

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

XXXV, 3

(Serie orientale 27)

1996

Editoriale Programma

INDICE

Articoli

- 7 GIULIANO TAMANI, Manoscritti ebraici copiati a Mantova nel secolo XV
- 37 GIACOMO E. CARRETTO, I cani d'Istanbul ed altre creature d'Oriente
- 67 IDA ZILIO-GRANDI, Maria nel Corano: la silenziosa, nutrita da Dio
- 77 ELENA BIAGI, Quattro odi minori dal *Dīwān* di Ibn al-Fāriḍ
- 141 ELIE KALLAS, Le type linguistique néo-arabe
- 151 BETTINA PRATO, Normalizzazione politica e normalizzazione culturale: fra democrazia, autenticità e ricerca di nuove coordinate per l'identità araba
- 171 MARIO NORDIO, Sulla storia pre- e anti-sovietica del Caucaso (Qualche documento dell'IOS dall'Archivio di C. Huysmans)
- 181 ALDO FERRARI, Gli armeni e la spedizione persiana di Pietro il Grande (1722-23)
- 199 KATIA ZAMARIAN, Gli armeni nei rapporti commerciali tra impero russo e impero ottomano all'inizio del 1800
- 223 BEŽAN K'ILANAVA, Sulla questione della relazione fra la redazione georgiana e quella armena del *Martirio di Šušanik*
- 249 RICCARDO ZIPOLI, Elementi osceni nella lessicografia neopersiana
- 291 CECILIA COSSIO, *Il suo pane*: da Mohan Rakesh a Mani Kaul
- 313 DANIELA BREDI, I sistemi giuridici non sunniti: l'islamizzazione del diritto e l'alternativa ja'farita in Pakistan
- 335 GIOVANNI TORCINOVICH, Il rito brahmanico del concepimento (*garbhādhāna saṃskāra*): alcune note

- 347 STEFANO ZACCHETTI, *Il Ch'u sanzang ji ji* di Sengyou come fonte per lo studio delle traduzioni buddhiste cinesi: lo sviluppo della tecnica di traduzione dal II al V secolo d.C.
- 375 PAOLO ZANON, *Qijing Shisanpian* (The Classic of *Weiqi* in Thirteen Chapters). Its History and Translation
- 399 TIZIANA LIPPIELLO, On the Secret Texts of the *feng* and *shan* Sacrifices

Note

- 407 VITTORE COLORNI, Elenco delle traduzioni in italiano delle preghiere ebraiche quotidiane e festive
- 415 FLORESHA DADO, Il movimento del pensiero nelle figure di Naim Frasher. Il ciclo *La bellezza* e il volume *Teyahylat*
- 421 IMMANUEL K. OBRJUZOV, Canzoni alessandrine
- 425 LEONARDO CAPEZZONE, La funzione iconica della malattia nella rappresentazione islamica dell'eretico
- 433 SIMONE CRISTOFORETTI, San Sergio a Perugia
- 439 GIANROBERTO SCARCIA, Intorno ai Magi di Castiliscar
- 447 GEERT JAN VAN GELDER, Waspish Verses. Abū Nuwās's Lampons on Zūnbūr Ibn Abī Ḥammad
- 457 GUIDO SAMARANI, Studies on the History of Republican China in the PRC and the Nanjing Research Centre

Mostre

- 463 L'arte appassionata di Utamaro (Gian Carlo Calza)
- 475 Le arti giapponesi nel dopoguerra (Gian Carlo Calza)

Recensioni

- 499 J. NEUSNER, *Il giudaismo nella testimonianza della Mishnah*, Bologna 1995 (G. Tamani). S.J. SIERRA (a cura di), *La lettura ebraica delle Scritture*, Bologna 1995 (G. Tamani). A. GROSSMAN, *The Early Sages of France. Their Lives, Leadership and Works* [in ebraico], Jerusalem 1995 (M. Perani). P.F. FUMAGALLI, B. RICH-

INDICE

LER, *Manoscritti e frammenti ebraici nell'Archivio di Stato di Cremona*, Roma 1995 (M. Perani). M. ZONTA, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico. Le traduzioni ebraiche medievali dei testi filosofici antichi*, Brescia 1996 (G. Tamani). D. BREGMAN, *The Golden Way. The Hebrew Sonnet during the Renaissance and the Baroque* [in ebraico], Jerusalem - Beer Sheva 1995 (M. Perani). M. DEL BIANCO COTROZZI, *Il Collegio rabbinico di Padova. Un'istituzione religiosa dell'ebraismo sulla via dell'emancipazione*, Firenze 1996 (G. Tamani). I «Documenti turchi» dell'Archivio di Stato di Venezia. Inventario della miscellanea a cura di M.P. Pedani Fabris, con l'edizione dei registi di A. Bombaci, Roma 1994 (G. Bellingeri). V.R. HOLBROCK. *The Unreadable Shores of Love. Turkish Modernity and Mystic Romance*, Austin 1994 (G. Bellingeri). *Il ladrone e il cherubino*. Dramma liturgico cristiano orientale in siriano e neoaramaico. A cura di F.A. Pennacchietti, Torino 1993 (R. Contini). M.M. MORENO, *Scritti arabo-islamici, Scritti africanistici*, Roma 1993 (2 voll.); G. ELLERO, *Antropologia e storia d'Etiopia. Note sullo Scirè, l'Endertà, i Tacruri e il Uolcait*, Udine 1995 (R. Contini). CH.M. GUZZETTI, *Bibbia e Corano. Un confronto sinottico*, Cinisello Balsamo (MI) 1995 (R. Tottoli). R. TOTTOLI, *Vita di Mosé secondo le tradizioni islamiche*, Palermo 1992 (A. Scarabel). P. MANDUCHI, *La collera di Allah. Il radicalismo islamico contemporaneo: attivismo politico ed elaborazione teorica*, Cagliari 1995 (R. Tottoli). B. PRICE LITTLE (a cura di), *Per una lingua in più. Saggi sull'insegnamento della lingua straniera per adulti*, Pistoia 1993 (E. Kallas). G. FILORAMO (a cura di), *Religioni dualiste. Islam* (Storia delle religioni, 3), Bari 1995 (M. Nordio). M.L. TORNOTTI, *La nonviolenza nella cultura indiana dai Veda a Gandhi*, Assisi 1994 (L. Boccini). E.G. PULLEY-BLANK, *Outline of Classical Chinese Grammar*, Vancouver 1995; M. SCARPARI, *Avviamento allo studio del cinese classico*, Venezia 1995 (M. Sabbatini). WANG FANZHI, *Lüshi Chunqiu yanjiu*, Huhhot (Huhehaode) 1993 (A. Andreini). DA YING, *Zhiyuanjun zhanfu jishi*, Beijing 1995; DA YING, *Shengming zhi you yi ci. Zhiyuanjun zhanfu jishi xuji*, Beijing 1993 (F. Solieri). ZHENGYUAN FU, *Autocratic Tradition and Chinese Politics*, Cambridge 1993; R. BAUM, *Burying Mao. Chinese Politics in the Age of Deng Xiaoping*, Princeton 1994 (G. Samarani). L. EASTMAN (Ed.), *Chiang Kai-shek's Secret Past: the Memoir of his Second Wife Ch'en Chieh-ju*, Boulder 1993 (G. Samarani). J. UNGER (Ed.), *Using the Past to Serve the Present: Historiography and Politics in Contemporary China*, Armonk 1993 (G. Samarani).

Libri ricevuti

Giuliano Tamani

MANOSCRITTI EBRAICI COPIATI A MANTOVA
NEL SECOLO XV

Per la ricostruzione dello «spazio letterario»¹ degli ebrei di Mantova – una delle comunità ebraiche italiane culturalmente più

¹ Questa fortunata definizione, che si riferisce al mondo del libro in un determinato luogo e in un determinato periodo e che ne illustra tutto l'iter dalla produzione alla diffusione, è ripresa dall'opera collettiva *Lo spazio letterario nel medioevo*, I, *Il medioevo latino*, curata da G. Cavallo, C. Leonardi e E. Menestò e pubblicata dalla casa editrice Salerno di Roma a partire dal 1992. Il piano dell'opera è stato così concepito: I (2 voll.). *La produzione del testo* (1992), II. *La circolazione del testo* (1994), III. *La ricezione del testo* (1995), IV. *L'attualizzazione del testo* (in preparazione), V. *Cronologia e bibliografia della letteratura mediolatina* (in preparazione). Il vol. I comprende anche un tentativo, in realtà assai sbrigativo, di applicare questa impostazione al libro ebraico, cfr. C. SIRAT, *Lo spazio letterario ebraico [sic!] nel medioevo: la creazione dei testi*, Roma 1992, pp. 269-290. Per contributi dedicati a questo o a quell'aspetto dello spazio letterario ebraico cfr. L. MORTARA OTTOLENGHI, *Manoscritti emiliano-romagnoli del XIV-XV secolo. Un punto d'incontro tra miniatori cristiani ed ebrei?*, in *Atti del III convegno dell'Associazione italiana per lo studio del giudaismo* (Idice, 9-11 novembre 1982), a cura di F. Parente, Roma 1985, pp. 103-113. G. TAMANI, *Manoscritti ebraici copiati a Parma e a Piacenza nel secolo XV*, «Archivio storico per le province parmensi», 38 (1986), pp. 397-407. ID., *Manoscritti [copiati e conservati in Emilia Romagna]*, in *Cultura ebraica in Emilia-Romagna*, a cura di S.M. Bondoni e G. Busi, Rimini 1987, pp. 417-464. G. BUSI, *Libri e scrittori nella Roma ebraica del medioevo*, Rimini 1990. G. TAMANI, *Copisti e collezionisti di libri ebraici nel Ducato estense*, in *Vita e cultura ebraica nello Stato estense. Atti del 1° convegno internazionale di studi* (Nonantola, 15-17 maggio 1992), a cura di E. Fregni e M. Perani, Nonantola Bologna 1993, pp. 149-162. ID., *Manoscritti ebraici copiati in Sicilia nei secoli XIV-XV*, «Henoch», 15 (1993), pp. 107-112. M. BEIT-ARIÉ, *Additamenta to G. Tamani's Article on Hebrew Manuscripts Copied in Sicily*, *ibid.*, pp. 359-361. M. PERANI, *Manoscritti e frammenti ebraici copiati o conservati a Cento e Pieve di Cento (secc. XIV-XIX)*, in *Gli ebrei a Cento e Pieve di Cento fra medioevo ed età moderna. Atti del convegno di studi storici* (Cento, 22 aprile 1993), Cento 1994, pp. 93-156. G. TAMANI, *Manoscritti e libri*, in *L'ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541: società, economia, cultura. Atti del IX congresso internazionale dell'Associazione italiana per lo studio del giudaismo* (Potenza Venosa, 20-24 settembre 1992), a cura di C.D. Fonseca, M.

attive e vivaci della seconda metà del Quattrocento – e del Mantovano nel secolo XV le principali fonti disponibili sono le opere composte dagli autori vissuti in quel territorio, i manoscritti posseduti da ebrei mantovani o per loro copiati sia in quel territorio sia altrove, i libri stampati a Mantova nel 1474-76 e quelli stampati altrove ma posseduti da ebrei mantovani.

