr Yādav, Sirāj Ahmad, Rākeś Dhar, Rijū Bajāj, Amrīś Purī, K.K. Rainā, Rājeśvarī Sacdev, Pallavī Jośī, Nīnā Guptā, Śaśībālā Sahāy, Ravi Jhānkāl, Lalit Tivāri. Il titolo del film viene d'ora in poi citato in italiano, per distinguerlo dal romanzo.

novelle di maggior successo sono quelle d'amore. Il tema dell'amore, per il quale nella vita c'è in realtà poco tempo, interessa gli amici. È convinzione di Manik che un racconto d'amore debba recare beneficio alla società, perché ciò che viene chiamato amore è un sentimento umano e sociale insieme, governato dal sistema sociale, dalla situazione economica e dai rapporti di classe. A dimostrazione della sua tesi, e anche perché richiesto dagli amici, Manik racconta una prima storia.

Prima storia: Il pagamento del debito del sale

(Flash back: casa di Manik, qualche anno prima) Vicino alla casa di Manik, quindicenne, c'è una vecchia casetta con dietro un recinto dov'è rinchiusa una vacca. C'è anche una ragazza, Jamuna (Rajeshvari Sachdev), un po' più grande di Manik, alla quale il ragazzo ha il compito di portare libri e riviste d'amore. Jamuna è innamoratissima di Tanna (Riju Bajaj), figlio di Mahesar Dalal (Amrish Puri; *dalal*: grossista, sensale), omaccione prepotente, borioso e donnaiolo, tanto quanto il figlio è mite, riservato e timido. I genitori di Jamuna non vedono di buon occhio l'idillio, perché Tanna è di famiglia socialmente inferiore. Inoltre, non possono provvedere la figlia di una dote adeguata. Costretto dalla cognata a portare mattina e sera una focaccia alla vacca (in adempimento a un voto), Manik finisce per trovarsi sempre in mezzo ai due innamorati. Assiste così alla progressiva esasperazione di Jamuna davanti alla pavidità di Tanna e alle violenze di Mahesar. Dapprima Manik è solo un testimone e una spalla su cui piangere; non può sottrarsi al suo ruolo, perché – come dice Jamuna – lui ha mangiato il suo sale (le focacce salate di farina di ceci, destinate a Tanna) e se non si presenterà agli appuntamenti quotidiani, non pagherà questo debito sacro contratto con lei e gli dei lo puniranno. In seguito, preso nel gioco della ragazza, Manik comincia a comportarsi a sua volta come un innamorato. E continuano a incontrarsi ogni giorno.

(Di nuovo in casa di Manik) Vedendo che Manik tace, gli amici gli chiedono come sia andata a finire la storia. Manik taglia corto: l'eroina si è sposata e lui è rimasto a guardare. Gli amici restano interdetti e chiedono quale sia la morale della storia e in che modo possa recare beneficio alla società. Manik afferma ridendo che in ogni casa dovrebbe esserci una vacca. Se così fosse stato, lui non sarebbe stato costretto a portare le focacce alla vacca di un altro, non avrebbe avuto modo di incontrare Jamuna, non avrebbe mangiato il suo sale e così via. Per quanto riguarda il beneficio sociale, con tante vacche aumenterebbe la ricchezza del paese, i bambini sarebbero più sani e scorrerebbero fiumi di latte. Gli amici scoppiano a ridere, ma Shyam invece è arrabbiato. La sorte di Jamuna è simile a quella di molte ragazze indiane: non possono sposare l'uomo che amano perché il padre non può provvederle di una dote sufficiente e, invece di continuare gli studi, si riducono a leggere romanzi rosa. Manik allora lo rasserena, dicendo che Jamuna aveva avuto un matrimonio felice.

Seconda storia: Il ferro di cavallo

(Flash back: casa di Jamuna) Un giorno arriva a casa di Jamuna una lontana parente, Ramo Bibi (*bibi*: signora, moglie, sorella maggiore) che si meraviglia di vedere ancora non sposata una bella ragazza come quella. La madre di Jamuna le spiega che non possono darle una dote sufficiente – (il padre è un impiegato di banca, ma non è riuscito a risparmiare una cifra adeguata alla condizione sociale). Ramo Bibi lo sa benissimo: è infatti arrivata proprio per concludere il matrimonio di Jamuna con un suo nipote, un ricco *zamindar* (latifondista), due volte vedovo, senza figli e senza parentado. È più vecchio del padre di Jamuna, ma il matrimonio – grazie alle insistenze della madre – si farà. Jamuna, quando vede lo sposo, brutto e vecchio, quasi sviene dalla disperazione. Manik e Tanna restano a guardare. Qualche tempo dopo, Jamuna torna in visita dai genitori. Nel cortile c'è anche Tanna (che intanto è stato fidanzato con una ragazza ricca), ma Jamuna non lo degna di uno sguardo. Il padre ha un serio problema da risolvere: in banca c'è stato un ammanco di qualche centinaio di rupie e, se non le trova per il giorno dopo, potrebbe avere serie noie. Jamuna, che ha

sentito tutto, corre a nascondere i soldi che ha con sé (prima deve pensare ai propri figli, che per altro non ha ancora), così che quando la madre le chiede un prestito non può darle che pochi spiccioli. La mancanza di figli è un cruccio per Jamuna, che – visti inutili tutti gli sforzi – decide di seguire il consiglio del barrocciaio Ramdhan (Ravi Jhankal) e di consultare un riverito astrologo. Questi le consiglia di fare il bagno sacro ogni mattina per tutto il mese di *kartik* (metà ottobre-metà novembre) e di portare offerte di fiori a Chandi Devi (appellativo di Durga, una delle forme di Devi, consorte di Shiv) e di gioielli ai brahmani. Sarà il fido Ramdhan ad accompagnarla, perché l'anziano marito ha una salute delicata. Una mattina Jamuna, dopo il bagno, sviene per il freddo. Ramdhan non sopporta di vederla in quello stato e le consiglia un altro sistema, ancor più miracoloso: bisogna togliere un ferro consunto a un cavallo bianco durante un'eclissi di luna, farne un anello e metterlo al dito; ogni desiderio si avvererà. L'eclissi si sarebbe verificata tre o quattro giorni dopo, ma i ferri del loro cavallo (bianco, per l'appunto) sono nuovi. Come fare? Ramdhan ha già la soluzione: andranno in giro per ore e ore finché i ferri si consumeranno. E così avviene: qualche giorno dopo ha luogo l'eclissi, Ramdhan toglie il ferro al cavallo, viene forgiato l'anello, Jamuna lo mette al dito e – miracolo! – è incinta. Qualche tempo dopo la nascita del bambino, il vecchio marito muore. Jamuna si dispera, vorrebbe morire anche lei, ma deve pensare al piccolo. I genitori sono preoccupati, perché sarà sola a badare alla casa e alla grande proprietà. Ma si presenta il fido Ramdhan: si occuperà lui di tutto e servirà la signora con la stessa devozione con cui aveva servito il padrone. E da allora Jamuna comincia a vivere in santità e felicità. (*Casa di Manik*) Di nuovo gli amici chiedono quale sia la morale della storia. Manik racconta allora di aver incontrato (*flash back*) alla stazione Ramdhan, elegantemente vestito e con una collana d'oro al collo. Ramdhan aveva attribuito la sua fortuna al ferro di cavallo e ne aveva regalato uno a Manik, che però non ne aveva ricavato un anello. La conclusione che Manik trae dalla vicenda è che nessun lavoro è in realtà brutto, né va considerato socialmente infimo, neanche quello di un barrocciaio. Onkar tuttavia sostiene la possibilità di una lettura "marxista" della storia: Jamuna è il simbolo dell'umanità, mentre Manik e il marito di Jamuna sono rispettivamente simbolo della borghesia e del feudalesimo. Entrambi sono stati incapaci di dare delle risposte a Jamuna. Alla fine è stato il simbolo della classe lavoratrice (Ramdhan) a dare una nuova direzione alla vita di Jamuna. Bravo, osserva Manik ridendo, neanche Karl Marx avrebbe saputo dirlo meglio.

Interviene Prakash. Perché non scegliere un'eroina semplice e ingenua come Shakuntla o sacra come Radha? Oppure, per arrivare a tempi più recenti, perché non una come la Sunita di Jainendr o la Devsena di Jayshankar Prasad¹⁴? È vero che, come sostiene Onkar, il 95% delle donne reali in India sono come Jamuna, ma bisogna essere idealisti e combattere per i propri ideali. Manik sostiene invece che l'individuo – soprattutto quello della classe media – non ha questa possibilità, perché è costretto a

¹⁴ Śakuntlā: eroina del dramma sanscrito *Abhijñānaśakuntalā* (Il riconoscimento di Śakuntalā) di Kalidāsa (V sec.?).

Rādhā: amante preferita di Kṛṣṇa (nella mitologia indiana, ottava epifania del dio Viṣṇu); da taluni Rādhā è considerata come incarnazione di Lakṣmī, consorte di Viṣṇu.

Sunitā: protagonista dell'omonimo romanzo del 1935 di Jainendr Kumār (n. 1904), che è stato tra gli iniziatori del romanzo psicologico hindi.

Devsenā: personaggio femminile del dramma *Skandgupt Vikramāditya* (Skandgupt, sovrano della dinastia Gupta, periodo di regno 455-467), del 1928, di cui è autore Jaysānkar Prasad (1989-1937), poeta, drammaturgo e romanziere, tra gli esponenti maggiori del movimento letterario chiamato *chāyāvād* o "scuola delle ombre" (1915/18-1935), che si esprime precipuamente nella poesia.

scendere a compromessi, anche in nome della giusta condotta. Ma il principio della giusta condotta è spesso una maschera per la vigliaccheria, come si comprende dalla storia di Tanna.

Terza storia: Senza titolo

(Flash back: casa di Tanna) Tanna non ha fratelli, ma ha due sorelle, una delle quali zoppa. Il padre, rimasto vedovo, ha dovuto prendersi in casa una donna perché gli allevi i figli (certo non perché abbia altre necessità!). La donna (Shashibala Sahay), che i ragazzi devono chiamare Mausì (zia, sorella della madre) si occupa anima e corpo di Mahesar. Il resto lo fanno le ragazze e Tanna. A suon di botte e parolacce. La Mausì ha sempre un motivo per lamentarsi del ragazzo, che viene regolarmente "sistemato" dal padre, con grande soddisfazione delle maligne sorelle. Tanna ha un solo conforto: Jamuna, che gli ricorda la mamma, dolce e pietosa. Ma Jamuna è anche ben risoluta a sposare lui o nessun altro, benché le sia socialmente inferiore. I genitori, pur di vederla contenta, si risolvono a parlare con Tanna. Se il giovanotto è disposto a diventare un *gbar ka jamai* (genero di casa; dovrebbe cioè andare a vivere in casa della famiglia della moglie), il matrimonio si può fare, senza dote, evidentemente. Tanna, però, è molto esitante: chi si prenderà cura del padre, chi gli renderà i dovuti servigi, se lui si trasferirà... a qualche metro di distanza? Quando Mahesar viene a sapere della proposta, scoppia il finimondo. Mai Tanna (che si prende la solita dose di legnate) sposterà Jamuna. Un giorno, Mahesar sta chiacchierando con il droghiere che gli propone di fare da tramite con la madre (vedova e piacente) di una figlia unica, istruita, bella e ricca, per sposarla a Tanna. In quel mentre, arriva una splendida ragazza vestita in una foggia zingaresca, Satti (Nina Gupta), che prega il droghiere di tenerle in bottega un trancio di sapone. Il droghiere azzarda una battuta salace, ma la ragazza non l'apprezza affatto e lo minaccia con un coltello. La fiera di Satti affascina Mahesar, ma l'eccitazione di quell'incontro si trasforma in rabbia quando, tornato a casa, scopre che il figlio è stato bocciato a scuola. Finisce così l'istruzione di Tanna, che - dopo la razione quotidiana di botte - viene portato dal genitore presso il capostazione, il quale lo assume al reparto della posta. Il giorno dopo avviene l'incontro in casa della promessa sposa di Tanna, Lili (Pallavi Joshi), bella ma molto poco ben disposta verso quegli ospiti. Mahesar vuole che la ragazza smetta di studiare, perché la moglie non deve essere più istruita del marito. Mentre tornano a casa, Mahesar manda a casa il figlio e si ferma da Chaman Thakur (*thakur*: signore, dio, titolo per *kshatriy*, seconda delle quattro grandi partizioni della società hindu), zio di Satti, della quale l'attempato dongiovanni è ormai invaghito. La Mausì vede arrivare solo il ragazzo, che - malignamente - le dice dove si è fermato il padre e perché. Quando Mahesar ritorna, la Mausì gli fa una scenata e viene cacciata di casa seduta stante. Dopo il matrimonio di Tanna, Jamuna diventa amica di Lili, la quale è molto bella, colta e un po' piena di sé; la vita con Tanna, Mahesar e le cognate le è insopportabile. È incinta: ha deciso che andrà a partorire a casa sua e non tornerà più dal mansueto consorte. Mentre Lili è dalla madre, Jamuna cerca di sedurre Tanna che la respinge angosciato e atterrito. In seguito, Mahesar sparisce: pare implicato insieme a Chaman Thakur nell'assassinio di Satti (spariti anch'essi). Tanna, rimasto solo e incapace di mandare avanti la casa, si reca da Lili per convincerla a tornare con lui e scopre così che il padre si nasconde proprio là. Ma Lili non solo è ben intenzionata a buttare fuori di casa il suocero; ha anche deciso di non tornare più da Tanna, che rimane solo. Un giorno Jamuna lo incontra alla stazione e, vedendolo tanto magro e avvilito, dopo avergli offerto qualcosa da mangiare (come ha sempre fatto da quando lo conosce) lo invita a trascorrere qualche giorno a casa sua, per rimettersi in salute. Questa volta Tanna accetta e si accomia da lei con dolcezza e struggimento. Mentre attraversa i binari, sopraggiunge un treno che lo investe, tranciandogli le gambe. Lo sventurato giovanotto muore in ospedale, tra le braccia di una disperata Jamuna, consolata infine da Lili.

(Casa di Manik) Gli amici di Manik se ne vanno rattristati e avviliti, mentre scoppia

un temporale. La mattina dopo arriva Shyam. Ha fatto un sogno: Ramdhan stava fuori dalla porta del paradiso, mentre Jamuna stava dentro. Sopra la porta era appeso il ferro di cavallo. Poi era arrivato Tanna e dietro di lui le sue gambe tagliate. Si era levato il pianto di un bimbo, quello di Tanna, mentre sulla terra si sentiva il rumore di un treno.

Manik commenta ridendo che l'amico non ha una buona digestione. Poi cita Dante e la Divina commedia. Anche qui il protagonista viene guidato al cospetto di dio dalla donna amata. Il fatto è – continua Manik – che se nella vita ci fosse solo buio e fango si starebbe benissimo, si vivrebbe come vermi e si morirebbe. Ma se la nostra anima vede un lampo luminoso allora cominciamo a sentirci prigionieri del buio e spasimiamo per la luce. Certamente l'amore è governato da leggi economiche e sociali, ma è anche sogno, bellezza, musica. Il problema è che se manca la capacità e il coraggio di trasformare quei sogni in vincoli sani, essi spariscono come l'ombra delle nubi. Manik racconta allora a Shyam e agli altri due amici arrivati nel frattempo un'altra storia che riguarda l'amore romantico.

Quarta storia: Devsena, principessa del Malva

La storia dura 24 ore, dalla sera del 29 alla sera del 30 luglio. (*Flash back: casa di Lili*) Lili piange col viso nascosto nel cuscino. Arriva Manik, il suo innamorato, che cerca di consolarla. Lili è angosciata perché il giorno dopo dovrà sposare un altro. Come potrà vivere senza Manik, quando anche non vederlo per un giorno le è insopportabile? Manik la consola, dicendole che nessuno potrà stappare loro l'amore che nutrono l'uno per l'altra. Sarà il pensiero dell'amore di Lili a dargli forza nel futuro. Mentre Lili si rassetta, Manik vede il libro che le ha prestato, *Skandgupt*, di Jayshankar Prasad. Ne legge un brano ed esorta Lili ad essere coraggiosa come Devsena, promessa in sposa a Skandgupt, che alla fine si separa da lui per condurre una vita di ascetismo. C'è un temporale, piove; Lili va alla finestra e Manik resta incantato a guardarla. (*Canzone e passeggiata nel parco, come nei film d'intrattenimento*) Il giorno dopo l'amica Kammo arriva di buon'ora e porta Lili a fare una passeggiata durante la quale Lili tenta più volte di mostrarsi addolorata per l'imminente matrimonio. Kammo riesce sempre a farle passare la tristezza con il suo ottimismo e il suo senso pratico. Rincasano molto tardi; sta per arrivare il corteo nuziale e Lili ha una fame da lupi. Non riesce a pensare ad altro che a mettere qualcosa nello stomaco e quando finalmente la fame si placa, anche lei si scopre serena e tranquilla.

(*Casa di Manik*) La morale che si può trarre da questa storia è: mangia e sta' in salute! Tutti sembrano divertiti e sollevati. Solo Shyam pare colpito: fosse capitato a lui, non si sarebbe mai più risollevato dalla disperazione. Manik sostiene invece che il bello della vita è che dopo un'esperienza ne arriva un'altra, più forte: dopo Lili, Manik incontra Satti. Scherzosamente, Onkar osserva che Manik manca di tecnica nel raccontare le sue storie. Manik cita Cechov, secondo il quale raccontare una storia non era difficile. Bastava mettergli davanti una cosa qualsiasi e lui ci costruiva sopra un racconto. Allora Prakash prende il coltello dal manico nero che Manik ha sempre tra le mani e dice: "Ecco, fai di questo il centro della storia di Satti"; e Manik: "Ma questo è il centro della sua storia"

Ultima storia: Il coltello dal manico nero

(*Flash back: casa di Chaman Thakur*) Chaman Thakur, mentre era soldato in Baluchistan, aveva trovato in un villaggio una bambina abbandonata di tre o quattro anni e l'aveva presa con sé. Dopo aver perduto un braccio durante uno scontro, Chaman Thakur aveva lasciato l'esercito e si era stabilito nel villaggio, dove aveva iniziato a produrre sapone. Satti, diventata una bella ragazza, lo aiutava nel lavoro. Un giorno Manik passa davanti alla loro casa mentre i due sono intenti a fare conti. Chaman Thakur lo chiama per farsi aiutare; da quel giorno Manik trascorre sempre qualche ora con loro, conquistato dalla ferezza e dalla sensibilità di Satti, la quale a sua volta lo considera la persona più vicina al suo cuore e ha nei suoi confronti un atteggiamento molto protettivo. Si offre anche di dargli dei soldi perché possa continuare a

studiare, dal momento che il fratello di Manik e la cognata non sembrano disposti a continuare a mantenerlo. Di Satti si è invaghito anche Mahesar, che convince Chaman Thakur a combinare il matrimonio dietro il pagamento di mille rupie. Satti si oppone violentemente, minacciando di usare il coltello che porta sempre alla cintola. Un giorno va a casa di Manik, raccomandandogli di non andare più da lei, perché Chaman Thakur lo vuole uccidere. Il fratello di Manik (K.K. Raina), per caso presente al colloquio, gli impone di mettere fine a quella storia che dà cattiva fama a una famiglia di rango elevato come la loro. La cognata insiste perché Manik si metta a lavorare: da loro non riceverà più un soldo. Una sera, mentre Manik è seduto tristemente su una panca, viene raggiunto da Satti che gli racconta le sue dolorose vicende: lo zio l'aveva venduta a Mahesar e una sera era accaduto qualcosa: probabilmente Mahesar aveva abusato di lei mentre era svenuta. Ma Satti dimentica subito le sue pene quando si accorge della tristezza di Manik. Saputo il motivo, si sfilava dal dito il prezioso anello regalato da Mahesar per offrirglielo. Manik rifiuta, respingendo – con una violenza causata dal panico – anche la richiesta di aiuto e conforto di Satti, che se ne va addolorata. Una notte la giovane bussa alla porta di Manik: è fuggita e non vuole più tornare dallo zio e da Mahesar, vuole andare lontano e iniziare una nuova vita con lui. Manik, non sapendo che pesci pigliare, finge di acconsentire, mentre con un pretesto va ad informare il fratello che, a sua volta, corre ad avvertire Chaman Thakur e Mahesar. I due gentiluomini arrivano, alterati e furibondi, e trascinano via la povera Satti, tradita dalla persona che più ama al mondo. Rimane per terra il coltello e il fagotto di Satti. Il giorno dopo, quando Manik va a restituire la roba, apprende la notizia che Chaman Thakur, con l'aiuto di Mahesar, aveva ucciso la nipote. I due uomini erano spariti nel nulla, insieme col cadavere della ragazza.

(*Casa di Manik*) Gli amici vogliono sapere la fine della storia, ma non c'è molto da dire. Il fratello di Manik era stato trasferito e lui si era messo a lavorare (nel posto reso vacante dalla morte di Tanna). Per molto tempo era stato perseguitato da sensi di colpa e dal desiderio di autodistruzione. Aveva scritto diverse poesie intrise di morte come questa: "Io non ho vissuto, la vita ha vissuto me. Mi ha bevuto goccia a goccia e dopo avermi bevuto mi ha abbandonato per la strada, svuotato". Nonostante le insistenze non vuole raccontare altre storie; inoltre deve andare a lavorare. Per la strada offrirà un tè agli amici.

Fuori, Shyam gli racconta le visioni che suscitano in lui quei racconti: nel cielo si disegna un arcobaleno ai lati del quale appaiono due bocche, quella di Lili e quella di Manik. Le bocche si avvicinano lentamente. Sulla terra intanto arriva Mahesar che tira un carretto pieno di bambini, quello di Jamuna, quello di Lili e quello di Satti. Arriva anche il braccio tagliato di Chaman Thakur, che si avvolge come un pitone intorno alle gole dei bambini. Le bocche continuano ad avvicinarsi. Arrivano intanto anche le gambe tagliate di Tanna che calpestanto i bambini. Si sente il pianto delle tre madri. Le labbra continuano ad avvicinarsi, ma appare un coltello nero che taglia l'arcobaleno e le labbra cadono al suolo come brandelli di carne. E intorno ci sono avvoltoi a non finire, come cavallette.

Mentre si siedono a bere il tè, Manik consiglia a Shyam di dare ai suoi sogni la forma di storie per raccontarle agli amici. I racconti – sostiene – come i sogni, soddisfano i nostri desideri alterando la realtà. Il racconto è uno strano miscuglio di vero e non vero, che permette di vedere contemporaneamente l'uomo com'è, come vorrebbe essere, come può essere. Gli amici vorrebbero sentire una storia d'amore di questo genere. Ma l'amore nelle sue storie dov'è?, si chiede Prakash. Manik, colpito dal commento, osserva che in effetti è difficile definire l'amore se non come *neti prem*, amore "non così" o "non questo", come dio, che è *neti neti*. Questo non è amore, quello non è amore. E così la vita trascorre nella ricerca di questo fantomatico amore. Tuttavia – conclude – c'è qualcosa che ci fa andare avanti, come i sette cavalli portano avanti il carro del sole. L'ultimo cavallo, il più piccolo, è chiamato il cavallo del futuro: il settimo cavallo del sole.

Mentre Manik espone il suo pensiero, dal fondo si avvicina una mendicante con un

bambino, trascinando un carretto con sopra un infermo. Arrivata vicino a loro, la mendicante chiede qualcosa, Manik si volta: è Satti che lo guarda con orrore e fugge via col figlio e l'infermo (Chaman Thakur). Manik, come affascinato, la segue e sparisce anche lui.

Il lungo flash back dei ricordi finisce, la scena torna alla galleria d'arte, mentre Onkar conclude il suo racconto: di Manik non ha saputo più nulla, mentre lui è diventato davvero uno scrittore.

Il film segue molto fedelmente il romanzo di Dharmvir Bharti; e non si limita a seguirlo, molto spesso lo ripete parola per parola. Il dialogo ha infatti un ruolo centrale anche nel film; anzi, assume la rilevanza propria del dialogo teatrale, senza tuttavia condizionare o appesantire le scene. Rispetto al testo letterario è più snello, vivace, "parlato", con coloriture dialettali in bocca ad alcuni personaggi. Ma nonostante la rigorosa aderenza al romanzo, *Il settimo cavallo del sole* esprime un legame ancora più stretto e vincolante con una fonte diversa, più lontana nel tempo e ben più radicata nella psiche indiana: nasce, cinematograficamente, da *Devdas*, il film del 1935 diretto da Pramtesh Chandr Barua¹⁵. La vicenda di questo film, a sua volta, è basata sul romanzo omonimo dello scrittore bengalese Sharatchandr Chattopadhyay (1876-1938), che aveva scritto quella storia all'età di diciassette anni. Senza *Devdas* non è possibile dare una lettura corretta del film ed è proprio attraverso *Devdas* che Shyam Benegal trasforma il romanzo di Dharmvir Bharti in una sua creazione personale. Diamo qui un brevissimo riassunto del faticoso film.

¹⁵ Pramtesh Chandr Barua (1903-1951), principe di Gauripur, nell'Assam, aristocratico, appassionato di cavalli, di caccia e di viaggi, sportivo, irresistibile Principe Azzurro (così viene dipinto in tutti gli scritti su di lui), dopo aver iniziato la carriera cinematografica come attore, entra a far parte dei New Theatres, la compagnia di produzione fondata nel 1931 da Virendrnāth Sarkār a Calcutta. Barua assurge a fama imperitura – è il caso di dirlo – con *Devdās*, benché diriga una quindicina di altri film, tra i quali meritano menzione *Mukti* (Liberazione, 1937), *Adbikār* (Il diritto, 1938) e *Zindagī* (La vita, 1939/40). Il suo *Devdās* ha avuto due versioni, una bengalese, con Barua stesso nella parte principale, e una hindi, con il cantante K.L. Sahgal, nel ruolo del protagonista. I ruoli di Pāro e Candrmukhī sono sostenuti rispettivamente dalle attrici Jamunā e Rāj Kumārī. Sul cineasta, cfr. il capitolo *Barua: legend and reality*, in C. DAS GUPTA, *Talking About Films*, New Delhi, Orient Longman, 1981, pp.49-54; e M. CADDHĀ, *op. cit.*, pp. 184-187.

Devdas

Devdas, figlio di un ricco latifondista brahmano, e Parvati, chiamata Paro, anche lei di famiglia brahmana, ma povera, si amano fin da bambini. Dopo una lunga separazione, dovuta agli studi di Devdas a Calcutta, si ritrovano grandi e sempre innamorati. Il padre di Devdas, tuttavia, si oppone al quel matrimonio. Offesi, i genitori di Paro decidono di sposarla a un ricco e anziano vedovo, padre di due figli. Paro, dapprima, non si preoccupa: è sicura che Devdas interverrà per salvarla da quell'amaro destino. Devdas, invece, non ha la forza di contrastare il volere della sua famiglia e assiste impotente al matrimonio della donna amata. Paro, pur continuando ad amare Devdas nel segreto del suo cuore, accetta la nuova condizione, dimostrandosi moglie devota e madre affettuosa per i figliastri (che le sono coetanei). Devdas, invece, incapace di reagire al dolore – come era stato incapace di lottare per sposare Paro – torna a Calcutta e diventa in breve alcolizzato. La prostituta Chandra (o Chandrmukhi) si innamora perdutamente di lui e cerca di aiutarlo a smettere di bere e a ritrovare un senso nella vita. Ma la condizione fisica e psicologica di Devdas diventa sempre più disperata: torna al villaggio e muore davanti al portone della casa di Paro, senza che lei possa vederlo un'ultima volta.

Il film di P.C. Barua diventa in breve tempo un vero e proprio mito, forse il più influente dei miti moderni: il personaggio del giovane che si autodistrugge per amore tocca la mente e il cuore della generazione contemporanea e dà luogo a un atteggiamento di esasperato e melanconico romanticismo chiamato appunto *devdasīyat* o devdasismo. Il mito devdasiano si ripropone e si consolida nel 1955, con l'ottimo rifacimento di Vimal Ray, il quale era stato il direttore della fotografia nel *Devdas* del 1935¹⁶. Devdas continua così a covare nel cuore dell'eroe cinematografico hindi per tutti gli anni a venire e se ne vedono le tracce marcate perfino in un personaggio che ne dovrebbe rappresentare l'antitesi, l'*angry young man* incarnato da Amitabh Bachchan, la più grande star indiana di tutti i tempi e uno dei migliori attori di quegli schermi¹⁷. Come sottolinea il critico

¹⁶ Vimal Rāy (Bimal Rāy, in bengalese; Bimal Roy, nella dizione anglicizzata): nato a Dacca nel 1909 e morto a Bombay nel 1966. Dopo gli studi universitari, si trasferisce a Calcutta e comincia a lavorare per i New Theatres. Il primo film da regista è *Udayer pāthe* (Verso la luce, 1944, in bengalese). In seguito si trasferisce a Bombay e passa alla lingua hindi. Il suo film più famoso è *Do bīghā zamīn* (1953), vincitore del premio della giuria al festival di Cannes nel 1954. Tra le altre opere, oltre a *Devdās*, basterà citare: *Parīṇītā* (Una donna sposata, 1953) e *Sujātā* (Sujātā, 1959). Sul regista, cfr. M. CADPHĀ, *op. cit.*, pp. 321-331. Nel *Devdās* di Vimal Rāy, è Dilip Kumār, uno degli attori più amati di tutta la storia cinematografica indiana, a interpretare il ruolo del protagonista, mentre nelle parti di Pāro e Chandrmukhi ci sono rispettivamente Sucitrā Sen e Vajjayantimālā.

¹⁷ Amitābh Baccan, nato ad Allahabad nel 1942, è figlio di uno dei

bengalese Chidanand Das Gupt, Devdas è un eroe debole, incapace di lottare per realizzare i propri sogni, dipendente dall'amore della donna, un adolescente non ancora diventato uomo e destinato a non diventarlo mai, un perdente che cerca rifugio nell'autodistruzione perché incapace di governare le situazioni e di affrontare le proprie sconfitte. Ma proprio nel suo autoannientamento si manifesta anche una forma – passiva, certamente, – di protesta, contro il matrimonio combinato e contro norme sociali inique¹⁸. Così Devdas, che non sa o non osa opporsi alla famiglia per realizzare il suo sogno, trova la forza di contrastare i progetti del padre e quindi della società stessa, sottraendosi volontariamente alla vita, un gesto ancora una volta infantile e tutto sommato inutile.

Dall'altra parte c'è Paro. Non una donna straordinaria, in realtà; solo una donna indiana come tante, che porta sulle spalle il peso di secoli di oppressione familiare e sociale. E che con tale oppressione ha dovuto imparare a convivere, per non restare schiacciata. Paro ha sempre un atteggiamento attivo, positivo davanti alle situazioni, anche e soprattutto nel suo amore per Devdas. Quando ne percepisce l'incertezza, Paro non esita a compiere un passo che potrebbe compromettere per sempre il suo onore: si reca nella camera di lui a notte alta per avere una risposta che confermi le sue speranze. È una delle sequenze più belle del film: il coraggio disperato di Paro e la sua volontà di lottare contro lo stesso destino si scontrano con l'esangue e

massimi poeti della letteratura hindi, Harivanśrāy Baccan (n. 1907). Debutta come attore, inosservato, nel film *Sāt hindustānī* (Sette indiani, 1969), diretto da Khvājā Ahmad Abbās (1914-1987), scrittore, giornalista, sceneggiatore, regista e produttore, figura di grande rilievo nella cinematografia indiana. Amitābh comincia a farsi notare con il film *Ānand* (Ānand, 1970, regia di Ṛṣikeś Mukharjī), in un ruolo di secondo piano, ma il successo arriva con *Zanjīr* (Catena, 1973, regia di Prakāś Mehṛā). In questo film si delinea la fisionomia del personaggio destinato a diventare il nuovo mito del cinema popolare, l'eroe solitario che raddrizza con la sola forza dei suoi muscoli e della sua fredda intelligenza i torti della società. Anche lui, come Devdās, è un outsider ma, invece di autoannullarsi, si impegna in una lotta, che sovente ha esito mortale, per cambiare le regole del gioco sociale e imporre la propria individualità. Tuttavia, Devdās è duro a morire: basti considerare il film *Kabhī kabhī* (Talora, 1976, regia di Yaś Copṛā), vero e proprio remake di *Devdās* in chiave modernizzata, con Amitābh nel ruolo fatale. È stato uno dei successi più clamorosi del cinema popolare e detiene tuttora il record d'incassi. Sul film, in italiano cfr. C. COSSIO, *Shashi Kapur...*, cit. p. 181; sul personaggio di Amitābh Baccan, cfr. *ibid.*, pp. 65-82.