Fra le opere, in assenza di una storia della letteratura ebraica in Italia², si segnalano quelle linguistiche del grammatico spagnolo Yosef Zarq³, quelle linguistiche, retoriche e filosofiche di Yehudah ben Yehiel (Messer Leon)⁴, quelle scientifiche del matematico

Luzzati, G. Tamani e C. Colafemmina, Galatina 1996, pp. 225-240. C. COLAFEMMINA, *Copisti ebrei a Taranto*, «Cenacolo», n.s., 7 [XVII] (1995), pp. 53-56. Non pochi sono gli studi dedicati alle caratteristiche grafiche e decorative di manoscritti copiati in una località, in una regione o da un amanuense. Cfr., ad esempio, G. SED-RAJNA, *Manuscrits hébreux de Lisbonne. Un atelier de copistes et d'enlumineurs au XV^e siècle*, Paris 1970. EAD., *Le mahzor enluminé. Les voies de formation d'un programme iconographique*, Leiden 1983. M. BEIT-ARIÉ, *The Makings of the Medieval Hebrew Book. Studies in Palaeography and Codicology*, Jerusalem 1993 (di questa raccolta di articoli già apparsi in svariate pubblicazioni si vedano in particolare i due contributi dal titolo collettivo *Medieval Scribes: Personal Manifestations and Common Practices* alle pp. 75-108). Su un altro elemento essenziale – le biblioteche – per la ricostruzione dello «spazio letterario» cfr. la bibliografia segnalata da G. TAMANI, *I libri ebraici del cardinal Domenico Grimani*, «Annali di Ca' Foscari», 34³ (1995), serie orientale 26, pp. 5-52: 5-6. Per una presentazione sintetica del mondo che ruotava intorno al libro ebraico nei primi tre decenni della tipografia cfr. G. TAMANI, *Dal libro manoscritto al libro stampato*, 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 (S. Miniato, 7-9 novembre 1988), a cura di G. Tamani e A. Vivian, Roma 1991, pp. 9-27. Più in particolare sullo «spazio letterario» si veda Sh. BARUCHSON, *La diffusione di testi a carattere religioso e della letteratura classica nelle biblioteche degli ebrei nel Rinascimento italiano* [in ebraico], «Italia», 8 (1989), pp. 87-99. R. BONFIL, *La lettura nelle comunità ebraiche dell'Europa occidentale in età medievale*, in G. CAVALLO, R. CHARTIER, *Storia della lettura nel mondo occidentale*, Bari 1995, pp. 155-197. Allo «spazio letterario» degli ebrei di Mantova alla fine del Cinquecento e nel secolo successivo è dedicato il volume di Sh. BARUCHSON, *Books and Readers. The Reading Interests of Italian Jews at the Close of the Renaissance* [in ebraico], Ramat-Gan 1993.

² Per un primo orientamento si può utilmente consultare il cap. VII (*Literature, science and art*) dell'opera *History of the Jews in the Duchy of Mantua* di Sh. Simonsohn, Jerusalem 1977, pp. 600-694. Si vedano anche gli autori mantovani nel volume *La letteratura ebraica in Italia* di N. Pavoncello edito a Roma nel 1963.

³ Esse sono il dizionario *Ba'al ha-lashon* (Il signore della lingua) e la grammatica *Rav pe'alim* (Il maestro dei verbi); entrambe sono inedite.

⁴ Per la presentazione della sua multiforme attività cfr. *The Book of the Honeycomb's Flow. Sepher Nopheth Suphim by Judah Messer Leon*. A critical edition and translation by I. Rabinowitz, Ithaca and London 1983, e l'introdu-

e astronomo Mordekay Finzi⁵, quelle giuridico-rituali di Yosef Colon⁶, quelle esegetiche apologetiche e geografiche di Avraham Farissol⁷ composte a Ferrara, a Mantova o a Sermide, e forse qualcuna di quelle esegetiche o di quelle compilative e cabalistiche di Yohanan Alemanno⁸.

Fra le biblioteche si ricorda quella di proprietà della famiglia Finzi che il 4 settembre 1454 dal podestà di Bologna fu assegnata a Santo di Rubino residente in quella città⁹. Al contenuto, ai copisti e ai committenti di una sessantina di manoscritti copiati a Mantova, nel Mantovano e in alcune località confinanti come Legnago e Luzzara, è dedicato il presente contributo¹⁰ nel quale

zione alla riproduzione anastatica dell'*editio princeps* (Mantova c. 1475) del *Nofet sufim* curata da R. Bonfil, Jerusalem 1981.

⁵ Oltre agli articoli di V. Colorni e di Tz. Langermann segnalati nelle Abbreviazioni cfr. SIMONSOHN, *History*, cit., pp. 640-641, 649, 709.

⁶ SIMONSOHN, *History*, cit., p. 704. V. COLORNI, *Note per la biografia di alcuni dotti ebrei vissuti a Mantova nel secolo XV*, in *We-zo't le-Angelo*. Raccolta di studi giudaici in memoria di Angelo Vivian, a cura di G. Busi, Bologna 1993, pp. 189-198.

⁷ A Mantova nel 1470 ricevette il titolo di «Doctor artium liberalium et medicinae» da Yehudah ben Yehiel (Messer Leon); in questo stesso anno avrebbe iniziato la stesura del libro *Hay ha-'olamim*, la sua opera più importante, cfr. YOHANAN ALEMANNO, *Hay ha-'olamim* (L'immortale). Parte I: la Retorica. Edizione, traduzione e commento a cura di F. Lelli [Quaderni di «Rinascimento», XXI], Firenze 1995, p. 6.

⁸ D.B. RUDERMANN, *The World of a Renaissance Jew. The Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farissol*, Cincinnati 1981.

⁹ L'inventario è stato pubblicato da C. BERNHEIMER, *Una collezione privata di 200 manoscritti ebraici del XV secolo*, «La bibliofilia», 26 (1925), pp. 300-325. Cfr. anche COLORNI, *Finzi*, pp. 335-336 (cit. nelle Abbreviazioni); J.-P. ROTHSCHILD, *Les listes des livres, reflet de la culture des Juifs en Italie du Nord au XV^e et au XVI^e siècle?*, in *Manoscritti, frammenti e libri ebraici nell'Italia dei secoli XV-XVI*, cit., pp. 164-193: 167-168. Alle pp. 171-172 sono segnalate tre collezioni esistenti a Mantova nel 1525, 1527, 1531. Nel presente lavoro non sono stati elencati i mss. che recano note di possesso di ebrei mantovani. Essi, com'è noto, si possono identificare consultando gli indici dei cataloghi s. v. «Possessori», e le *fiches* 13-14 del *file 5* di *The Collective Catalogue of Hebrew Manuscripts from the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts* citato nelle Abbreviazioni.

¹⁰ I mss. sono stati identificati sulla base del repertorio *Jewish Scribes in Medieval Italy* di A. Freimann citato nelle Abbreviazioni, dei cataloghi dei mss., di studi e mostre sui mss. miniati, del saggio *The World of a Renaissance Jew* di D.B. Rudermann citato nella nota 8, della descrizione contenuta nelle *fiches* del già ricordato *Collective Catalogue* sempre citato nella nota 9 e, nei limiti del possibile, del lavoro *The Codicological data-base of the Hebrew Palaeographical Project: a tool for localising and dating Hebrew medieval manuscripts* di M. Beit-Arié pubblicato 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

deliberatamente non sono state prese in considerazione le caratteristiche grafiche e codicologiche dei volumi, in alcuni casi già descritte in repertori specializzati. Nei limiti di questa indagine non sono stati compresi i manoscritti copiati fuori da Mantova e dal Mantovano per ebrei mantovani.

La tipografia ebraica a Mantova rimase attiva per circa un triennio¹¹. In questo periodo da un unico stampatore, Avraham Conat, con la collaborazione della moglie Stellina e di un assistente, Yaaqov Levi da Tarascona, furono stampate sei opere: una di contenuto giuridico-rituale (il primo (*Orah hayyim*) dei *Quattro ordini* (*Arba'ah turim*) di Yaaqov ben Asher); una di contenuto esegetico (il commento di Levi ben Gershom al *Pentateuco*); un'opera storica (*Sefer Yosippon*), una di narrativa di viaggio (*Eldad ha-dani*); un poemetto di argomento etico (*Behinat 'olam*) di Yedayah ben Avraham da Béziers); infine, due opere di autori contemporanei ed entrambi residenti a Mantova: le tabelle (*Luhot*) sulla lunghezza dei giorni di Mordekay Finzi e il trattato di retorica *Nofet sufim* (Il succo dei favi) di Yehudah ben Yehiel (Messer Leon).

Prima di procedere alla presentazione degli amanuensi, dei committenti e delle opere che, come si è appena ricordato, costituiscono elementi importanti per la ricostruzione dello «spazio letterario» in questione, è necessario premettere che i circa sessanta manoscritti identificati non rappresentano probabilmente che una parte – impossibile stabilirne le dimensioni – di quanto è stato prodotto a Mantova e nel Mantovano nel secolo XV: quella parte che la sorte e le vicende che hanno subito i libri ebraici – vicende notoriamente più travagliate di quelle che hanno subito i manoscritti greci, latini e italiani – ci hanno trasmesso. Altri manoscritti forse si possono recuperare confrontando le caratteristiche paleografiche e codicologiche di questi volumi con *colophon* con altri che, purtroppo senza *colophon*, proprio sulla base della loro confezione o del loro aspetto esterno potranno essere ricondotti o attribuiti al secolo e al territorio presi in esame. Si tratta, ovviamente, di un'indagine lunga e complessa che non rientra nell'ambito di questa ricerca ma che potrà essere affrontata successivamente partendo dai dati finora acquisiti¹².

Smith and P. Sh. Salinger [British Library Occasional Papers, 13], London 1991, pp. 165-197 [= M. BEIT-ARIÉ, *The Makings*, cit., pp. 43-73].

¹¹ Per gli annali della tipografia cfr. P. TISHBY, *Hebrew Incunables. II. Italy: Reggio Calabria, Piove di Sacco, Mantova, Ferrara* [in ebraico], «Kiryath Sepher», 60 (1985), pp. 865-962: 880-907, n. 13-19. Cfr. anche il contributo *Abraham Conat primo stampatore* di V. Colorni citato nelle Abbreviazioni.

¹² Sulle caratteristiche paleografiche e codicologiche dei mss. copiati nel

Fra i venti amanuensi registrati¹³ tre emergono per la loro attività scrittoria: Mordekay ben Avraham Finzi, Avraham ben Mordekay Farissol e Yeshayah ben Yaaqov Masseran.

Mordekay Finzi, appena ricordato come matematico e astronomo, copiò per uso personale nove manoscritti di contenuto scientifico e filosofico fra il 1441 e il 1473 a Mantova, Viadana e Legnago. In alcuni casi (20, 21, 26, 28) si tratta di opere da lui stesso composte o tradotte dal latino.

Avraham Farissol, già ricordato come esegeta, geografo e apologeta e noto come uno degli autori ebrei più sensibili all'influsso dell'umanesimo, esercitò dal 1467-68 fino al 1528 anche la professione di amanuense copiando una quarantina di volumi¹⁴. In particolare dal 1470 al 1488 a Mantova, Sermide e Governolo copiò almeno una decina di manoscritti di cui due (2, 3) a Mantova per i fratelli Yehudah e Yaaqov Norsa e quattro (7-10) a Sermide per Shemuel da Pola residente in quel paese. Egli seppe adattare tipo e stile di scrittura alle richieste dei committenti¹⁵.

Yeshayah Masseran, probabilmente originario di Masserano in provincia di Vercelli e nipote di Yeshayah da Gerona (nei *colophon* la lettura tradizionale «da Verona» va corretta in da «Gerona») come amanuense fu attivissimo¹⁶: a Mantova dal 1470 al 1503 copiò ben diciassette volumi (37, 39-54) di cui tre (40, 43, 50) per Baruk ben Shemuel da Peschiera; inoltre per questo committente a Luzzara nel 1477 copiò una miscellanea filosofica (38) e due volumi (52, 54) per i fratelli Menahem e David figli di Yishaq da Revere. Quasi sicuramente fu un amanuense di professione, abile nel trascrivere testi di ogni genere e molto dettagliato nei *colophon*.

Avraham ben Shelomoh Conat, colui che introdusse la tipografia ebraica a Mantova intorno al 1474, risulta aver copiato un volume (15) per Mattatyah ben Natan. Mordekay ben Mosheh da Sogliano copiò due volumi (29, 30): uno a Mantova nel 1487 e uno a Revere nel 1496.

secolo XV nell'Italia settentrionale in località, come Cremona, non distanti da Mantova, cfr. M. BEIT-ARIÉ, *The Rothschild Miscellany - Ms. Jerusalem, Israel Museum 180/51: Northern Italy, Ca 1454-1479*, in BEIT-ARIÉ, *The Makings*, cit., pp. 181-215: 189 nota 45.

¹³ Con la numerazione posta tra parentesi si rinvia ai numeri che hanno i mss. nell'elenco posto in appendice.

¹⁴ Per l'elenco cfr. RUDERMANN, *The World*, cit., pp. 157-160.

¹⁵ E. ENGEL, *Abraham ben Mordecai Farissol: Sephardi Tradition of Book Making in Northern Italy of the Renaissance Period*, «Jewish Art», 18 (1992), pp. 148-167: 150-152.

¹⁶ Un primo elenco è stato compilato da FREIMANN, *Jewish Scribes*, cit., pp. 276-278.

Fra i rimanenti amanuensi che a Mantova e nel Mantovano hanno copiato un solo volume si segnalano Yishaq ben Ovadyah che a Mantova nel 1435 per Mordekay ben Avigdor copiò il compendio giuridico-rituale di Yaaqov ben Asher noto per le sue miniature (55) e Yaaqov Diena che, probabilmente a Mantova, nel 1475 per Shimshon ben Hayyim Diena copiò il *Pentateuco* con *Megillot*, *Haftarot*, *Targum*, noto per la sua elegante esecuzione (33); i due commenti di esegeti medievali furono copiati da Natanel ben Levi Trabot il quale aggiunse anche i segni delle vocali e della cantillazione e la *massorah*.

Il committente per il quale fu copiato il maggior numero di volumi (36, 38, 42, 43, 50) fu Baruk ben Shemuel da Peschiera¹⁷ che secondo Azaryah de Rossi (*Meor 'enayim*, libro III, cap. 25, c. 95a) compose delle note al *Moreh ha-nevukim* (La guida dei perplessi) di Mosheh ben Maymon che, se messe insieme, avrebbero potuto formare un volume. Per lui dal 1472 al 1491 Yehudah ben Meir Rafael copiò appunto il *Moreh ha-nevukim* di Mosheh ben Maymon (36) e Yeshayah Masseran copiò cinque trattati filosofici di Yishaq ibn Latif (38), il trattato apologetico *Zekut Adam* (La giustificazione di Adamo) di David di Rocca Martino (42), il *Sefer ha-zohar* (Il libro dello splendore) a *Genesi* (43) e il lessico *Ba'al ha-lashon* (Il signore della lingua) di Yosef Zarq (50).

A Mantova nel 1482 e a Sermide dal 1482 al 1486 per Shemuel da Pola¹⁸ – con il nome Simone questo committente compare anche in documenti archivistici (gestì un banco di prestito a Sermide dal 1479 al 1492) –, furono copiati cinque volumi da due diversi amanuensi. Yeshayah Masseran a Mantova nel 1482 copiò il commento di David Qimhi a *Ezechiele* (41). Avraham Farissol a Sermide copiò il *Pentateuco* con le *Haftarot* e una parte degli *Agiografi* (7), un libro di preghiere di rito romano (8), il commento al *Pentateuco* di Shelomoh ben Yishaq (9), e il commento di David Qimhi ai *Profeti minori* (10).

Per Mattatyah ben Natan¹⁹ a Mantova furono copiati due volumi. Avraham ben Shelomoh Conat copiò a Mantova senza data

¹⁷ Su questo committente, oltre alla bibliografia ricordata nell'elenco dei mss., cfr. J. CHR. WOLF, *Bibliotheca Hebraea*, I, Hamburgi et Lipsiae 1725, p. 269 n. 425. L. ZUNZ, *Zur Geschichte und Literatur*, Berlin 1845, p. 219. M. MORTARA, *Indice alfabetico dei rabbini e scrittori israeliti di cose giudaiche in Italia*, Padova 1886, p. 49. SIMONSOHN, *History*, cit., pp. 627, 630, 685.

¹⁸ COLORNI, *Gli ebrei a Sermide*, pp. 411-414 (citato nelle Abbreviazioni). SIMONSOHN, *History*, cit., p. 685 nota 373.

¹⁹ SIMONSOHN, *History*, cit., p. 705 nota 83.

il *Pentateuco* con *Targum*, *Haftarot* e il commento di Shelomoh ben Yisshaq (15); Yeshayah Masseran sempre a Mantova nel 1481 copiò le interpretazioni delle allegorie della Bibbia dal titolo *Midreshe ha-Torah* di En Shelomoh Astruc da Barcellona (39).

A Revere nel 1496 per il prestatore Menahem per Yisshaq da Revere²⁰ da Mordekay ben Mosheh da Sogliano furono copiate le *Megillot* con i commenti di Shelomoh ben Yisshaq e di Levi ben Gershom (30) e per lo stesso committente a Mantova nel 1499 Yeshayah Masseran copiò il lessico *Ba'al ha-lashon* (Il signore della lingua) di Yosef Zarq (52). Questo stesso amanuense, senza indicare luogo e data, per il fratello dello stesso committente, David ben Yisshaq da Revere²¹, anch'egli prestatore, copiò una parte delle *Megillot* con il commento di Levi ben Gershom (54).

A Mantova nel 1470-72 per i fratelli Yehudah e Yaaqov Norsa Avraham Farissol copiò due opere filosofiche di Yehudah ben Yehiel (Messer Leon): il compendio di logica (2) *Miklal Yofi* (Perfezione di bellezza) e il commento al commento medio di Averroè ai primi tre libri dell'*Organon* di Aristotele (3). Per un membro della stessa famiglia, il banchiere Daniel ben Yehudah²² noto per esser stato costretto dal marchese Francesco Gonzaga a costruire a sue spese la chiesa di S. Maria della Vittoria, Yeshayah Masseran a Mantova nel 1496 mise i segni delle vocali e della cantillazione a un *Pentateuco* con *Targum*, *Megillot*, *Haftarot* e con il commento di Shelomoh ben Yisshaq (51).

Per Natan, prestatore soprannominato Bon Vino, figlio di She-muel Sarfati²³, a Mantova dal 1417 al 1421 due amanuensi, Meshullam ben Yehiel da Velletri e Yosef ben Avraham da Revere, copiarono un libro di preghiere per i giorni festivi secondo il rito romano (18, 56).

A Mantova nel 1457 per Yosef Zarq, quasi sicuramente l'autore stesso, fu copiato il lessico *Ba'al ha-lashon* (Il signore della lingua) di Yosef Zarq (14) da Avraham ben Shelomoh che V. Colorni ha proposto di identificare con l'omonimo tipografo²⁴.

I nomi degli altri committenti sono, in ordine alfabetico, i seguenti: David ben Natan²⁵ probabilmente residente a Sermide

²⁰ *Ibid.*, pp. 210 nota 47, 223.

²¹ *Ibid.*, p. 210.

²² *Ibid.*, pp. 14-16, 212-215; cfr. anche l'indice a p. 875 s. v. Norsa, Daniel b. Leone (Judah).

²³ *Ibid.*, p. 204.

²⁴ COLORNI, *Abraham Conat*, cit., pp. 445-446.

²⁵ COLORNI, *Gli ebrei a Sermide*, cit., p. 414 nota 25. SIMONSOHN, *History*, cit., p. 210 nota 49.

(16), Eliezer ben Shemuel da Cesena (53), Mosheh da Sermide (32), Mordekay ben Avigdor²⁶ (55), Mosheh ben Shaul ha-Levi²⁷ (49) che per se stesso aveva copiato un manoscritto (31), Mosheh ben Yeshayah da Trani (44), Shelomoh Yedidyah ben Yisrael da S. Severino (40), Shimshon ben Hayyim Diena (33), Yosef ben Yishaq Gallico prestatore a Mantova e a Bigarello²⁸ (13).

Un unico manoscritto è stato copiato per una donna: per Donnina, moglie di Shemuel ben Yishaq da Revere e figlia di Yosef Caravita, nel 1485 a Bologna o a Mantova Avraham Farissol copiò un libro di preghiere di rito romano (12).

Il panorama delle opere che furono trascritte è, secondo il loro contenuto, il seguente. Non compare nessuna Bibbia completa. In compenso ci sono cinque esemplari del *Pentateuco*: uno con *Megillot*, *Haftarot* e *Salmi*, *Giobbe* e *Proverbi* (7) e tre con il *Targum* di Onqelos, il commento di Shelomoh ben Yishaq e le *Haftarot* (15, 51, 52).

L'esemplare più completo per il testo e più accurato per la sua esecuzione (33) è quello che è stato copiato nel 1475 molto probabilmente a Mantova dal *sofer* di origine ashkenazita Yaaqov Diena e dal *naqdan* di origine francese Natanel ben Levi Trabot²⁹. Oltre al *Pentateuco* con i commenti di Shelomoh ben Yishaq e di Mosheh ben Nahman, *Targum*, *Megillot* (alla fine di *Ester* è stato inserito il *Sogno di Mardocheo*), *Haftarot*, *massorah magna et parva*, esso contiene il *Targum* delle *Megillot* e il commento di Shelomoh ben Yishaq a queste ultime, e il commento del medesimo esegeta alle *Haftarot* di cui solo le ultime sette hanno il *Targum*. Inoltre, nei margini, accanto alla *massorah*, sono state aggiunte, quasi sicuramente dal *naqdan*, importanti note critiche e varianti delle quali è stata fornita anche la fonte. Il volume è stato anche decorato: la parola iniziale di *Genesi*, a caratteri quadrati grandi, è stata posta in una tabella circondata da due leopardi che sosten-

²⁶ SIMONSOHN, *History*, cit., pp. 654-655 nota 262. Questo committente è identificabile con Angelo di Bonaventura fu M.ro Salomone da Pisa il cui nome compare in un documento notarile del 1431, cfr. V. COLORNI, *La corrispondenza fra nomi ebraici e nomi locali nella prassi dell'ebraismo italiano*, in COLORNI, *Judaica minora*, Milano 1983, pp. 661-825: 710 nota 2. I due testimoni che attestarono per Mordekay ben Avigdor che l'amanuense Yishaq ben Ovadyah aveva ricevuto il compenso furono Avraham ben Binyamin da Revere e Yaaqov ben Avigdor da Forlì; il grammatico Yosef Zarq aggiunse parole in lode dell'amanuense e del committente.