¹⁸ Cfr. C. DAS GUPTA, *Talking about films*, cit., pp. 49-54.

melanconica ignavia di Devdas, estenuato dalla sua stessa ipocondriaca passività. Paro non può fare altro che accettare la volontà dei genitori, ma non si lascia travolgere dagli eventi e dallo sconforto: sosterrà il ruolo di moglie devota e virtuosa fino in fondo e con assoluta sincerità, trasformando un'imposizione iniqua in esperienza positiva e rassicurante, soprattutto per la nuova famiglia, se non proprio per lei. Come era solito dire il grande Ritvik Ghatak¹⁹, *Devdas* è in realtà la storia di Paro, del suo coraggio e del suo senso di responsabilità, mentre Devdas ci appare come un personaggio detestabile e ripugnante. Tuttavia il mito che nasce e si perpetua con il film e con i suoi – in senso lato – rifacimenti è quello dell'imbelle e spesso crudele Devdas, l'uomo che però muore distrutto dalla sofferenza dell'amore negato. Paro, invece, non deve aver sofferto poi troppo, visto che è riuscita a sopravvivere; d'altra parte, come donna non potrebbe nemmeno arrivare a tali vette di dolore intellettuale: si direbbe che l'arrière pensée del pubblico indiano sia sempre stata questa²⁰.

Nel romanzo di Dharmvir Bharti, Devdas è presente. Lo si incontra la prima volta nel "quarto meriggio"²¹, quando Lili

¹⁹ Ritvik Ghatak (1925-1976), nativo di Dacca, inizia come scrittore, pubblicando la prima novella – *Izbār* (Espressione) – nel 1947, sulla rivista "Deś", mentre è ancora studente di letteratura inglese all'università. Abbandona gli studi nel 1948, in seguito alla partizione del paese e dopo essersi iscritto al CPI (Communist Party of India), e si dedica all'attività teatrale nell'IPTA (cfr. nota 15), per cui scrive, dirige e recita in numerosi drammi. Il suo primo film, *Nāgrīk* (Cittadino, 1952/53), realizzato con pochissimi mezzi, non riesce a trovare un distributore. Con il secondo film, *Ajāntrīk* (Non meccanico, 1958), il suo genio comincia ad essere riconosciuto dalla critica. Nel 1965, dopo la disgregazione dell'IPTA e degli ideali che l'avevano sostenuta, Ritvik Ghatak diventa vice-direttore dell'istituto cinematografico di Puna. Affetto da tubercolosi e alcolizzato, muore a cinquantasei anni, maestro riconosciuto dei giovani cineasti che danno vita al "nuovo cinema". Opere principali: *Nāgrīk* (1952/53), *Ajāntrīk* (1958), *Bārī theke pāliye* (Il fuggiasco, 1959), *Meghe dhākā tārā* (Una stella coperta da una nube, 1960, considerato il suo capolavoro), *Komal gāndhār* (Mi bemolle, 1961), *Suvarṇ Rekhā* (Il fiume Suvarṇ Rekhā ["Linea d'oro"], 1962, distribuito nel 1965), *Titās ektī nadīr nām* (Un fiume di nome Titās, 1972/73) e *Jukti takko ār gappo* (Ragionare, discutere e chiacchierare, 1974). Sul cineasta, forse il più grande che l'India abbia avuto, cfr. P. PARRAIN, *La réunification de l'être (présentation de Ritvik Ghatak)*, in J.-L. PASSEK, *op. cit.*, pp. 103-111; R. GHATAK, *Cinema and I*, Calcutta, Ritvik Memorial Trust, 1987; e M. CADDHĀ, *op. cit.*, pp. 372-384.

²⁰ Cfr. C. COSSIO, *Shashi Kapur...*, *cit.*, pp. 180-183.

²¹ *Cauthī dopabar. Mālvā kī yuvrānī Devsenā kī kahānī* (Quarto meriggio).

racconta a Manik di essere stata a vedere quel film. Si tratta un brevissimo accenno: "È successo che oggi siamo andate a vedere *Devdas*. C'era anche Kammo. Ma lei proprio non ha capito. Io non so come ho cominciato a sentirmi" (p.69). Il discorso viene ripreso a p. 71, ancora più brevemente: "Allora la tua Kammo non ha capito il film?" "Già!". Il nome di *Devdas* riappare in seguito nel "quinto meriggio"²². Qui il narratore – dopo aver ascoltato la storia di Lili e Manik – osserva che se fosse capitato a lui di essere separato per sempre dalla donna amata ne avrebbe sofferto per tutta la vita. E Manik risponde: "Ciò significa che finora tu non hai conosciuto la vita né hai letto buoni romanzi. In genere è sempre accaduto e ci hanno sempre detto che dopo una devozione infruttuosa come questa arriva un'altra ragazza che, pur essendo di livello intellettuale, morale ed economico inferiore, è dotata di maggiore onestà, maggior carattere, maggior fedeltà e maggior forza. Prendi ad esempio il *Devdas Mukharji* di *Sharat Chatarji*. Dopo *Paro*, ha incontrato *Chandra*." (pp. 79-80). Infine, ritorna un'ultima volta nel "sesto meriggio"²³. Il narratore racconta come, dopo la morte di *Satti*, Manik si sentisse responsabile della sua fine e per questo avesse deciso di autodistruggersi, "come avevano fatto il *Devdas* di *Sharat* e altri. (...) E in questa situazione di autoannientamento accadde che nelle sue composizioni comparisse un'infinita compassione, sofferenza, disperazione e siccome nel cuore di ogni individuo di questa generazione c'è un po' di *Manik Mulla* e un po' di *Devdas*, la gente se ne inebriava" (pp. 96-97).

È evidente che la figura di *Devdas* esiste come presenza psicologica, ma non è caricata di una valenza mitica. Potrebbe anche essere eliminata senza compromettere l'integrità del romanzo. Eliminare tale presenza nel film di *Benegal* significherebbe eliminare il film stesso. L'intero impianto narrativo, come i singoli episodi, ripropongono da angolazioni diverse unicamente la vicenda di *Devdas*, che è il mito attraverso il quale leggere le cinque storie. Il primo racconto è forse il più manifesto, fin dalle battute iniziali: laddove *Dharmvir Bharti* scrive che compito di *Manik* era di portare a *Jamuna* "riviste di storie d'amore

Storia di *Devsenā*, principessa del *Mālvā*), pp. 63-76.

²² *Pācvī dopabar. Kāle bentī kā cāqū* (Quinto meriggio. Il coltello dal manico nero), pp. 77-92.

²³ *Chatbi dopabar. Kramāgat: pīchli dopabar se āge* (Sesto meriggio. Sequenza della narrazione: dal pomeriggio precedente in poi), pp. 93-100.

a buon mercato" (p. 26), Benegal fa dire a Manik: "Ecco il libro che volevi, il tuo *Devdas*". E Jamuna vede se stessa e Tanna come reincarnazione degli infelici amanti, legge ad alta voce le pagine del romanzo perché Tanna possa sentirla e racconta a Manik i momenti salienti del romanzo. La storia di Jamuna è patentemente simile alla storia di Paro: anche lei ama riamata un giovane che non può sposare per la loro disparità sociale; anche lei viene costretta a sposare un vecchio vedovo e riesce comunque a dare un senso alla propria esistenza, mentre Tanna finisce per autodistruggersi. Ma si tratta di una somiglianza più formale che effettiva. La corrispondenza e la diversità si trovano ad un livello più profondo: tutto il film è una costante oscillazione tra la riproposizione e il rifiuto di Devdas, un'oscillazione che si esprime eminentemente attraverso i personaggi femminili. Da un lato, Jamuna è Paro: anche Jamuna ha il coraggio e la forza di lottare per imporre il suo sogno, ma non può farlo senza l'intimo consenso di Tanna. Anche lei, pur continuando ad amare Tanna, deve accettare un matrimonio combinato e assai poco allettante, data l'età e l'aspetto del nubendo. Tuttavia, non accetta la nuova situazione con spirito di sacrificio: decide invece di trarne un consistente vantaggio personale, *servendosi* del marito (e non già *servendolo* devotamente). E riesce lo stesso a renderlo felice, regalandogli un discendente, grazie all'intervento "magico" di Ramdhan; anche di quest'ultimo – tutt'altro che ingenuo, ma non per questo spregevole – Jamuna non esita a servirsi per soddisfare le sue esigenze di donna, prima, e di vedova bisognosa di sostegno, poi. Eppure, continua ad amare Tanna non meno di quanto Paro ami Devdas; la differenza – sostanziale – è che Jamuna lo ama pur conoscendone tutta la debolezza e la pavidità. È un sentimento pienamente consapevole e sanamente terreno per un uomo mediocre e timoroso, non per una sublime deità; e Jamuna non intende rinunciare a realizzare tale sentimento anche sul piano materiale, a ogni costo. Basti pensare alla scena in cui tornata in visita dai suoi, tenta di sedurre Tanna durante l'assenza di Lili. Inevitabile il confronto con la sequenza in cui Paro, a notte fonda, si reca nella camera di Devdas. Come Devdas reagisce con apprensione e sgomento davanti all'audace comportamento di Paro, immaginando il biasimo sociale che ne potrebbe derivare, così Tanna respinge atterrito e quasi in preda a un attacco isterico le impudiche avances di Jamuna. Ma mentre Paro versa lacrime e inghiotte un deluso dolore temperato dall'accettazione di una volontà supe-

riore (quella del suo dio: lo chiama proprio così, *mere devta*, “mia divinità”, nel senso di essere dotato di poteri divini), Jamuna appare più che altro seccata e frustrata dal diniego di Tanna, ancora evidentemente innamorato di lei, ma troppo pusillanime per dimostrarlo concretamente. Non si dà per vinta, comunque: prima o poi raggiungerà il suo scopo.

Anche il personaggio di Satti ha stretti legami con la Chandrmukhi di *Devdas*: non è una prostituta, ma è una donna dal comportamento insolito, non ortodosso. Di lei, Dharmvir Bharti dice: “Non la si poteva definire una brava ragazza perché nel suo comportamento traluceva una strana sfrontatezza, nei suoi modi c’era qualcosa di molto provocante, era sempre pronta ad attaccar discorso con chiunque, conosciuto o sconosciuto, (...) ma non si poteva nemmeno dire che non fosse una brava ragazza, perché nessuno poteva far chiacchiere su di lei e tutti sapevano che se qualcuno l’avesse guardata in un certo modo, quella era capace di cavargli gli occhi e alla cintola portava sempre un coltello del manico nero.” (p.81). È proprio questa mescolanza di sfrontatezza e di riserbo che affascina Manik: Satti è ignorante e di modi rozzi e insolenti, ma ha la purezza e la trasparenza di un diamante. Anche Satti pone Manik su un altare, come Chandrmukhi fa con Devdas, ma nel momento in cui finalmente lo vede nella sua angusta e meschina realtà il suo sentimento – purissimo, fatto di rispetto e di venerazione – si tramuta in odio, ma un odio puro come il suo amore, sdegno dell’anima offesa.

Come già nella vicenda di Jamuna, vediamo anche qui delinearsi non soltanto un’oscillazione, ma un passo avanti rispetto agli archetipi rappresentati da Paro e Chandrmukhi: se le storie di Manik ne ripropongono la traccia, la soluzione in mano alle figure femminili ne stravolge l’essenza. Jamuna non si arrende davanti al rifiuto di Tanna e questi, alla fine, oserà accogliere l’invito che legge negli occhi di lei. Anche in questo caso, la morte impedirà ogni possibile realizzazione delle loro speranze, ma almeno Jamuna potrà stringere il suo mediocrissimo ma non per questo meno vagheggiato amante nel primo vero abbraccio e raccoglierne l’ultimo respiro: nessun portone si chiuderà davanti a lei come si era chiuso davanti a Paro.

Quando Devdas si congeda per l’ultima volta da Chandrmukhi – che si inginocchia davanti a lui toccandosi la scriminatura dei capelli con la polvere dei di lui piedi (come farebbe una devota moglie hindu) – le promette magnanimo che se l’incontrerà in un’altra vita, non si separerà mai più da lei. Chan-

dr mukhi, allora, si copre il capo con il lembo della sari mormorando con commossa gratitudine: "Io trascorrerò questa vita in attesa dell'altra"; e dalla finestra lo guarda allontanarsi per sempre nella via. In questa nuova "vita" cinematografica, è invece Satti/Chandrmukhi ad allontanarsi, anzi, a fuggire dall'insopportabile vista di Manik. Permane tuttavia in questi due personaggi femminili una tensione irrisolta, un'aspirazione ferita verso l'immagine di un amante sublime che continua a vivere nella loro idealizzazione, incontaminato dalla realtà dei fatti.

Questo moto oscillatorio tra rifiuto e attrazione diventa distacco e superamento totale con il personaggio di Lili, una figura che non esiste nella storia di Devdas, ma solo nel romanzo: è nelle sue parole che si trova il primo, brevissimo accenno all'infelice storia d'amore. Nel film, Lili racconta in lacrime a Manik l'intera scena – battuta per battuta – in cui Paro torna per la prima volta a casa dei suoi, dopo le nozze, e rivela la sua pena all'amica Manorma. Questa – come la compagna di Lili, Kammo, – non capisce come si possa desiderare di morire per amore, mentre Lili, nel suo romantico struggimento, si identifica totalmente con Paro: l'amore di Manik le ha dato tutto e tutto le sarà tolto con l'abborrito matrimonio. Ma quella che si presenta come la più tenera e poetica tra le storie narrate si risolve in un modo inaspettatamente terreno e prosaico: la pacificazione dell'anima si realizza attraverso l'appagamento dello stomaco. Una conclusione di questo genere, comunque, sarebbe poco più di un allegro sberleffo. Lili va ben oltre. Dopo un parto laborioso, decide di non tornare più dal marito: "Abbiamo tutto quello che ci serve," dice alla madre, "non abbiamo nessun bisogno di un uomo". È la negazione assoluta del sacrificio di Paro. Non solo Lili non torna dal povero Tanna, ma non viene nemmeno sfiorata dall'idea di tornare da Manik. Sa che il Manik del suo sogno non è quello della realtà. E può vivere da sola.

Dopo oltre mezzo secolo, Paro e con lei Chandrmukhi hanno finalmente ottenuto giustizia: la scena conclusiva è il coerente epilogo della rivisitazione devdasiana di Shyam Benegal. Mentre *Devdas* si conclude con Paro che picchia disperatamente sul portone che si chiude davanti a lei, separandola anche nell'ora estrema dal suo dio, *Il settimo cavallo del sole* si chiude con Devdas /Manik alla ricerca di Chandra/Satti che fugge da lui, inghiottita dalla nebbia. È avvenuto, in un certo senso, uno scambio di ruoli: Devdas ha cessato di essere il soggetto, il

motore – immobile, ovviamente, – che mette in movimento le cose e infonde loro la vita. È la sua esistenza ora ad essere messa in moto da altri soggetti. Non a caso, quando nel film *Manik* rifiuta di raccontare altre storie agli amici, Onkar spiega con durezza le ragioni di quel rifiuto: la verità è che Manik, pur presentandosi come protagonista, non riesce mai a dimostrarsi all'altezza del suo ruolo.

In effetti, se *Devdas*, nelle pagine di Sharatchandr e nella riproposizione cinematografica, racconta in qualche modo la debolezza di carattere, il bisogno di dipendenza e l'incapacità di decisione di una figura maschile propria soprattutto della società bengalese del primo Novecento (lo afferma Chidandand Das Gupt, bengalese DOC)²⁴, il personaggio di Manik testimonia un'inadeguatezza che abbraccia un tempo e un luogo più vasti e tutti i momenti della vita. I suoi racconti, infatti, presentano tre stadi diversi: adolescenza, prima giovinezza e maturità; ma il protagonista – e non certo nel senso etimologico del termine – rimane sempre al di qua dell'azione²⁵. A ben vedere, tuttavia, anche nel caso di Manik, Shyam Benegal ha espresso – senza averne piena coscienza, forse – qualcosa di fondamentalmente nuovo. *Devdas*, oltre ad esercitare sulla platea un influsso che non ha paragoni con altri film, aveva anche stabilito le convenzioni dell'amore romantico nel cinema popolare, un amore che per essere perfetto non poteva e non doveva essere consumato. L'amore carnale è quasi ovunque considerato un ostacolo nel cammino spirituale dell'uomo (nel senso di maschio, il più delle volte) e l'India non fa eccezione, anche se non mancano importanti e vistose deviazioni da questa regola. L'amore degli amanti, dunque, tanto più si avvicina alla perfetta realizzazione spirituale quanto più si allontana da ogni gratificazione carnale. Se dunque Devdas ama Paro di perfetto amore non può amarla che spiritualmente; né può trovare vera gratificazione con la prostituta Chandrmukhi, che del perfetto amore rappresenta la negazione, ma che in realtà è solo l'alter ego sessuato di Paro. Questa

²⁴ Cfr. C. DAS GUPTA, *Talking About Films*, cit., p. 51.

²⁵ Su questa insanabile contraddizione, cfr. il capitolo *The Turntable of Love*, in K. VALICHA, *The Moving Image. A Study of Indian Cinema*, Bombay, Orient Longman, 1988, pp. 43-60; cfr. anche *Woman: Playmate, Wife and Tawaif*, in C. DAS GUPTA, *The Painted Face. Studies in India's Popular Cinema*, New Delhi, Roli Books, 1991, pp. 126-164. Particolarmente interessante al riguardo è evidentemente S. KAKAR, *Intimate Relationships. Exploring Indian Sexuality*, New Delhi, Penguin Books, 1989.

incapacità di concepire riunite in una sola persona “amor sacro” e “amor profano” evidenzia uno stadio ancora infantile nell’evoluzione psicologica di Devdas. Tornando a *Il settimo cavallo del sole*, si può notare che un progresso, un passo avanti rispetto al modello archetipico, si esprime anche in Manik, come già si era espresso in Tanna. Quest’ultimo, davanti allo sfacelo della sua vita (che era stata decisa da altri), giunge alla determinazione interiore di tornare da Jamuna. E questa promessa non è affatto simile a quella che Devdas fa a Paro, di tornare da lei nell’ora della morte. Certo, la decisione di Tanna coincide con l’ora della sua morte, ma è una decisione che nasce da una speranza di vita terrena. Ancora più significativa è la scelta di Manik, che si alza in piedi e cammina – anche simbolicamente – non alla ricerca di Lili, ma di Satti: Paro, sublime oggetto d’amore spirituale, lontana da ogni inquinante materialità, si incarna in Chandmukhi, che perde a sua volta la connotazione profana di prostituta per acquistare più semplicemente quella di donna reale. Forse Devdas sta finalmente diventando adulto.

Guido Samarani

LA SOCIETÀ CINESE TRA PASSATO E FUTURO*

1. *La società cinese pre-1949: alcune valutazioni generali*

La società cinese ha conosciuto, nel corso dei millenni, profonde trasformazioni, dovute sia all'intervento del potere statale centrale e regionale sia alle spinte autonome al cambiamento maturate sul piano economico, sociale e dei costumi sia infine all'impatto con la realtà esterna ed in particolare, a partire dal XIX secolo, con l'Occidente. Tali trasformazioni sono avvenute in un contesto storico caratterizzato, nel corso dei secoli, dall'intrecciarsi di elementi di continuità e di discontinuità, di tradizione e conservazione e di innovazione e «modernizzazione», secondo un percorso che giunge ai giorni nostri attraverso tappe fondamentali quali la nascita dell'Impero centralizzato e l'affermazione del potere aristocratico (secoli III a.C.-IX d.C), i primi passi e l'impetuosa crescita della Cina moderna sino alla crisi dell'Impero (secoli X-XVIII), l'esperienza repubblicana (1912-1949) e la nascita e lo sviluppo della Repubblica Popolare Cinese (RPC) (dal 1949 in poi).

Prima di analizzare l'evoluzione e le caratteristiche della società cinese nel corso degli ultimi quarant'anni, appare utile tracciare un breve quadro della situazione sociale alla vigilia della presa di potere da parte del Partito Comunista Cinese (PCC), con particolare riferimento al problema del rapporto tradizione-innovazione ed individuo-stato in Cina.

Come è stato sottolineato, il binomio tradizione-modernizzazione è stato spesso affrontato – riferito alla storia moderna cinese – nel senso di una supposta contrapposizione tra una realtà sostanzialmente statica, scarsamente differenziata e a basso livello di urbanizzazione, governata da un'élite «tradizionale» poggiante sul «Mandato del Cielo» (Cina), ed una realtà dinamica,

* Lavoro eseguito nell'ambito della ricerca finanziata dal CNR «Processi di interazione culturale nell'Asia orientale», diretta dal Prof. Mario Sabatini.

ad alto grado di differenziazione ed urbanizzazione, basata sull'ampia partecipazione di masse che non accettano la legittimità tradizionale dei governanti (Occidente). Talvolta, tale contrapposizione è stata estesa sino ad identificare modernizzazione e occidentalizzazione, considerando di fatto la civiltà occidentale come depositaria del progresso morale e tecnico e, di riflesso, collegando le possibilità di sviluppo e di modernizzazione alla distruzione degli elementi tradizionali della società¹.

Nella Cina imperiale, la società era sostanzialmente organizzata secondo i principi gerarchici dettati dall'ideologia confuciana e neo-confuciana: funzionari-letterati; contadini; artigiani; mercanti. Le relazioni tra società e stato erano caratterizzate da una forte capacità di controllo e di integrazione del secondo nei confronti della prima: ciò avveniva soprattutto grazie al ruolo di «collegamento» con gli strati dirigenti della società, soprattutto a livello locale (la cosiddetta gentry), svolto dai funzionari-letterati selezionati attraverso il sistema degli esami imperiali e quindi detentori di quel prestigio sociale e di quegli onori di cui lo stato stesso era l'unico possibile dispensatore. Tale sistema non solo offriva una possibilità di ricambio della classe dirigente ma «incanalava anche le ambizioni dei possessori di ricchezza ad investire nell'innalzamento del proprio status individuale o familiare, senza sovvertire l'ordine economico-politico»².

Così, amministrazione statale e «rete di poteri locali» coesistevano e si intrecciavano in nome di una forte identità ideologica (confucianesimo e neo-confucianesimo) e di comuni interessi (il mantenimento di un ideale ordine socio-politico-culturale di tipo gerarchico). In quest'ambito, una funzione fondamentale veniva svolta dalla famiglia, dal clan e dalle comunità rurali ed urbane, veri centri di perpetuazione e di diffusione dell'ideologia ufficiale e di compensazione dei conflitti e delle contraddi-

¹ P. SANTANGELO, *Introduzione* a G. SAMARANI, *Una modernizzazione mancata. Aspetti e problemi dello sviluppo capitalistico in Cina tra le due guerre*, Venezia, Cafoscarina, 1988, pp. 1-4; S. EISENSTADT, *Tradition, Change, and Modernity: Reflections on the Chinese Experience*, in Ping-ti HO and T. TSOU (ed.), *China in Crisis. China's Heritage and the Communist Political System*, vol. 2, Chicago, The University of Chicago Press, 1968, pp. 753-74.

² J. GERNET, *Introduction* to S. SCHRAM (ed.), *Foundations and Limits of State Power in China*, London-Hong Kong, School of Oriental and African Studies, University of London-The Chinese University Press, The Chinese University of Hong Kong, 1987, pp. XV-XXVII; P. SANTANGELO, *art. cit.*, p. 14.

zioni personali e sociali nei quali veniva esaltato il ruolo dirigente della gentry, in particolare per quanto riguarda la politica educativa ed il sistema di «responsabilità collettiva».

Quindi, anche se lo stato aveva virtualmente il controllo sulla società, ciò non significa che esso fosse in grado di controllare ogni cosa. Capi-villaggio, anziani nei clan e nelle famiglie, superiori e «maestri» operavano quali «responsabili morali» della cattiva condotta e dei misfatti compiuti dai propri subordinati, configurando un sistema in cui l'arbitrato ed il compromesso venivano spesso preferiti alla legge nel dirimere i rapporti tra individui³.

In quest'ambito, il rapporto individuo-stato appare segnato da una forte subordinazione del primo al secondo. Da più parti è stata sottolineata la sostanziale ostilità del confucianesimo ai concetti di «autonomia personale» e di «individualismo» e l'assenza di ogni apprezzamento verso nozioni quali la «libertà» e i «diritti individuali», nonchè l'aspettativa del gruppo cui l'individuo appartiene (famiglia, clan, villaggio, ecc.) affinché egli sia sempre pronto a sacrificarsi per la collettività⁴. Altri hanno al contrario evidenziato la presenza nel neo-confucianesimo di un forte orientamento verso l'«autoperfezionamento individuale» o, anche, l'esistenza di idee filosofiche cinesi assai coerenti con certi elementi presenti nel concetto occidentale di «individualismo», pur sottolineando l'impossibilità della presenza di un «io privato» nella cultura tradizionale cinese⁵.

Nel complesso, è stata comunque unanimemente enfatizzata la stretta dipendenza dell'individuo verso la collettività (famiglia, clan, villaggio, ecc.), con una indiscutibile semplificazione dei compiti dello stato per quanto riguarda, ad esempio, il mantenimento dell'ordine sociale, l'esazione delle tasse, l'organizzazione delle corvée (prestazioni di lavoro obbligatorie), la cui responsa-

³ J. GERNET, *art. cit.*, p. XXIV.

⁴ Vedi ad esempio L. PYE, *The State and the Individual: An Overview Interpretation*, in «The China Quarterly», 127 (September 1991), pp. 443-66; B. SCHWARTZ, *The Primacy of the Political Order in East Asian Societies: Some Preliminary Generalizations*, in S. SCHRAM (ed.), *op. cit.*, pp. 1-10; ID., *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985.

⁵ Vedi ad esempio Wm. T. DE BARY, *Self and Society in Ming Thought*, New York, Columbia University Press, 1970; T. METZGER, *Escape from Prejudice: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, New York, Columbia University Press, 1977; D. MUNRO, *The Concept of Man in Contemporary China*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1977.

bilità veniva per l'appunto delegata ai succitati capi-villaggio, capi-clan e capi-famiglia.

In questo senso, un ruolo fondamentale ai fini del mantenimento dell'ordine sociale è stato svolto, nella Cina imperiale, dal sistema *baojia*, sulla base del quale ogni famiglia doveva essere organizzata, in ogni distretto, secondo una struttura piramidale articolata in un primo livello composto da unità di 10 famiglie, un secondo livello composto da unità di 100 famiglie ed un terzo livello composto da unità di 1000 famiglie; ogni unità era diretta da un responsabile. L'obiettivo principale di tale sistema era di porre sotto sorveglianza i residenti locali al fine di portare alla luce qualsiasi attività illecita e di tenere sotto controllo eventuali elementi sospetti estranei alla comunità. Nel contempo, tale sistema favoriva il rafforzamento dei legami di gruppo, offrendo altresì ad esso una sorta di «protezione» parziale nei confronti dell'intervento statale.

Dopo essere stato abolito agli inizi del Novecento, il sistema *baojia* è stato parzialmente reintrodotta dal *Guomindang* (Partito Nazionalista) – allora al potere – durante gli anni Trenta⁶.

In effetti, nel corso degli anni dal 1912 al 1949, gli elementi di continuità rispetto al periodo tardo imperiale appaiono dominanti per quanto riguarda soprattutto la società rurale, tanto che si è parlato di «neo-tradizionalismo» con specifico riferimento agli orientamenti politici del Partito Nazionalista. In particolare, è stata sottolineata la tendenza – evidenziatasi negli anni Trenta e Quaranta – allo sviluppo di forti orientamenti «monolitici» finalizzati al controllo dei vari gruppi ed élite sociali e alla loro segregazione reciproca, nonché al controllo dei canali di mobilità fra questi ed il centro ed alla limitazione del loro accesso e partecipazione ai centri politici e culturali⁷.

Tuttavia, tale tendenza va collocata nel contesto storico del periodo, segnato dalla periodica debolezza (o addirittura assenza) di un potere statale coeso e autorevole e dalle profonde lacerazioni politiche e territoriali che interessarono la Cina (guerra civile e aggressione giapponese). Inoltre, va valutata con prudenza la tesi – fatta propria in particolar modo dalla storiografia

⁶ Ping-ti HO, *Studies on the Population of China, 1368-1953*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1951.

⁷ Vedi ad esempio S. EISENSTADT, *art. cit.*, pp. 758-60; T. YAMADA, *The Foundations and Limits of State Power in Guomindang Ideology - Government, Party and People*, in S. SCHRAM (ed.), *op. cit.*, pp. 187-202.

marxista cinese – circa un'identificazione sistematica tra regime nazionalista e grandi proprietari terrieri e grande borghesia. Infatti, sia il regime sia i vari gruppi sociali presentano in questi anni strutture «non monolitiche» ed il potere nazionalista intrattiene con le forze sociali relazioni non univoche: nelle campagne, ad esempio, elementi di cooperazione (sostegno ai proprietari fondiari per quanto riguarda il ricupero degli affitti o le resistenze ed inadempienze circa l'applicazione della riforma agraria) si accompagnano ad elementi di conflittualità (minaccia nei confronti degli interessi delle élite locali attaccando certi aspetti del loro potere o tentando di estendere l'ambito dell'intervento statale)⁸.

Durante il periodo repubblicano, comunque, la società rurale appare ancora dominante sia per quanto riguarda il contributo alla ricchezza nazionale sia per quanto concerne la capacità di assorbimento della forza-lavoro (secondo dati relativi ai primi anni Trenta, circa i 2/3 del prodotto nazionale lordo provengono dal settore agricolo mentre gli agricoltori rappresentano più dei 3/4 della manodopera cinese).

All'interno del villaggio, la ripartizione della proprietà fondiaria continua a costituire il principale criterio di differenziazione sociale. Sulla scorta di dati relativi alla metà degli anni Trenta, riferiti ad uno studio su 1.300.000 famiglie ripartite in quasi tutte le province cinesi, sappiamo che poco più dell'11% delle famiglie possiede circa il 50% della terra mentre l'altro 50% è diviso tra il restante 89% dei nuclei familiari. In quest'ambito, possono essere classificati come «contadini poveri» coloro che possiedono meno di 2/3 d'ettaro (il 60% circa delle famiglie, che si divide poco più di 1/6 delle terre) e come «contadini medi» coloro che possiedono tra 2/3 d'ettaro e 2 ettari (il 30% circa delle famiglie, che si divide poco meno di 1/3 delle terre)⁹.

Maggiore dinamismo e mobilità si può invece riscontrare nella realtà urbana di quegli anni. L'organizzazione sociale tradizionale appare indubbiamente segnata – aldilà della crescente presenza degli stranieri – da un chiaro processo di diversificazione. Nuovi gruppi sociali compaiono e spesso si sovrappongono alla «vecchia gerarchia»: imprenditori moderni, classe operaia, intel-

⁸ H. HALBEISEN, *La décennie de Nankin (1927-1937)*, in *La Chine au XX siècle. I: D'une révolution à l'autre 1895-1949*, sous la direction de M.-C. BERGERE, L. BIANCO et J. DOMES, Paris, Fayard, 1990, p. 178.