²⁷ *Ibid.*, p. 213 nota 51.

²⁸ *Ibid.*, pp. 212, 630.

²⁹ Questo amanuense copiò almeno altri tre mss., cfr. FREIMANN, *Jewish Scribes*, p. 307.

gono una colonna con le zampe anteriori. La parola iniziale degli altri libri, sempre a caratteri quadrati grandi, è inserita in una tabella rettangolare ornata con girari filiformi di colore viola i quali talora disegnano teste umane grottesche.

Un esemplare (51), quello che è stato copiato, con un'ottima impaginazione dei testi, a Mantova nel 1496 da un amanuense ignoto e lo stesso al quale Yeshayah Masseran ha aggiunto i segni delle vocali e della cantillazione per Daniel ben Yehudah Norsa, è stato decorato con calligrammi. Anche quello (52) copiato integralmente da Yeshayah Masseran a Mantova nel 1499 per Menahem ben Yishaq da Revere è stato accuratamente impaginato; inoltre le parole iniziali sono state scritte a caratteri quadrati molto grandi per motivi puramente ornamentali. Un volume (30) con le *Megillot* commentate da Shelomoh ben Yishaq e da Levi ben Gershom è stato copiato a Revere nel 1496 per Menahem ben Yishaq da Revere. Un altro volume (54), sempre con le *Megillot* ma senza il testo delle *Lamentazioni*, è stato copiato, senza luogo e anno, per David da Revere, fratello dello stesso committente.

L'esegesi biblica è rappresentata dal commento di Shelomoh al *Pentateuco* che compare, insieme al testo biblico, nei cinque volumi appena segnalati e, da solo, in un volume (9) copiato a Sermide nel 1481 da Avraham Farissol per Shemuel da Pola. Compaiono anche due commenti, o supercommentari, al commento dello stesso esegeta al *Pentateuco*: il primo (48), di cui non ci è pervenuto il manoscritto mantovano, è quello di Yehudah ben Eliezer dal titolo *Minḥat Yehudah* (Offerta di Giuda); il secondo (45), dal titolo *Nofet ṣufim* (Il succo dei favi) è di un certo Eliezer Sopino (?) ed è pressoché sconosciuto. Altri commenti al *Pentateuco* sono quelli di Mosheh ben Nahman (33), di Tobia ben Eliezer (17) dal titolo *Leqah tov* (Dottrina buona) e di En Shelomoh Astruc da Barcellona dal titolo *Midreshe ha-Torah* documentato da due esemplari (39, 47).

Seguono il commento di David Qimhi a *Ezechiele* e ai *Profeti minori* entrambi copiati nel 1482 rispettivamente a Mantova (41) e a Sermide (10) da due diversi amanuensi per Shemuel da Pola residente a Sermide. Due sono i commenti al *Cantico*: il primo (16) di Levi ben Gershom copiato a Sermide nel 1474, il secondo (11), incompleto, di Avraham ben Yishaq ha-Levi Tamak è stato copiato forse a Sermide nel 1481-82 da un allievo di Avraham Farissol.

Mancano del tutto esemplari di trattati talmudici, probabilmente per la censura, la confisca e la distruzione che colpirono questi volumi nella seconda metà del Cinquecento ad opera dell'autorità

ecclesiastica. Fra le opere giuridico-rituali si registrano un esemplare (32) del *Sefer ha-binnuk* (Il libro dell'istruzione), attribuito a Aharon ha-Levi, forse copiato a Sermide nella seconda metà del secolo XV, un esemplare (49) del *Mishneh Torah* (La ripetizione della Legge) di Mosheh ben Maymon copiato a Mantova nel 1488, e un esemplare (55), noto per le sue quattro miniature, degli *Arba'ah turim* (I quattro ordini) di Yaaqov ben Asher. Alla fine di una miscellanea (53) sono state aggiunte le osservazioni (*Hiddushim*) di Yosef Colon al *Sefer mišwot gadol* (Il grande libro dei precetti) di Mosheh ben Yaaqov da Coucy.

I manuali liturgici sono quelli più rappresentati (6, 8, 12, 13, 18, 29, 31, 34, 40, 56). Avraham Farissol copiò tre libri di preghiere (*siddur*) di rito romano (6, 8, 12) e uno per i giorni festivi (*maḥazor*) sempre di rito romano (13). Un compendio di un libro di preghiere per i giorni festivi secondo il rito romano e di altre comunità italiane fu completato a Mantova da due amanuensi fra il 1417 e il 1421 per Natan ben Shemuel Sarfati, soprannominato Bon Vino (18, 56). Uno dei due amanuensi, Meshullam ben Yehiel da Velletri, con lo stesso inchiostro con cui ha scritto il testo, ha disegnato il pane azzimo (*maṣṣab*), l'erba amara (*maror*) e la parola iniziale dell'*Haggadah* a caratteri quadrati grandi. I rimanenti sono un libro di preghiere per i giorni feriali (29), un libro di preghiere per tutto l'anno secondo il rito romano (31), un libro di preghiere per *Yom kippur* (Il giorno dell'espiazione) secondo il rito romano copiato a Revere nel 1427 come risulta dal *colophon* che forma un calligramma (34), e un compendio di un libro di preghiere per i giorni festivi secondo il rito romano copiato a Mantova nel 1481 da Yeshayah Masseran (40).

La linguistica è rappresentata da due esemplari (1, 58) della grammatica *Ma'aseh Efod* (Il lavoro dell'*Efod*) di Profiat Duran; da due copie (14, 50) del lessico *Ba'al ha-lashon* (Il signore della lingua) di Yosef Zarq, allievo prediletto dello studioso precedente (una di queste copie (14) è stata copiata a Mantova nel 1457 forse per l'autore stesso); da un raro esemplare (4) della grammatica *Livnat ha-sappir* (Il pavimento di zaffiro) di Yehudah ben Yehiel (Messer Leon), e da un esemplare (37) della grammatica *Ṣaḥot* (Purezza) di Avraham ibn Ezra.

La *qabbalah* è presente con un esemplare completo (46) del *Sefer ha-zohar* (Il libro dello splendore) copiato a Mantova nel 1485 da Yeshayah Masseran per un committente il cui nome è stato cancellato; da un esemplare incompleto (43) dello stessa opera – comprende solo *Genesis* – copiato a Mantova nel 1482

dallo stesso amanuense per Baruk ben Shemuel da Peschiera, forse lo stesso committente per cui è stato copiato il volume precedente, e da un raro trattato anticabalistico dal titolo *'Alilot devarim* (Intreccio di parole) forse composto da Yosef ben Meshullam (5).

Il pensiero filosofico-religioso è rappresentato dal *Moreh ha-nevukim* (La guida dei perplessi) di Mosheh ben Maymon (36), da cinque trattati filosofici di Yishaq ben Avraham ibn Latif (38) e dal trattato *Zekut Adam* (La giustificazione di Adamo) di David di Rocca Martino (42), tutti e tre copiati fra il 1477 e il 1482 per Baurk ben Shemuel da Peschiera. Figura, inoltre, una raccolta di lettere di contenuto antifilosofico composte col titolo *Minḥat qe-naot* (Dono zelante) da Abba Mari ben Mosheh da Montpellier copiate a Sermide nel 1458 (19).

Per i fratelli Yehudah e Yaaqov Norsa a Mantova nel 1470-72 furono copiate da Avraham Farissol due opere filosofiche di Yehudah ben Yehiel (Messer Leon): il compendio della logica di Aristotele dal titolo *Miklal yofi* (Perfezione di bellezza) e il commento al commento medio di Averroè ai primi tre libri dell'*Organon* aristotelico (2, 3). Purtroppo si ignora (i nomi sono stati raschiati) per chi e da chi a Mantova o nel Mantovano nel 1476 è stata copiata quell'ampia raccolta (59) di commenti di Averroè a numerosi trattati aristotelici che comprende il compendio dell'*Organon* dal titolo *Qisṣur mi-kol meleket ha-higgayon* nella traduzione arabo-ebraica di Yaaqov ben Makir, il compendio di *Physica*, *De coelo et mundo*, *De generatione et corruptione*, *Meteora*, *De anima* e *De sensu et sensibili* nella traduzione arabo-ebraica di Mosheh ibn Tibbon, nonché il compendio della *Metaphysica* nella versione arabo-ebraica del medesimo traduttore.

Seguono una serie di opere di argomento filosofico, matematico e astronomico copiate da Mordekay Finzi e talora da lui stesso composte che formano un quadro sufficientemente ampio di quelle che erano le letture di uno scienziato ebreo vissuto a Mantova nella seconda metà del Quattrocento. Per uso personale egli trascrisse i seguenti testi:

- 1 (24). Ibn Tufayl, *Iggeret Hayy ben Yaqzān* (Lettera di Hay ben Yaqzan) con il commento di Mosheh ben Yehoshua da Narbonne.
- 2 (22). I. Averroè, commento medio al trattato *De anima* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Mosheh ibn Tibbon. II. Shemuel ibn Tibbon, commento all'*Ecclesiaste*. III. Al-Batalyawsi, *Ha-'agullot ha-ra'yoniyyot* (Il libro dei cerchi intellettuali) nella traduzione arabo-ebraica di Mosheh ibn Tibbon.

- 3 (23). Averroè, commento medio a *De generatione et corruptione* e a *Meteora* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Qalonymos ben Qalonymos.
- 4 (25). I. Pietro da Tussignano, *Descriptiones receptarum noni Almansoris* in traduzione latino-ebraica. II-III. Mosheh ben Maymon, *De theriaca* e *Sulle emorroidi* in traduzione arabo-ebraica. IV. Lanfranco, *Chirurgia parva* in traduzione latino-ebraica.
- 5 (20). Traduzione e rielaborazione, eseguite dallo stesso Finzi, delle *Tavole di Oxford* di John Batecombe.
- 6 (21). I. Tavole astronomiche compilate dallo stesso Finzi. II. Testo astronomico di Immanuel ben Yaaqov. III. Osservazioni sul calendario.
- 7 (26). Dardi da Pisa, trattato astronomico tradotto in ebraico dallo stesso Finzi.
- 8 (28). Tre trattati di algebra, in traduzione latino-ebraica, di Abu Kamil Shudeya seguiti da un anonimo trattato di geometria e da un opuscolo dello stesso Finzi sulla misurazione dei secchi e dei barili.
- 9 (27). Quattro note al trattato *Şurat ha-areş* (La forma della terra) di Avraham bar Hiyya in un elegante manoscritto membranaceo che contiene, in versione ebraica, l'*Isagogicon astronomiae Ptolomei* di Gemino, il compendio dell'*Almagesto* di Tolomeo eseguito da Averroè, il libro dell'astronomia di Al-Heitam e l'*Al-Fargani* di Al-Fargani.

Allo scopo di integrare il panorama della biblioteca Finzi si ricorda che potrebbero essere stati in suo possesso alcuni trattati di Euclide e alcuni opuscoli di astronomia e di algebra conservati nella Biblioteca Comunale di Mantova³⁰.

La medicina è rappresentata da una miscellanea (44) copiata a Mantova da Yeshayah Masseran per Mosheh ben Yehudah forse da Trani. Essa comprende, in traduzione arabo-ebraica, l'introduzione e il commento di Hunayn ben Yisḥaq all'*Ars parva* di Galeno, una redazione anonima dal titolo *Sefer agur* degli *Aforismi* di Ippocrate, gli *Aforismi* e il *Regimen sanitatis* di Mosheh ben Maymon.

Per quanto riguarda l'aspetto esterno dei volumi, in particolare

³⁰ In teoria, per il loro contenuto, potrebbero essere appartenuti a M. Finzi i seguenti mss. del catalogo di M. Mortara (citato nelle Abbreviazioni): 1 (Euclide, *Elementi* in traduzione arabo-ebraica), 2 (Euclide, *Elementi* in un'anonima traduzione ebraica dall'arabo o dal latino, ?), 3 (Euclide, *Dedomena*, *Specularia* e *Optica* in traduzione arabo ebraica), 4 (miscellanea astronomica), 10 (trattati di astronomia e di algebra).

la decorazione e l'illustrazione, motivi ornamentali molto semplici, perlopiù costituiti da parole iniziali a caratteri quadrati inserite in tabelle da cui si diramano girari filiformi eseguiti all'inchiostro, quasi sempre dall'amanuense stesso, o disposizione del testo in forme geometriche, sono presenti in cinque manoscritti (6, 16, 18, 33, 34). Tre sono libri di preghiere (6, 18, 34), due contengono libri biblici (16, 33). In uno di questi, il *Pentateuco et alia* copiato nel 1475 da Yaaqov Diena e da Natanel ben Levi Trabot, la parola iniziale di *Genesi*, a caratteri quadrati grandi – come è già stato ricordato –, è stata posta in una tabella circondata da due leopardi che sostengono una colonna con le zampe anteriori; la parola iniziale degli altri libri, sempre a caratteri quadrati grandi, è stata inserita in una tabella rettangolare ornata con girari filiformi di colore viola che talora disegnano teste umane grottesche. A questi volumi si può aggiungere, solo per l'ottima impaginazione dei testi, anche il *Pentateuco* con *Targum*, *Megillot*, *Haftarot* e il commento di Shelomoh ben Yishaq copiato a Mantova nel 1496 da Yeshayah Masseran per Daniel ben Yehudah Norsa (51).

L'unico manoscritto miniato è lo splendido esemplare (55) del compendio giuridico-rituale dal titolo *Arba'ab turim* (I quattro ordini) di Yaaqov ben Asher copiato a Mantova nel 1435 da Yishaq ben Ovadyah per Mordekay ben Avigdor. Nella metà superiore della pagina iniziale dei quattro «ordini» sono raffigurate le seguenti scene: l'interno di una sinagoga (c. 12b), un macello ebraico (c. 127bis b), un matrimonio ebraico (c. 220a), e un tribunale rabbinico (c. 292bis b). Ma è difficile stabilire se le miniature, che presentano caratteristiche tipiche del gotico rinascimentale, sono state eseguite a Mantova, dove il manoscritto è stato copiato, o in qualche altra località dell'Italia settentrionale, Lombardia e Veneto in particolare. Queste miniature, secondo studi recenti, sembrano mostrare affinità con i prodotti delle botteghe dei fratelli Zavattari di Monza e di Bonifacio Bembo di Cremona o con quelli della cerchia da Battista da Vicenza attivo a Verona nella prima metà del secolo XV³¹.

Qualche rapporto con queste miniature pare che presentino i seguenti manoscritti:

³¹ Battista da Vicenza potrebbe essere il responsabile delle miniature di questo ms. secondo U. BAUER-EBERHARDT, *Miniature italiane in codici ebraici*, in *Il codice miniato*. Atti del III congresso di storia della miniatura italiana (Cortona, 20-23 ottobre 1988), a cura di M. Ceccanti e M.C. Castelli, Firenze 1992, pp. 425-437: 437.

- I. Roma, Biblioteca Casanatense, ms. or. 3096.
L'unica miniatura di questo volume, che contiene la seconda parte degli *Arba'ah turim* (I quattro ordini) di Yaaqov ben Asher e che sarebbe stato copiato nell'Italia settentrionale, sembra esser stata eseguita da un artista non ebreo nell'Italia del Nord³². La scena della macellazione posta all'inizio del volume (c. 1a) richiama quella analoga (c. 127bis b) del manoscritto appena ricordato.
- II. Biblioteca Vaticana, ms. Rossiano 498.
Questo manoscritto contiene il compendio giuridico-rituale *Mishneh Torah* (La ripetizione della Legge) di Mosheh ben Maymon. Nella Vaticana si conservano solo i libri I-V (con lacune), mentre i libri VII-XIV, un tempo nella Stadtbibliothek di Francoforte s. M. (Ausst. 6), si conservano ora in una collezione privata di New York. Il volume è stato scritto con grafia ashkenazita intorno alla metà del Quattrocento o verso il 1470 nell'Italia settentrionale. Alcune miniature del ms. Rossiano 498 raffigurano un'aula scolastica con maestro e allievi (c. 2b), astronomi con astrolabi, compassi e tavole astronomiche (c. 13b), la cerimonia del *qiddush* nella festa di *Sukkot* e il ballo della festa di *Purim* (c. 85b), una battaglia fra cavalieri (c. 43b). Alcune miniature del manoscritto che si conserva a New York raffigurano due delitti (furto e rapina a mano armata) puniti dal diritto ebraico (c. 170b), l'acquisto di una casa, di un cavallo e di altri beni (c. 195b), giudici che processano un imputato (c. 298b). Le miniature potrebbero essere di scuola lombarda o esser state eseguite a Venezia da Giovanni Bellini³³.
- III. Biblioteca Vaticana, ms. vaticano ebraico 573.
Libro di preghiere (*Maḥazor le-kol ha-shanah*) di rito italiano copiato nell'Italia settentrionale verso il 1470-80³⁴.
- IV. Biblioteca Vaticana, ms. vaticano ebraico 597.
Le due miniature (c. 4a: cornice floreale; c. 113a: ritratto, forse di un cabalista, a piena pagina) di questo volume, che contiene il trattato mistico *Or ha-sekel* (La luce dell'Intelletto) di Avraham Abulafia, sarebbero state eseguite nell'Italia settentrionale, forse in Lombardia, probabilmente nella se-

³² Per la bibliografia cfr. TAMANI, *Manoscritti ebraici*, p. 263 (cit. nelle Abbreviazioni).

³³ *Ibid.*, p. 266. BAUER-EBERHARDT, *Miniature italiane*, cit., pp. 428-429.

³⁴ Per la bibliografia cfr. TAMANI, *Manoscritti ebraici*, cit., p. 266.

- conda metà del Quattrocento³⁵.
- V. Vercelli, Biblioteca del Seminario Vescovile. Miscellanea membranacea scritta nel 1457 da Natanel ben Levi Trabot (lo stesso amanuense che ha parzialmente scritto il *Pentateuco et alia* elencato al n. 33). La c. 13b, che non appartiene al manoscritto e che vi è stata aggiunta in un secondo tempo, contiene, oltre a un'ampia cornice decorata con motivi floreali, uccelli e putti, una scena matrimoniale sontuosamente miniata (sembra richiamare quella analoga del ms. Rossiano 555, c. 220a) che è stata attribuita a scuola ferrarese o mantovana dell'inizio della seconda metà del secolo XV³⁶.

Nella maggior parte dei casi si tratta, comunque, di attribuzioni ipotetiche che variano da studioso a studioso e che, talora, sono state avanzate forse in modo alquanto sbrigativo e senza una convincente base documentaria. Attribuzioni più solide sugli artisti non ebrei dell'Italia settentrionale che hanno miniato questi e altri manoscritti ebraici potranno essere formulate solo quando le ricerche in questo campo avranno compiuto ulteriori progressi³⁷. Ai fini della presente ricostruzione, più che stabilire le botteghe in cui i manoscritti sono stati miniati (potrebbero essere stati copiati in una località e illustrati in un'altra) sarebbe importante individuare se la loro provenienza e la loro committenza sono riconducibili al territorio in questione. Per ora è sufficiente averne accennato. Solo ricerche più approfondite potranno chiarire la loro origine.

In conclusione, da questa tappa iniziale delle indagini sullo «spazio letterario» degli ebrei a Mantova e nel Mantovano nel secolo XV, si delinea, pur nei limiti già definiti all'inizio, un panorama abbastanza ampio e variegato ed emergono nettamente alcuni amanuensi e alcuni committenti. A commissionare la trascrizione di opere erano, in prevalenza, prestatori e banchieri i quali, oltre ai manuali in uso nella vita comunitaria (libri liturgici e giuridico-rituali), richiedevano il testo biblico con la parafrasi aramaica, la *massorah* e i più diffusi commenti degli esegeti medievali, dizionari e grammatiche, testi religioso-filosofici e cabalistici, nonché trattati scientifici.

³⁵ *Ibid.*, p. 267.

³⁶ *Ibid.*, p. 265.

³⁷ Fra le recenti pubblicazioni che vanno in questa direzione si segnala il catalogo *Les manuscrits hébreux enluminés des Bibliothèques de France*. Par G. Sed-Rajna. *Notices codicologiques, relevé des inscriptions* par S. Fellous, Leuven Paris 1994. Alle pp. 289-306 sono descritti otto *Manuscrits de Lombardie, XV^e siècle, Nord-Est de l'Italie, XVI^e siècle*.