⁹ L. BIANCO, *La société rurale*, in *ibid.*, pp. 267-68.

lettuali, ma anche «elementi marginali» quali gangsters e prostitute. Secondo alcune stime relative agli anni Trenta, la classe operaia – che a livello nazionale costituisce una ristretta minoranza – rappresenta al contrario una porzione significativa della popolazione urbana dei grandi centri: il 10-15% a Tianjin e più del 20% a Shanghai. Negli stessi anni, tuttavia, in una città come Shanghai si calcolano in più di 100.000 gli appartenenti alla malavita, pari a circa il 3% della popolazione¹⁰.

2. *La società cinese post-1949*

Al momento della presa del potere e della fondazione della RPC (1° ottobre 1949), il PCC si trova dunque ad affrontare una realtà sociale complessa ed articolata, frutto allo stesso tempo di modificazioni spesso impercettibili maturate nel corso dei secoli e di trasformazioni accelerate e non sempre di segno univoco verificatesi in particolare nel tardo periodo imperiale e in quello repubblicano.

In generale, possiamo affermare – utilizzando le parole di un'autorevole studiosa – che l'esistenza in Cina, dopo il 1949, di una società rivoluzionaria «appare più come il prodotto della rivoluzione che non come la causa della stessa» ma che, allo stesso tempo, il processo rivoluzionario, una volta avviato, «ha creato attese e speranze, alimentate dalla propaganda del partito, cui il nuovo regime si sforza di dare risposta»¹¹.

In questo senso, il compito prioritario del nuovo potere è quello di ridefinire, sulla base dei nuovi orientamenti politico-ideologici ed economico-sociali, il proprio rapporto sia con la struttura socioculturale tradizionale sia con la volontà di mutamento espressasi in larghi settori della società (le «masse popolari»). A tal fine, occorre innanzitutto identificare le classi ed i gruppi sociali sui quali poggia il consenso del nuovo regime, offrendo loro le speranze e le opportunità, anche utopiche, di un futuro migliore, «più eguale»; ed occorre altresì identificare le classi ed i gruppi sociali con i quali il rapporto appare precario o antagonistico, individuando misure e rimedi, anche radi-

¹⁰ M.-C. BERGERE, *Modernisation économique et société urbaine*, in *ibid.*, pp. 305-13.

¹¹ M.-C. BERGERE, *La République Populaire de Chine de 1949 à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1989 (2a.), p. 29.

cali, atti al loro condizionamento e controllo. Bisogna tuttavia sottolineare – evitando possibili semplificazioni unilaterali – che se possiamo certamente definire tale potere «autoritario» o «totalitario» (a seconda delle diverse interpretazioni) nei suoi rapporti con la società, ciò non significa che gli sviluppi che si verificano in quest'ultima non si riflettano nelle decisioni assunte dall'élite dirigente. Esigenze, speranze, attese prodotte da strati e gruppi sociali richiedono infatti una considerazione e soddisfazione attenta e puntuale da parte del potere (o quantomeno la percezione che esso sia in grado di accogliere tali impulsi); a sua volta, il potere è tenuto a rinnovare costantemente la propria capacità di aggiornare l'analisi sulle trasformazioni che avvengono e, quindi, sulle rivendicazioni che mutano¹².

La ridefinizione dei rapporti tra partito e società (e di riflesso tra stato e società) si basa, sin dai primi anni Cinquanta, sul criterio dello «status o collocazione di classe» (*jiejì chengfen*). Tale criterio viene adottato dal PCC nel corso della riforma agraria, al fine di definire le condizioni economiche delle famiglie contadine e, di conseguenza, la loro posizione nell'ambito della scala gerarchica economico-sociale: salariati agricoli, contadini poveri, contadini medi, contadini ricchi, proprietari terrieri (in ordine di importanza dall'alto al basso); nel 1955 – anno in cui la cooperativizzazione agricola conosce uno sviluppo straordinario -, il gruppo dei contadini medi viene ulteriormente diviso in «superiori» e «inferiori». Tale classificazione consente di separare nettamente gli strati e gruppi sociali beneficiari della riforma agraria e della redistribuzione delle terre (salariati agricoli e contadini poveri senza terra e, in parte, contadini medi che posseggono terra appena sufficiente a soddisfare le proprie necessità) da coloro che ne subiscono gli effetti (contadini ricchi che sfruttano in parte le proprie terre e che in parte le affittano, proprietari terrieri che vivono della rendita fondiaria e che spesso vivono in città)¹³.

Si calcola che nel corso della riforma agraria – lanciata in

¹² Su questi temi, si vedano tra gli altri: S. EISENSTADT, *art. cit.*; J. DOMES, *La société politique*, in *La Chine au XX siècle. II: De 1949 à aujourd'hui*, sous la direction de M.-C. BERGERE, L. BIANCO et J. DOMES, Paris, Fayard, 1990, pp. 239-54.

¹³ J.-F. BILLETER, *The System of 'Class Status'*, in S. SCHRAM (ed.), *The Scope of State Power in China*, London-Hong Kong, School of Oriental and African Studies, University of London-The Chinese University Press, The Chinese University of Hong Kong, 1985, pp. 128-29.

parte del paese sin dal 1946 e successivamente estesa all'intero territorio nazionale con l'apposita legge del 1950 – siano stati redistribuiti circa 47 milioni di ettari di terra, pari a poco meno della metà delle terre coltivate. I maggiori beneficiari della riforma risultano i circa 300 milioni di contadini poveri (la metà o anche più della popolazione rurale), cui va tuttavia meno di un ettaro per nucleo familiare medio di 5 persone. I contadini medi (circa 1/3 della popolazione rurale) conoscono invece un miglioramento marginale della propria condizione, mentre i contadini ricchi – ai quali sono state espropriate le terre eccedenti – mantengono comunque il diritto di sfruttare mediamente 2 ettari di terra¹⁴.

La riforma agraria e la redistribuzione delle terre si sviluppano in un clima di crescente radicalizzazione sociale e sono caratterizzati dal frequente utilizzo di metodi violenti: l'obiettivo finale è la distruzione del prestigio sociale e dell'influenza politica – se non dell'esistenza fisica – dei proprietari terrieri e la sanzione di una solida alleanza tra nuovo potere e contadini¹⁵.

La classificazione della popolazione secondo la «collocazione di classe» sperimentata nelle campagne viene ben presto sostanzialmente «esportata» verso le aree urbane, nelle quali l'esperienza di lavoro politico-sociale del PCC risale – a differenza di quelle rurali – solo a pochi anni prima.

Le tappe principali di tale classificazione sono segnate, negli anni Cinquanta, dallo svolgimento di «campagne di massa» che mirano a conciliare il ruolo dirigente del partito con la partecipazione «creativa» delle masse popolari alla vita politica. In realtà, tale partecipazione interessa effettivamente il livello esecutivo e non quello decisionale (che spetta al partito); essa inoltre deve avvenire in modo attivo, riducendo al minimo possibili atteggiamenti di passività.

Gli obiettivi sociali principali di tali campagne riguardano: nei primi anni Cinquanta, i quadri di partito (campagna dei «tre contro», ossia contro la corruzione, gli sperperi e il burocratismo) e la «borghesia d'affari» (campagna dei «cinque contro», ossia contro le mance, la frode, l'evasione fiscale, la sottrazione di beni dello stato e il conseguimento illegale dei segreti econo-

¹⁴ M-C. BERGERE, *op. cit.*, pp. 31-32; C. AUBERT, *Economie et société rurales*, in *La Chine au XX siècle. II: De 1949 à aujourd'hui*, *cit.*, pp. 150-51.

¹⁵ Secondo le varie stime, il numero delle vittime oscillerebbe tra i 5 e i 10 milioni: vedi C. AUBERT, *art. cit.*, p. 151 e M-C. BERGERE, *op. cit.*, p. 33.

mici di stato); nella seconda metà del decennio, gli intellettuali (una serie di iniziative che culminano, nel 1957, nella «campagna contro la destra»). Un ruolo fondamentale assume altresì l'approvazione, nel 1950, della «Legge sul matrimonio», che mira ad emancipare – in particolare nelle aree rurali – il ruolo della donna nell'ambito del sistema familiare confuciano e che negli anni successivi sarà accompagnata da una forte mobilitazione sociale finalizzata a spezzare le ampie resistenze che essa sta incontrando.

Complessivamente, si può affermare che con l'ultima parte del decennio la popolazione cinese risulta «riclassificata» sulla base delle nuove norme. In quest'ambito, la collocazione secondo lo «status di classe» («quadro», «operaio», «contadino povero», «intellettuale», «proprietario terriero», ecc.) risulta fondamentale ai fini della definizione del ruolo individuale e familiare nella vita politica, nel mondo del lavoro, nelle relazioni sociali; essa è inoltre integrata da valutazioni di ordine più propriamente etico-politico («rivoluzionario», «controrivoluzionario», «cattivo elemento», «destro», «martire della rivoluzione» ecc.) che svolgono una funzione analoga.

Così, la differenziazione essenziale tra le «cinque categorie rosse» (operai, contadini poveri e/o medi, quadri, martiri rivoluzionari e intellettuali rivoluzionari) e le «cinque categorie nere» (proprietari terrieri, contadini ricchi, controrivoluzionari, cattivi elementi e destri) determina la posizione nella nuova società, il rapporto con l'autorità, i limiti entro cui l'ambizione personale può realizzarsi sul piano della carriera politica e professionale, il grado di protezione e di condizionamento esercitabile nei confronti degli altri: insomma, il prestigio e l'influenza sociali, i cui riflessi toccano anche la sfera familiare e privata¹⁶.

L'organizzazione, il controllo e la mobilitazione della popolazione (ma anche, ad esempio, la redistribuzione delle risorse, l'attuazione di politiche di razionamento di certi beni essenziali, ecc.) ruotano attorno all'esistenza di una fitta rete di «strutture di base» articolate nelle unità di lavoro (*danwei*, ossia fabbriche, scuole, brigate di produzione nelle aree rurali, ecc.) da una parte e nelle unità a livello territoriale (comitati di strada, di quartiere, ecc.) dall'altra.

Le prime godono del potere di controllo su questioni vitali

¹⁶ J-F. BILLETER, *art. cit.*, pp. 129-30 e 135-36; L. PYE, *art. cit.*, p. 456.

quali la casa, la carriera, il razionamento, la decisione di contrarre matrimonio e di avere figli, ecc.; esse detengono inoltre i «dossier personali» (*dang'an*) relativi ai singoli individui che fanno parte dell'unità, il cui controllo e il cui periodico aggiornamento è compito del comitato di partito. Le seconde operano invece sulla base del cosiddetto «libro di registrazione familiare» (*huji bu, hukou bu*), che riguarda tutti i nuclei familiari residenti e nel quale vengono indicati per ogni singolo componente della famiglia i principali dati biografici nonché quelli relativi alle origini familiari, al curriculum scolastico, allo status di classe, ecc. Una copia del «libro» è normalmente detenuta dal capofamiglia e dalla locale stazione di polizia. I vari comitati di strada, di quartiere, ecc. svolgono il compito di redistribuire privilegi e servizi sociali nonché di assicurare – attraverso l'apporto delle «masse» – la «rieducazione» dei reprobati loro affidati¹⁷.

Il sistema sin qui descritto ha mantenuto una sua sostanziale vitalità ed integrità sino alla metà degli anni Sessanta: con la Rivoluzione Culturale (1966-76), infatti, esso ha conosciuto – in particolare nelle città – una prima fase di declino, proponendo un'immagine più frammentata della realtà urbana in cui i conflitti di gruppo e d'interesse paiono sostituire gradualmente la lotta di classe e in cui le tendenze alla depoliticizzazione e alla smobilitazione ideologica vanno prendendo il posto delle «campagne di massa»¹⁸.

3. La società cinese nel periodo post-maoista

La crisi sostanziale del sistema di classificazione secondo lo «status di classe» avviene in coincidenza con l'inizio del periodo post-maoista e l'avvio, verso la fine degli anni Settanta, della politica delle «quattro modernizzazioni» (industria, agricoltura, scienza e tecnologia, difesa nazionale) da parte di Deng Xiaoping e del nuovo gruppo dirigente cinese.

¹⁷ L. WHITE, *Policies of Chaos*, Princeton, Princeton University Press, 1989, pp. 88 e segg.; L. PYE, *art. cit.*, pp. 455-57; Y. CHEVRIER, *La société urbaine*, in *La Chine au xx siècle. II: De 1949 à aujourd'hui, cit.*, pp. 216-21; T. CHENG, M. SELDEN, *The Origins and Social Consequences of China's Hukou System*, in «The China Quarterly», 139 (September 1994), pp. 644-668.

¹⁸ J.-F. BILLETER, *art. cit.*, p. 166; M.-C. BERGERE, *op. cit.*, pp. 151-56; Y. CHEVRIER, *art. cit.*, pp. 221-25.

Nelle campagne, la decollettivizzazione della produzione agricola – che ormai contribuisce per poco più del 20% alla formazione del Prodotto Interno Lordo (PIL) ma alla quale risulta addetta ancora circa la metà della manodopera complessiva (dati relativi ai primi anni Novanta) – ha riproposto la centralità della famiglia ed è stata accompagnata dal manifestarsi di una vera e propria mobilità contadina, sia di tipo geografico (ripresa di un significativo esodo rurale) sia di tipo professionale (nascita di numerose imprese non agricole), e dal tendenziale accrescimento delle disparità sociali¹⁹.

In particolare, l'esodo rurale ha ripreso a crescere, a partire dal 1978, secondo il ritmo di 3 milioni di partenze per anno (periodo 1978-82) e di 10 milioni di partenze per anno (prima metà anni Ottanta). In quest'ambito, si è venuta a formare – in particolare con la seconda metà degli anni Ottanta – una «popolazione fluttuante» tra le aree rurali e i centri urbani che è stata calcolata in varie decine di milioni di persone. Secondo l'agenzia ufficiale cinese *Xinhua* (Nuova Cina), l'entità della «popolazione fluttuante» verso la sola città di Shanghai è calcolabile in 700.000 unità giornaliere nel 1984, 850.000 nel 1985, 1.346.000 nel 1986, 1.900.000 nel 1988 e 2.000.000 nel 1989²⁰. Le stime relative al trend nazionale sono spesso diverse in quanto basate su differenti criteri di valutazione: fonti del Ministero della Pubblica Sicurezza indicano, ad esempio, in 60-80 milioni l'entità della «popolazione fluttuante» nel 1989, pari ad un incremento del 35-40% sull'anno precedente, con punte particolarmente alte nelle maggiori città ed in particolare a Guangzhou, dove la percentuale della «popolazione fluttuante» sul totale dei residenti ha ormai superato il 30%²¹.

Il più eclatante effetto di tale crescente mobilità è stato il forte incremento del tasso di urbanizzazione. Varie stime indicano che tra il 1978 ed il 1990 la popolazione urbana è cresciuta

¹⁹ K.C. YEH, *Macroeconomic Issues in China in the 1990s*, in «The China Quarterly», 131 (September 1992), pp. 501-44, in particolare pp. 503 e 528; «The China Quarterly», 138 (June 1994), p. 572.

²⁰ Cit. in C. AUBERT, *art. cit.*, pp. 166 e 177 e L. PYE, *art. cit.*, p. 46.

²¹ Cit. in LI Debin, *The Characteristics of and Reasons for the Floating Population in Contemporary China*, in «Social Sciences in China», 4, 1994, pp. 65-72, in particolare pp. 65-66. Vedi anche MA Xia, WANG Weizhi, *Zhongguo chengzhen renkou qianyi yu chengzhenghua yanjiu* (Urbanizzazione e mobilità della popolazione urbana in Cina), in «Renkou yanjiu» (Studi demografici), 2, 1988, pp. 1-7.

di circa 114 milioni di unità, di cui circa 90 milioni dovuti ad immigrazione dalle aree rurali. Nelle 20 maggiori città, il 65% dell'incremento della popolazione residente è dovuto, nello stesso periodo, al fattore immigrazione²².

L'aumento costante della quota di popolazione interessata a tale tendenza appare motivato sia dal forte indebolimento, già sottolineato, dei controlli statali (sistema di registrazione familiare, sistema di razionamento, dossier personali), che ha consentito ad un numero crescente di contadini di tentare di migliorare la propria condizione in città, sia da fattori quali il persistente squilibrio esistente nelle campagne tra popolazione e terra disponibile (e quindi tra domanda e offerta di lavoro), la disparità nelle entrate individuali e familiari, la qualità della vita, ecc.

Al fine di far fronte a tali fenomeni che costituiscono indubbiamente una grave minaccia potenziale alla stabilità politica e sociale, le autorità cinesi hanno avviato – con risultati iniziali positivi, anche se prevalentemente limitati sinora ad alcune ricche regioni meridionali – una strategia di ristrutturazione dello spazio rurale centrata sullo sviluppo dei borghi rurali, agglomerati di circa 10.000 abitanti dotati di una struttura amministrativa particolare e dai quali dipendono i villaggi circostanti. Nei borghi si è andata concentrando una quota rilevante delle nuove imprese non agricole create nel corso del decennio, le quali dovrebbero fornire ai contadini una possibilità alternativa professionale (attività artigianali e industriali). Sulla scorta di dati relativi alla fine degli anni Ottanta, sappiamo che in tali imprese lavora ormai più del 20% della manodopera rurale; se ad essa aggiungiamo i vari milioni di lavoratori operanti nel settore sanitario, dell'insegnamento, ecc. possiamo affermare che la manodopera non agricola costituisce 1/4 circa della manodopera rurale complessiva. Tali sbocchi occupazionali possono indubbiamente costituire una potenziale – anche se parziale – risposta al fine di risolvere il drammatico problema della sottoccupazione rurale, calcolata in non meno di 200 milioni di addetti²³.

Quanto alle aree urbane, esse pure hanno tratto vantaggio – pur se in modo più contrastato e contraddittorio delle campa-

²² H. XIAOYING WU, *Rural to Urban Migration in the People's Republic of China*, in «The China Quarterly», 139 (September 1994), pp. 669-98, in particolare pp. 694-96.

²³ C. AUBERT, *art. cit.*, p. 178; M.-C. BERGERE, *op. cit.*, pp. 184-85.

gne – dalle «quattro modernizzazioni», soprattutto nella prima parte del decennio.

La rinascita del settore privato e l'«apertura verso l'esterno» hanno portato ad un'ulteriore diversificazione della società urbana, di cui la comparsa di milioni di piccole imprese individuali rappresenta certamente il simbolo più macroscopico.

Tale diversificazione ha interessato innanzitutto – ancor più che in passato – i lavoratori salariati, siano essi dipendenti dal settore statale (la maggior parte) o da quello privato e collettivo (una minoranza in via di espansione)²⁴. Le differenze normative e anche salariali tra lavoratore e lavoratore interessano non solo settore statale da una parte e settore collettivo e privato dall'altra (a vantaggio del primo), ma incidono altresì all'interno dello stesso settore statale, ove i titolari di un impiego a vita – che beneficiano della copertura sociale in caso di malattia, invalidità, maternità, ecc. – coesistono con i cosiddetti «lavoratori temporanei», il cui numero stimato in alcune decine di milioni di persone è andato crescendo nel corso degli anni sull'onda delle riforme rurali, del decentramento urbano e dell'accelerazione dello sviluppo economico. I «lavoratori temporanei» e i milioni di «giovani istruiti» – appartengano essi a quelli che hanno fatto ritorno dalle campagne alla fine degli anni Settanta o a quelli che annualmente vengono immessi sul mercato del lavoro – rappresentano il segno più evidente del grave problema sociale rappresentato dalla disoccupazione e dal lavoro precario nelle maggiori città cinesi. In questo senso, il forte sviluppo delle imprese collettive e private si configura come un tentativo di risposta a tale cruciale questione²⁵.

Accanto ai lavoratori salariati, ai «piccoli imprenditori», ai «giovani istruiti» e agli intellettuali, nuove figure sociali e professionali si sono formate e sviluppate nel corso degli anni Ottanta: dai manager ai commercianti impegnati nell'import-export, dagli avvocati ai conduttori di taxi.

Una considerazione particolare, in quest'ambito, meritano i pensionati, la cui percentuale sul totale dei salariati risulta, verso la metà del decennio, superiore al 13%. Il sistema generalizzato

²⁴ Per imprese collettive si intendono quelle finanziate dalle autorità locali e/o dalla locale unità di lavoro e sostenute dallo stato attraverso prestiti ed esenzioni fiscali. Esse – al pari delle imprese private – operano prevalentemente nei settori dell'industria leggera e dei servizi.

²⁵ M.-C. BERGERE, *op. cit.*, pp. 188-96; Y. CHEVRIER, *art. cit.*, pp. 227-29.

dell'«impiego assicurato» per i discendenti di lavoratori che decidano di andare in pensione al fine di favorire il ricambio generazionale ha indubbiamente rappresentato, a partire dal 1978, una potente molla per molti salariati statali. Spesso, questi «nuovi pensionati» – che costituiscono una manodopera particolarmente ricercata data l'alta qualificazione e la mobilità – hanno trovato lavoro nel settore collettivo e privato o, in certi casi, sono divenuti «piccoli imprenditori». Negli ultimi anni, comunque, l'esigenza non più differibile di porre mano ad una riforma del «lavoro a vita» e dell'«impiego assicurato» ha portato all'introduzione di un «contratto di lavoro» da applicarsi a tutti i salariati statali. Tale contratto – che è a tempo determinato ma rinnovabile e la cui efficacia reale, soprattutto ai fini della formazione di un mercato del lavoro, appare ancora di non facile valutazione – mira sostanzialmente a superare gli aspetti più negativi della politica del lavoro in Cina²⁶.

4. Conclusioni

I drammatici avvenimenti della primavera del 1989 e la successiva «stabilizzazione» politica e sociale sono troppo recenti ed insufficientemente documentati per consentire una valutazione globale e definitiva dell'impatto di tali eventi sulla realtà sociale. Come già sottolineato, tuttavia, la tendenza alla depoliticizzazione ed alla smobilitazione ideologica appare costante e reale e si accompagna all'estendersi di forme di frammentazione e particolarismi sociali e locali nonché a preoccupanti fenomeni quali quello della criminalità.

Insomma, la società cinese pare esprimere attraverso il proprio malessere più una «fuga dal» che una «opposizione al» potere, anche se tale malessere evidenzia forse, di per sé, una crisi latente più grave e profonda: quella del potere stesso.

²⁶ Y. CHEVRIER, *art. cit.*, pp. 228-29.

Giovanni Carlo Sonnino

IL TERMINE YESOD NEL MEQOR HAYYIM
DI SHELOMOH IBN GABIROL NELLA VERSIONE DI
SHEM TOV IBN FALAQUERA

Con questa nota si intende indagare sul termine *yesod* che Shem Tov ibn Falaquera nella sua versione ebraica del trattato filosofico *Sorgente di vita* di Shelomoh ibn Gabirol, ha usato per tradurre uno dei concetti più complessi, il concetto che nella versione latina è stato espresso con *materia*.

Ibn Falaquera, oltre ad essere un traduttore, è anche un intellettuale che per riuscire a comunicare il carattere innovativo dell'opera di Ibn Gabirol usa tutte le possibilità che la lingua ebraica, piegata alle esigenze della filosofia, poteva offrirgli oltrepassando i confini del pur vasto campo semantico del corrispondente termine latino *materia*.

Lo sforzo ermeneutico di Ibn Falaquera è utile per ricostruire l'iter della rielaborazione concettuale maturatasi attraverso la simbiosi culturale arabo-ebraica nella Spagna islamica.

La *materia-sostrato* di Aristotele attraverso la rivisitazione neoplatonica diviene con Ibn Gabirol una *materia-sostrato* che è *fondamento* e al contempo *principio* di tutte le cose: tutte le materie costituiscono un'unica materia (*materia universalis*) e tutte le forme un'unica forma (*forma universalis*), materia e forma tendono l'una verso l'altra spinte dalla volontà divina. Da ciò ne consegue che il concetto di materia è per il filosofo ebreo svincolato da quello di corpo essendovi anche una materia per le sostanze spirituali. Nella cultura cristiana invece il concetto di materia è stato sempre più identificato con l'idea di corporeità, nell'ambito di un dualismo in cui la materia è contrapposta allo spirito come il male al bene, l'essere al non essere.

Con la conquista della Spagna la cultura latina entra in diretto contatto con la riflessione teoretica degli intellettuali ebrei ed arabi e la loro visione razionalista apre un importante dibattito filosofico e teologico nell'ambito del cristianesimo medievale.

Nel XII secolo, la traduzione del *Meqor hayyim* di Giovanni Ispano e Domenico Gundissalino nota con il titolo *Fons vitae*, diffonde per la prima volta nel mondo latino la tesi di una materia universale comune alle sostanze spirituali e a quelle corporee.

Questa teoria ebbe notevoli ripercussioni nel dibattito teologico cristiano e fu accolta soprattutto nell'ambiente francescano: i france-

scani ritennero infatti che fosse così finalmente possibile stabilire una sicura distinzione ontologica tra Dio e il creato: da un lato l'essere unico e immutabile dall'altra il creato in cui tutte le sostanze sono composte di materia e forma e quindi soggette al mutamento e alla molteplicità.

Questo è il punto di partenza teorico di quel nucleo di pensatori che costituiranno la corrente del cosiddetto "agostinismo medievale" destinata ad entrare in conflitto con i domenicani che si opponevano all'idea di una materia comune sia alle sostanze spirituali sia a quelle corporee¹.

¹ La versione latina è stata pubblicata nell'edizione critica di C. BAEUMKER, *Avencebrolis Fons Vitae*. [Ex arabico in Latinum translatum ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters)] Münster 1892-1895.

Il primo a seguire le teorie di Ibn Gabirol fu proprio il suo traduttore latino Gundissalino che, nelle sue opere (*Liber de Unitate et uno* e *Liber de processione mundi*), ne riprende testualmente ampie parti contribuendo ulteriormente alla diffusione del pensiero gabiroliano. Nel *Tractatus de anima* numerosissimi sono i riferimenti diretti ed indiretti al punto che si è sospettato che esso fosse un'opera di Ibn Gabirol. Ad esempio, nel *De processione mundi* sul tema della materia unica troviamo le seguenti corrispondenze: p. 3, 17-18: *Omne corpus constat ex materia et forma*; p. 30, 5-8: *Materia est prima substantia per se existens, sustentatrix diversitatis, una numero. Item: materia prima est substantia receptibilis omnium formarum. Forma vero prima est substantia constituens essentiam omnium formarum*.

Inoltre viene ripreso il paragone dell'unione di materia e forma con l'unione della luce e l'aria: p. 39, 14-15: *Prima autem coniunctio formae cum materia est quasi coniunctio luminis cum aere*. [GUNDISSALINUS anche D. GUNDISALVI (DOMINGO GONZALES), *Tractatus de anima*, trad. inglese di Lowenthal, *The Treatise "De Anima"*, «*Mediaeval Studies*» 2 (1940), pp. 23-103; *De Divisione Philosophiae*, a cura di L. BAUR, in *Beiträge*, IV, 1903; *De Unitate*, a cura di M. A. ALONSO, *El Liber de Unitate et Uno*, «*Pensamiento*» 12 (1956), pp. 65-77; pp. 179-202; 431-472; 13 (1957), pp. 159-201; *Liber de processione mundi*, a cura di G. BULOW, in *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von dem Hervorgange der Welt (De processione Mundi)*, in *Beiträge*, III, 1925.]

Gundissalino assicurò la trasmissione delle idee di Ibn Gabirol nel mondo cristiano sia attraverso la traduzione in latino sia attraverso i suoi scritti. Un'influenza molto importante dell'opera di Ibn Gabirol si ebbe in Amalrico di Bene (morto nel 1206) della diocesi di Chartres, professore di logica e teologia a Parigi, che insegnò a David de Dinant la teoria dell'esistenza di una sostanza unica che comprende tutti gli esseri. Questa teoria fu considerata eretica nel 1204 e Amalrico fu costretto ad una pubblica ritrattazione che gli provocò un tale disgusto da farlo morire. Poi arrivò la condanna degli allievi di Amalrico chiamati almariciani (amauriciani) dall'Università di Parigi nel 1209-1210 che ne portò dieci al rogo e quattro al carcere a vita. Questa condanna pesò sicuramente molto poi sulla diffusione di queste idee che furono considerate eretiche (David de Dinant fu condannato nel 1215). Alessandro di Hales (morto 1245) contribuì alla diffusione delle dottrine trasmesse da arabi ed ebrei ed in particolare dell'opera di Ibn Gabirol così come Guglielmo di Auvernia (arcivescovo di Parigi, morto il 1249).

Decisamente contrari a Ibn Gabirol furono invece gli esponenti della scuola domenicana: come ad esempio Alberto Magno (1193-1280) nel *De causis et processu universitatis*.

Tommaso d'Aquino (1227-1274) già in uno dei suoi primi scritti, *De ente et essentia*, si impegna a confutare la teoria della composizione di materia e forma

Qui non si intende ricostruire questa controversia e l'ampio dibattito che ne seguì, ma piuttosto cercare di analizzare la genealogia del concetto di *materia prima universalis* così come appare nella traduzione latina.

Gli estratti in ebraico del *Meqor hayyim* non sono importanti soltanto perché hanno permesso di individuare in Ibn Gabirol l'autore del *Fons vitae*, ma anche perché consentono un confronto terminologico da cui partire per risalire alle origini della tesi del filosofo ebreo².

delle sostanze intermedie. Tre le questioni fondamentali su cui il filosofo domenicano entra in conflitto con Ibn Gabirol, nel *Tractatus de Substantiis separatis, seu de Angelis, ad fratrem Rynaldum*: 1) l'universalità della materia; 2) la pluralità delle forme; 3) la passività dei corpi. Anche in un'una delle sue ultime opere, *Super librum De Causis expositio*, contesta la dottrina della composizione di materia e forma delle sostanze spirituali. Per una più ampia trattazione delle posizioni di Tommaso si veda F. BRUNNER, *Platonisme et aristotélisme*, Louvain-Paris 1965, ID., *Sur la philosophie d'Ibn Gabirol*, «Revue des études juives», 28 (1969), pp. 317-337. ID., *La doctrine de la matière chez Avicébron*, «Revue de théologie et de philosophie», 4 (1956), pp. 267-289.

Favorevoli a Ibn Gabirol furono invece gli esponenti della Scuola francescana. In particolare, Duns Scoto (1274-1308) riuscì, nonostante il suo sistema fosse nettamente influenzato dal pensatore ebreo, a non essere condannato dalla Chiesa grazie alla sua capacità di dissimulare il suo pensiero dietro un'apparente ortodossia che gli valse il soprannome di *doctor subtilis*. Nell'*Opera de rerum principio, quaestio VIII*, n. 1 e 4, 24, 30, 31, art. 5, 38, parteggiando apertamente per le teorie gabiroliane, si oppose a Tommaso d'Aquino ammettendo l'esistenza di una natura comune a tutta la pluralità degli esseri e riconducendo l'apparente diversità esteriore ad un'unità sostanziale. Queste teorie provocheranno una vera scissione filosofica e morale all'interno della Chiesa: la Scuola francescana farà proprie le tesi di Duns Scoto contrapponendole ai domenicani seguaci di Tommaso d'Aquino. Il dibattito poi continuò con Guglielmo d'Ockam (1270-1347) che si oppose all'idea di una sostanza unica. Mentre il contemporaneo di questi, il tedesco Meister Eckart (1260-1328), sembra riprendere le tesi gabiroliane. Tracce del *Meqor hayyim* si ritrovano anche in altri autori quali, ad esempio, Bonaventura da Bagnoregio, Raimondo Lullo e Raimond di Sebond. La fortuna di Ibn Gabirol nel mondo latino fu dunque duratura e diffusa seppure tra mille ambiguità e incomprensioni,

² Salomon Munk scoprendo gli estratti in ebraico di Ibn Falaquera identificò in modo certo l'autore del *Fons vitae* con Ibn Gabirol. Gli estratti della versione arabo-ebraica di Shem Tov ibn Falaquera sono stati da lui pubblicati e tradotti in francese: *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1857 (riproduzione anastatica nel 1927 e 1955) pp. 3-148. Alcuni frammenti dall'originale arabo sono stati pubblicati da S. PINES, *Fragments of the Arabic Original of Fons vitae in Moses Ezra's Work 'Arugat habbosem*, [in ebraico] «Tarbiz» 27 (1957-1958), pp. 218-234, che li ha tratti dalle citazioni che Mosheh Ibn Ezra ha inserito nel suo *Kitab Al-Hadiqa* (in ebraico «*Arugat ha-Bosem*). Altri sette nuovi frammenti sono segnalati da P. FENTON, *Gleanings from Moseh ibn 'Ezra's Maqalat al-badiqa*, «Sefarad», 36 (1976), pp. 293-296.