Abbreviazioni

- BEIT-ARIÉ, *Finzi* = M. BEIT ARIÉ, *M. Finzi's copy of work by Averroes*, in *Bibliotheca Rosenthaliana. Treasures of Jewish Booklore*. Ed. by A.K. OFFENBERG *et alii*, Amsterdam 1994, pp. 8-9.
- BEIT-ARIÉ, *Supplement* = *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library, Supplement of Addenda and Corrigenda to Vol. I* (A. Neubauer's Catalogue, London 1886) *Compiled under the Direction of M. BEIT-ARIÉ*, Edited by R.A. MAY, Oxford 1994.
- BLONDHEIM = D.S. BLONDHEIM, *Liste des manuscrits des commentaires bibliques de Rashi*, «Revue des études juives», 91 (1931), pp. 76-101, 155-180.
- DE ROSSI, *Variae lectiones* = G.B. DE ROSSI, *Variae lectiones Veteris Testamenti...*, 1, Parma 1784.
- COLORNI, *Conat* = V. COLORNI, *Abraham Conat primo stampatore di opere ebraiche in Mantova e la cronologia delle sue edizioni* [1981], in V. COLORNI, *Judaica minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'antichità all'età moderna*, Milano 1983, pp. 443-460.
- COLORNI, *Finzi* = V. COLORNI, *Genealogia della famiglia Finzi. Le prime generazioni*, *ibid.*, pp. 329-341.
- COLORNI, *Sermide* = V. COLORNI, *Gli ebrei a Sermide. Cinque secoli di storia (1414-1936)* [1956], *ibid.*, pp. 409-429.
- FREIMANN = A. FREIMANN, *Jewish Scribes in Medieval Italy*, in *A. Marx Jubilee Volume*, English Section, New York 1950, pp. 231-342 (si indica solo il numero progressivo degli amanuensi).
- GAREL = M. GAREL, *D'une main forte. Manuscrits hébreux des collections françaises*. Paris 1991.
- HB = «Hebraeische Bibliographie» 1 (1858) - 21 (1882).
- HU = M. STEINSCHNEIDER, *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893.
- IMHM = *The Collective Catalogue of Hebrew Manuscripts from the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts and the Department of Manuscripts of the Jewish National and University Library, Jerusalem*, France (Chadwyck-Healey) - Jerusalem (JNUL), 1989 (il numero si riferisce alla numerazione che hanno i microfilm nell'Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts).
- LANGERMANN = Y.TZ. LANGERMANN, *The Scientific Writings of Mordechai Finzi, «Italia»* [Studi e ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli ebrei d'Italia, Jerusalem], 7 (1988), pp. 7-44.
- MANUSCRITS HÉBREUX = C. SIRAT, M. BEIT-ARIÉ, *Manuscrits hébreux en caractères hébraïques portant des indications de dates jusqu'à 1540*, 3 voll., Jérusalem Paris 1972, 1980, 1986.
- MANUSCRITS HÉBREUX ENLUMINÉS = G. SED-RAJNA, *Les manuscrits hébreux enluminés des bibliothèques de France*. Notices codicologiques, relevé des inscriptions par S. Fellous, Leuven - Paris 1994.
- MARGOLIOUTH = G. MARGOLIOUTH, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, 3 voll., London 1899-1915.
- METZGER, *Vie juive* = TH. et M. METZGER, *La vie juive au Moyen Age illustrée par les manuscrits hébraïques enluminés du XIII^e au XVI^e siècle*, Fribourg 1982.
- MORTARA = M. MORTARA, *Catalogo dei manoscritti ebraici della biblioteca della Comunità israelitica di Mantova*, Livorno 1878.
- NEUBAUER = A. NEUBAUER, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian*

- Library and in the College Libraries of Oxford*, Oxford 1886.
- RUDERMANN = D.B. RUDERMANN, *The World of a Renaissance Jew. The Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farissol*, Cincinnati 1981, pp. 157-160 (Appendix II: Manuscripts Copied by Abraham Farissol).
- SIMONSOHN = SH. SIMONSOHN, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, Jerusalem 1977.
- TAMANI, *Bibbia ebraica* = G. TAMANI, *La Bibbia ebraica: dal manoscritto allo stampato*, in *We-zo't le-Angelo*. Raccolta di studi giudaici in memoria di Angelo Vivian. A cura di G. Busi, Bologna 1993, pp. 547-554.
- TAMANI, *Manoscritti ebraici* = G. TAMANI, *Manoscritti ebraici con miniature non ebraiche*, in *Judentum-Ausblicke und Einsichten*. Festgabe für Kurt Schubert zum siebzigsten Geburtstag. Hrsg. C. Thoma, G. Stemberger, J. Maier, Frankfurt a. M. 1993, pp. 253-267.
- ZUNZ, *Abschreiber* = L. ZUNZ, *Abschreiber, Punktatoren, Korrektoren, Autographen*, «Zeitschrift für hebräische Bibliographie», 18 (1915), pp. 58-64, 101-119.
- ZUNZ, *Zur Geschichte* = L. ZUNZ, *Zur Geschichte und Literatur*, Berlin 1845.

Amanuensi

Avraham b. Mordekay Farissol

1. Mantova 1470.
Yisḥaq b. Mosheh ha-Levi (Profiat Duran, Efodì), grammatica ebraica dal titolo *Ma'aseh ha-Efod* (Il lavoro dell'*Efod*).
Oxford, Bodleian Library, Opp. Add. 4° 177, cc. 8b-218a.
IMHM 22.270. Neubauer 2567. Beit-Arié, *Supplement*, col. 496. Freimann 33b. Rudermann 3.
2. Mantova 1470-71.
Yehudah b. Yehiel (Messer Leon), compendio della logica di Aristotele dal titolo *Miklal yofi* (Perfezione di bellezza). HU 79.
Committenti: fratelli Yehudah e Yaaqov Norsa.
San Pietroburgo, Biblioteca Nazionale Russa (ex Pubblica Statale Saltykov-Shchedrin), ms. Firkovich I 442.
HU 79 nota 233b. M. STEINSCHNEIDER, *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von H. Malter und A. Marx, I, Berlin 1925, p. 221 (data: 1471). Rudermann 5.
3. Mantova 1472.
Yehudah b. Yehiel (Messer Leon), commento al commento medio di Averroè, nella traduzione arabo ebraica di Yaaqov Anatoli, alla logica di Aristotele (*Isagoge* di Porfirio, *Categoriae, De interpretatione*). HU 81-82.
Committenti: fratelli Yehudah e Yaaqov Norsa; copia eseguita nella loro casa.
Oxford, Bodleian Library, Mich. 499 (Ol. 620).
IMHM 22.416. Neubauer 1392. Beit-Arié, *Supplement*, col. 233. Freimann 33d. Rudermann 6. *Judah Messer Leon's Commentary on the «Vetus Logica»*. A Study Based on three Mss. with a Glossary of Hebrew Logical and Philosophical Terms. Thesis presented to the Faculty of Philosophy of the University of Pennsylvania by I. HUSIK, Leyden, E. J. Brill, 1903, p. 7.

4. Mantova (?) 1472-73.

Yehudah b. Yehiel (Messer Leon), grammatica ebraica dal titolo *Livnat ha-sappir* (Il pavimento di zaffiro).

Mosca, Biblioteca Statale (ex Lenin), ms. Günzburg 682.

STEINSCHNEIDER, *Gesammelte Schriften* cit., I, p. 200. Rudermann 7.

5. Mantova 1473.

Yosef b. Meshullam (?), trattato contro la *qabbalah* dal titolo '*Alilot deva-rim* (Intreccio di parole).

Mosca, Biblioteca Statale (ex Lenin), ms. Günzburg 180/2.

IMHM 6860. Freimann 33e. Rudermann 8. Questo rarissimo trattato è stato edito nel periodico «Ošar neḥmad» [Briefe und Abhandlungen jüdische Literatur... hrsg. von I. Blumenfeld, Wien], 4 (1863), pp. 179-214. G. SCHOLEM, *La cabala* (trad. dall'originale inglese, Jerusalem 1974), Roma 1982, p. 72.

6. Mantova 1480.

Libro di preghiere (*siddur*) di rito romano.

Copiato da due amanuensi: Avraham Farissol ha scritto le cc. 4-313; l'altro, anonimo, ha scritto dalla c. 318 alla fine.

Due illustrazioni dipinte e decorazioni con girari filiformi.

Gerusalemme, Jewish National and University Library, ms. Heb. 8° 5492.

Rudermann 15. Metzger *Vie juive*, p. 306 n. 61. Manuscripts hébreux, III,

21. E. ENGEL, *Abraham ben Mordecai Farissol: Sephardi Tradition of Book*

Making in Northern Italy of Renaissance Period, «Jewish Art», 18 (1992),

pp. 148-167 (lavoro derivato da una tesi dal titolo *Abraham Farissol -*

Palaeographical and Codicological Study eseguita sotto la guida del prof. M.

Beit-Arié e presentata nel 1981 alla School of Library Science della Hebrew

University di Gerusalemme): 156, 163. M. BEIT-ARIE, *The Rothschild Miscel-*

lany - Ms. Jerusalem, Israel Museum 180/51: Northern Italy, ca 1454-1479,

in M. BEIT-ARIE, *The Makings of the Medieval Hebrew Book. Studies in*

Palaeography and Codicology, Jerusalem 1993, pp. 181-215: 205 nota 46.

7. Sermide 1481.

Pentateuco, Megillot, Salmi, Proverbi, Giobbe, Haftarot.

Committente: Shemuel da Pola.

Londra, British Library, ms. Add. 4709.

IMHM 4914. Margoliouth, I, pp. 72-73 n. 95 (data: 1486). Kennicott 125.

De Rossi, *Variae lectiones*, p. LXV n. 125. Freimann 33n. Rudermann 16.

Colorni, *Sermide*, p. 413 (data: 1486). Simonsohn p. 210. M. BEIT-ARIE,

Stereotype and Individuality in the Handwriting of Medieval Scribes, in BEIT-

ARIE, *The Makings*, cit., pp. 77-92: 90 nota 12, 91 tav. 11.

8. Sermide 1481.

Libro di preghiere (*siddur*) di rito romano.

Committente: Shemuel da Pola (?).

Londra, British Library, ms. Add. 27.072.

IMHM 5753. *Olim* ms. Almanzi n. 177. Margoliouth, II, pp. 214-216 n.

622 (data: 1482). Freimann 33i. Rudermann 18. Colorni, *Sermide*, pp. 412-

413. Simonsohn p. 210.

9. Sermide 1481.
Shelomoh b. Yishaq, commento al *Pentateuco*.
Committente: Shemuel da Pola.
Cambridge, University Library, ms. Add. 1828 (Handlist 88).
IMHM 17.510. Ms. *olim* Benzian 28 (cfr. HB 9 (1869), p. 115). Freimann 33h. Rudermann 17. Simonsohn p. 210.
10. Sermide 1482.
David Qimhi, commento ai *Profeti minori*.
Committente: Shemuel da Pola.
Parma, Biblioteca Palatina, ms. parmense 2727 (De Rossi 79).
IMHM 13.662. Zunz, *Abschreiber*, p. 59 n. 61. Freimann 33k. Rudermann 19. Colorni, *Sermide*, pp. 411-412. Simonsohn p. 210.
11. Sermide (?) 1481-82.
Questo ms., che comprende il commento allegorico e mistico al *Cantico* di Avraham b. Yishaq ha-Levi Tamak e altri testi, è stato presentato a Avraham Farissol dai suoi allievi, uno dei quali ha copiato solo le cc. 1-40 che contengono, appunto, il commento al *Cantico*.
Parigi, Bibliothèque Nationale, ms. hébr. 263.
IMHM 27.842. Rudermann p. 161. Manuscris hébreux, III, 22.
12. Bologna o Mantova, 1485.
Libro di preghiere (*siddur*) di rito romano.
Committente: Donnina, moglie di Shemuel b. Yishaq da Revere e figlia di Yosef Caravita.
Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. or. 475.
IMHM 19.178. Rudermann 21. ENGEL, *Abraham ben Mordecai Farissol*, cit., pp. 155-156.
13. Governolo 1488.
Libro di preghiere per i giorni festivi (*maḥazor*) di rito romano con un'appendice intitolata *Ilan*.
Avraham Farissol sembra aver copiato solo la carta iniziale.
Committente: Yosef b. Yishaq Gallico.
New York, Jewish Theological Seminary, ms. micr. 4841 (ENA 1230).
IMHM 25.742. Freimann 330. Simonsohn p. 212. Rudermann 23.
- Avraham b. Shelomoh [Conat, ?]
14. Mantova 1457.
Yosef b. Yehudah Zarq, lessico ebraico dal titolo *Ba'al ha-lashon* (Il signore della lingua).
Committente: Yosef Zarq (è l'A. del lessico?).
Londra, British Library, ms. Harley 5502.
IMHM 4878. Margoliouth, III, pp. 303-304 n. 976. Freimann 27b. Simonsohn, p. 734 nota 266. Colorni, *Conat*, pp. 445-447. M. BEIT-ARIÉ, *The Relationship Between Early Hebrew Printing and Handwritten Books: Attachment or Detachment*, in BEIT-ARIÉ, *The Makings*, cit., pp. 251-277: 258 nota 22 (l'A. non accetta la proposta di Colorni secondo cui questo amanuense sarebbe da indentificare con lo stampatore Avraham b. Shelomoh Conat).