Sia il Munk sia gli studiosi che si sono successivamente interessati all'opera di Ibn Gabirol hanno messo in rilievo come la versione ebraica di Ibn Falaquera debba considerarsi compiuta sull'originale arabo. J. Teicher in un suo articolo (*The Latin Hebrew School of Translators in Spain in the Twelfth Century*, in *Homenaje a Millàs-Vallcrosa*, vol. II, Barcelona 1956, pp. 403-444) sostiene che la versione di Ibn Falaquera sarebbe stata condotta sulla traduzione latina e non sul testo arabo.

Ma questa ipotesi è stata decisamente confutata da G. Sermoneta che la ritiene

In particolare il campo semantico del termine latino *materia* e del corrispondente ebraico degli estratti di Ibn Falaquera *yesod* non coincidono e non coincidono non solo perché evidentemente in ogni lingua esistono livelli di articolazione degli effetti semantici diversi, ma anche perché corrispondono a due possibili versanti della teoria di Ibn Gabirol: dallo scarto dovuto alla diversa disponibilità lessicale tra il vocabolario filosofico ebraico medievale e quello latino è forse possibile percepire l'intenzione originaria.

Negli estratti in ebraico di Ibn Falaquera, al termine *materia* della versione latina corrisponde il lemma *yesod* il cui significato letterale è nella Bibbia: *fondamento, fundamenta, base* (Esodo 29, 12: *Il resto del sangue lo verserai alla base dell'altare*. Ezechiele 13,14: *le sue fondamenta rimarranno scoperte*. Giobbe 4,19: *nella polvere hanno il loro fondamento*. Giobbe 22,16: *un fiume si era riversato sulle loro fondamenta*. Lamentazioni 4,11: *ha acceso in Sion un fuoco che ha divorato le sue fondamenta*).

Anche Jacob Klatzkin nel suo *Thesaurus philosophicus linguae Hebraicae et veteris et recentioris*, attribuisce a *yesod* un significato simile definendo *yesod* con: *Ursprung, Urgrund, Grundlehre, Regel, Prinzip*³.

È invece il termine ebraico *homer* che nella letteratura filosofica ebraica medievale è usualmente utilizzato per indicare il concetto di *materia corporea*, dall'originario significato di *bitume, argilla, fango*. Con questo significato viene utilizzato nella Bibbia: *Genesi 11,3: il mattone servì loro da pietra e il bitume da cemento*. *Geremia 18,4 e 18,6: l'argilla nelle mani del vasaio*. *Isaia 45,9: vasi di argilla*. *64,7: noi siamo argilla e tu colui che ci dà forma*. *Giobbe 10,9: come argilla mi hai plasmato*. *4,19: che abita case di fango*. che è usualmente utilizzato per rendere il concetto di *materia corporea*⁴, Klatzkin definisce *homer*

"inaccettabile e priva di fondamento" in quanto i filosofi ebrei cominciarono a tradurre dal latino soltanto quando sentirono il bisogno di arricchire la loro cultura grazie alla lettura di opere che segnavano un progresso rispetto al patrimonio scientifico che era a loro disposizione e ciò avvenne solo alla fine del XIII secolo in Italia e Francia meridionale (G. SERMONETA, *La dottrina dell'intelletto e la "fede filosofica di Jehudah e Immanuel Romano"*, «Studi medievali» 3 6/2, (1965) p. 5 nota 2). Sull'esatta identità di Giovanni Ispano non c'è accordo nella critica (alcuni l'identificano con il filosofo ebreo Abraham ibn Daud altri con Giovanni di Siviglia altri con l'arcidiacono Giovanni Ispano), M.A. ALONSO, *Notas sobre los traductores toledanos*, «Al-Andalus» 8, (1943), pp. 155 sgg. ID., *Traducciones del Arcediano Domingo Gundisalvo*, «Al-Andalus», (1947), pp. 295-338; *Hunayn traducido al latin por Ibn Dawud y Domingo Gundisalvo*, «Al-Andalus», 16 (1951), pp. 37-47; *Traducciones del arabe al latin por Juan Hispano (Ibn Dawud)*, «Al-Andalus», 27(1952), pp. 129-151; *Nuevos datos sobre los traductores Gundisalvo y Juan Hispano*, «Al-Andalus», 31 (1966), pp. 267-280; J.M. VALLICROSA, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, cit.

³ J. KLATZKIN, *Thesaurus philosophicus linguae Hebraicae et veteris et recentioris*, 4 voll., Leipzig 1928-1933, vol. 2, p. 40.

⁴ G. SERMONETA, *Un glossario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo*, Roma 1969, p. 125.

come "ciò che è opposto a forma" ovvero la materia grezza (in ebraico *gelem*) indifferenziata nel senso di ciò che è opposto a spirituale⁵.

Dovendo chiarire dunque il motivo dell'uso di *yesod* nella versione ebraica non si può prescindere dalla personalità del traduttore che, come allora spesso accadeva, era anche un pensatore di notevole livello, le cui scelte terminologiche nelle traduzioni erano attentamente valutate e basate sulla ricerca di una fedeltà al senso originario del testo.

Fortunatamente, nel nostro caso, è documentato il modello di riferimento delle scelte del lessico filosofico: lo stesso Ibn Falaquera nell'introduzione alla sua opera enciclopedica *De^cot ha-filosofim* (*Le dottrine dei filosofi*) presenta un vero e proprio glossario dove sono riportate le definizioni dei termini usati nell'evoluzione del linguaggio filosofico del suo tempo (intorno al 1270).

Abbiamo così la sua stessa interpretazione del termine *homer* e possiamo allora notare come questa si colleghi al termine greco *hyle*, già usato da Aristotele e poi ripreso nella tradizione neoplatonica.

Nella definizione data appunto da Ibn Falaquera nell'introduzione a *De^cot ha-filosofim*, *homer* è infatti ciò che non ha forma propria e deve essere determinato ed è ciò che, quando è determinato, appartiene al mondo della generazione e corruzione (*si dice «materia» ogni cosa che deve ricevere una perfezione e qualcosa che non ha*)⁶.

A questo proposito M. Zonta, curatore dell'edizione del glossario di Ibn Falaquera, segnala la corrispondenza con la definizione data da Avicenna al termine arabo *hayula*: *è una sostanza che consegue la sua esistenza in atto solo accogliendo la forma corporea, grazie a una potenza che accoglie le forme, essa non ha in sé una forma propria, se non l'idea di potenza*.

Quando la chiamo «sostanza», intendo che la sua esistenza le consegue in atto da sé. Si chiama «materia» (prima) ogni cosa che deve accogliere una qualche perfezione e qualcosa che non ha, essa è «materia» in relazione a ciò che non ha, e 'sostrato' in relazione a ciò che ha'.

Abbiamo dunque una determinazione concettuale del vocabolo *homer*: nel linguaggio filosofico dell'ebraismo medievale racchiude sia l'idea di materia indifferenziata sia l'appartenenza della materia al mondo corporeo nell'atto di essere formata. Pertanto il termine *materia*, usato nella versione latina in corrispondenza del lemma *yesod*, che troviamo negli estratti di Ibn Falaquera, non traduce il lemma *hyle* né

⁵ KLATZKIN, *Thesaurus...*, cit., vol. 1, pp. 310-312. Inoltre I. EFROS, *Studies in Pre-Tibbonian Philosophical Terminology*, «Jewish Quarterly Review» 17 (1926), p. 157: *homer: matter, as opp. to form*. I. EFROS, *Philosophical Terms in the Moreh Nevukim*, New York 1924, p. 53: "matter as opposed to form, the ideal undifferentiated hyle in the Aristotelian philosophy which when united with form is turned into a definity reality [...]".

⁶ In M. ZONTA, *Un dizionario filosofico ebraico del XIII secolo. L'introduzione al "Sefer De^cot ha-filosofim" di Shem Tob ibn Falaquera*, Torino 1992, p. 43.

⁷ M. ZONTA, *Un dizionario filosofico ebraico...*, cit., p. 113.

nell'accezione di ciò che è indifferenziato né in quella di materia corporea.

D'altronde questo è anche confermato dal fatto che, per un tentativo di ovviare alla possibile confusione tra due concetti diversi, i traduttori latini usano riportare il lemma *hyle* senza tradurlo e, in corrispondenza di questo, negli estratti di Ibn Falaquera, troviamo *homer*.

Pur rendendosi conto di ciò, Munk, traducendo in francese gli estratti di Falaquera, usa *matière* per *yesod* e *hyle* per *homer*, seguendo la scelta dei traduttori latini. Munk segnala piuttosto, nelle note alla sua traduzione degli estratti in francese, che nell'originale arabo probabilmente corrispondevano a *homer* due termini: *mādda* e *hayūla*.

Anche A.M. Goichon nel *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina* segnala: *mādda pluriel mawadd, matière, équivalent arabe de hayūla qui n'est que la transcription du grec hyle*⁸. Accertato che il corrispondente *homer* è originariamente il greco *hyle*, reinterpretato nella tradizione neoplatonica, quali sono allora il significato e l'origine del termine *yesod* del *Meqor hayyim* tradotto nel latino del *Fons vitae* con *materia*?

I frammenti che ci sono giunti dall'originale arabo non sono in questo caso d'aiuto e purtroppo nel suo glossario Ibn Falaquera non inserisce una spiegazione del termine *yesod*.

Occorre quindi necessariamente procedere per supposizioni. Nella sua breve prefazione al *Meqor hayyim* Ibn Falaquera sembra avvertire il problema tant'è vero che segnala la complessità del concetto di *yesod* e indica due fonti autorevoli per difendere la concezione di Ibn Gabirol che gli appariva evidentemente come una tesi azzardata:

«Mi è sembrato che egli (Ibn Gabirol) abbia seguito nelle sue opinioni la conoscenza degli antichi nella ricerca dei sapienti così come viene ricordata nel libro composto da Empedocle sulle *Cinque sostanze*. Questo libro si basa sul motivo per cui tutte le sostanze spirituali abbiano una materia spirituale, la forma venga dall'alto e la materia riceva dal basso; vale a dire la materia è il sostrato su cui è posta la forma. Ho trovato che Aristotele scrisse nel dodicesimo libro della *Metafisica* che gli antichi pongono una materia per le cose eterne. Egli dice: "tutto ciò che ha una materia questo è composto e c'è in lui una possibilità" e aggiunge: "perciò ne consegue che non ci sarà una materia se non in tutto ciò che è, in tutte quelle cose che hanno esistenza, corruzione e si trasformano"⁹. Dunque abbiamo due nomi, due possibili strade: Empedocle e Aristotele.

La prima strada trova un' importante conferma nelle opere attribuite ad Empedocle di cui si era fatto portavoce il filosofo Ibn Masarra e che circolavano nella Spagna musulmana del X secolo.

⁸ A.M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, Paris 1938, n. 662, pp. 378 sgg. e n. 735, pp. 403 sgg.

⁹ IBN GABIROL, *Meqor hayyim*, in S. Munk *Mélanges de philosophie juive et arabe*, cit., p. 529.

Quello che resta di queste opere sono delle citazioni riferite ad Empedocle e tramandate da Muhammad al-Saharastani nel XII secolo (nella sua storia delle sette religiose e filosofiche) e alcuni frammenti in ebraico (pubblicati da D. Kaufmann che ne ha attribuito la paternità della traduzione a Ibn Falaquera). Ebbene questi testi hanno evidenziato l'esistenza di una dottrina che, per semplificare, possiamo definire d'impostazione neoplatonica che ha oggettivamente diversi punti di contatto con le teorie di Ibn Gabirol¹⁰. In particolare, le cinque sostanze che si ritrovano nello pseudo-Empedocle sono: materia prima - intelletto - anima - natura - materia seconda. Queste costituiscono una gerarchia in cui due principi opposti (amore e discordia) determinano l'essenza, da un lato l'amore per le sostanze semplici spirituali, dall'altra la discordia per le sostanze composte corporee che sembra uno schema a cui Ibn Gabirol potrebbe essersi ispirato.

In questa gerarchia la materia prima che occupa il primo grado delle emanazioni, nello pseudo-Empedocle coincide con l'uno, sostrato del tutto, mentre la materia seconda si riferisce agli enti corporei, dunque due diverse accezioni di materia che offrono una possibile spiegazione dell'esistenza della duplice coppia *yesod - materia* e *homer - hyle*.

Nei frammenti in ebraico si trova in effetti usato più volte il termine *yesod*. L'espressione *ha-yesod ha-rishon* definisce il *fondamento-materia prima* attraverso cui il Creatore ha creato il mondo e l'espressione *yesod ha-shamayim*, che significa *base del cielo*, esprimono l'idea di una base comune a tutto il creato, compreso il cielo, luogo della spiritualità¹¹.

Kaufmann sostiene l'esistenza di un rapporto stretto tra i testi attribuiti allo pseudo-Empedocle e le teorie di Ibn Gabirol, ma a causa del loro carattere frammentario, non è possibile dire una parola definitiva su tale ipotesi. Tuttavia, per quanto riguarda la nostra ricerca, appare notevole che i riferimenti della prefazione di Ibn Falaquera trovino delle coincidenze così importanti e significative nell'uso e nel senso del termine *yesod*.

¹⁰ Per lo pseudo-Empedocle arabo cf. SAHRASTANI, *Kitab al-Mial wan-Nihal II*, Livre 2, cap. 1, édition Cureton, Londres, 1946, pp. 260-265. Questi passi sono stati in parte tradotti in spagnolo da M. ASIN PALACIOS, *Abenmasarra y su Escuela*, Madrid 1914. I frammenti in ebraico sono pubblicati da D. KAUFMANN, *Studien über Salomon Ibn Gabirol*, Budapest 1899. Sul confronto delle dottrine dello pseudo-Empedocle con il *Meqor hayyim*: anche S. Munk in *Mélanges de philosophie juive et arabe*, cit., p. 241 sgg. E. BERTOLA, *Salomon Ibn Gabirol (Avicbron)*, Vita, opere e pensiero, Padova 1953, p. 68, J. SCHLANGER, *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol*, Leiden 1968, pp. 76-94.

¹¹ *Ha-yesod ha-rishon*, frammento nel ms. Günzburg 607 pp. 19, 21, 25, 30, 34; frammento cod. Paris 301, p. 39; frammento collezione Alemanno-Oxford, pp. 46, 50, *yesod ha-shamayim*; frammento ms. Günzburg 607, p. 19 e frammento ms. Paris 301, p. 39, KAUFMANN, *Studien über Salomon Ibn Gabirol*, cit.. Asin Palacios sostiene che le teorie attribuite allo pseudo-Empedocle riprendono concetti espressi nelle *Enneadi* di Plotino che poi, ripresi da Abenmasarra, sono quindi giunti a Ibn Gabirol. M. ASIN PALACIOS, *Abenmasarra y su Escuela*, cit., p. 61

La seconda indicazione di Ibn Falaquera ci conduce invece ad Aristotele, e, anche in questo caso, questa si presenta come una traccia preziosa: il riferimento ad Aristotele conferma l'indubbia derivazione aristotelica della terminologia del *Meqor hayyim*; inoltre Ibn Gabirol cita spesso Aristotele nel suo trattato etico *Tiqqun middot ha-nefesh* (*Il miglioramento delle qualità dell'anima*); ciò che colpisce è la precisione della segnalazione di Ibn Falaquera: il libro XII della *Metafisica*, che è espressamente richiamata da Ibn Falaquera, è difatti dedicato alla teoria della sostanza dove Aristotele dimostra l'esistenza di una sostanza soprasensibile in cui ricorrono tre accezioni di sostanza: sostanza come materia-base di tutte le cose, sostanza come forma-principio di individuazione e infine sostanza come sinolo di materia e forma. In questo passo viene ripresa ed ampliata l'idea di sostanza come *materia-sostrato* che Aristotele aveva già espresso nel libro VII dove utilizza il termine *yokeimenon* ("ciò che è stato posto come fondamento, ciò a cui qualcos'altro inerisce") e dove si afferma l'esistenza di una materia sensibile e di una materia intelligibile. Si tratta di ciò che giustamente Ibn Falaquera lega alla teoria di un fondamento universale, sostrato di tutta la realtà, sia quella superlunare sia quella sublunare, una materia dunque *fondamento* e *principio* di tutte le cose.

Ibn Falaquera nel tradurre, lo afferma lui stesso, ha in mente questi passaggi e questo spiegherebbe l'uso di *yesod* con la volontà di rendere nel modo più corretto possibile il significato originario di *sostrato*, *fondamento* e per meglio evidenziare così la distinzione con i significati evocati dai termini *hyle-homer*.

D'altro canto una implicita conferma a questa ipotesi la si ricava dall'analisi testuale del *Meqor hayyim* dove spesso *yesod* è appunto definito come sostrato che sorregge il tutto: il Creato è fondato su un sostrato che sostiene ogni ente e lo fa sussistere.

Ad esempio nella versione ebraica II,§10 (corrispondente passo latino p. 34,14-16): è come un sostegno che sorregge tutte le forme, come un libro aperto in cui la forma corrisponde a ciò che vi è scritto, nella versione ebraica II,§15 (corrispondente in latino a p. 42,20-24) e nella versione ebraica V,§50 (corrispondente in latino a p. 318,7-15): è il sostegno, il fondamento che riceve la forma. Nella versione ebraica IV,§15 (corrispondente in latino a p. 231,9-10): è sostrato del tutto. Nella versione ebraica V,7 (corrispondente in latino a p. 267,6-24): l'adesione della forma alla materia è come quella della luce nell'aria, infine nella versione ebraica V,71 (corrispondente in latino a p.336,1-19): è come la voce che sostiene tutte le voci particolari, i suoni, i movimenti e le pause¹².

¹² ARISTOTELE, *Metafisica*, L, 1069 b,1070 a-b,1071a-b (la teoria della sostanza e il concetto di materia); Z, 1028 b 37,1033 a 31,1038 b 2-5 (il concetto di *materia-sostrato*); 1036 a (l'affermazione dell'esistenza di una materia sensibile e di una materia intelligibile). IBN GABIROL, *Meqor hayyim*, in S. Munk *Mélanges de philosophie juive et arabe*, cit.

Inoltre le espressioni *ha-yesod ha-kelali ha-gufni* (versione latina *materia universalis corporalis*), *ha-yesod ha-murkav ha-geshmi* (versione latina: *materia composita corporalis*) indicano rispettivamente la materia-sostrato che sostiene la forma universale della corporeità e la forma molteplice della corporeità, abbiamo cioè un significato ben diverso da quello riferito a *homer*. Se poi si confrontano queste definizioni con l'uso di *yesod* da parte dello stesso Ibn Gabirol nel suo famoso poemetto filosofico-teologico, *Keter malkut* (*La corona del regno*), si scoprono, dietro la rete metaforica del linguaggio poetico, significativi rinvii e richiami alla sua concezione filosofica. Si veda ad esempio in 1,6-7: "Tuo è l'occulto nascondiglio della forza, il **segreto** e il **fondamento**" (*Keter malkut* 1,6-7) Qui come altrove compaiono insieme *yesod* (*fondamento*) e *sod* (*segreto*) che potrebbero rappresentare appunto il senso di *sostrato* e di *forma*, intesa come *principio di individuazione*.

Poi, ancora in seguito (2,20) si legge: "Tu sei l'uno, primo di ogni numero e **fondamento** di ogni edificio" qui *yesod* assieme all'*unità* è uno degli attributi di Dio. In 10,92 si precisa: "I quattro elementi hanno un solo **fondamento** una sola origine" in cui designa il sostrato unico cosmologico.

Il fondamento si trova al di sopra della sfera dell'intelletto presso il trono della gloria 26,254 (e qui ancora compaiono abbinati *yesod* e *sod*: "là sono il **segreto** e il **fondamento**")¹³.

L'uso di *yesod* dunque indica anche qui un concetto metafisico, reso metaforicamente, in cui è posto in rilievo il valore ontologico di *fondamento*, *sostrato*.

Ibn Falaquera ha saputo coniugare dunque il lessico filosofico ebraico con le esigenze di un testo come la *Sorgente di vita* che, con la sua impostazione razionalista, non permetteva una facile riduzione a schemi interpretativi collaudati. La scelta di *yesod* nella versione ebraica è dunque basata su una prospettiva ermeneutica che tende ad evidenziare il duplice senso di *principio* e *fondamento* proprio di una teoria che ha saputo fondere l'aspetto ontologico con quello cosmologico. D'altro canto i traduttori della versione latina usando il termine *materia* hanno consentito di mettere in luce la contraddittorietà dell'identificazione cristiana del concetto di materia con la nozione di corporeità contribuendo a sollevare quel dibattito che ha determinato il ruolo di Ibn Gabirol nella storia della filosofia medievale.

¹³ IBN GABIROL, *Keter malkut*, in H. SCHIRMANN, *Ha-shirah ha-ivrit be-Sefarad u-ve-Provans*, vol. I, Yerushalayim-Tel Aviv 1956, p. 207.

CORRISPONDENZE

<i>materia caelestis</i>	ha-yesod ha-galgali
<i>materia naturalis</i>	ha-yesod ha-tiv ^{ci}
<i>materia particularis naturalis</i>	ha-yesod ha- ^o ishi ha-tiv ^{ci}
<i>materia particularis artificialis</i>	ha-yesod ha-ishi ha-melakuti
<i>materia universalis</i>	ha-yesod ha-kelali
<i>materia universalis corporalis</i>	ha-yesod ha-kelali ha-gufni
<i>materia universalis naturalis</i>	ha-yesod ha-kelali ha-tiv ^{ci}
<i>materia universalis spiritualis</i>	ha-yesod ha-kelali ha-ruhani
<i>materia sensibilis</i>	yesod ha-muhash
<i>materia composita corporalis</i>	ha-yesod ha-murkav ha-geshmi
<i>materia simplex spiritualis</i>	ha-yesod ha-pashuṭ ha-ruhani
<i>materia prima universalis</i>	yesod ha-rishon kelali
<i>materia prima spiritualis</i>	yesod ha-rishon ruhanit
<i>materia occulta</i>	yesod penimi
<i>materia spiritualis</i>	yesod ruhani

CORRISPONDENZE YESOD - MATERIA

I riferimenti rinviano alla divisione in capitoli e paragrafi della traduzione ebraica nella ed. Munk:

yesod

I,§3, I,§6, I,§7, I,§8, I,§9, I,§10, II,§1, II,§2, II,§3, II,§10, II,§14, II,§15, II,§18, II,§19, II,§26, II,§27, II,§28, II,§31, III,§12, III,§15, III,§18, III,§20, III,§21, III,§23, III,§27, III,§33, III,§34, III,§36, III,§38, IV,§1, IV,§2, IV,§3, IV,§6, IV,§7, IV,§8, IV,§9, IV,§10, IV,§11, IV,§12, IV,§13, IV,§14, IV,§15, IV,§16, IV,§18, IV,§20, IV,§21, IV,§22, IV,§23, IV,§29, IV,§30, IV,§31, V,§1, V,§2, V,§3, V,§4, V,§5, V,§6, V,§7, V,§12, V,§18, V,§21, V,§22, V,§23, V,§24, V,§26, V,§27, V,§29, V,§30, V,§31, V,§32, V,§33, V,§34, V,§35, V,§37, V,§38, V,§39, V,§40, V,§41, V,§42, V,§43, V,§44, V,§45, V,§46, V,§48, V,§49, V,§50, V,§51, V,§52, V,§53, V,§54, V,§56, V,§57, V,§58, V,§59, V,§60, V,§61, V,§62, V,§63, V,§64, V,§67, V,§68, V,§69, V,§70, V,§71, V,§72, V,§73.

I riferimenti rinviano alla traduzione latina nella ed. Baeumker:

materia

Pp. 9, 10, 13, 14, 16, 23, 24, 26, 34, 40, 42, 46, 61, 63, 67, 70, 108, 112, 113, 131, 133, 143, 144, 159, 174, 202, 203, 204, 211, 212, 215, 217, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 229, 230, 231, 232, 233, 236,

YESOD NEL MEQOR ḤAYYIM DI IBN GABIROL

237, 239, 241, 242, 243, 247, 251, 252, 254, 255, 257, 260, 261, 263,
262, 264, 265, 267, 271, 288, 289, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 298,
301, 303, 304, 305, 306, 307, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317,
318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 330, 331, 333,
334, 335, 336, 337, 338.

CORRISPONDENZA ḤOMER - HYLE

ḥomer

II,19, IV,22, V,3, V,8, V,12, V,13, V,21, V,25, V,36, V,52, V,64.

hyle

Pp. 47, 243, 263, 281, 271, 284, 291, 294, 308, 315.

Immanuel K. Obrjuzov

OFFICINA FERRARESE: L'ESOTISMO DIFFICILE,
TRA GONČAROV E GONČAROVA

Una sorta di grande, immensa riserva aurea della povera moneta realsocialista, questa marea di pezzi d'arte occidentale che, ora ostentata ora – e perlopiù – nascosta lustri e decenni negli impenetrabili forzieri, è comunque frutto del sapiente fiuto tesaurizzatore di funzionari zhdanoviani che la sapevano lunga, e la cui estetica segreta era di un esoterismo assoluto, taciuto anche nell'intimo.

Ed ecco che questa marea si riversa periodicamente, per onde lunghe, a est e a ovest dei confini della peraltro non sopita, anzi rafforzata, e incattivita, N.A.T.O., a nutrire di vecchie novità le esposizioni di mezzo mondo, amorevolmente sorvegliata da accompagnatori e presentatori che, per quanto ormai avvezzi alla facilitata, perenne trasferta, non cessano tuttavia di commuoversi all'idea di trovarsi nel favoloso Occidente.

Già, perché l'esotismo nostrano, quello che veramente coinvolge le anime, guarda in realtà da questa sola parte, e, proprio come certo Occidente d'*antan* non distingueva troppo fra cineserie e turcherie (o russianerie), poco per esso conta, in fondo, che si tratti dell'alchimia nordica dell'*Angelo di Fuoco* o dell'alchimia rinascimentale di Fabio e di Muzio, cui oggi approdano (Ferrara, Palazzo dei Diamanti, 1 aprile-2 luglio 1995) diversi Gauguin di Russia, e alcuni pretesi goghinisti russi.

Naturalmente, la trasferta facile, di cui anche lo scrivente approfitta, ridimensiona molte illusioni, spegne eventuali entusiasmi cattolicizzanti alla Ivanov e richiama alla mente blochiane pagine "anti-italiane": la Padania turgheneviana a base di Correggio e di Garibaldi, di madrigali e di automi, non è poi questo ininterrotto luccichio, dispone di zanzare rivaleggianti con quelle del Volga, se non di Carelia, e, soprattutto, non è proprio quella in cui Ariosto "ha appena finito di pubblicare il suo Orlando Furioso", anch'esso non proprio il best-seller delle paninoteche.

Ma non è di noi oggi che si voleva parlare, bensì di noi ieri, anche se nell'occasione di una mostra dell'oggi, che dovrebbe porre in rilievo legami, a mio parere abbastanza tenui, tra certo esotismo "franco" e certa nostra avanguardia.

Il gioco di parole su questa omofonia ermafrodita del *gončar*, l'argilloso e poroso "contenitore" russo da cui scrittore e pittrice traggono il cognome, è forse un po' facile, però non ci si può sottrarre alla sua innegabile suggestione. Un Gončarov, dunque, notoriamente nemico del "naturale" e del "primitivo", un Gončarov che odia, con lo Sturm, anche il Drang, per idolatrare il pur altrettanto germanico spirito raziocinante dell'ordine civile, e, a breve distanza, una Gončarova che pare ricondurre al consolante riparo delle materne acque russe una fregata *Pallada* reduce, non invano, da Tahiti?

Non è esattamente così. Da un lato, l'emozione che, come ben diceva Sergio Molinari, si inserisce a dialogare con la razionalità programmata di Gončarov ha un suo simbolo preciso, della più squisita marca occidentale, nell'esotismo classicistico, canoviano, leopardiano, argenteo, universale (la luna è il sogno di *tutti* gli umani, lo "spirito dei morti" vegliante il cosmo intero; e si pensi all'esotismo romano della *Diana* di Fet, che Dostoevskij voleva capolavoro assoluto, *acme*, della poesia russa), di *Casta Diva: l'Oblomov* lasciatici dall'agiografo di Stoltz, che è il libro più triste del mondo (conosco una sola opera d'arte che faccia piangere altrettanto, ed è *Soljaris*, sempre cosa nostra e sempre trama d'emozione su ordito parascientifico), è segnato da questa stigmata misurata e dolente, e anche in certo senso banale, carica di "gusto del tempo", che fa una Norma dell'antipatica Olga, pur al tempo stesso quasi una Medea. Un russo passo avanti, insomma e comunque, dell'Occidente tutto quanto, come quello della "finestra sull'Europa" che si fa quintessenza, acme appunto, dell'Europa medesima. Dall'altro canto, nella Gončarova, il gusto del tempo, mutato sì ma pur sempre quello della *ville lumière*, della formale Città del Sole occidentale, non penetra, al di sotto dell'epidermide, veramente nel cuore.

L'esotismo è formula che una forza d'inerzia e di impatto insormontabile applica inesorabilmente alla visione teorica delle cose d'Oriente, anche russa, anzi *soprattutto* russa. Pur tuttavia, o non per caso, quest'etichetta non si articola in Russia, non si dipana, non si ramifica in vari "modi orientali" di essere o volersi altro da sé, altro dalla ragione, altro dall'età adulta. Ricordiamoci di quando, in pieno socialrealismo, a forzieri bloccati, un Simonov non per caso diceva "fossimo in Oriente..." intendendo "fossimo bambini..."; era anche allora un "fossimo meno seri...": ieri sintesi definitiva e cristallizzata, riassorbita nel romanticismo eterno delle persone "normali", di tutto l'esotismo-orientalismo russo, restio alla fase successiva, *construens*, della rifabbricazione di sé all'orientale; oggi reimmissione artificiale, a colpi di occultismo neopaganesimo e fin pornolatritia, in quell'opaco alone della *lumière* occidentale che non sa andare oltre la pelle.

Per cui, quando si fa, seri sul serio, quell'arte che fare si sa, diversamente dalla finestra sull'Europa, la pretesa finestra sull'India si risolve in null'altro che in una finestra sul Volga, sia pure un Volga proteso alla foce adorna di ninfee, coronata dal colle buddista. Così simil-

mente – una curatrice dice, in maniera inconsapevole credo, “naturalmente” – al di là del fascino formale, coloristico, epidermico appunto, peraltro esso stesso percepito molto alla Malevič, anche Tahiti si fa, nella Gončarova, Volga. È così l’Africa di un Petrov-Vodkin ricorda un po’, nell’età di Tahiti, la caccia al leone di Tartarino di Tarascona tra i sobborghi di Algeri, nel riflesso *ouître-mer* più immediato e povero della luce parigina, in quel provinciale Maghrib pre-F.L.N. e pre-F.I.S. (cioè pre-se stesso nelle due possibili forme “serie” dell’emancipazione), fronte a quel post-se stesso che sono le Isole Marchesi e il pianeta Noa Noa di Gauguin.

Questo perché c’è, in Russia, tanto di quell’esotismo *intra moenia* da assorbire l’esotismo *extra moenia*? Non già, direi: perché, capovolgendo la slavofilia di chi, ai tempi di Aksakov, si vestiva talmente alla russa da farsi scambiare per persiano, può capitare che quando si crede di vestirsi alla persiana, e anche si fa del tutto in questo senso, non si sappia poi fare altro che indossare vesti russe (*come sempre*, come si faceva anche quando, ma con maggiore intimo coinvolgimento, ci si amputava, alla franca, della barba). Altro è il caso di un Sarian (e sarà pure il caso di un Gudiašvili), che è un orientale, un certo orientale, e in cui l’educazione sentimentale russa, con incorporata apertura a Parigi, ha semplicemente risvegliato la consapevolezza, esatta e “scientifica”, della propria genuinità. In Rerich, poi, nonostante esplicite poetiche, peregrinazioni e soggetti, gli “idoli” sono purissimi esempi del più puro decorativismo *art nouveau*.

Ma il samovar di Lentulov, quel casalingo (eppure, a proposito di esotismi: non si incontrano forse, in Afghanistan, piuttosto *dukkān-i samovār* che non *čāykbānē*?) contenitore, *gončar*, di tutte le Russie, coi loro odori sapori vapori, quello non è che uno spontaneo riportare dentro l’utero argilloso della terra l’arcobaleno che dovrebbe far da ponte all’impossibile ierogamia tra la terra stessa e il cielo-oriente, catturandone in ogni modo la gamma iridata e cangiante, con aggiunta magari di quegli infrarossi e di quegli ultravioletti che solo il Volga è capace di captare nel corso del suo eterno ritorno a monte dal paese dei calmucchi e dei bulgari (ma anche dei tedeschi e degli ebrei-khazari) verso i laghi dei cigni da cui sorge bianca, belliniana, la finestra sull’Europa.

(Traduzione dal russo di Gianroberto Scarcia)

Simone Cristoforetti

SUL SADE DI BIRUNI E DI °ONŞORI

Nel *sade*, la festa del fuoco invernale, si vede un momento rituale che aveva radici profonde nelle antiche tradizioni dei popoli abitanti l'altopiano iranico; fu l'occasione di celebrazioni ufficiali in epoca sasanide, in cui pare strettamente connesso con il concetto di regalità, e non scomparve certo, quantomeno immediatamente, con la conquista araba e il conseguente diffondersi della nuova fede islamica in quei territori. Ciò non solo per il rifiorire, nei primi secoli della nuova era, della religiosità zoroastriana sopravvissuta al crollo della dinastia sasanide, ma anche per la parallela perpetuazione presso le corti di regnanti locali, spesso rigidamente ortodossi, di quella festa di fuochi e luci. Su forme e modi di tale sopravvivenza la discussione è ancora aperta. Pare certo, comunque, che l'invasione mongola abbia inferto al *sade* colpi più decisivi di quella araba; dopo di essa infatti le notizie, piuttosto rare già nei secoli antecedenti, vanno pressoché a scomparire. Non così le notizie relative ai festeggiamenti con luminarie, i cosiddetti *cerāgāni*, che sono vivi a tutt'oggi e che possono anche essere il risultato ultimo e stabile della "demazdeizzazione" progressiva del *sade* proposta da Bertel's: "demazdeizzazione", ma non secolarizzazione, dal momento che il *cerāgāni* pare essenziale alla ritualità persiana moderna.

Ma, dicevamo, la festa era sicuramente celebrata anche in cerchie di osservanza islamica, a corte e intorno alla corte, nei secoli X-XI. È quanto sembrano dimostrare i molti panegirici composti in quelle occasioni da poeti che vi vedevano un momento adatto a cantare le lodi del loro sovrano. Una prova sicura e diretta del perdurare del *sade* in epoca ed ambiente islamico ce la fornisce Ibn Miskawayh, quando scrive della morte di Mardāvij ibn Ziyār, causata appunto da un incendio occorso durante un'imponente ed eccessiva festa del fuoco, organizzata con gran fasto dal sovrano stesso a lungo insoddisfatto, peraltro, dei grandiosi preparativi¹. Lo storico parla chiaramente di

¹ Sulle circostanze (ma non sul momento) della morte di Mardāvij v. variante di Ibn al-Athīr in *Jašn-e sade* 1946, pp. 46-47.

sade (*sadbaq*) e descrive alcuni particolari di quello che fu una parte del "rito zoroastriano", come il sospingere nelle pire animali vivi. Ed è a partire dalla testimonianza di Ibn Miskawayh che Bertel's, in un suo articolo dedicato alla festa del *sade* nella poesia tagico-persiana [Bertel's 1988: 302-313], prende le mosse per fare alcune considerazioni sulla sopravvivenza del *sade* medesimo, mettendo a confronto alcuni brani letterari riferentisi in vari modi a quel retaggio dell'antichità iranica. I suddetti brani sono quasi tutti d'epoca ghaznavide, e si nota una certa insistenza, da parte dello studioso, nel considerare quei versi d'occasione, che erano dedicati all'ortodosso Solṭān Maḥmūd di Ghazna o alla sua cerchia, quali una sorta di cartina di tornasole rivelatrice del clima esistente all'epoca a riguardo di quella festività.

A titolo esemplificativo di un'ufficiale stigmatizzazione islamica di simili cerimonie, lo studioso, volendo sottolinearne il rifiuto da parte di un esponente di rilievo dell'intelligenza musulmana dell'epoca alla quale dobbiamo la stesura di quell'opera preziosa di antiquariato che è lo *Šāh-nāme*, si rifà agli *Āthār al-bāqiya* di Biruni, citando un manoscritto leningradese che contiene interessanti varianti rispetto all'edizione Sachau. Per quel che ci concerne qui, non si danno varianti. Il punto che vogliamo sottolineare è: "Dicono che in questo giorno l'Inverno esce fuori nel mondo dall'Inferno. Per questo accendono fuochi, per opporsi al danno che l'Inverno potrebbe portare. È nata così l'usanza di accendere le pire e di sospingervi degli animali selvatici e bere vino e starsene in allegria lì intorno. *Che prenda Iddio vendetta di chi prova piacere a far soffrire altri esseri sensibili e innocui!*" [Bertel's 1988: 304-305; corsivo nostro]. Un rifiuto che, ci pare, è caratterizzato più da un sentimento di umana pietà (islam come legge naturale, come *fiṭra*) verso quelle povere creature selvatiche che da una volontà precisa di refutare sul piano religioso la validità di simili usanze; ed in questa chiave di lettura il bere vino, cui Biruni accenna, risulta un rafforzativo di tipo generico della disdicevolezza dell'occasione². Beninteso, le *fatwā* emesse da autorevoli giurisperiti contro l'uso

² Su questo punto, A. Bausani non vede "valide prove" nella moderna ipotesi – esposta in *Jašn-e sade* 1946 p. 16 – che "il dar fuoco ad animali ed uccelli utili malgrado il rispetto che nel Mazdeismo si aveva per gli animali (specie quelli utili), deve esser senza dubbio tipico dei riti del Sadè dell'Iran posislamico" [Bausani 1962: 258-259]. Certo non si può escludere che produrre fuoco con elementi vegetali e animali possa aver avuto un significato rituale data la corrispondenza dei due mondi con i diversi gradi di luminosità (stellare e lunare) e i paralleli gradi "metafisici" (pensiero buono, parola buona). Ciò posto, una festa può presentare aspetti e laici e profani, come nel caso dell'albero di Natale, di cui Bertel's ipotizza origini iraniche: esso è infatti un'aspetto indubbiamente "laico" del Natale. Pensare, e solo nel caso dei persiani, ad una partecipazione esclusivamente rituale alle feste (talune, peraltro, avevano carattere di feste "nazionali": cfr. H. Corbin, in *Jašn-e sade* 1946, p. 3) è quantomeno fuorviante. Non si può escludere la possibilità di manifestazioni di tipo "laico", pirotecniche nel nostro caso (o di *cerāgāni*, se si vuole), che si attuassero in modi e maniere anche molto rozzi e primitivi. Un'usanza feroce e principesca di appiccare fuoco ad alberi ed animali in contesto "laico" è per esem-

di celebrare il *sade* da parte dei musulmani certo non mancavano³, ma la loro stessa reiterazione è segno certo del perdurare di tale costume. Se poi ci soffermiamo sulla tendenza di Bertel's a volerci mostrare in Maḥmud un sovrano particolarmente infastidito dalle antiche usanze, ci sentiamo in dovere di precisare che Biruni terminava la stesura, cui apportò alcune correzioni successive, del suo *Āthār al-bāqiya °an al-qūrūn al-khāliya* intorno al 390/1000, quando ancora prestava servizio alla corte ziyaride e non era entrato, volente o nolente, alla corte di Ghazna: dove, peraltro, il *sade* era un'occasione ufficialmente considerata, checché si pensasse del parere espresso da Biruni medesimo.

Nella stessa epoca e sempre da quelle parti altri musulmani parlavano infatti, e in versi questa volta, del *sade*.

Il grande poeta °Onşori (m. 431/1039-1040), rivolgendosi in un *nasīb* di *qaşide* al principe Naşr, *sepāhsālār* del Khorasan, figlio di Naşeroddin e fratello di Maḥmud, compose, in occasione del *sade*, alcuni celebri versi [Bertel's 1988: 306]. Bertel's scorge qui l'opera del giovane °Onşori: considera cioè il panegirico in questione, data l'estrema chiarezza con cui vi è decantato il *sade*, una poesia composta quando il vate ancora faceva parte del seguito di un mecenate quale il principe Naşr, personaggio di una certa importanza sì, ma non certo paragonabile al fratello Maḥmud, meno disposto – pare di capire – del principe del Khorasan a concessioni di sapore paganeggiante. °Onşori, certo, parlò in versi di *sade* anche a Maḥmud in persona, ma in modo più velato, precisa Bertel's. Ed è riferendosi ad una *qaşide* composta dal poeta in una di quelle occasioni per Solţān Maḥmud che l'iranista russo intravede tale maggior cautela da parte di °Onşori nel trattare l'argomento nei seguenti versi:

Ho elevato il mio augurio, signore,
per la festa dei *dehqān*, ornamento di *bahman*

in cui le genti accendono il convito,
con gemma di miniera di pietra e di metallo,

poderosa come il tuo attacco e come la giustizia tua senz'ombra,
alta come il tuo zelo e come il tuo giudizio luminosa,

in una corte nella quale basta un focherello
perché si levi luminosa fino al cielo della luna.

pio testimoniata, in tempi molto più recenti, in area tagica; v. Zul'fīkarov 1986, pp. 196-217. Certo, i signori dei tagichi che si dilettaevano in questo modo sono "eticamente altaici", cfr. Zul'fīkarov 1986, p. 201; tuttavia Mardāvij ibn Zijār, protagonista di una delle più sfavillanti celebrazioni di *sade* di cui si abbia notizia e colpito egli stesso – si direbbe – dalla vendetta divina auspicata da Biruni, apparteneva indubbiamente a una dinastia sovrana dell'"intemezzo iranico". L'altaico Mengü Qa'an – ci informa Joveini, p. 43 – sarà talora più pietoso.

³ V. per es. quella di Hamadāni, p. 335, dove si parla della soppressione delle feste di *nouruz*, *mehrgān*, *sade* (*şadaq*) e di "quella della Croce".

Come ben vedo l'uso tuo è più saldo,
nel paese, dell'uso di Khosrow e Bahman!

Tu sei uomo di religione e quello è costume da zoroastriani,
tu non permetti di confarsi all'uso zoroastriano.

Il mondo fa gli auguri alle tue usanze,
non sarò io a farti gli auguri secondo l'uso degli [antichi] re!
[Bertel's 1988: 307-308].

Simili "cautele" sarebbero dovute, inoltre, al fatto che ʿOnṣori avrebbe temuto di fare le fine di Ferdousi, che effettivamente cadde in disgrazia agli occhi di quel sovrano. Ma la disgrazia di Ferdousi non dipese certo da un eccessivo amore per le antiche cose d'Iran e per le antiche saghe di quella terra, care soprattutto alla cerchia dei *dehqān*, i proprietari terrieri di stirpe iranica gelosi custodi delle tradizioni agrarie, della quale quel poeta era un esponente. Anzi, scorrendo i sei versi superstiti della satira che Ferdousi, deluso e irritato, avrebbe scritto contro Maḥmud, si capisce come il sovrano "sia stato oltremodo grato" al *sepāhbod* del Tabarestan, Šahriyār, nobile di antica stirpe locale, che si preoccupò di acquistare quel componimento e di distruggerlo, convincendo il poeta a non modificare la dedica dello *Šāh-nāme*. Senza dire che Maḥmud si sarebbe "pentito" proprio sentendo rievocare con tanta efficacia antichi eroi iranici, avversari dei suoi ripudiati antenati turanici [Vercellin 1977: 145]. L'opera ferdousiana, infatti, di per sé non aveva mai incontrato lo sfavore del ghaznavide, ben soddisfatto, semmai, di essere il dedicatario e, in quanto "Mano Destra" di un Potere ʿarab o ʿajam, ideale continuatore delle gloriose tradizioni di quel mondo. A determinare l'antipatia del sovrano potrebbe, per contro, essere stata l'accusa di rafidismo e mu'tazilismo di cui Ferdousi fu fatto oggetto: questo sì poteva effettivamente infastidire in modo sostanziale un sovrano ortodosso qual era Soltān Maḥmud [Vercellin 1977: 144].

Bertel's passa quindi ad analizzare alcuni versi di un altro grande poeta che operò alla corte di Maḥmud: Farrokhi (m. 429/1037-1038). Questi, come Bertel's sottolinea da ʿUtbi [Bertel's 1988: 309, n. 16], ebbe quale patrocinatore Khwāje-ye Bozorg Ḥasan ebn-e Moḥammad al-Mikāli, *dehqān* di antico lignaggio, a cui dedicò panegirici. In quei versi composti in suo onore Farrokhi magnifica apertamente l'antico costume del *sade*. E Bertel's vi vede una riconferma del fatto che, rivolgendosi ad un dignitario di rango inferiore al re – magari più affezionato alle storie tradizionali della sua terra –, al poeta dell'epoca di Maḥmud era lecito decantare il *sade*, cosa che sarebbe stata assai più complicata nel caso del sovrano di Ghazna per via della rigida pratica sunnita di cui era stretto osservante [Bertel's 1988: 309]. Il poeta, insomma, rivolgendosi al re in simili occasioni, avrebbe dovuto fare solo vaghe allusioni a quelle usanze pagane. E a Farrokhi capitò di poetare per Maḥmud, e gli capitò di toccare proprio l'argomento *sade*, tra l'altro in un verso che Bertel's riporta a controprova della

propria interpretazione:

È arrivato il *sade*, che ti dia messaggio del *nouruz*!
Accetta il messaggio e concedi la veste d'onore e orna il suo operato!
[Bertel's 1988: 309-310].

Un messaggio accettabile *in quanto* vi si dedurrebbe un rapporto di secondarietà e dipendenza del *sade* rispetto al *nouruz*, il primaverile capodanno iranico⁴. Già in quell'epoca, ci troveremmo quindi di fronte a un *sade* non più autonomo, ma mero messaggero della primavera [Bertel's 1988: 310]. Ma, ci viene spontaneo chiederci, pur se così fosse, dobbiamo forse considerare il *nouruz* – che è retaggio anch'esso tutto zoroastriano – come un qualcosa che sarebbe dovuto essere più accettabile, meno paganeggiante agli occhi dell'ortodosso sovrano?

Nell'opera di un altro grande poeta, Manucehri (m. 429/1027-1028), Bertel's nota che i versi accennanti al *sade*, per esempio quelli in onore di un potente di cui però non conosciamo il nome ("La festa del *sade*, o emiro, è festa dei grandi: – quest'è l'uso di Kāyomarth e di Esfandiyār // [...] [Bertel's 1988: 311]), sarebbero, data la loro genericità e il loro carattere più "intimista", il segno di una generale perdita di specificità della festa.

Le suddette osservazioni di Bertel's, preoccupato – ci pare – dell'ortodossia di Maḥmud più di quanto lo fosse il ghaznavide stesso, ci paiono costruite secondo un ragionamento di cui, analogamente, si ritrovano i presupposti nell'imprudente considerazione di un altro stereotipo (nel caso del *sade* di stereotipo si tratta) letterario, allorché veniva assunto quale sicuro banco di prova, potenzialmente in grado di rivelare l'atteggiamento, di volta in volta più o meno rigorosamente definito, di un qualche personaggio storico o ambiente rispetto all'ortodossia islamica. Si tratta di un motivo poetico molto diffuso, definibile come l'elogio, rivolto al mecenate del caso, che il panegirista intesseva indirettamente cantando le meraviglie della residenza di quello. Capita, infatti, che il palazzo regio nella poesia arabo-persiana venga paragonato alla Caaba, facendo uso degli ovvi riferimenti al rito del pellegrinaggio e della circumambulazione della stessa⁵.

Il recente bel contributo di Jeremy Johns alla giornata di studio *Del nuovo sulla Sicilia musulmana*, tenutasi a Roma il 3 maggio 1993, si intrattiene sul califfato fatimita come su uno dei modelli principali tra quelli a cui con grande probabilità si ispirò la monarchia norman-

⁴ A questo proposito si v., chiarissimo, anche Farrokhi, pp. 354-355.

⁵ Bombaci 1966, p. 15, riporta il testo di un frammento di iscrizione in persiano in caratteri cufici rinvenuto durante gli scavi del palazzo reale di Mas'ud III di Ghazna. Il testo è il seguente: ... *masjed šoda-st ān* ... (... è divenuto moschea quel...). Le possibilità d'interpretazione del frammento sono due: o si trattava di un luogo pagano trasformato in moschea, oppure il frammento faceva parte di un verso in cui si faceva riferimento al palazzo reale, cosa che, dato il luogo dove è stata rinvenuta l'iscrizione, pare alquanto probabile.

na di Sicilia, allo scopo di confermare l'ipotesi che "[...] re Ruggero e i suoi ministri modellarono l'elemento arabo della nuova monarchia siciliana sul califfato fātimita del Cairo". Del che potrebbe essere "prova incontrovertibile" [Johns 1995: 40] il contenuto della seconda delle due iscrizioni monumentali in versi appartenenti al complesso della Cappella Palatina di Palermo, originariamente collocate con tutta probabilità - stando allo stesso autore - ad ornamento di "almeno una" delle porte d'ingresso a quella che fu la sala del trono di Ruggero II [Johns 1995: 38] per le analogie di tipo tecnico con le iscrizioni del palazzo ruggeriano di Messina [Johns 1995: 36]. Ed ecco che questa seconda iscrizione pare proprio alludere, secondo Amari, al rito della circumambulazione della Caaba e al bacio dell'angolo della stessa in cui è incastonata la Pietra nera. Johns prosegue: "Amari sottolinea che i visitatori musulmani dovevano inorridire all'invito ad adorare il palazzo del re cristiano con lo stesso rituale riservato alla Ka'ba (e sarebbero ancor più inorriditi se l'iscrizione avesse adornato la cappella regia)" [Johns 1995: 38], cosa che pare peraltro molto probabile [Johns 1995: 36-38]. Il testo dell'iscrizione in questione è il seguente: "... (?) bacia il suo angolo dopo averlo abbracciato e contempla le belle cose che esso contiene / e..." [Johns 1995: 34]. Johns considera corretta l'affermazione di Amari, ma solo in parte, in quanto l'invito ad un simile rito blasfemo, *certamente invisibile* ai musulmani ortodossi quali erano quelli di Sicilia, non doveva però dispiacere ai dignitari della dinastia del Cairo, che propagandava la "divinizzazione" della figura del sovrano. Ulteriori conferme di tale liceità Johns le trova in panegirici fatimiti [1995: 39]. Le conclusioni dello studioso al riguardo sono sintetizzate nel seguente passo: "Per quanto concerne le relazioni tra Normanni e Fatimiti, l'importanza dell'iscrizione palermitana risiede nel fatto che essa allude ad un rituale che può derivare *solo ed esclusivamente* dalla corte fātimita, in quanto nessun'altra dinastia musulmana incoraggiò tali riti eterodosi" [Johns 1995: 40; corsivo nostro].

Nella storia letteraria della civiltà islamica è cosa assodata, e piuttosto frequente, che il poeta, nei propri versi, faccia mostra di un gusto "blasfemo" che non è *necessariamente* indice di effettive "esagerazioni" o deviazioni nel comportamento del poeta stesso, o di simpatie dell'ambiente in cui agiva per taluna o talaltra corrente, ideologia, ecc. È il caso, ad esempio, dei poeti sciiti che risiedevano alla corte omayyade e componevano, più o meno tranquillamente, versi in cui si parla esplicitamente della *gayba* di Ibn al-Hanafiyya in Arabia. Ma non è un caso isolato: nelle corti "ordodosse" capitava che essi facessero uso, riferendosi al potente di turno, anche del termine *malik*, notoriamente invisibile alla tradizione arabo-islamica, e così via. Ciò non significa che la corte omayyade avesse simpatie sciite, o che la connotazione "tirannica" di *malik* facesse particolarmente piacere ai signori locali. Del resto, già nella condotta di un buon musulmano come il poeta Daqiqi, che declamava la propria dissolutezza e miscredenza riferendo-

sì, in un celeberrimo verso, ad uno stereotipo letterario diffusissimo, s'era tentato a torto di vedere compromissioni con la fede di Zoroastro proprio a causa di quelle dichiarazioni, estrapolate dal contesto storico e, soprattutto, letterario in cui s'erano formate e a cui si riferivano⁶.

Posto che un atteggiamento definibile, in un certo senso, come "blasfemo" è presente in misura non trascurabile in quella letteratura, vorremmo proporre, per una risposta, che è una specie di interpretazione autentica, ai ragionamenti di Bertel's, Amari e Johns, una *qaṣide* che proprio quello ʿOnṣori, di cui Bertel's sottolineava le "cautele", compose una volta allo scopo di elogiare un "ipersensibile ortodosso" quale Sulṭān Maḥmud di Ghazna, "Mano Destra del Potere". Riportiamo la bella traduzione di Rita Bargigli:

La mia vita si fa malinconia
per quei due occhi tristi,
e così la mia schiena s'è curvata
per due riccioli curvi.

Le mie labbra son terra sulla quale
abbia appena spirato un vento freddo,
ho il cuore sopra il fuoco e parimenti
gelido fiume dai miei occhi sgorga.

Il dolore d'amore è tale mago
che sa cavare l'acqua dalla terra,
e rugiada dal fuoco, ovunque vuole.

Il suo splendore è argento, e quell'argento
in un velo di muschio si nasconde,
sua beltà è il tulipano, e il tulipano
ha un ricamo di pece.

In un semplice cenno dei suoi occhi,
è rovina e travaglio per la gente,
la chiave del giardino dei beati
nell'anello del riccio è custodita.

E la punta del ricciolo è architetto,
che sa tracciare sulla rosa rossa
archi perfetti, curva dopo curva.

Da sempre suoi rivali sono stati

⁶ Differenze tra piano estetico e piano reale: in poesia il dichiararsi zoroastriano di Daqiqi non causava reazioni negative, mentre il tentare di risistemare a scopi fiscali il calendario persiano riportando l'incessantemente vagante data del *nouruz* a un giorno dell'anno (comunque mai l'equinozio) adatto a quietare le altrettanto incessanti lamentele dei *dehqān* d'Iran procurò al barmecide Yahyā la calunnia di essere filo-zoroastriano (cioè esattamente quello che Daqiqi avrebbe proclamato a gran voce) e costituì per lui (cfr. Taqizāde 1937-8, p. 156) una minaccia tale da farlo desistere.

l'idolo ed il cipresso, perché lui
al cipresso ha rubato la statura,
all'idolo ha rubato la bellezza.

Nessuno a questo mondo vide o vede
notte e giorno che stessero vicini,
se non nel volto suo, dove ritrovi
la notte che riposa accanto al giorno.

Sempre in un anno ci son cinque feste,
due celebrano agli Arabi la fede,
e tre sono costume dei Persiani⁷.

Quelle di Persia sono: Capodanno,
la Festa dell'Autunno, ed il Sade;
per loro il mondo prospero diventa
a Primavera, come nell'Autunno.

E rassomiglia a Primavera il volto
le cui guance han color di tulipano,
i cui riccioli sanno odor di muschio.

Del Sade e della Festa dell'Autunno
il mio volto e il mio cuore sono segno,
cuore pieno di fuoco, mentre il viso
è diventato giallo dal dolore.

Sono costume agli arabi le Feste
d'Azhi e di Fetr, somigliano
al convito del Principe, ricolmo
di schiavi e servitori.

Il Suo palazzo è certo la mia Caaba⁸,
il mio pellegrinaggio è il Suo servizio,
la Sua cavalcatura ha tal valore
quale la pietra sacra della Mecca,
e la Sua mano è il pozzo di Zamzam.

Se giro in processione tutto attorno
alla Sua corte, la munificenza
giunge per visitarmi, come fanno
i pellegrini al sacro territorio [Bargigli 1995: 89-90].

⁷ A proposito delle feste arabe e persiane in poesia, si può notare come in Farrokhi, pp. 388-389, vi sia un accostamento (certo contingente, "datato") tra la Festa dell'Autunno (*mehrgān*) e il digiuno di Ramaḍān, dichiarati connessi tra loro "come palazzo e moschea".

⁸ Cfr. *Onṣori*, p. 133, n. 14: *qa^cbe ast sarāy-aš be-bozorgi malekān rā - kelk-aš ḥajar ol-aswad kaf-aš cešme-ye zemzem* (Per la grandezza è Caaba ai re il suo palazzo - la sua penna la Pietra nera, il suo palmo il pozzo di Zamzam). Esiste la variante *barāt-aš* (ordine scritto), in luogo di *sarāy-aš*, plausibile in quanto richiama immediatamente i due termini del secondo *mešra^c*, che hanno a che vedere con la stesura di un qualcosa di scritto: *kelk* (penna) e *kaf* (palmo della mano).

Bibliografia

- Bargigli 1955: *Poeti della Pleiade Ghaznavide*, a cura di R. Bargigli, Milano, 1995.
- Bausani 1962: A. Bausani, *I Persiani*, Firenze, 1962.
- Bertel's 1988: E. É. Bertel's, "Prazdnik džašn-i sade v persidsko-tadžikskoj poézii", in *Istorija literatury i kul'tury Irana* (miscellanea), Moskva, 1988, pp. 302-313.
- Bombaci 1966: A. Bombaci, *The Kūfic Inscription in Persian Verses in the Court of the Royal Palace of Masʿūd III at Ghazni*, Rome, 1966.
- Farrokhi: Farrokhi Sistāni, *Divān*, ed. Dabir Siyāqi (2), Tehran, 1349/1970.
- Hamadāni: ʿAbd al-Jabbār al-Hamadāni, *Tathbīt dalāʾil nubuwwat sayyidnā Muḥammad*, ed. ʿAbd al-Karīm ʿUthmān, Beyrouth, s.d.
- Jašn-e sade 1946: AA.VV., *Jašn-e sade*, Tehran, 1324/1946.
- Johns 1955: J. Johns, "I re normanni e i califfi fātimiti. Nuove prospettive su vecchi materiali", in *Del nuovo sulla Sicilia musulmana* (Giornata di studio tenutasi a Roma il 3 maggio 1993 presso l'Acc. Naz. dei Lincei), Roma, 1995.
- Joveini: ʿAla-ad-Din ʿAta-Malik Juvaini, *Gengis-Khan, il conquistatore del mondo*, vol. I, Milano, 1962.
- ʿOnṣori: ʿOnṣori Balkhi, *Divān*, ed. Qarib, Tehran, 1341/1961.
- Taqizāde 1937-38: Ḥ. Taqizāde, *Gāhšomāri dar Irān-e qadim*, Tehran, 1316/1937-8.
- Vercellin 1977: G. Vercellin, "I Quattro Discorsi" in *Studi iranici. 17 Saggi di iranisti italiani*, Roma, 1977, pp. 111-171.
- Zul'fīkarov 1986: T. Zul'fīkarov, "L'infanzia di Mushfiki", in *In forma di Parole*, VII, 3, 1986, pp. 101-225.

ISLAM E TURBE DELL'ANIMA

I

Giampiero Bellingeri

LA PERFEZIONE IN DIFETTO DI SHĀH ISMĀ^cİL KHAṬĀ^ṛĪ.

Senza la pretesa di individuarvi un archetipo, o un caso clinico, in senso tecnico, convinti anzi di avere a che fare con una serie di sintomi per un verso ancora di norma, sotto il controllo della storia, in un certo sistema (o costituzione fisico-sociale), si potrebbe prendere uno spunto dal pur atipico Shāh Ismā^cil Safavide, o Khaṭā^ṛī (1486-1524).

Un nome, un personaggio storico e politico (il Sofi), ben noto e corteggiato, in funzione antiottomana, a Venezia; un nom de plume, Khaṭā^cī, che – se non allude al miraggio del Khatai, della Cina infedele e lontana, esotica ed esulante dal mondo dell'Islam – significa “il difettoso, colui che vive nell'errore, nel peccato”. Errore e peccato (*khata^ṛ*) sono imperfezioni, vizī che corrodono, e sono morbosi: ecco profilarsi la malattia rovinosa, la congenita distruzione (*Khaṭā^ṛī khaste-dil*, “Peccatore dal cuore malato, o ferito”, d'amore; ma ci sembra di capire che l'Amato è lui stesso: il *Divus*).