Avraham b. Shelomoh b. Baruk Conat

15. Mantova, sec. XV.

Pentateuco, Targum di Onqelos, commento di Shelomoh b. Yisshaq, *Haftarot*.

Committente: Mattatyah b. Natan.

Oxford, Bodleian Library, Heb. d. 102 (*olim* ms. Sassoon 516).

IMHM 924. A. M. Habermann in «'Alim» [Blätter für Bibliographie und Geschichte des Judentums], 2 (1935), pp. 80-81. D.S. SASSOON, *Obel Dawid. Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the Sassoon Library*, I, London, 1932, pp. 21-22 n. 516. Freimann 28. Colorni, *Conat*, pp. 447-448. Simonsohn p. 705 nota 83. BEIT-ARIÉ, *The Relationship Between Early Hebrew Printing*, cit., pp. 257-258 nota 22.

Eliyyah b. Yosef

[15]. [Sabbioneta, ?], o meglio Cittaducale in provincia di Rieti [Sivatah Duqat], sec. XV (?).

Avraham b. Yisshaq ha-Levi Tamak, commento al *Cantico* [edito a Sabbioneta nel 1558]. Manoscritto miscellaneo che contiene il commento agli *Agiografi* di vari esegeti, fra cui quello del nostro autore.

Città del Vaticano, Biblioteca Vaticana, ms. urbinata ebraico 17.

IMHM 656. HB 9 (1869), p. 111 n. 5. Zunz, *Abschreiber*, p. 61 n. 132. Blondheim, *Liste*, p. 43 n. 311. Freimann 105a. N. ALLONY, D. S. LOEWINGER, *List of Photocopies in the Institute [of Hebrew Manuscripts]*, Part III, *Hebrew Manuscripts in the Vatican*, Jerusalem 1968, p. 76 n. 630. Simonsohn p. 211.

Hananyah b. Menahem Kohen

16. Sermide 1474.

Levi b. Gershom, commento al *Cantico*.

Committente: David b. Natan.

Parole iniziali a caratteri quadrati grandi dentro tabelle rettangolari ornate con girari filiformi eseguiti all'inchostro.

Parigi, Bibliothèque Nationale, ms. hébreu 258.

IMHM 4283. Zunz, *Abschreiber*, p. 102 n. 356. Freimann 122a. Colorni, *Sermide*, p. 414. Simonsohn p. 210 nota 49. Manuscris hébreux, III, 7. Manuscris hébreux enluminés, pp. 302-303 n. 121.

Meir b. Yisshaq Latif da Gerusalemme

17. Legnago 1481.

Tobia b. Eliezer, commento al *Pentateuco* dal titolo *Leqah tov* (Dottrina buona).

Olim Vienna, Israelitische Kultusgemeinde, ms. 35 (*olim* ms. Bisliches («Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie», 3 (1837), pp. 282-286: 284 n. 14), *olim* ms. Jellinek). Attualmente si conserva a Varsavia, Jewish Historical Institute, ms. 30.

IMHM 11.601. Zunz, *Abschreiber*, p. 110 n. 798. A. Z. SCHWARZ, *Die hebräischen Handschriften in Österreich*, I, Leipzig 1931, p. 21 n. 35. Freimann 286a.

Meshullam b. Yehiel da Velletri

18. Mantova 1417, 1419, 1421.

Copiò le cc. 89-122, 62-88 (insieme a Yosef b. Avraham da Revere) e le cc. 123-202 di un compendio di un libro di preghiere per i giorni festivi (*mahazor*) secondo il rito romano e di altre comunità italiane.

Committente: Natan, soprannominato Bon Vino, b. Shemuel Sarfati.

Parigi, Bibliothèque Nationale, ms. hébreu 612.

IMHM 11.497. Freimann 313c. Manuscrits hébreux, II, 54, 56, 59. Manuscrits hébreux enluminés, pp. 289-290 n. 117.

Mordekay b. Avigdor

19. Sermide 1458

Abba Mari b. Mosheh da Montpellier, raccolta di lettere antifilosofiche dal titolo *Minbat genaot* (Dono zelante).

London, Jews' College (Montefiore Library), ms. Halberstam 194.

IMHM 5235 + 4859. H. HIRSCHFELD, *Catalogue of the Hebrew Mss. of the Montefiore Library*, London 1904, p. 87 n. 271. Freimann 321a.

Questo committente è identificabile con Angelo di Bonaventura da Padova che ottenne la licenza di prestare a Sermide il 14 novembre 1446, cfr. COLORNI, *La corrispondenza*, cit., p. 710 nota 3.

Mordekay b. Avraham Finzi

20. Mantova 1441.

Traduzione, eseguita con l'aiuto di un non ebreo, e rielaborazione della *Tavole di Oxford* di John Batecombe terminate a Mantova l'8 settembre 1441; la copia dovrebbe essere di poco posteriore a questa data.

Oxford, Bodleian Library, ms. Lyell 96.

IMHM 24.827. Langermann, *Scientific Writings*, pp. 26-28 n. 8. Beit-Arié, *Finzi*, p. 8.

21. Mantova 1446, c. 1470.

Finzi sembra aver copiato la prima parte del ms. (cc. 1-96, tranne le cc. 65-82) che contiene le tavole astronomiche dello stesso Finzi (cc. 2a-37b), un testo astronomico di Immanuel b. Yaaqov (cc. 38b-45a) e osservazioni al calendario.

Oxford, Bodleian Library, ms. Mich. 350.

IMHM 19.337. Neubauer 2052. Simonsohn p. 640. Beit-Arié, *Supplement*, coll. 376-377. Langermann, *Scientific Writings*, p. 14. Beit-Arié, *Finzi*, p. 8.

22. Mantova 1446.

1. Averroè, commento medio a *De anima* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Mosheh ibn Tibbon. HU 148-149.

2. Shemuel ibn Tibbon, commento a *Ecclesiaste* dal titolo (?) *Maamar ha-devequt* (Trattato sulla congiunzione).

3. Al-Batalyawsi, *Ha-'agullot ha-ra'yoniyot* (Il libro dei cerchi intellettuali) nella traduzione arabo-ebraica di Mosheh ibn Tibbon. HU 287.

4. Aggiunte al testo n. 2.

Cambridge, Trinity College, ms. F.12.35 (Wright 124).

IMHM 12.218. H. LOEWE, *Catalogue of the Manuscripts in the Hebrew Character Collected and Bequeathed to Trinity College Library by the Late W.A. Wright*, Cambridge 1926, pp. 114-118 n. 124. Freimann 339a. Beit-Arié, *Finzi*, p. 8.

23. Mantova 1446-47.

Averroè, commento medio a *De generatione et corruptione* e a *Meteora* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Qalonymos b. Qalonymos. HU 131, 138-139.

Amsterdam, Universiteitsbibliotheek, Bibliotheca Rosenthaliana, ms. Ros. 72. IMHM 3648. Freimann 339 (non segnalato). *Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections, I, Catalogue of the Manuscripts of the Bibliotheca Rosenthaliana, University Library of Amsterdam*, compiled by L. Fuks and R. G. Fuks-Mansfeld, Leiden 1973, pp. 208-209 n. 472. Beit-Arié, *Finzi*, pp. 8-9.

24. Viadana 1460.

Ibn Tufayl, *Iggeret Hayy ben Yaqzān* (Lettera di Hay ibn Yaqzan) con il commento di Mosheh b. Yehoshua da Narbonne. HU 365.

Berlino, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, ms. Or. 4° 648.

La prima parte (cc. 1-120b) è stata scritta da un amanuense con grafia sefardita; Finzi ha completato la copiatura dell'opera (cc. 120b-148a).

IMHM 1773. M. STEINSCHNEIDER, *Verzeichnis der hebräischen Handschriften* (Die Handschriftenverzeichnisse der kgl. Bibliothek zu Berlin), I, Berlin 1878, pp. 102-103 n. 119. Freimann 339b. Colorni, *Genealogia*, p. 336. Beit-Arié, *Finzi*, p. 8.

25. Legnago 1466.

1. Pietro da Tussignano, *Descriptiones receptorum noni Almansoris* nella traduzione latino-ebraica di un certo Yosef.

2. Mosheh b. Maymon, *De theriaca* in un'anonima traduzione arabo-ebraica. HU 764.

3. Mosheh b. Maymon, *Sulle emorroidi* in un'anonima traduzione arabo-ebraica. HU 763.

4. Lanfranco, *Chirurgia parva* in un'anonima traduzione latino-ebraica. HU 807-808.

5. Ricette mediche.

Olim Vienna, Israelitische Kultusgemeinde, ms. VI.

A.Z. SCHWARZ, *Die hebräische Handschriften in Österreich* (Ausserhalb der Nationalbibliothek in Wien), IIA, New York 1973, pp. 29-34 n. 298. Beit-Arié, *Finzi*, p. 8 (correggere 1446 in 1466).

26. Mantova 1473.

Traduzione dello stesso Finzi del trattato *Algebra* di Dardi da Pisa terminata il 24 novembre 1473. HU 630-631. La copia può esser stata eseguita poco tempo dopo.

Gerusalemme, Jewish National and University Library, ms. Heb. 8° 3.915. Langermann, *Scientific Writings*, pp. 10-11. Beit-Arié, *Finzi*, p. 8.

27. [Mantova, sec. XV²].

Quattro note (cc. 208b, 213b, 224a, 226a) al trattato *Surat ha-areṣ* (La forma della terra) di Avraham bar Hiyya (cc. 198a-247a).

Le prime quattro opere di questo elegante manoscritto membranaceo contengono la traduzione ebraica dell'*Isagogicon Astrologiae Ptolomaei* di Geminus (HU 539), del compendio dell'*Almagesto* di Tolomeo eseguito da

Averroè (HU 547), del *Libro dell'astronomia* di Al-Heitam (HU 560), e l'*Al-Fargani* di Al-Fargani (HU 555).

Mantova, Biblioteca Comunale, ms. ebraico 4.