In Khaṭā^ṛī – come e più che in altri che allora pensano mistico estremo e scrivono versi in tono – il male, il dolore, la tortura, la pena, inflitti, voluti, agognati dall'essere amato sarebbero però – come capita sempre in quei poeti (poveri poeti e basta, cioè non sovrani), ma in maniera particolarmente accentuata in lui (che, appunto, è shāh!) – rimedio, medicina, cura, mezzo per restare inalterati, tali e quali, per toccare e vivere vittoriosamente devastati, sfiniti, distrutti, la guarigione, la beatitudine, lo stato di tormentosa grazia, la perfezione, già immanenti. Garanzia di non degrado ad abitudine, a regolarità di decorso; il logorio dei mortali non lo scalfirebbe:

Dilberā jānumda derdūng bir devā nisbetlūdūr
Her jefā gelse manga senden vefā nisbetlūdūr...¹

¹ Cfr. Tourkhan Gandjei, *Il canzoniere di Shāh Ismā^cil Khaṭā^ṛī*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1959, n. 100; in seguito: *Gandjei*, n. ... Il Gandjei pubblica il testo integrale del manoscritto di Parigi, custodito alla Bibliothèque Nationale (Supplément Turc 1307, datato 948/1541), collazionato con altri (British, Or. 3380; Parigi, 995; Vaticano 221, ecc). Ci serviamo anche di *Shah Ismayil Khetai, Eserleri*,

*Amato, le pene che mi dài sono medicamento per il cuore,
Ha sapor di fedeltà ogni tormento che mi infliggi...*

Chünki birdir ashıqe qehr ile lütfın me^cnisi
Dil feraqını vüsal ü derdini derman bilür...²

*Per chi ama, uno solo è il senso di grazia e rovina:
Comunione è il distacco, medicamento il male per il cuore.*

O anche:

Jefā-yī möhnetüñg ta geldi jana
Belälarden qamu dūr oldı köñglüm...³

*Una volta che è penetrato nell'anima mia il morboso
tormento di te
Da tutte le pene il mio cuore è remoto...*

Distruzione e perfezione, sì, ma all'unisono, celestrialmente armoniche, omogenee; non come momenti successivi nel tempo, nell'esistenza banale, nella quale si alternerebbero benessere e malessere. No, qui, diremmo, abbiamo consustanzialità, non sequenza-conseguenza: assoluta dipendenza predestinata, più che ereditarietà. Dall'ambiente, dai membri del clan si erediterà l'inclinazione, l'adesione alla *ṭarīqa*, alla "via", alla setta, alla confraternita; soprattutto, si eredita il primato, il principato, ossia un ruolo sacralizzato che diventa poi tradizionalmente etico-politico: safavizzare, vaccinare con l'amore-sofferenza, ridimensionati, di una shī^ca, o pseudo shī^ca settaria già diffusa anche a ponente, in terra di Rūm, ai confini, dentro i confini, degli Ottomani sunniti, "normali", ostili⁴:

Ezelden shāh bizim sultānumızdur
Pīrimiz mürshidimiz jānumızdur (...)

iki jıldde, 1-ji jıld, tert., müq., lüğh. ve izahlar Ezizagha Memmedov, red. E. Hüseyini, Bakı, Azerneshr, 1975 (in seguito: *Memmedov*, p...): testo basato sull'ed. critica in due voll. di Baku, Elm, 1966-1973. Talora, se necessario, a seconda dell'ed. cit. nel testo, forniamo in nota la variante dell'altra ed. Nel caso di Gandjei, trascriviamo dai caratteri arabi, segnando le vocali lunghe arabe e persiane e le consonanti enfatiche. Per Memmedov ci limitiamo a trasporre sommariamente in caratteri latini i segni cirillici della redazione nord-azerbaigiana – arricchita di sessantuno ghazel inediti fino al 1975, cfr. *Memmedov*, p. 28 – senza ulteriori indicazioni di quantità e di enfatiche: già dal testo, dunque, trasparirà graficamente la fonte cui si attinge di volta in volta. Su Shāh Ismā^cil poeta cfr. VI. Minorsky, *The Poetry of Shāh Ismā^cil I*, "BSOAS", X, 1939-42, pp. 1007-1053.; A. Bombaci, *La Letteratura Turca, con un profilo della Letteratura Mongola*, Firenze-Milano, Sansoni-Accademia, 1969, pp. 236-238. Sull'ipotesi *shāh-incarnazione di Dio*, v. la recente opera di B. Scarcia Amoretti, *Sciiti nel mondo*, Roma, Jouvence, 1994, pp. 149-151, 180-181.

² *Memmedov*, p. 131.

³ *Gandjei*, n. 146; *Memmedov*, p. 238.

⁴ Cfr. B. Scarcia Amoretti, *Sciiti... cit.*, pp. 182-184.

Khaṭāyī em ezelden sirr-i heyder
Munī haqq bilmeyen bigānāmızdur...⁵

*Da sempre, per sempre, è nostro sultano lo shāh,
Il nostro maestro, la nostra saggissima Guida e l'anima nostra.
E io sono Khaṭā'ī: del Leone da sempre conosco il segreto
Nostro nemico è colui che non sa codesto per Vero...*

“A dì 27 [1501]. In questi zorni dil mese di dezembrio, per alcuni venuti di Persia se intese, esser aparso certo puto, novo profeta, di anni 14 in 15, à seguito di assaissima zente: etc; la qual deposition, per esser cossa notanda, sarà qui soto scripta, sicome fo leta a la signoria nostra.”⁶

Un eventuale momento iniziale del non dato insorgere, con relativo decorso, del morbo, potremmo vederlo nella sua incubazione: ma si tratta di incubazione ab aeterno, il che equivale a dire che non c'è punto di partenza, o causa, cui risalire per prescrivere cure:

“[...] e el suo padre diceva esser parente di Mahomet; e po' suo padre è morto; et questo puto è de anni 14, et al presente va per 15 anni. Et lui dice, che mio padre non era mio padre, ma lui era mio schiavo; et lui dice esser instesso dio; e lui ha con esso 40 Governatori, i quali li fann chiamar Caliphani, i qualli etiam fano et celebrano l'oficio per suo nome, perché lui dice esser dio.”⁷

Şordum tebibe derdüme dermān bulunmadı
Bu derd-i 'eshqe le'lüngi dermān disem yeri...⁸

*Rivolto al medico dissi: non farmaco s'è ritrovato al mio male,
Di questo male d'amore, converrà dire, è quel rubino rimedio...*

D'altra parte, se non c'è miglioramento, non c'è nemmeno ricaduta: si dà la stazionarietà, la fissità immensa del nunc aeternitatis. Senza catarsi: come purificare, infatti, perfettissima rovina? Esiste possibilità di diagnosi, ma la prognosi non sarà mai sciolta. Dunque, semeiotica ed interpretazione di certi sintomi, forse arbitrarie, da parte nostra.

Ezelden ta ebed heyder gelübdür
Adam övladına server gelübdür...⁹

⁵ *Gandjei*, n. 103; la nostra traduzione è contaminata dalla variante più estremistica in *Memmedov*, p. 83: Khetai der mevali-sirri-Heyder / Shahi heq bilmeyen dühmanımızdır: *nostro nemico*, e non un indifferente *estraneo* (bigāna).

⁶ Cfr. *Shāh Ismā'īl I nei "Diarii" di Marin Sanudo*, a c. di B. Scarcia Amoretti, I, *Testi*, Roma, 1979, p. 3 (in seguito: *Sanudo*, p...).

⁷ *Ibid.*

⁸ *Gandjei*, n. 233; *Memmedov*, p. 365.

⁹ *Memmedov*, p. 91.

*Giunto è il Leone sempiterno
Ai figli dell'uomo la luce, ché giunta è la guida...*

“El signor Soffi reproba in tutto la leze di Machometto, e tien la leze de un profeta Allî, el qual lhor dicono essere uno di 4 cancellieri de Dio, et alcuni hanno ditto che ditto profeta Allî se intende esser quello, lo qual li christiani lievano per insegna in forma de lion, che nol puol esser salvo che San Marcho, e non deveda el beber vino, e vuol ogni cossa in comun.”¹⁰.

Ashiq isen gel berü kim jan-î janan mendedür
Zahida sen khandesen nur-î iman mendedür
Mendedür yer ile göying hikmeti hem qüdreti
Ab u atesh khak u bad u jümle erkan mendedür
Heq-te⁶ala dörd kitabî göyden indürdi yere
Men onu istemezem chün küll-i fürqan mendedür...¹¹

*Se amante tu sei, vieni dalla mia parte, anima d'essere amato sta in me,
Dove guardi, tu ottuso osservante? Luce di fede arde in me!
Stanno in me conoscenza di cielo e di terra e possanza,
In me l'acqua ed il fuoco, aria e terra, pilastri assoluti.
Quattro libri dal cielo Dio Eccelso ha concesso alla terra,
Li rigetto! Un testo che Vero discrimina e falso sta in me.*

Patologia? Cerchiamo allora di intravedere un po' le prospettive culturali e lo sfondo sui quali s'innesta e si staglia un possibile filo di medica erba che alle scienze mediche conduca. Scienze che non nascono nuovissime, certo, nell'Islam, ma in esso si sviluppano grazie al rispetto di eredità più antiche. Così come questa poesia ha sapore neoplatonico (qualificazione certo generica).

Un dio, un Delfino di Dio, paradossalmente felice come un pesce fuor d'acqua; un delfino, che dell'acqua ha nostalgia ma che in essa non ha bisogno di rientrare, può non tuffarsi, poiché non è soggetto alla forza di gravità. Quando poi in essa acqua ricadesse, godrebbe di macerarsi.

Di malattia, cura, rimedio si parla in continuazione, vera e propria fissazione o psicosi, oltre che maniera. Si disputa di una terapia perfetta, imprescrivibile perché già ascritta nel tempo dei tempi, in grado di ristabilire devastando: non tanto perché si deve, si usa, arrivare alla purificazione attraverso il dolore. Non è infatti questione di un itinerario del tipo per aspera ad astra: scrutiamo asperissima astra, con una salvazione già datasi nel Cielo sublime, con un tormento che è estasi immobile, motrice:

¹⁰ *Sanudo*, p. 12.

¹¹ *Memmedov*, p. 88; var. *Gandjei*, n. 47: ⁶ashîqâ gel gel berü kim jan-î jânân mendedür / zâhidâ sen khândesen nür ile imân mendedür / mendedür yer ile gög hem hikmeti hem qüdreti / khâk u bād u āb u ātesh jümle yeksân mendedür / heqq-te⁶ala dörd kitabî gögden indürdi yere / eltîfât itme munga chün küll-i fürqan mendedür (...).

Hijrin jefasī eyle yikhībdīr bu könlümü
Her sheb qapunda nale vü efghan yeter manga (...)
Zahid qoparma sen menī meykhaneden bu gün
Ruz-i ezelde yar ile peyman yeter manga...¹²

*Il tormento del distacco ha così abbattuto il mio cuore,
Che ogni sera alla tua porta urla e lamenti mi giungono,
e bastano, e soddisfano (...)
E tu, bigotto, nell'oggi non strapparmi a taverna,
Pure nel giorno del giudizio alla coppa berrò con l'amico...*

Comuni luoghi e strumenti viziosi di perdizione, di dannazione, quindi condannati, saranno auspicato punto d'intimità, attimo di eternità nel quale ritrovarsi con l'amato, altro e se stesso. Dunque, coppa che riflette il proprio volto contrito e compiaciuto, cosmicità, benefica tossicità: la coppa e la colpa beate, veleno che vale da antidoto. Terso, decantato calice mattutino contro la corrusca, febbricitante ebbrezza. Notiamo poi una corporalità fisica, metafisica, estetizzante, blasfema:

Vüjüngi bu könglüm jän dimishdür
Lebüngi le^{ci} ile merjān dimishdür...¹³

*Questo cuore ha detto vita al corpo tuo,
Rubino, corallo chiama le tue labbra...*

Dünye vü üqbade sen tek yar-ī ghemkhar isterem
Khelq eder divare sejde ben de didar isterem...¹⁴

*Quaggiù e lassù te solo per compagno voglio con me si dolga
La gente prega a un muro insulso prona, io voglio aver davanti
il tuo bel volto...*

Integri, puri volti di luce che celestiali corrompono:

Bu Khetai afitabe eyledi göyde nezar
Yar aydır kim ona baq eks-i rükhsarim durur...¹⁵

*Se questo Khaṭā^{ci} volge al sole nel cielo uno sguardo,
Commenta il compagno: là vedi il riflesso di questa mia gota...*

Andrebbe colta anche, a esclusione di schizofrenia, l'inclusione in una di due personalità, l'amante e l'amato, Dio e la sua creatura.

¹² Memmedov, p. 33; var. Gandjei, n. 28: hijrüng jefasī eyle yākhupdur bu könglümü / ... / dövr-i ezelde yār ile peymān yeter manga: la pena ha infuocato il cuore, e coppa che gira, come ciclo, dövr.

¹³ Gandjei, n. 63; Memmedov, p. 85.

¹⁴ Memmedov, p. 247; Gandjei, n. 150.

¹⁵ Memmedov, p. 76; var. Gandjei, n. 67: bu khetāyī āfitāhe eylese gögde nezer / yār aydır kim anga bakhma eks-i rükhsārum durur:... non là: quello è solo il riflesso di questa mia gota.

Diversamente poi dall'adorabile rosa, che è autosufficiente e non conosce le pene dell'usignolo, questo adorato dio partecipa dell'affanno dei sudditi. È ragione, stringente logica, la sua, e non labilità di pensiero:

Sen niyaz et ey Khetai kimse bilmez chün seni
Mentiqin inshasînin hemd ü senasî khandedir...¹⁶

*Eleva tu la preghiera, Khatâcî, se nessuno sa chi tu sia
Né sa come apprezzare fermezza di retto pensare.*

Ancora sull'unità:

Ashiq oldir kim söz ü jan u diliyle yar bir
Bir durur ashig ezelden sevgili dildar bir
Ehl-i eshqin me^cni-yi zat u süfatî bir durur
Ademe qîl sejde zahid qîlmaghîl inkar bir (...)
Pir birdir, sirr bir, iqrar bir, göftar bir
Ikilik sighmaz bu yolda sirr ile sirdar bir¹⁷.

*Amante è chi ha un solo amico in verbo anima e cuore
Uno resta l'amante in eterno, uno solo l'amato...
In chi ama uno solo è il senso d'essenza e attributo,
Non cianciate preghiere, prostratevi all'uomo...
La guida una e il segreto, uno il motto ed un solo dire,
Bandita è doppezza: è l'arcano e il custode uno solo.*

Bu shah-i pürkerem sahibnezerdir
Vilayetdir yeqin nur-i beserdir (...)
Khatai shah yolunda jan fedadir
Che jay-i mülk ü mal u simü zerdür¹⁸

*Shah grazioso, signore di virtù
È questo shah santità, è luce a illuminare le menti...
Khatâcî, della vita si fa voto al nostro Signore,
Tal è il dominio, d'argento e d'oro reame.*

Tutto questo potrebbe richiamarci alla memoria l'antica piaga, le stigmate, la malattia del giorno prima di ogni giorno, rinverdata o riattizzata, del già vecchio Dio sofferente, aggravata dai capricci dell'estremismo infantile di quel "puto", di un Gesù apocrifo, dal tarlo dell'ambizione insaziabile; l'inguaribile, minata, smagliante sacertà dell'eroe erculeo che patisce. Ossia una tipologia conosciuta e fuori e dentro l'Islam. Di qualche utilità può magari essere stato il sottolinearla a chi – bravo medico attento ai moti dell'anima d'altri "pazienti" – volesse scrutare i fantasmi che s'agitano nei corpi, nelle menti, nel-

¹⁶ Memmedov, p. 164.

¹⁷ Ibid., p. 177.

¹⁸ Ibid., pp. 80-81; var. Gandjei, n. 7: O sulţân-î kerem şâhib-hönerdür / ...

l'immaginario dei fedeli di un certo Islam, talora, per alcune manifestazioni, diverso da quello "normale", più misuratamente ortodosso.

Menem abdāl Khaṭāyi heyderoghli
Menüm yolunda ghovghalar gerekdür¹⁹.

*Sono il folle Khaṭā'i, figlio di Heydar, Leone,
La lotta è d'obbligo sulla mia via.*

Dopo la sconfitta subita a Chaldiran nel 1514, ad opera del rivale ottomano Selīm, il Difettoso non avrebbe più riso, si dice. Ma, forse, non avrebbe nemmeno più pianto: sarebbe solo rimasto male, gloriosamente a disagio, sofferente e insofferente, con le contraddizioni di chi s'è fatto uomo-re e poeta che scrive. Giusto un dio crociato, o crociato.

¹⁹ *Gandjeï*, n. 48; *Memmedov*, p. 161: Menem sultan Khetai...

II
Francesco Bisetto

SUL TRAUMA DELLA CIRCONCISIONE

Per un titolo più pertinente a questa mia nota si dovrebbe forse aggiungere "ad occhi cristiani": quegli occhi ai quali la circoncisione appare come un'iniziazione, un'immissione in un mondo pauroso e nel contempo promettente. Ma, in particolare, per quanto eventualmente omologo piuttosto a una Confermazione che a un Battesimo, il rito della circoncisione è soprattutto creduto, da quei cristiani che, per diverse ragioni, sono indotti a convertirsi all'Islam, come una sorta di pendant del secondo, del Battesimo cioè. Come i minareti sono "i loro campanili", e la mezzaluna è "la loro croce", così anche la circoncisione è l'atto fisico concreto che fa seguito alla professione di fede, cioè all'intenzione espressa con mere parole. Dove può essere curioso notare che, se i minareti sono storicamente le torri militaresche della Siria romano-cristiana, e se la mezzaluna è storicamente simbolo che viene da Bisanzio, la coscienza di queste origini è totalmente rimossa, mentre della circoncisione restano sempre presenti, per il cristiano, le radici vetero-testamentarie. Senonché è proprio questo quid comune, e a rigore accomunante, che si fa oggetto di avversione. Non solo perché la polemica è antica pure sul versante giudaico, ma *anche* per questo. La formula paolina "circoncidiamo i nostri cuori" implica uno spostamento a livello del simbolo, dal segno, materiale e volgare, dell'atto di amore a quello spirituale ed elevato del medesimo, mutandosi però, con tutto lo spostamento, il dato fondamentale, che è quello di un organo del nostro corpo, per così dire, cui viene imposto uno stato di sofferenza fisica a testimonianza, appunto, di grande amore.

La simbologia universale ed eterna del "cuore ferito", nel momento stesso in cui si sovrappone a quella del "membro ferito", riconosce in qualche modo a quest'ultimo una sia pur imperfetta e rozza e primitiva ma analoga funzione: soffrire, sanguinare, è per l'appunto testimonianza intensità di amore; né è escluso che in ciò sia anche un'ansia di mimesi, nel partner attivo dell'atto di amore *naturale*, di quel soffrire e di quel sanguinare che è caratteristica per eccellenza della partner passiva (e del resto il prepuzio è la parte femminile dell'organo maschile). Una ferita, comunque, non mirante alla morte, bensì al suo contrario.

Il moderno slogan giovanile pacifista "fate l'amore, non la guerra" si trova già in un antico poeta arabo che dice: "Lodiamo quell'Iddio che ha teso le nostre lance facendole atte a ferire vulve amiche, piuttosto che gole nemiche". Ma la lancia che ferisce, per rendere pieno e completo il rapporto di amore, deve a sua volta sanguinare; è, in fondo, il motivo di Amfortas: dire "solo la vivificante lancia che aprì la piaga è in grado di rimarginarla" è come dire, rovesciando termini e segni, che "solo la lancia che sa sanguinare è degna di far sanguinare, cioè di farsi veramente vivificante".

L'indagine etnologica potrebbe proseguire ben oltre, e dentro il mondo semitico e al di fuori dei confini di quello. Ma noi partiamo qui solo dalla sublimazione biblica, ben nota: si tratterebbe della sostituzione simbolica del sacrificio di una parte anatomica di sé, adeguatamente ubicata così da assumere particolare e precisa significanza, al sacrificio di una parte più essenziale di sé, cioè il proprio figlio, cui la divinità, ricredendosi, decide di rinunciare.

Nella reazione cristiana all'Islam, questo elemento pur scritturale, pur fondamentale, sembra perdersi completamente, per lasciare posto a un'indignazione del tipo: "questi Arabi molli, questi lussuriosi saraceni, vorrebbero costringerci a circoncidere i nostri membri virili, *piuttosto* che i nostri cuori", quasi in *principio* ci fosse Paolo e non Abra-mo. Per il cristiano che reputa la castità moralmente superiore al *male inevitabile* del matrimonio, le parti cosiddette intime non si guardano e non si toccano, mai, neppure per motivi igienici. La procreazione non è grazia di Dio, o natura benevola, come per il musulmano, ma una brutta storia ahimè irrimediabile, che si sopporta in silenzio (solo un Tolstoj è arrivato a dire che non bisogna neppure sopportarla in silenzio) ma di cui non bisogna nemmeno parlare. Non per nulla la grande cultura romana delle terme è stata uccisa dal cristianesimo, e ben diceva il Principe di Salina, Signore di Donnafugata: "Mia moglie mi ha dato otto figli, ma non le ho mai visto l'ombelico". Le parti cosiddette intime dell'uomo e della donna semplicemente non esistono, figuriamoci se ci possiamo mettere a manipolarle, e per esigenze di fede per di più. (Gli antichi greci, del resto, che parlano di tutto, sembrano ignorare le mestruazioni...)

Ciò posto, va però subito aggiunto che le parti intime della donna e dell'uomo non sono collocate sullo stesso piano. E qui c'è una assai maggior carica maschilistica nel cristianesimo che non nell'Islam, il quale tutto vela, ma di tutto imperturbabile discetta. Il costume cristiano ammette l'esposizione pubblica delle tracce del sangue femminile, del quale peraltro non si parla nella buona società, ma che testimonianza non tanto la virtù della donna quanto l'onore del maschio. Ma proprio perché il sanguinare è caratteristica tipicamente femminile, il maschio non può farsi carico di alcunché di analogo: sarebbe come accettare un ruolo per definizione passivo. La verginità femminile è sempre dimostrabile; la virilità maschile è sempre presunta *iuris et de iure*. E poi la circoncisione non ricorda forse in maniera subdola e

inquietante, non *allude* forse a una castrazione? “Eccomi – potrebbe dire Abramo – senza figli da sacrificare, quindi senza nessuna colpa se non sacrifico”. Qui, cioè nella dimensione della circoncisione come segno di *indebolimento*, l'Islam è totalmente immerso in categorie antiche: il giovanetto appena circonciso che giace, esausto e pallido, ma addobbato in maniera paramilitare, nel suo lettino troneggiante in mezzo alla folla banchettante, è l'erede diretto e legittimo dell'Hercules cubans, del Guerriero nel Riposo, in quell'estenuazione e in quel languore che indicano per eccellenza, in una fenomenologia storico-religiosa dai tratti cosmici ampiamente studiata, la mascolinità in potenza, all'agguato, dirompente, in boccio ma pronta a scattare; il punto iniziale, insomma, del lungo segmento a venire della vita da adulto.

Nella reazione dei cristiani convertiti all'Islam, quasi sempre riluttanti alla circoncisione, coesistono dunque, a parte naturalmente la banale paura dell'intervento chirurgico in sé, due timori di ordine psichico, opposti e gemelli, o forse, appunto, complementari: quello di trovarsi in qualche modo devirilizzati, sanguinanti come donnicciole e messi sia pur temporaneamente fuori uso, e quello, invece, dell'apertura all'*hybris* della sfrenatezza sessuale assoluta: il mito del maggior godimento sessuale del maschio circonciso trae alimento e a sua volta alimenta quello della lussuria saracena, dal momento che la chiave stessa, ben diversa da quella di San Pietro, per penetrare un giorno nel “paradiso maomettano” (popolato com'è noto di urì eternamente vergini quindi a rigore sempre, ovvero non mai, sanguinanti), lo strumento principe insomma, né più né meno, di *quella iniziazione*, è costituito da un'operazione di tempra col ferro e col fuoco, di sensibilizzazione per affilamento, dell'organo sessuale. Senza dire che le due ansie si saldano e si fondono nell'altrettanto risaputa onnicomprensività della lussuria islamica, implicante anche atti sessuali che, diversamente dal musulmano, il cristiano è abituato a considerare devirilizzanti in sé.

Ma se questa è la reazione generale, epidermica, spontanea, del cristiano, per lo più incolto – quantomeno incolto di cose islamiche – che si converte all'Islam per motivi contingenti, solitamente collegati alle vicende barbaresche, è proprio nella categoria oscura, ambigua, mai perfettamente messa in luce, sfuggente insomma essa stessa all'analisi del “vittorianesimo perenne” dei cristiani come l'ombelico della signora di Donnafugata, della “perversione sessuale” che la sensibilità del moderno incolto sembra resuscitare, ad essa collegandosi per le vie dell'inconscio collettivo, l'ostilità alla circoncisione del polemistà antico, ben più nutrita di suggestioni letterarie, mitologiche, filosofiche.

In quest'ordine di idee è interessante segnalare quale tipo precisamente di perversione sessuale si nasconda, secondo molte letture cristiane, nel sottofondo del mito del sacrificio di Abramo e della connessa istituzione “storica” della circoncisione. È la lettura degli autori cristiani chiamati in causa dagli autori musulmani che trattano della religione di Harrān, cioè di quel luogo che, secondo tutte le tradizio-

ni, costituisce la tappa centrale del viaggio di Abramo lungo il Crescente Fertile. Ebbene, le fonti sembrano concordare nell'attribuire ai pagani di Harrān, con cui Abramo rompe, cioè ai cosiddetti "sabei", sessualità di gruppo, antropofagia culturale con sacrificio di fanciulli, e rito sanguinario della "testa parlante": una testa cioè di giovinetto, preferibilmente "rosso", amputata dal corpo con sistemi alchemici, mantenuta intatta con tutte le sue ramificazioni nervose e, si direbbe, prima che avvenga la migrazione dei melanociti dalla cresta neurale verso l'epidermide, insomma con tutta la potenza psichica umana là risucchiata, e utilizzata come medium.

Di queste "testimonianze" è stata fatta un'esegesi doverosamente attenta, ed è stato abbastanza agevole scoprirne la sostanza di pura diceria (del genere di quella che più di recente attribuiva non molto dissimili riti ad alcune comunità ebraiche), liberando così i poveri harraniti dal sospetto di aver perpetrato davvero atrocità del genere. Del resto, di promiscuità sessuale sono accusati sempre tutti gli eretici, e, quanto all'antropofagia, parve tale a qualcuno anche il picnic a base di yoghurt che i qizilbash, turchi sciiti abbastanza moderni, facevano nei loro cimiteri. Tuttavia, quando in un contesto del genere viene tirato in ballo Saturno, e il suo "fedele" Abramo (e lo stesso Saturno seguirà Abramo anche alla Mecca, perché il santuario della Ka'ba è quello di Abramo per i musulmani, ma per i pagani è dedicato e gode della protezione di Saturno), è facile capire su che cosa si appunti l'accusa e il sospetto cristiano circa la consistenza dell'atto di devozione richiesto ad Abramo. Regnante Saturno, antropofagia più sacrificio del figlio vuol dire tecnofagia. Ma i termini sono rovesciati: Abramo *comincia* con l'amputarsi un pezzo di corpo, e solo in un secondo momento, pentendosene, quindi nella coscienza di aver commesso un atto riprovevole, offre suo figlio quale riscatto alla divinità, che quello sostituisce con un ariete. Ora, perché mai deve essere riprovevole in sé circondarsi? Il fatto è che l'usanza del sacrificio infantile e della testa parlante preesiste ad Abramo, e se si tiene presente che il frammento di pelle asportato da Abramo è caratterizzato dai colori della lebbra (il mito è appunto evemerizzato nel tentativo di Abramo di cancellare le propria lebbra) e, inoltre, qual è l'usuale pigmentazione dell'epidermide di un fanciullo "rosso", ecco che si chiarisce anche che cosa può significare, in un contesto di tecnofagia rituale, l'amputazione di una testa considerata come scrigno riassumendo tutto ciò che il corpo umano contiene di essenziale. Quanto alla discontinuità cromatica dell'epidermide come segno di colonizzazione umana, di insediamento civile sentito come pustola o bolla che rompe la levigatezza della natura integra e pura, si tratta di cosa già e anche altrimenti nota. E qui qualcuno potrebbe ricordare come spesso gli individui di pigmentazione rossa siano stati accostati ai castrati, non fosse altro che per l'analogo, devastante effetto che sulla loro pelle provoca l'esposizione al sole. E analogamente, pustole, bolle e orribili arrossamenti provocherà il sole sulla cute dei fanciulli affetti da porfiria,

morbo che riconosce come altro segno di manifestazione le urla profetiche e medianiche di una psicosi acuta delirante.

Le incertezze di Saturno/Yahve, che non sa bene che cosa volere e che cosa gradire, segnano dunque il momento di crisi di una coscienza collettiva arcaica che si "civilizza".

Insomma, il rito pare una sorta di prelievo, probabilmente sempre più simbolico, ma in origine reale, di quella che è considerata l'essenza, la crema dell'animalità virile. Se l'uomo, e/o l'estremità del membro virile, è il microcosmo, la testa (dell'uno e dell'altro) è il microcosmo del microcosmo. E il microcosmo in boccio, pura potenzialità di virilità, si vuole usare, dopo averlo prelevato, alchemicamente, cioè al di fuori del naturale contesto fisiologico previsto dalla legge di Dio. Di questa, per così dire, circoncisione cosmica, la piccola circoncisione in voga tra ebrei e musulmani sarebbe un ricordo innocuo, perbenisticamente camuffato nelle sue origini prime dal mito del sacrificio di Isacco/Ismaele, trasformato in prius e collocato là a sostituire la tecnofagia rituale nuda e cruda dei devoti di Saturno. E se nelle varie teogonie diffuse nel mondo hurrita-cananeo l'evirazione rappresenta la tappa definitiva della conquista del potere, è dall'evirazione stessa che nasceranno, per via innaturale, le nuove stirpi destinate a rovesciare definitivamente il ruolo del padre. Così il dio Kumarbi evirerà a morsi Anu, ma il membro di questi, ingerito dal vincitore, genererà all'interno del suo stesso corpo tre nuovi dei, che lo spoderanno. Analogamente, dal sangue disperso per la castrazione di Urano, verranno generati Giganti, Erinni e Ninfe, mentre il suo membro, caduto fra i flutti, darà vita ad Afrodite.

Certo, tracce, brandelli di miti antichi si ritrovano in tutte le ortodossie: non diremo di quella sorta di cannibalismo che può essere, a occhi estranei, l'eucarestia cristiana, e in particolare il motivo del Santo Graal (e non ricorderemo in proposito la tradizione che vuole anche Gesù Cristo "rosso"), ma quanto a culto di sangue maschile versato, e raccolto, e che rimane vivente, e di teste mozze, basti pensare al caso di Giovanni Battista. E nel cristianesimo e nell'Islam Giovanni è una sorta di controfigura dell'Hercules Cubans, cui lo accomuna quella pelle di belva color lebbra che si porta addosso; ma se Ercole è virilità atletica che riposa, Giovanni è virilità ascetica che ribolle. Il suo sangue di maschio casto, vergine, addirittura misogino, non ha infatti mai pace, è simbolo di una vita autonoma che continua a essere viva anche quando è estratta dal corpo. Il sangue di San Gennaro, pare, ne è un lontano riflesso partenopeo.

E nella Salomé di Wilde c'è una specie di quasi cosciente ritorno a Ḥarrān: a un uso della virilità-vita amputata dalla sua matrice e trascinata in quella che è l'acme di ogni possibile e pensabile orgia sessuale innaturale, al di fuori delle normali vie di Dio.

E con terrore Mister Bloom osserverà passare per le vie di Dublino il collezionatore di prepuzi, emissario di una stirpe di spiriti e folletti, rossi di capelli e pallidi di carnagione.

Di questo genere i sogni, gli incubi, e anche le fantasie erotiche, che agitarono e talora tornano ad agitare l'anima cristiana di fronte al trauma della circoncisione.

Ci siamo basati, per questa nota, sulla *Chronology* di Birūnī, ed. trad. Sachau, pp. 186-187; su M. Tardieu, "Sabéens coraniques et sabéens de Harrān", in *Journal Asiatique*, CCLXXIV, 1-2 (1986), pp. 1-44, e su G. Scarcia, "Yahyā" e San Gennaro", in *Presenza Araba e Islamica in Campania* (Atti del Convegno, Napoli-Caserta 22-25 novembre 1989), Napoli, 1992, pp. 501-506; "Di Yūdhāsf/Būdhāsf mufrad e del molteplice Giuda Tomaso", in *Studi Eurasiatrici in onore di M. Grignaschi*, Venezia, 1988, pp. 67-83.

III

Gianroberto Scarcia

LA SINDROME SCIITA

Questo mio discorso può essere considerato una sorta di parabola per molte nevrosi, o presunte tali: almeno per le tante nevrosi imperniate sulla "affettività distorta", dove la storia dell'esperienza ci mostra, nell'osservatore "normale" più o meno maldisposto o benintenzionato, più o meno uomo di scienza o uomo di parte, medico o cittadino bempensante, un oscillare della diagnosi tra malattia e crimine (o almeno scandalo). Senza che naturalmente manchi, in ognuno dei due casi, la ricorrente tentazione del reperimento di fattori genetici, via d'uscita lombrosiana e deus ex machina, dalle irreprensibili *apparenze* scientifiche, di parecchi casi di impotenza dell'analisi psicologica (ma so che si può sostenere anche un parere esattamente contrario...).

Ora lo scisma può essere, ed è stato, ed è spesso considerato, dal musulmano "normale", perlappunto come una forma di amore eccessivo, ovvero "distorto", per la Famiglia del Profeta dell'Islam. Amore per la semenza, per i cromosomi "luminosi" di quel privilegiato nucleo umano, familiare, tribale – o quel che storicamente è – con il quale quella società, che aveva toccato con mano la manifestazione della Divinità in forma e specie terrena, ha consolato il suo lungo pianto di derelitta incapace di accettare il fatto di non poter più afferrare quella benefica Mano scesa dai cieli. La definizione, che qui riprende un'immagine ismailita¹, è certo insufficiente, ma non vogliamo addentrarci in sottigliezze teologiche: per il popolo musulmano s'è dato un momento "speciale" della storia in cui Dio ha parlato in maniera definitiva, quindi s'è visto e s'è toccato. Una vera Betlemme come nel cristianesimo, e se il Logos è un Libro e non una persona, ciò vuol dire solo che al concetto cristiano di apostolo/vescovo/vicario si contrappone, o meglio *si accompagna* in parallelo, assorbendolo, il concetto, tendente per forza di cose alla sacralizzazione, del saggio buono perfetto Interprete autentico del Libro. E questo è l'Imam, teoria, aspirazione, *sogno*...

¹ La si può vedere nei versi di Nāser-e Khosrow tradotti e commentati da A. Bausani in *Persia Religiosa*, Milano, 1959, pp. 199-201.

Nell'insieme, tutto ciò non è scisma; *semmai*, è appunto aspirazione e sogno. È, semplicemente, Islam *ideale*: la forma islamica dell'Utopia. In questo contesto, la particolare devozione di *tutto l'Islam* per la Sacra Famiglia, Amica di Dio, è perfettamente naturale, storica, comprensibile.

Senonché, c'è chi "esagera", e il prototipo dell'esagerato è evidentemente il cristiano, che vede addirittura figliare Iddio (*lā taglū fi dinikum*, consiglia il Corano, alludendo agli interlocutori cristiani). Casi sporadici a parte, lo scita non arriva a tanto; però dov'è il punto in cui la lecita Amicizia si trasforma in Amore proibito, se le lettere A e M (in arabo avremmo H e B) della comune radice sono addirittura l'Abc, l'Alfa e l'Omega, dell'intero Islam? Il quale Islam, oltretutto – tali le convenzioni estetiche, imputabili *non solo* al trionfo del pensiero e degli atteggiamenti mistici, ma anche a fattori sociali – usa sempre, nella sua globalità, un linguaggio *erotico* quando deve esprimere *sentimenti di devozione*. È un punto quasi immaginale, un punto senza dimensioni, ma su cui si costruisce: è un punto euclideo.

Ovunque, a questo mondo, esistono temperamenti più freddi e temperamenti più espansivi; come si fa a decidere il momento in cui l'affettuoso esagera? In certi paesi ci si saluta con un bacio, in altri con due, in altri ancora con tre o con due volte due, ma i tre baci (o due volte due) possono essere convenzione, e il bacio unico passione. Il censore trova un metro, per intervenire, solo nel costume del suo paese, che poi, spesso, si istituzionalizza in maniera anche diversa, talora opposta alle sue più spontanee tendenze. Ho sentito di un poliziotto cubano che interveniva rude in un incontro maschile altrui (i Caraibi sono particolarmente sensibili alla problematica): perché *due* baci? Ma dei russi, così come fanno con il segno della Croce, si possono baciare anche trentatre volte in piena castità. Che cosa può dunque accadere quando il musulmano più casto, anzi il più asceta – e quanto più è asceta tanto più è devoto quindi tanto più "esagera" – dice al suo (santo) interlocutore: "Io vengo meno dinanzi al profumo di muschio dei tuoi capelli, al rubino e al vino delle tue labbra"?

Così parla il puritanissimo Khomeyni², e così può parlare altresì un buon sunnita, anche rivolgendosi a un Imam sciita³ (e altrettanto – fatto più banale – può naturalmente dire un poeta sciita in lode di un sovrano sunnita). L'importanza assoluta, e determinante, della *convenzione estetica* non deve mai esser sottovalutata neppure in storia delle religioni, che, come tutti sanno, è una sezione delle scienze psicologiche. Inoltre, è tipica, e precoce, nell'Islam (come dire: l'Utopia era

² Cfr. G. Scarcia, "Otto ghazal dell'Imam Khomeyni", in *Quaderni*, II, Istituto Culturale della Repubblica Islamica d'Iran in Italia, Roma, 1991, pp. 11-14.

³ Cfr. R. Zipoli, "L'ospite di Bukhara a Mašhad", in *Atti del III Convegno Internazionale sull'Arte e sulla Civiltà Islamica* ("Problemi dell'età timuride", Venezia 22-25 ottobre 1979), Venezia, Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-altaistica e Caucasologia dell'Università degli Studi di Venezia, n. 8, 1980, pp. 27-39.

un'occasione *concreta, storica*, ed ecco che quell'occasione abbiamo storicamente mancato!), la presa di coscienza dello iato che storicamente si produce nella società tra stato di fatto e stato di diritto. Per cui, ad occhi sciiti, lo stato di fatto califfale non è che una delle tante inevitabili perciò irrefutabili contingenze storiche con cui tocca fare i conti; e ad occhi sunniti l'utopia sciita è una delle tante belle cose che comunque *non sono*, forse la più bella. E non solo, perché tutti concordano (lo dice, altra citazione banale, un Ghazzālī, ma meno banale è ricordare che lo dicono anche i mujtahid safavidi⁴) sulla *dolorosa necessità* di adeguarsi nella pratica piuttosto al senso comune fattivo che non all'ideale manifestamente irrealizzabile. Per cui un ministro sciita dei Moghul sunniti può tranquillamente contribuire alla conquista di terre amministrate, non certo dall'Imam, ma da *sovrani sciiti* (contraddizione in termini!); non erano, quelle, le terre del Papa, che, stando a Machiavelli, non avevano bisogno di difesa, per via della deferenza alle Sante Chiavi. Data, quindi, questa serie di concomitanze (dell'eroticismo estetico e della devozione religiosa alla Famiglia, della necessità che diventa virtù in quanto buon senso sociale che non compromette comunque l'Idea), non solo si spiega, nell'Islam, l'impercettibilità del momento in cui lo sciismo si fa eresia, ma si spiega anche un altro fatto, cui troppo poco si è badato in islamistica, e cioè perché pressoché *tutta* l'eresia (intesa come *ricerca*) islamica, quasi ineluttabilmente, tenda ad assumere forme sciite: tende ad assumerle per farsi, da gnosi (ricerca) atipica, fenomenologicamente universale, gnosi (ricerca) *tipicamente islamica*, e all'Islam comprensibile, e da qualunque credente decodificabile.

Si è cercato anche, si diceva, di trovare per lo sciismo matrici genetiche: sarebbe stata la reazione all'Islam, arabo, del "legittimismo" persiano. Non staremo a riraccontare come e perché si tratti di fandonie, se non altro dal momento che i Persiani sono per lo più sciiti solo in età moderna, e, inoltre, che quale fosse lo "spirito persiano", prima dell'Islam, veramente Dio solo lo sa, anche se si ha l'impressione che i Persiani detestassero a sufficienza la loro dinastia regnante. C'è però un punto da sottolineare: proprio i Persiani sono (sono diventati) i campioni per eccellenza dello sciismo moderato, cioè della forma maggioritaria sì, ma più inafferrabile dello sciismo, di quella che tanto poco esagera da rendere assolutamente incomprensibile che cosa sia – e pure ogni tanto si incontra⁵ – una "conversione" dal sunnismo allo "sciismo dei Persiani". Da un sogno a un altro, o meglio a un più intenso sognare, senza modificare la propria vita diurna, ci

⁴ Al problema, fondamentale nel contesto della Persia sciita, si accenna ancora in G. Scarcia, "Sul caso Khomeyni", in *Il Ponte*, XLV, 5 (settembre-ottobre 1989), pp. 36-46.

⁵ Cfr. la comunicazione di Th. Zarcone (*La communauté persane d'Istanbul*) al recente convegno promosso in materia dal *Centre français d'Etudes anatoliennes*, Istanbul, 2-4 settembre 1991.

si converte forse senza accorgersene... o forse la Rivelazione del Sublime, come in certe iniziazioni misteriche, non è che il Silenzio? (Si pensi allo stupore dei Romani nel constatare che il Tempio di Gerusalemme era vuoto! Tacito, *Historiae*, 5,9). Allo stesso modo: che vuol dire sapere che a Tabarī, lo storico per antonomasia dell'Islam tutto, capitò, come a Firdusi, di essere *sospettato* di sciismo? Sospettato di che cosa, esattamente? Né il Controllore dei Sogni era allora organizzato come vuole, in tempi di ben altri delitti d'opinione, Ismail Kadare.

Beninteso, di sciiti che esagerano ce n'è, basta ricordare il celeberrimo Veglio della Montagna di Marco Polo (*Milione*, XXXI). Ma ricorderemo anche, cogliendo l'occasione, che *oggi* proprio gli sciiti estremisti, ismailiti, nusairi, ecc., hanno saputo a loro volta cogliere l'occasione modernistica e laicistica loro offerta dalla presenza attuale di Dio nell'Imam, per farsi dettare dall'Imam, cioè da Dio, da chi perbacco conterà bene un po' più di Khomeyni o di un qualunque mufti algerino, l'abolizione di molti inutili impacci, o perbenismi antiquati, dell'Islam "normale". L'assurdo *ru-sari* femminile, per esempio. "Guariti", e assai più sani degli altri, sono dunque oggi quegli ismailiti, quei seguaci fanatici, assassini, agenti di Satana e del KGB, comunisti-stalinisti dei tempi di Marco Polo, che allora pretendevano di sovvertire l'ordine dell'Islam, e che i buoni musulmani tentavano anche, effettivamente, di curare in apposite cliniche⁶ (proprio come erano ancor di recente *matti*, viceversa, certi dissidenti sovietici): gente esagerata agli occhi di tutti, sciiti moderati compresi, anzi sciiti moderati per primi.

E oggi non restano, dunque, che questi ultimi, a convogliare ogni tentazione eretica/erotica, amorosa, nell'alveo di una particolare Amicizia; storicamente, forse, anche un po' pentiti di esagerazioni antiche, proprio come tanti ex-stalinisti: esagerazioni, tuttavia, oggi rimosse. Ben altro, e nulla c'entra, è il fantasma di un ipotetico sciismo rivoluzionario, "genuino", antico, con cui certa recente rivoluzione persiana (ma più l'idealista Shari'ati che non il pragmatico filo-sunnita Khomeyni) ha tentato di sacralizzarsi. Quello sciismo "genuino" e "antico" non è sciita se non in quanto aspetto sciita (uno fra gli aspetti possibili) dell'attuale proiezione panislamica dell'Utopia in una storia "vera", già vissuta: seducente ma illusorio *ribaltamento* modernistico dell'*occasione mancata* dei classici. E del resto un po' tutti i nazionalismi attuali sono solo fette identiche di una grande torta che non esplode certo a separare le uova, il burro e la farina usati dalla storia come ingredienti: sono fette che, appunto, più assomigliano alle fette vicine più cercano invano di distinguersene. Ma se altrove il fatto estetico-formale, il mero berretto di foggia diversa, la nazionalità este-

⁶ Per la testimonianza di Mirkhwānd in proposito, e interessanti variazioni sul tema ad opera di Habib Tenghour, cfr. *In forma di parole*, VII, 3 (1986), Bologna-Padova, pp. 62-64, 276-277.

riore nel peggior senso ždanoviano, copre e si illude di riscattare brame consumistiche identiche nella sostanza, la fattispecie sciita, la "sindrome" sciita (non persiana!) è piuttosto quella di una disperata, patetica, sofferta corsa intorno a una differenziazione sostanziale, inafferrabile, che *non si vuole* che esista, e che pure *c'è*, ovvero – il che è lo stesso – che *si vuole* ma *non c'è* (come in certo ebraismo), stante l'accettazione indiscussa della forma comune, della "casa comune" e della comune condanna della malattia scissionistica.

Storicamente, il gruppo sciita moderato (e cioè, non si dimentichi, la stragrande maggioranza sciita) ha come *voluta* rendersi immune iniettandosi il vaccino normalizzante, e talora fa l'effetto del reduce un po' inebetito ma tranquillizzato da mille sedute d'analisi, talaltra l'effetto del portatore di un vaiolo ammansito a varicella. *Vaccinato*, oppure, per caso, *infiltrato*, o magari addirittura *portatore sano*? Facciamo l'ipotesi dell'omosessuale antico ebreo che, oggetto di esecrazione in patria, e perciò perseguitato, chieda asilo politico ad Atene (o forse meglio a Sparta, o ancora meglio a Tebe, per non dire Creta). C'è appunto, nel nostro caso, un margine ineliminabile di equivoco, che trova forse un'illuminante analogia nella problematica della pratica omosessuale in seno alla società ellenica ed ellenistica non ancora sconvolta da San Paolo: anche il costume islamico, infatti, con la sua generalizzante propensione "normale" all'amore platonico, fornisce ampie possibilità di mimetizzazione al "diverso" in senso tecnico. Tanto più quando, per fortunata concomitanza, l'affettività/sessualità "normale" venga distinta in virile e femminile con riguardo solo alla modalità, attiva o passiva, della sua estrinsecazione, e senza riguardo alcuno all'identificazione del partner. Beninteso, sappiamo dal Prologo degli *Uccelli* di Aristofane, per esempio, che neppure Atene è il paradiso del paiderotismo; così come sappiamo che è possibile, nella Sicilia attuale, e solidarizzare sghignazzando con l'amico dongiovanni che ci racconta le sue avventure, e afferrare la lupara quando risulta che una di quelle avventure concerne nostra sorella. Tuttavia l'ambito intellettuale paiderotico non può non sembrare più congeniale all'evocato profugo ebreo che tendenzialmente preferisca la filossenia di Sodoma a quella di Abramo. I Greci devono essersi senz'altro posto il problema, se una nota composizione di Stratone (*Antologia Palatina*, XII,4) tenta di stabilire il confine tra lecito e illecito in proposito basandosi sull'età del partner (e qui, sia detto per inciso, ponendosi in una dimensione morale diametralmente opposta alla nostra odierna), cioè gridando – o sorridendo – allo scandalo, alla fine dello "scherzo", quando l'amato sia un "adulto consenziente". In ogni caso Alcibiade, coetaneo forse dell'Imam Hoseyn, e per quanto come quello un po' avventato, non era proprio un bambino.

Ma piace anche pensare allo sciita moderato come a quei personaggi carnevaleschi messicani (si vedano certe immagini di Ejzenštein) che, essendo scheletri in privato, si fanno individuare (accettare) dal pubblico indossando la *maschera* dello scheletro, mimetizzando cioè la

loro identità in quella che è la *convenzione* teatralmente ammessa e comprensibile per quel momento, accedendo al piano, al registro della festa. Scismo moderato, insomma, come immaginabile e potenziale ma non consumata eresia spostata di livello e ridotta a convenzione poetica pura: Epifania di Cristo ridotta a Befana, o mistero fatto folclore, se si vuole. Naturalmente, il rigorismo della parte opposta, ove esso pure esageri, può osteggiare anche manifestazioni di folclore. Mere forme sciite nell'attuale Arabia Saudiana saranno sempre mal giudicate, e ricordo bene l'impressione "sunnita" che mi faceva a torto, quando ero un giovanissimo principiante persianizzato reduce da iraniche mascherate, l'immersione improvvisa nella puritana austerità di Herat, centro sciita silenzioso (civile "maggioranza silenziosa") del rozzo sospettoso sunnita Afghanistan. Non senza, talora, in tutto questo, una certa consapevole astuzia proprio nell'*attirare* l'attenzione dei "normali", da parte degli "scheletri nel cuore", sullo specchio per allodole dello scheletro-maschera (*rouze-khwānī, ta'ziye...*), cui poco costa, in fondo, rinunciare per quieto vivere, e per un tutto interiore vivere spirituale.

Però si tratta soprattutto, insisto, di una riduzione generale alla dimensione estetica pura, alla convenzione pura: a quell'estetica turpe, smidollata, svenevole, che non piaceva a Francesco Petrarca, come Francesco Gabrieli riferisce e sembra, per quanto possibile, giustificare⁷. Ma che è, piaccia o no, l'estetica dell'Islam stesso. Se le cose stanno così, è ovvio che il musulmano "normale", e il suo interprete eresiografo (e l'eresiografia musulmana nasce proprio in ambito sciita) non abbiano a disposizione, per accettare o condannare, se non quel criterio assolutamente empirico dell'*esagerazione*; e così, fin dalle prime manifestazioni del grande orientamento sciita – che fu politico puro e politico-religioso, ma presto si ridusse a religioso puro, – si coglie tutta una sintomatologia connotante che ben comprensibilmente lo stesso linguaggio tecnico (eresiografico) musulmano definisce e distingue sulla base non di una qualità ma di una minore o maggiore *intensità*. Ed è un'esagerazione/sindrome/febbre vissuta (e a volte, s'è detto, letteralmente curata) secondo modelli di appartenenza familiari a qualsiasi gruppo (o entità passibile d'essere gruppo o di venir ritenuta tale) che costruisca (o, viceversa, paventi la costruzione di) una mitologia (settaria) intorno alla propria "diversità".

E quando si avrà esagerazione vera, quando si avrà il vero scandalo, nel caso di chi è, per definizione, moderato? Solo quando, per continuare la metafora, l'amante dell'Imam si farà, da addobbato per la festa (qual era senza danno né impegno), un travestito stabile, quando insulterà il costume comune negando alla società islamica il diritto utopico pseudo-storico di amare, oltre all'Imam, altre entità che

⁷ Cfr. F. Gabrieli, "Petrarca e gli Arabi", in *Testimonianze arabe ed europee*, Bari, 1976, pp. 41-48.

sono, in quella società, altrettanto amabili o *parificate* a chi è amabile: cioè i Compagni del Profeta, realtà *effettivamente occorsa* di una sia pur idealizzata vicenda islamica. Criminali sono i *rawāfid*, sorta di omosessuali *anche* violentemente misogini, che, *oltre* ad amare l'Imam (l'Idea), maledicono i Califfi ben guidati (la Storia), e non comprendono il loro ruolo. Tuttavia fin questa punta estrema, che pur ci fu, quando ci fu era determinata da fattori politici contingenti, non faceva parte integrante della fede in quanto fede. Gli atteggiamenti vissuti dagli sciiti, gli interessati, appartengono sì a una gamma compresa tra i due poli opposti della dissimulazione e dell'ostentazione della diversità (e questa, talora, anche colorata da una certa mania di persecuzione), ma con spiccata e continua tendenza a coagularsi piuttosto sul primo dei due poli che non sull'altro; *al-taqiya min dīnī wa dīn abī*, avrebbe detto Ja^cfar al-Šādiq: un po' curiosamente, certo, quasi a ostentazione di dissimulazione ("Serrez ma haire avec ma discipline", proclama del resto anche il Tartufo molieriano). O meglio, si tratta qui di integrare quella *ostentata dissimulazione* in una vita quotidiana irreprensibilmente "normale", e senza forzature tale, al punto che gli sciiti, quasi élite intellettuale dell'Islam, hanno dato un contributo attivo fondamentale e particolarmente fertile a *tutta* la cultura dell'ospitante (o talora inospitale e non aliena dal pogrom) società dei "normali". Dove, insomma, come in altre sindromi settarie, con lo sciismo imamita, o duodecimano, si esplica una sorta di autocoscienza che conduce all'accettazione intesa come diritto del "diverso", a un certo punto finalmente accettato anche dalla controparte, a vivere integrato nella comunità dei "normali". Come è accaduto agli inizi del Settecento, quando Ottomani e Persiani, che fingevano – o credevano – di litigare per ragioni teologiche, smisero di litigare per ragioni politiche, e lo sciismo in blocco, nella sua portata positiva (buttando cioè a mare esclusivamente l'anatema al comportamento dei "normali"), fu da tutti considerato pienamente legittimo come scuola giuridica particolare.

In conclusione, la definizione che andiamo faticosamente cercando per lo sciita moderato è forse delicata a raggiungersi, e possiamo tentarla solo per successive approssimazioni. Essa non può essere molto diversa da quella dell'ebreo (ebreo moderno, stavolta) antisionista, che rifiuta di avere altra nazionalità che quella del paese in cui è nato e cresciuto e di cui parla la lingua; pure è ebreo, e nessuno ha il diritto di dire che ebreo non è, che è un traditore. Un po' più complesso, e più prossimo forse al nostro, quanto meno al caso del summenzionato ministro sciita dei Moghul, è il caso dell'omosessuale che viva un'irreprensibile vita quotidiana di padre di famiglia cattolico, qualunque sia poi l'immagine che popola i suoi sogni. Il che, com'è noto, alla Chiesa, cioè alla Grande Normalità fatta Chiesa, va benissimo.

Il caso dello sciita è tuttavia ancora più complesso, perché anche il sogno, oltre alla routine, è in lui molto *simile* al sogno del mufti e del censore. Ambedue sognano un puro Islam primigenio e ambedue

sanno che stanno sognando e che il mondo è, ahimé, altro. Ma sono problemi, questi, non solo di tolleranza, cioè di civiltà; sono problemi, insisto, anche e soprattutto di convenzione estetica, altro aspetto, e basilare, delle civiltà. Convenzione estetica che unifica sunniti e sciiti, allo stesso modo, e *più universalmente ancora*, di come e quanto unifichi Socrate e Dante quando si credono in dovere – in dovere per l'appunto estetico – di dimenticarsi tutti e due della pur corposissima realtà quotidiana, storica, naturale e sociale, realtà prosastica, realtà realistica, per dialogare (in *versi*) non con la propria legittima sposa, ma con Alcibiade ovvero con Beatrice. La convenzione cristiana ha optato con durezza per la sola Beatrice; l'Islam, più all'antica, è rimasto salomonicamente equanime, e all'interno dell'Islam la sindrome sciita sembra solo tendere, e solo nei momenti di rabbia, a optare per Alcibiade, e a identificare Beatrice con Santippe, il sogno dei più con la banalità angusta della storia. Solo tendere, però, perché il conflitto occorre soprattutto, lo si ripete, non tra sogni diversi, bensì, in ambo i casi, tra sogno che non è e stato di fatto che comunque è, e che è grande genialità politica e giuridica – sia pur tanto pessimistica – dell'Islam intero aver *quasi* parificato al sogno quanto a diritto di esistere.

Un mondo di grazia. Lettura dal Midrash Tehillim. Introduzione, traduzione e note a cura di Alberto Mello; Edizioni Qiqajon, Magnano (Vercelli), Comunità di Bose, 1995; pp. 160.

Si tratta di un'antologia di testi in traduzione italiana tratti dal *Midrash Tehillim* ossia il *Midrash* sui *Salmi* noto anche, dalle parole iniziali tratte da *Proverbi* 11,27, col nome di *Shoher tov* (Colui che è sollecito nel bene). Anche se si desidererebbero sempre delle edizioni integrali dei testi rabbinici, questa breve antologia, che si propone alla valorizzazione spirituale dei brani presentati a cristiani ed ebrei, apre comunque uno squarcio su questo testo per chi non è in grado di leggerlo nella lingua originale. Sono ormai diverse le opere di introduzione alla letteratura rabbinica e midrashica in particolare e le versioni di alcuni *midrashim* disponibili al lettore italiano. Per citare le più importanti trattazioni generali si può ricordare di G. Stemberger, *Il Midrash. Uso rabbinico della Bibbia. Introduzione, testi, commenti*, (Ed. Dehoniane, Bologna 1992 [Mün-

chen 1989], cfr. la recensione di G. Tamani in questa rivista (32³, 1993, pp. 353-354) e, dello stesso autore, *Introduzione al Talmud e al Midrash* (Città Nuova Editrice 1995 [München 1992]: il *Midrash Tehillim* è trattato alle pp. 448-450).

Il testo di questo *Midrash* non è nato come opera di getto di un unico autore, ma ha tutti i caratteri di una compilazione che ha estrapolato, mettendoli in ordine, vari commenti ai *Salmi* sparsi nella letteratura rabbinica. A tutt'oggi non esiste un'edizione critica del testo – anche se un progetto in tal senso è in corso di elaborazione da un dottorando presso l'Università Ebraica di Gerusalemme, ed il primo volume comprendente i primi cinquanta *Salmi* è dato come imminente –, mentre il riferimento principale resta ancora quella curata da Shelomoh Buber più di cento anni fa (Vilna 1891). Questi collazionò per la sua edizione il testo degli otto manoscritti superstiti e quello dell'*editio princeps* (Costantinopoli 1512) nei quali sono contenuti solo i *midrashim* ai *Salmi* 1-118; per i *Salmi* successivi non posse-

La *Iggeret ha-Qodesh*, o Lettera sulla santità, è uno dei primi testi cabalistici che vide una larga diffusione popolare, dovuta probabilmente anche al tema in essa trattato, ossia il rapporto sessuale tra uomo e donna considerato dal punto di vista etico, ma soprattutto mistico-esoterico. Come avvenne per molte delle prime opere cabalistiche del sec. XIII, tra cui anche il *Sefer ha'emunah we-ha-bittahon* (Il libro della fede e della certezza), anche la lettera che qui presentiamo per molti secoli fu attribuita a Mosheh ben Nahman o Nahmanide, considerato dai cabalisti dei secoli successivi come la più grande autorità del sec. XIII nel campo della *Qabbalah*. In realtà, come hanno mostrato gli studi recenti, ciò non risponde al vero, poiché Nahmanide recepì nei suoi scritti la nuova speculazione esoterica solo in maniera occasionale, asistemica, facendo riferimento qua e là a segreti che egli peraltro non rivela – mantenendosi legato in questo campo alla disciplina dell'arcano – ma ai quali si limita a fare delle allusioni. Il motivo di queste attribuzioni spurie va piuttosto cercato nella volontà di autori di minor fama di conferire autorevolezza ai loro scritti divulgandoli sotto il nome di Nahmanide, una delle massime personalità del giudaismo occidentale del Duecento, il quale, godendo di una grande autorevolezza nel campo del rabbinismo ufficiale e tradizionale e avendo al tempo stesso fatto proprie le nuove idee della *Qabbalah*, aveva svolto di fatto un ruolo di primo piano nel processo di legittimazione della nuova dottrina esoterica.

Il componimento che qui presentiamo era già apparso nella stessa collana e presso la medesima casa editrice sempre a cura di Mopsik in un ponderoso volume apparso con lo stesso titolo nel 1986; in esso il curatore presentava un lungo studio preliminare alla versione francese annotata, a sua volta seguita dalla versione francese di un articolo di Mosheh Idel – l'originale era apparso in inglese – dedicato a *Mèthaphores et pratiques sexuelles dans la Cabale* (di esso è recentemente apparsa anche una versione italiana col titolo *Cabala ed erotismo. Metafore e pratiche sessuali nella Cabala*, trad. di T. Villani, Associazione culturale Mimesis, Mimesis, coll. "I cabiri", Milano 1993). La novità di questa edizione riveduta e corretta consiste, come si può vedere nel sottotitolo, nel presentare oltre alla versione francese (pp. 25-73) anche il testo ebraico (pp. 77-93). Quest'ultimo, stampato per la prima volta in Francia nel presente volumetto, tiene presenti le principali edizioni della *Iggeret ha-Qodesh* tra cui quella di S.J. Cohen, *The Holy Letter*, a critical edition with translation and introduction, New York 1976; quella di Ch.B. Chavel contenuta nell'edizione da lui curata di tutti gli scritti di Nahmanide (al quale egli continua ad attribuire anche la nostra lettera) apparsa a Gerusalemme col titolo *Kitve Rabbenu Mosheh ben Nahman* in due volumi nel 1963 (varie ristampe successive) e, infine un'edizione apparsa a Gerusalemme nel 1970 per i tipi dell'editrice "Torah u-Qedoshah". Il primo autore a mettere in dubbio la paternità nah-

verso i quali l'uomo e la donna possono realizzare la piena santità della loro unione sessuale. L'esposizione si snoda in una forma didattica e metodica, con continui riferimenti a segreti (*sodot*) svelati al lettore, secondo gli artifici retorici tipici della *Qabbalah* castigliana. Il primo itinerario è dedicato ad illustrare l'essenza della relazione coniugale (cap. 2): essa è intrinsecamente santa, come lo sono gli organi genitali creati da Dio, i quali dunque non possono essere considerati come una parte vergognosa, come fa Aristotele ripreso da Maimonide. La tesi della *Iggeret*, suffragata da innumerevoli citazioni bibliche, è che il male non è insito nei vari organi dell'uomo, bensì nella sua volontà che decide di peccare usandoli per scopi cattivi. Il secondo itinerario illustra il tempo adatto per l'unione sessuale (cap. 3). «Lo sperma dell'uomo è la vita del corpo e la luce del suo splendore» (p. 41): il tempo più appropriato per l'unione è la notte dello *shabbat*. Riprendendo concezioni talmudiche, si ritiene che se l'uomo sa controllare l'eiaculazione e lascia che sia la donna ad emettere il suo «seme» per prima, sarà generato un maschio. Anche il cibo non è senza connessioni con il rapporto sessuale: di questo aspetto si occupa il cap. 4. Dato che il cibo si trasforma in sangue e il sangue – oltre a nutrire tutti gli organi corporei – si trasforma in sperma, viene stabilita una relazione diretta tra la qualità dei cibi – con un riferimento specifico a quelli puri e impuri – e la qualità del seme maschile: «Se il nutrimento è buo-

no, adatto e tiepido, la goccia di sperma sarà adatta e tiepida... il cibo assunto prima del rapporto sessuale determina il fatto che il bambino generato sia saggio o sciocco, giusto o peccatore» (p. 52). Il quarto itinerario (cap. 5) tratta dell'intenzione o *Kawwanah* e dei pensieri che occupano la mente dell'uomo durante l'unione sessuale: l'immaginazione umana è dotata del potere di far nascere un essere simile a ciò che l'uomo ha immaginato in questo particolare momento. Se egli durante l'unione pensa alla saggezza, a cose buone e sante e a buone qualità, il frutto del concepimento sarà caratterizzato da queste qualità; in caso contrario la natura del concepito sarà contrassegnata da realtà negative. Nell'ultimo capitolo, infine, vengono descritte le qualità della relazione coniugale. L'uomo deve conversare con la sposa prima dell'incontro, con parole dolci che suscitino la voluttà e, insieme, con parole sante che risvegliano il timore del cielo; egli non deve unirsi a lei contro la sua volontà o con violenza, poiché in un rapporto senza desiderio, amore e libertà la Divina presenza (*Shekinah*) non è presente.

Pur commiste a concezioni talmudiche, a idee tratte dalla medicina di Galeno nella versione medievale e a idee già presenti nelle opere di Nahmanide, il lettore potrà venire a contatto con le riflessioni mistiche e cabalistiche che caratterizzano questo approccio tipicamente ebraico ad un argomento largamente ignorato dalla letteratura cristiana patristica e medievale, o trattato spesso

del cristianesimo – quasi sicuramente l'ebreo convertito Pablo Christiani, il protagonista della disputa di Barcellona – ha pubblicato in edizione (pp. 43-57) e in facsimile il resoconto del terzo dibattito, vi ha aggiunto la traduzione francese e ha stampato, inoltre, sempre con l'aggiunta della traduzione francese, i seguenti documenti: 1. *Mandement du Roy pour contraindre les Juifz à ouïr un Prêcheur Chrétien dénommé Ludovicus*, 2. un compendio, eseguito nella Francia del nord nel 1269, del testo presentato da Mosheh ben Nahman alla controversia del 1263 (Roma, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele II, ms. or. 53, c. 21ab), 3. *Sentence rendu par l'illustre roi de France à l'encontre des juifs habitant sous sa domination [sec. XIII^e]*.

Si tratta di una pregevole raccolta di documenti di prima mano – alcuni, come si è visto, qui pubblicati per la prima volta – che, corredati da un preciso inquadramento storico e da una ricca bibliografia, sono di grande utilità per lo studio della controversia giudeo-cristiana nel medioevo.

Giuliano Tamani

ERNEST GUGENHEIM, *L'ebraismo nella vita quotidiana*, prefazione di E. Toaff, traduzione di Vanna Lucattini Vogelmann, Firenze, La Giuntina, 1994; pp. 188.

Si tratta dell'edizione italiana di un volumetto di Gugenheim divenuto quasi un classico dopo l'apparizione dell'originale francese a Parigi nel 1978. La sintetica presentazione dell'A., che si pone

chiaramente al livello della grande divulgazione, si segnala tuttavia per la chiarezza, la completezza e la scorrevolezza con cui i temi vengono trattati. Il lettore italiano che in passato avesse voluto farsi un quadro sintetico ma completo dei riti, delle credenze e delle feste che caratterizzano la religione ebraica, aveva a disposizione il volumetto di Elia S. Artom, *La vita di Israele*, la cui seconda edizione riveduta e ampliata apparve a Firenze nel 1950 per i tipi della casa editrice Israel. Ma questo testo, oltre che ormai datato, è da tempo irrimediabile. Negli ultimi anni si sono andate moltiplicando le pubblicazioni nel campo dell'ebraismo, considerato sia dal punto di vista della tradizione letteraria, sia della tradizione religiosa. Ma spesso si tratta di opere scritte da cristiani, in cui predominano preoccupazioni teologiche, comparative o anche apologetiche. La Giuntina aveva già messo a disposizione del lettore italiano un volumetto di grande divulgazione destinato a chi dell'ebraismo non conosceva proprio nulla e arricchito da moltissime figure e fumetti, che tuttavia nulla toglievano alla validità del discorso. Si tratta dell'agile libro di C. Szlakmann, *L'ebraismo per principianti*, pubblicato nel 1987. Gugenheim, in uno stile moderno ed accessibile, delinea in maniera succinta i principi della vita religiosa ebraica strutturandone i contenuti in tre parti: 1) la vita quotidiana; 2) le ricorrenze; 3) il ciclo della vita. Nell'introduzione l'A. illustra con queste parole lo scopo del libro: «Descrivere la vita dell'ebreo fedele alla sua Legge, far conoscere

L'A., ordinario di lettere classiche e docente di storia antica, dirige la sezione di studi ebraici dell'Istituto Nazionale Francese di Lingue e Civiltà Orientali di Parigi. Nel volumetto che qui si presenta si impegna in una presentazione delle vicende che hanno caratterizzato la lingua ebraica durante i tremila anni della sua storia. In realtà il titolo dell'originale francese, apparso a Parigi nel 1992 per i tipi delle Editions Albin Michel, ossia *L'hébreu, trois mille ans d'histoire*, rendeva probabilmente meglio la particolare natura di questo breve saggio che si pone ad un livello di media divulgazione e per il quale il titolo italiano risulta forse un po' troppo impegnativo. Lo studio della storia della lingua ebraica è stato finora retaggio degli specialisti, i quali potevano basarsi, oltre che sugli studi di linguistica semitica comparata di C. Brockelmann, S. Moscati, G. Garbini, D. Cohen, sul volume pubblicato a Gerusalemme-Leida nel 1982 da E.Y. Kutscher, *A History of the Hebrew language* (Magnes Press). Ad un livello più accessibile per i meno iniziati era disponibile in inglese la voce "Hebrew" nella *Encyclopaedia Judaica* pubblicata a Gerusalemme nel 1971, sempre valida anche se oramai bisognosa di aggiornamenti. In lingua francese si poteva anche consultare l'agile volumetto di H. Rabin, *Brève histoire de la langue hébraïque*, pubblicato dall'Agenzia Ebraica nel 1989. All'editrice fiorentina di Daniel Vogelmann va riconosciuto il merito di aver messo a disposizione del vasto pubblico, con l'edizione italiana

del volume di Hadas-Lebel, il primo strumento in lingua italiana che tratti sulla base della documentazione epigrafica, letteraria ed archeologica, seppur a un livello divulgativo, le vicende storiche di quella che per secoli è stata considerata la lingua santa per eccellenza.

Che lingua parlavano Adamo ed Eva nel giardino dell'Eden? La risposta di rabbi, teologi e rabbini è stata per secoli senza ombra di dubbio questa: parlavano ebraico. D'altra parte ciò non doveva destare meraviglia se anche il loro creatore, Dio stesso, conosceva perfettamente l'ebraico, lingua nella quale aveva dettato la *Torah* a Mosè sul Sinai; anzi secondo il *Midrash* anch'egli dedica, come ogni buon ebreo, parte della sua giornata a studiare la *Torah*, la quale, sempre secondo la teologia rabbinica, è preesistente alla creazione del mondo. Da qui ad affermare che l'ebraico non solo è la lingua santa, ma anche l'essenza stessa del mondo, come si può ben capire, il passo è breve. Queste teorie sono state in effetti sostenute fin dall'epoca talmudica in alcuni testi che lasciano trasparire una concezione mistico-magica dell'alfabeto ebraico inteso come entità dotata della stessa potenza creatrice della parola di Dio quando egli - evidentemente in ebraico - disse e il mondo fu. Per questo alcuni testi rabbinici raccontano come alcuni rabbi, combinando in modi particolari le lettere dell'alfabeto, avrebbero compiuto dei miracoli. Questa linea di speculazione mistica sulle lettere ebraiche troverà uno sviluppo particolarmente fervido nell'esoteri-

no i prestiti ripresi da queste due lingue i quali ammontano a circa 2.500 vocaboli (1.100 parole greche nel solo *Talmud*). Il vocabolario dell'ebraico mishnico è assai più vasto di quello dell'ebraico biblico: quest'ultimo, abbandonato come lingua parlata dalla gente comune già nel periodo successivo all'esilio babilonese, rimase tuttavia lingua viva tra circoli più ristretti ancora per circa sei secoli fino verso il 200 d. C., per divenire in seguito durante i successivi sedici secoli lingua esclusivamente letteraria e liturgica. I problemi della vocalizzazione del testo consonantico, del primo contributo dato mediante l'inserimento di alcune consonanti come indicatori vocalici o *matres lectionis*, della vocalizzazione soprilineare babilonese elaborata nel sec. VII sulla scorta di quanto era stato fatto per il siriano e, infine, il prevalere del sistema tiberiense elaborato nel sec. VIII e che a partire dal XII soppiantò gli altri in tutto il mondo ebraico, costituiscono l'oggetto del cap. IV. In quello successivo l'A. illustra gli sviluppi e gli arricchimenti lessicali dell'ebraico venuti dalla poesia, dalla filosofia, dalle scienze e dalla *Qabbalah* a partire dal periodo d'oro fiorito nella diaspora occidentale grazie alle condizioni favorevoli che gli ebrei trovarono nel *milieu* della civiltà islamica, la quale fornì altresì gli strumenti filologici e lessicali per la prima elaborazione sistematica della grammatica ebraica. Dopo la riscoperta e la classificazione delle lingue semitiche, operata in larga parte per merito degli ebraisti cristiani tra i secoli XIV e XVIII (cap.

VI), si esamina il ruolo svolto dalla *Haskalah* nella rinascita letteraria di questo idioma, alla cui «resurrezione» diede un contributo decisivo un ebreo lituano trasferitosi a Parigi: Eliezer ben Yehudah (1858-1922). Egli, con grande tenacia e nonostante l'opposizione degli ultraortodossi di Gerusalemme per i quali usare l'ebraico come lingua colloquiale equivaleva ad una profanazione, riuscì dopo la cosiddetta «guerra delle lingue» (1913-14) a coronare il suo sogno. L'ultimo capitolo è dedicato alla caratterizzazione dell'ebraico moderno attualmente parlato in Israele secondo la tradizione di lettura sefardita.

A p. 39, linea 22 "post-bibliche" va corretto in "post-esiliche"; a p. 46 a "rigiudeizzata" della linea 22 mi pare preferibile "rigiudaizzata"; la resa grafica delle vocali a p. 66 lascia un po' a desiderare, soprattutto per la lettera *waw*. Nel complesso il volume offre una trattazione chiara, ben documentata e scientificamente rigorosa che, senza dubbio, gli studenti e il pubblico interessato al mondo ebraico potranno leggere con interesse.

Mauro Perani

KEVIN TUIE (translator and editor), *An Anthology of Georgian Folk Poetry. Ia mtazed: kartuli xalxury p'oeziis antologia*, London and Toronto, Fairleigh Dickinson University Press, 1994, pp. 148.

È lavoro di grande impegno, questo propositoci da Kevin Tuite, professore di etnolinguistica all'Università di Montréal. Lo stu-

ci quale ne sia l'origine. Si potrebbe ritenere che lo *šairi* basso altro non sia che uno *šairi* alto, spezzatosi in due emistichi all'altezza della cesura dopo l'ottava sillaba, per ragioni, diciamo, di praticità. Infatti i versi del folclore, in particolare di quello *pšavi* o *xevsuri* che narrano soprattutto di gesta eroiche, venivano recitati o cantati con l'accompagnamento della melodia del *panduri*, per cui era molto più facile usare un verso di otto sillabe che non il lungo *šairi* alto. Fenomeni analoghi si registrano anche nella poesia di altri paesi, come in quella spagnola, dove sembra che il "romance" sia un emistichio di un verso che in origine doveva avere, appunto, un numero doppio di sillabe. Però, pur non disponendo di testimonianze a nostro conforto dal momento che la poesia folclorica è stata per secoli e secoli una poesia orale, saremmo indotti a credere che lo *šairi* basso, anziché essere inteso come un emistichio dello *šairi* alto, sia, come si diceva, il verso per eccellenza del folclore georgiano, sorto, dunque, di gran lunga prima del verso di Rustaveli, che l'autore del *Cavaliere dalla pelle di leopardo* avrebbe semplicemente ripreso ed elevato a poesia colta, rispettandone la struttura, ma mutandone la disposizione.

La poesia con cui si apre l'antologia è la bellissima *Moq'me da vepxvi* (Il giovane e il leopardo), autentico gioiello della creazione folclorica georgiana, la quale narra delle lotte di un giovane con un leopardo, il cui esito sarà la morte di entrambi i contendenti. Giustamente Tuite si chiede in

nota quale felino si voglia indicare con il termine georgiano *vepxvi* (in georgiano antico *vepx-i*) e accoglie la tesi di alcuni studiosi che hanno sostenuto trattarsi di un leopardo (p. 126). La questione è in realtà piuttosto complessa. Il sostantivo *vepxvi* (*vepx-i*) aveva ed ha in georgiano il generico significato di felino maculato o striato. Un'analogia imprecisione la troviamo in tutta l'area linguistica che circonda il Caucaso, così in turco antico il termine *bars* (verso il XVI secolo questo vocabolo è stato mutuato in russo, sempre con il vago significato di felino maculato) stava ad indicare un imprecisato felino, sostantivo a sua volta, con ogni probabilità, derivato da qualche lingua iranica, dove aveva la stessa accezione di felino generico. A causa dell'imprecisione del termine *vepxvi* (*vepx-i*), il poema di Š. Rustaveli *Vepxist'q'aosani* è stato tradotto nelle lingue indoeuropee con *Il cavaliere dalla pelle di tigre*, ma anche di *pantera* e di *leopardo*. Tutte queste traduzioni sono linguisticamente plausibili, ma per determinare a quale fiera facesse riferimento Rustaveli (tenendo presente che la pantera e il leopardo sono scientificamente lo stesso animale), si dovrebbe, forse, cercare di individuare quale fosse il felino che viveva nei paesi in cui si sviluppa l'intreccio del poema. Ora, poiché Rustaveli fonde nella sua opera due cicli narrativi: uno arabo e uno indù, diversi sono i felini che vivevano nei territori presi in considerazione, per cui potrebbero essere plausibili tutte le diverse traduzioni. L'azione della poesia *Moq'me da vepxvi* è collo-

La sua analisi muove dall'esigenza di riconsiderare le correnti interpretazioni del *Tianlun* alla luce di una lettura più aderente al testo. Egli ritiene che tale istanza, ancorché presente nel dibattito attuale, si sia peraltro concretata soltanto parzialmente, e ne ridefinisce l'ambito, in riferimento ai problemi ermeneutici che vi sono implicati. In questo peculiare orientamento sta uno dei motivi di interesse del suo lavoro.

Revocando in dubbio l'interpretazione invalsa che ravvisa nel *Tianlun* l'espressione di una concezione naturalistica, Machle ritiene che tale lettura rappresenti, in certa misura, la proiezione sull'antico testo di categorie filosofiche moderne ed occidentali, e procede ad argomentare questa tesi su un duplice versante, da un lato ripercorrendo in brevi e dense pagine tale vicenda ermeneutica, dall'altro riesaminando la complessità della nozione di *Tian*, termine generalmente reso con "Cielo".

Già l'analisi di Eno aveva segnalato la pluralità di accezioni di questo vocabolo come elemento cui prestare particolare attenzione; la chiave di lettura da lui suggerita sostanzialmente riconduceva tale aspetto ad una funzione strumentale del concetto di *Tian* rispetto al preminente interesse confuciano per la tematica dei riti (*li*): si tratterebbe di una nozione elastica, flessibilmente impiegata da Xunzi – come nei *Lunyu* e nel *Mengzi* – per accreditare il valore delle norme rituali sulle quali si fonda l'ordine sociale e che rappresentano l'autentico centro della sua riflessione.

Per Machle, il problema dei

molteplici significati di *Tian* viene a porsi con diversa pregnanza speculativa, e va restituito al suo spessore teoretico. In pagine ricche di fini e penetranti osservazioni, egli ne richiama la ricchezza semantica, la cui area è racchiusa fra i due poli – *Heaven and Nature* – indicati nel titolo del saggio, ma è irriducibile univocamente all'uno o all'altro. Le sue diverse accezioni tendono a sfumare una entro l'altra anziché escludersi reciprocamente; l'identificazione dell'ambito del suo significato può essere soltanto contestuale, e non si può mai asserire comunque che una determinata connotazione sia del tutto assente.

Dall'insieme di tali attente considerazioni deriva fra l'altro la scelta di lasciare immutato il termine originale nella traduzione; una scelta opinabile, a mio avviso, per quanto ne siano ponderate le motivazioni. La consapevolezza di una resa problematica del vocabolo, su cui Machle a ragione insiste, vale a circoscrivere criticamente il limite di una versione, ma ritengo non possa né debba inibirlo.

A prescindere da tale opzione, fondati appaiono comunque gli argomenti con cui Machle rifiuta la mera equiparazione di *Tian* al nostro Natura. L'asserzione di tale equivalenza, ancorché non del tutto ingiustificata, rappresenta a suo parere una semplificazione eccessiva, inadeguata a cogliere le più complesse risonanze del *Tianlun*, e ne rappresenta, in sostanza, una forzatura. Si tratta di una lettura tendenziosa il cui schema concettuale si è venuto definendo nel corso di questo secolo; se ne pos-

problem we do not essay to answer, despite the acknowledgement that some possible answers to it might suggest modifications in our conclusion" (p. 13).

Questo, a mio avviso, appare l'aspetto meno convincente del lavoro di Machle; un dettagliato esame del *Tianlun* infatti attesta la presenza qualitativamente e quantitativamente rilevante di un lessico di ascendenza taoista. Su tale aspetto si è soffermata, in particolare, l'analisi condotta da Heiner Roetz, che inoltre ne ha suggerito una plausibile motivazione: l'adozione di una terminologia taoista nel testo di Xunzi non riflette un'adesione alla *Lebensphilosophie* di Zhuangzi, quanto piuttosto è funzionale ad una polemica riaffermazione dell'etica confuciana; se *Tian* è insondabile mistero, l'ambito della riflessione come della prassi non può che circoscrivere al mondo umano, all'umana civiltà.⁵ Ed è probabilmente in tale sintesi di metafisica taoista e di valori confuciani che va riconosciuta la peculiare connotazione del testo di Xunzi.

Cogliere tale originale caratterizzazione consente forse, fra l'altro, di ridefinire un'ulteriore questione presente nel lavoro di Machle, e che ne rappresenta, per così dire, lo sfondo, ossia se sia ravvisabile un atteggiamento religioso nel *Tianlun*. Machle propende per riconoscere nel *Tian* di Xunzi un'aura numinosa, ed opportunamente richiama in proposito un lontano ma sempre attuale intervento di Creel che – ricusando una lettura agnostica di Confucio – ponderatamente riconosceva nella reticenza su *Tian* propria

dei *Lunyu* l'espressione non di una negazione, ma del rispetto nei confronti di un numinoso mistero.⁶ Sembra appropriato, in generale, definire in tali termini anche l'atteggiamento di fondo del *Tianlun*, e si tratta dunque di un opportuno richiamo, che mi pare vada, peraltro, integrato da una precisazione: è in accenti riconducibili alla mistica taoista che la sua religiosità sostanzialmente si esprime.

La sottovalutazione dell'influenza taoista sul testo di Xunzi mi sembra dunque costituire l'aspetto specifico del lavoro di Machle sul quale sussistono fondati motivi di dissenso; più in generale, ritengo che il suo saggio non conferisca uno spazio adeguato al concreto contesto polemico in cui il *Tianlun* si colloca, alla molteplicità e varietà di temi che permeano il dibattito filosofico dell'epoca la cui eco è percepibile nelle pagine del "Trattato sul Cielo". Tali rilievi tuttavia non inficiano l'esemplarità della lezione metodologica che viene magistralmente formulata in quest'opera, il cui intento dichiarato non è d'altro certo quello di concludere il dibattito sull'interpretazione, pronunciando su di essa parole definitive, quanto piuttosto quello di riaprirlo; e nell'esortazione a riaccostarsi alla percezione del mondo espressa dal *Tianlun* oltrepassando i "dead, overconceptual, quasimechanical, utilitarian accounts found in the received interpretative tradition" (p. 183) si compendia il suo significato ed il suo valore.

Amina Crisma

LIBRI RICEVUTI

- "Atti e memorie della Società dalmata di storia patria", vol. XXVII, n.s. VI, Roma, Società Dalmata di storia patria [La Fenice Edizioni, via Adolfo Prasso 5, 00149 Roma], 1994, pp. VII, 177, ill.
- BAFFIONI, Carmela, *Frammenti e testimonianze di autori antichi nelle "Epistole degli Iḥwān as-ṣafā"* [Studi pubblicati dall'Istituto italiano per la storia antica, fascicolo LVII], Roma, Istituto italiano per la storia antica, 1994, pp. 546.
- BALBONI, Maria Pia, *Ventura. Dal ghetto del Finale alla corte di Labore*, Modena, Aedes Muratoriana, 1993, pp. VII, 208.
- FILORAMO, Giovanni (a cura di), *Storia delle religioni*, vol. 2 (Ebraismo e Cristianesimo), Bari, Editori Laterza, 1995, pp. 704.
- FUMAGALLI, Pier Francesco, RICHLER, Benjamin, *Manoscritti e frammenti ebraici nell'Archivio di Stato di Cremona* [Centro ricerche e studi sulle testimonianze medievali e moderne del giudaismo italiano, IV], Roma, La Fenice Edizioni [via Adolfo Prasso 5, 00149 Roma], Roma 1995, pp. VII, 123, ill.
- IOLY ZORATTINI, Pier Cesare (a cura di), *Processi del Sant'Uffizio di Venezia contro ebrei e giudaizzanti (1682-1734)* [Storia dell'ebraismo in Italia, Studi e testi, XVI], vol. XII, Firenze, Leo S. Olschki, 1994, pp. 318.
- LUZZATI, Michele (a cura di), *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*. Atti del congresso internazionale (Pisa 1992), Bari, Laterza, 1994, pp. XVI, 340.
- MAIMONIDE, *Lettera sull'astrologia*, traduzione a cura di E. Loewenthal, Genova, Il Melangolo, 1994, pp. 81.
- MUZZARELLI, Maria Giuseppina (a cura di), *Banchi ebraici a Bologna nel XV secolo*, Bologna, Il Mulino, pp. 336, ill.
- OLIVIERI, Achille (a cura di), *Erasmus, Venezia e la cultura padana nel '500*. Atti del XIX convegno internazionale di studi storici (Rovigo 1993), Rovigo, Associazione Culturale Minelliana, 1995, pp. 370, ill.
- PIATTELLI, Angelo, *Edizioni ebraiche del XVI secolo nella Biblioteca del Talmud Torà di Livorno descritte e annotate* [Quaderni della Labronica, n. 54], Livorno [Comune di Livorno], 1992, pp. 121, XV, ill.
- QADI 'IYAD, *I miracoli del Profeta*. Dallo *Shifā' bi-Ta'rif ḥuqūq al-Muṣṣafā*. A cura di I. Zilio-Grandi, Torino, Einaudi, 1995, pp. XXXI, 127.
- RICHLER, Benjamin, *Guide to Hebrew Manuscripts Collections*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994, pp. XVI, 314.
- Sem Cam Iafet*. Atti della 7ª giornata di studi camito-semitici e indoeuropei (Milano 1993), a cura di V. Brugnatelli, Milano, Centro Studi Camito-Semitici, 1994, pp. 268.
- SOGGIN, Jan Albert, *I manoscritti del Mar Morto*, Roma, Newton Conpton editori, 1994², pp. 208.
- Storia di Giuseppe* (Genesi 37-50), con testo a fronte, a cura di A. Catastini, introduzione di C. Grottanelli, Venezia, Marsilio, 1994, pp. 201.

EURASIATICA

Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici
dell'Università degli Studi Ca' Foscari di Venezia

1. IRINA SEMENKO, *Poetika pozdnego Mandel'shtama*, Roma: Carucci Editore, 1986.
2. GIULIO BUSI, *La istoria de Purim io ve racconto... Il libro di Ester secondo un rabbino emiliano del Cinquecento*, Rimini: Luisè Editore, 1987.
3. *Georgica II. Materiali sulla Georgia Occidentale*, a cura di LUIGI MAGAROTTO e GIANROBERTO SCARCIA, Bologna: Il Cavaliere Azzurro, 1988.
4. SEBÉOS, *Storia*, a cura di Claudio GUGEROTTI, Verona: Casa Editrice Mazziana, 1990.
5. *Studi Eurasiatici in onore di Mario Grignaschi*, a cura di GIAMPIERO BELLINGERI e GIORGIO VERCELLIN, Venezia: Libreria Universitaria Editrice, 1988.
6. STEFANO CARBONI, *Il Kitab al-bulhan di Oxford*, Torino: Editrice Tirrenia Stampatori, 1988.
7. IGOR' TEREŃT'EV, *Sobranie sochine-nij*, a cura di MARZIO MARZADURI e TAT'JANA NIKOL'SKAJA, Bologna: S. Francesco, 1988.
8. *Atti del II Simposio internazionale 'Armenia-Assiria'. Istituzioni e poteri all'epoca il-Khanide*, a cura di MARIO NORDIO e BOGHOS LEVON ZEKIYAN, Padova: Editoriale Programma, 1988.
9. DANIELA RIZZI, *La rifrazione del simbolo. Teorie del teatro nel simbolismo russo*, Padova: Edizioni GB, 1989.
10. ABDUL HALIM SHARAR, *Il matrimonio di Agha Sadiq*, traduzione e nota di DANIELA BREDI, Venezia: [Poligrafo], 1989.
11. *La Palestina nella produzione a stampa italiana: 1475-1900. Saggi e bibliografia*, a cura di C. BRUNELLI et al., [s.l.]: Le Monnier, 1989.
12. DANIELA MENEGHINI CORREALE, GIAMPAOLO URBANI, RICCARDO ZIPOLI, *Handbook of Lirica Persica* (Lirica Persica 1), Venezia: Poligrafo, 1989.
13. DANIELA MENEGHINI CORREALE, *Hafex - Concordance and lexical repertories of 1000 lines* (Lirica Persica 2), Venezia: Poligrafo, 1989.
14. GIULIO BUSI, *Libri e scrittori nella Roma ebraica del Medioevo*, Rimini: Luisè Editore, 1990.
15. GIOVANNI CURATOLA, *Draghi. La tradizione artistica orientale e i disegni del tesoro del Topkapı*, Venezia: Poligrafo, 1989.
16. VLADIMIR N. TOPOROV, *Neomifologizm v russkoj literature nachala XX veka. Roman A.A. Kondrat'eva «Na beregah Jaryni»*, Trento: M.Y., 1990.
17. ROSCIANACH HABIBI, RICCARDO ZIPOLI, *Faghani - Concordance and lexical repertories of 1000 lines* (Lirica Persica 3), Venezia: Poligrafo, 1990.
18. DANIELA MENEGHINI CORREALE, *Tableb - Concordance and lexical repertories of 1000 lines* (Lirica Persica 4), Venezia: Poligrafo, 1990.
19. ALESSANDRO BAUSANI, *L'Italia nel Kitab-i Babriyye di Piri Reis*, a cura di LEONARDO CAPEZZONE, Venezia: [s.n.], 1990 (Roma: Tipografia Don Bosco).
20. NARGES SAMADI, RICCARDO ZIPOLI, *Naziri - Concordance and lexical repertories of 1000 lines* (Lirica Persica 5), Venezia: Poligrafo, 1990.
21. GLAUCO CIAMMAICHELLA, *Il 'Giornale Istorico' di Marino Doxarà. Vertenze veneto-tunisine e osservazioni di un commerciante sulle Reggenze barbaresche (1783-84)*, I edizione, Pordenone: Edizioni CLAPS, 1990; II edizione, Pordenone: Biblioteca dell'Immagine, 1991.
22. GIANFRANCO GIRAUDO (in preparazione).
23. SERGIO MOLINARI, *Lo spirito del testo. Saggi e lezioni di letteratura russa 1965-1989*, a cura di GIANROBERTO SCARCIA, Venezia: Il Cardo, 1993.
24. *Stabilità e transizione: il caso maledese 1983-1987*, a cura di MARIO NORDIO, (in preparazione).
25. DANIELA MENEGHINI CORREALE, *Farroxi - Concordance and lexical repertories of 1000 lines* (Lirica Persica 6), Venezia: Poligrafo, 1991.
26. RICCARDO ZIPOLI, *Statistics and Lirica Persica* (Lirica Persica 7), Venezia: Poligrafo, 1992.

PUBBLICAZIONI FUORI COLLANA

- RICCARDO ZIPOLI, *The Tomb of Arghün*, Venezia-Tehran: [Arti Grafiche Scalia], 1978.
- Incontri tra oriente ed occidente*, 4 voll., Venezia [s.n.], 1979.
- CARLA COCO, FLORA MANZONETTO, *Baili veneziani alla Sublime Porta. Storia e caratteristiche dell'ambasciata veneta a Costantinopoli*, Venezia: Stamperia di Venezia, 1985.
- CECILIA COSSIO, *Il romanzo anchalik hindi*, Milano: Cesviet, 1987.
- PANKAJ BIST, ASGAR VAJĀHAT, *Dal buio*, a cura di MARIOLA OFFREDI, PATRIZIA DI COCCO, Milano: Cesviet, 1987.
- PHANISHVARNATH «RENU», *Il lembo sporco*, a cura di Cecilia COSSIO, Milano: Cesviet, 1989.
- CARLA COCO, FLORA MANZONETTO, *Da Mattia Corvino agli Ottomani. Rapporti diplomatici tra Venezia e l'Ungheria, 1458-1541*, Venezia [s.n.], 1990.
- 10th EUROPEAN CONFERENCE ON MODERN SOUTH ASIAN STUDIES
Proceedings:
1. Giorgio BORSA (edited by), *Trade and politics in the Indian Ocean: historical and contemporary perspectives*, New Delhi: (Manohar), 1990.
 2. DIETMAR ROTHERMUND and SURANJIT KUMAR SAHA (edited by), *Regional disparities in India: rural and industrial dimensions*, New Delhi: Manohar, 1990.
 3. GABRIELLA EICHINGER FERRO-LUZZI (edited by), *Rites and beliefs in modern India*, New Delhi: Manohar, 1990.
 4. MARIOLA OFFREDI (edited by), *Language versus dialect: linguistic and literary essays on Hindi, Tamil and Sarnami*, New Delhi: Manohar, 1990.
 5. ANDRÉ WINK (edited by), *Islam, politics and society in South Asia*, New Delhi: Manohar, 1990.
 6. DIETHELM WEIDEMANN (edited by), *Nationalism, ethnicity and political development in South Asia*, New Delhi: Manohar, 1990.
 7. FRANCO FARINELLI (edited by), *Capitalist form of production in South Asia: consequences of British policies*, New Delhi: Manohar, 1990.
 8. JOHN PETER NEELSEN (edited by), *Gender, caste and power in South Asia: social status and mobility in a transitional society*, New Delhi: Manohar, 1990.
- MOHAN RAKESH, *Il signore delle rovine e altre novelle*, a cura di CECILIA COSSIO, Milano: Cesviet, 1990.
- MARIOLA OFFREDI, *Lo yoga di Gorakh, tre manoscritti inediti*, Milano: Cesviet, 1991.
- BŒGHOS LEVON ZEKIYAN (edited by), *Atti del quinto simposio internazionale di arte Armena, Venezia - Milano - Bologna - Firenze, 28 maggio - 5 giugno 1988*, Venezia: [s.n.], c 1991 [Venezia: Tipo-Litografia Armena, 1992].
- MARIOLA OFFREDI (editor), *Literature, Language and the Media in India. Proceedings of the 11th European Conference on modern South Asian Studies*, Amsterdam 1990, Panel 13, New Delhi, Manohar, 1992.

IL GANGE

*Collana di classici indiani
diretta da Giuliano Boccali*

- Amaruka, *Centuria d'amore* (Śataka), introduzione di G. Boccali,
a cura di D. Sagramoso Rossella, pp. 148
Vātsyāyana, *Kāmasūtra*, a cura di C. Pieruccini, pp. 256
Storia di Śakuntalā (Mahābhārata 1, 62-69),
a cura di D. Sagramoso Rossella, pp. 112
Le storie del pappagallo (Śukasaptati),
a cura di F. Orsini, pp. 276
Le stanze dell'amor furtivo, a cura di G. Boccali, pp. 168
Jambhaladatta, *Gli enigmi dello spettro*,
a cura di M.L. Gnoato, pp. 160

I PIPISTRELLI

*Collana di classici cinesi
diretta da Lionello Lanciotti*

- Dong Yue, *Il sogno dello scimmietto* (Xiyoubu),
a cura di P. Santangelo, pp. 192
Shen Fu, *Racconti di vita irreali* (Fu-sheng liu-chi),
a cura di L. Lanciotti, pp. 168

LE SABBIE

*Collana di classici arabi
diretta da Sergio Noja*

- Il Corano più antico*, a cura di S. Noja, pp. 208
Le Mu'allaqāt. Alle origini della poesia araba, a cura di D. Amaldi, pp. 104
'Abdallāh Al-Yāfi'ī, *Il giardino dei fiori odorosi*, a cura di S. Noja,
traduzione di V. Vacca, pp. 240

LO STILO

*Collana di classici del Vicino Oriente antico
diretta da F. Mario Fales*

- Lettere dalla corte assira*, traduzione e commento di F. Mario Fales,
introduzione di G.B. Lanfranchi, pp. 188
Storia di Giuseppe (Genesi 37-50), a cura di A. Catastini,
introduzione di C. Grottanelli, pp. 204



HELIOS

Collana diretta da
Franco Michelini Tocci e Gustavo Traversari

Giuliano Tamani
IL «*CANON MEDICINAE*» DI AVICENNA NELLA TRADIZIONE EBRAICA

Antonio Rigo
ORACULA LEONIS

Simonetta Pelusi
NOVUM TESTAMENTUM BOSNIACUM MARCIANUM

Alessandro Grossato
L'INDIA DI NICOLÒ DE' CONTI

La collana è promossa da
CENTRO VENETO STUDI E RICERCHE SULLE CIVILTÀ CLASSICHE E ORIENTALI
GIUNTA REGIONALE DEL VENETO

Editoriale Programma

Padova, via S. Eufemia 5, 049/8753110 - fax 8755870