IMHM 785. M. MORTARA, *Catalogo dei manoscritti ebraici della biblioteca della Comunità Israelitica di Mantova*, Livorno 1878, pp. 3-4. Langermann, *Scientific Writings*, pp. 30-31.

28. [Mantova, sec. XV²].

1. Abu Kamil Shudeya, *Algebra* nella traduzione latino-ebraica dello stesso Finzi. HU 585.

2. Abu Kamil Shudeya, *Scholium de mensuratione pentagoni et decagoni* nella traduzione latino-ebraica dello stesso Finzi. HU 586-587.

3. Abu Kamil Shudeya, opuscolo di algebra nella traduzione latino-ebraica dello stesso Finzi. HU 587.

4. Anonimo trattato di geometria. HU 594.

5. Mordekay Finzi, opuscolo sulla misurazione o sulla pesatura dei secchi e dei barili. Cfr. Y.Z. LANGERMANN, *The Treatise on the Mensuration of Buckets of Mordekbai Finzi* [in ebraico], «Kirjath sepher», 59 (1984), pp. 636-637. Langermann, *Scientific Writings*, pp. 32-33.

Mantova, Biblioteca Comunale, ms. ebraico 17.

IMHM 797. MORTARA, *Catalogo*, cit., p. 19. Simonsohn p. 640. Beit-Arié, *Finzi*, p. 8.

Mordekay b. Mosheh da Sogliano

29. Mantova 1483.

Liturgia.

Gerusalemme, Schocken Institute, ms. n. 13.487.

30. Revere 1496.

Megillot con il commento di Shelomoh b. Yishaq e di Levi b. Gershom.

Committente: Menahem b. Yishaq da Revere.

Parma, Biblioteca Palatina, ms. parmense 3102 (De Rossi 41).

IMHM 13.856. De Rossi, *Variae lectiones*, p. C n. 41. Zunz, *Zur Geschichte*, p. 219. Zunz, *Abschreiber*, p. 111 n. 868. Freimann 334b. Blondheim, *Liste*, p. 35 n. 229. Simonsohn p. 210.

Mosheh b. Shaul b. Binyamin ha-Levi

31. Mantova 1474.

Libro di preghiere (*siddur*) per tutto l'anno secondo il rito romano.

Parma, Biblioteca Palatina, ms. parmense 1769 (De Rossi 973).

IMHM 12.995. Zunz, *Abschreiber*, p. 113 n. 957. Freimann 387a.

Simonsohn p. 213.

Shelomoh b. Yishaq

32. [Sermide ?], sec. XV² (?).

Sefer ha-hinnuk (Il libro dell'istruzione) attribuito a Aharon ha-Levi.

Committente: Mosheh da Sermide.

Oxford, Bodleian Library, ms. Mich. 539 (Ol. 188).

IMHM 21.854. Neubauer 895. Zunz, *Abschreiber*, p. 117 n. 1144. Freimann 467a. Beit-Arié, *Supplement*, col. 141.

Yaaqov Diena e Natanel b. Levi Trabot

33. [Mantova?] 1475.

Pentateuco, Megillot, Haftarot. Contiene la *massorah* completa, il *Targum* a tutti i libri (ma solo alle ultime sette *Haftarot*) con la *massorah*, il commento di Shelomoh b. Yishaq a tutti i libri e il commento al *Pentateuco* di Mosheh b. Nahman.

Natanel b. Levi Trabot ha scritto i commenti nei margini e ha aggiunto la *massorah* e i segni delle vocali.

Committente: Shimshon b. Hayyim Diena.

Parma, Biblioteca Palatina, ms. parmense 3218 (De Rossi 7).

IMHM 13.924. De Rossi, *Variae lectiones*, p. XCVII n. 7 («Elegantiss.. et accuratissimus codex, scriptus, ut multoties legitur, a Nathanael Trabot ex Trabottorum familia, quae erat et adhuc est Mantuae [...]. Unde Mantuae procul dubio elaboratus, ubi et a me emptus...»). Zunz, *Abschreiber*, p. 114 n. 1.000. C. BERNHEIMER, *Paleografia ebraica*, Firenze 1924, pp. 217, 238, 250, 283-286, 337-339, 386, tav. 16. Blondheim, *Liste*, p. 34 n. 222. Freimann 393a. G. TAMANI, *Elenco dei manoscritti ebraici miniati e decorati della «Palatina» di Parma*, «La bibliofilia», 70 (1968), pp. 39-136: 66-67 n. 47. Tamani, *La Bibbia ebraica*, p. 551. Tamani, *Le prime edizioni*, pp. 259-260.

Yehiel b. Shelomoh da Montepulciano

34. Revere 1427.

Libro di preghiere per il giorno di *Kippur* secondo il rito romano. Alla fine (c. 110b) calligrammi geometrici.

Ms. venduto a Mantova nel 1430 a Mattatyah b. Shelomoh originario di Pisa e residente a Mantova.

Parigi, Bibliothèque Nationale, ms. hébr. 629.

IMHM 11.534. Freimann 185a. *Manuscrits hébreux*, II, 67. *Manuscrits hébreux enluminés*, p. 354 n. 170.

Yehudah Farissol (figlio di Avraham Farissol?)

35. Mantova 1499.

Miscellanea contenente sei testi scritti in epoche e da mani diverse (cc. 34). Yehudah Farissol ha copiato le cc. 1-18b che contengono: 1. trattato sull'astrolabio di Tolomeo nella traduzione arabo-ebraica di Shelomoh b. Eliyyah Sharbit ha-Zahav. HU 536-537; 2. Yehudah Farissol, lettera sulla sfera con figure; 3. opuscolo sull'astrolabio secondo Yosef Taitazak scritto da uno dei suoi allievi; 4. opuscolo astronomico di Yehudah b. Yishaq da Mestre (?).

Oxford, Bodleian Library, ms. Reggio 47.

IMHM 19.365. Neubauer 2080. Beit-Arié, *Supplement*, col. 385.

Yehudah b. Meir Rafael

36. Mantova 1472.

Mosheh b. Maymon, *Moreh ha-nevukim* (La guida dei perplessi) nella traduzione arabo-ebraica di Shemuel ibn Tibbon.

Committente: Baruk b. Shemuel da Peschiera.

Parma, Biblioteca Palatina, ms. parmense 3163 (De Rossi 660).

IMHM 13.903. Zunz, *Abschreiber*, p. 103 n. 402. Freimann 263a.

Yeshayah b. Yaaqov Masseran

37. Mantova 1470.

Copiò la grammatica ebraica dal titolo *Šahot* (Purezza) di Avraham ibn Ezra e il compendio rituale dal titolo *Šha'are Dura* di Yisḥaq b. Meir di Düren alle cc. 29a-58b (testi n. 2-3). Le altre opere contenute in questo manoscritto (cc. 119) sono: 1. Avraham ibn Ezra, *Moznayim*; 4. *Šha'ar tešbuvat yesod 'olam*; 5. *Sefer qedushah 'al derek ha-sod*; 6. Yedayah b. Avraham da Béziers, *Behinat 'olam*.

Francoforte, Stadt- und Universitätsbibliothek, ms. hebr. oct. 5.

IMHM 4212. N. ALLONY, D.S. LOEWINGER, *List of Photocopies in the Institute [of Microfilmed Hebrew Manuscripts], Part I, Hebrew Manuscripts in the Libraries of Austria and Germany*, Jerusalem 1957, p. 53 n. 718. *Hebräische Handschriften*. Beschrieben von E. ROTH und L. PRIJS (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Bd. VI, 1a), Wiesbaden 1982, pp. 5-8 n. 5.

38. Luzzara 1477.

Cinque trattati filosofici di Yisḥaq b. Avraham ibn Latif: 1. *Ginze ha-melek*; 2. *Rav pe'alim*; 3. *Šurat 'olam*; 4. *Šurat ha-mor*; 5. *Šha'ar ha-shamayim*.

Committente: Baruk [b. Shemuel] da Peschiera.

Oxford, Bodleian Library, ms. Mich. 501.

IMHM 22.091. Neubauer 1277. Beit-Arié, *Supplement*, col. 210. Freimann 204f.

39. Mantova 1481.

1. En Shelomoh Astruc da Barcellona, interpretazione delle allegorie del *Pentateuco* dal titolo *Midreshe ha-Torah*. 2. Commento a *Isaia* 52, 13. 3. Commento al *Salmo* 39. 4. Commento a *Ester*.

Committente: [Mattatyah] b. Natan.

Milano, Biblioteca Ambrosiana, ms. N. 149 sup.

IMHM 12.909. C. BERNHEIMER, *Codices Hebraici Bybliothecae Ambrosianae*, Firenze 1933, pp. 29-30 n. 32. Freimann 204g.

40. Mantova 1481.

Compendio di un libro di preghiere per i giorni festivi (*maḥazor*) di rito romano.

Committente: Shelomoh Yedidyah b. Yisrael da S. Severino.

Oxford, Bodleian Library, ms. Canonici or. 27.

IMHM 17.678. Neubauer 1071. Beit-Arié, *Supplement*, col. 168. Freimann 204h.

41. Mantova 1482.

David Qimhi, commento a *Ezechiele*.

Committente: Shemuel da Pola.

Parma, Biblioteca Palatina, ms. parmense 2729 (De Rossi 78).

IMHM 13.664. Zunz, *Zur Geschichte*, pp. 219-220. Zunz, *Abschreiber*, p. 109 n. 742. Freimann 204i. Colorni, *Sermide*, p. 411. Simonsohn pp. 210-211.

42. Mantova 1482.

David di Rocca Martino, trattato apologetico dal titolo *Zekut Adam* (La giustificazione di Adamo).

Committente: Baruk b. Shemuel da Peschiera.

Budapest, Accademia Nazionale delle Scienze, ms. Kaufmann A. 294.

IMHM 105. M. WEISZ, *Katalog der hebräischen Handschriften und Bücher in der Bibliothek des Professors Dr. David Kaufmann*, Frankfurt a. M. 1906, p. 105. Freimann 204k.

43. Mantova 1482.

Sefer ha-zohar (Il libro dello splendore): solo *Genesis*.

Committente: Baruk b. Shemuel da Peschiera.

Parma, Biblioteca Palatina, ms. parmense 2718 (De Rossi 1392).

IMHM 13.654. P. Perreau, *Hebräische Handschriften in Parma*, HB 12 (1872), p. 31 n. 16. ID., *Catalogo dei codici ebraici della Biblioteca di Parma non descritti dal De Rossi*, in *Catalogo dei codici orientali di alcune biblioteche d'Italia stampati a spese del Ministero della Pubblica Istruzione*, fascicolo II, Firenze 1880, pp. 109-197: 130-131 n. 15. Freimann 204l.

44. Mantova 1483.

1. Hunayn b. Yshaq, introduzione all'*Ars parva* di Galeno in un'anonima traduzione ebraica. HU 711-712.

2. Hunayin b. Yshaq, commento all'*Ars parva* di Galeno in un'anonima traduzione ebraica. HU 714.

3. Redazione anonima in ordine alfabetico dal titolo *Sefer agur* degli *Aforismi* di Ippocrate. HU 660-661.

4. Mosheh b. Maymon, *Sefer ha-peraqim* (Aforismi). Traduzione arabo-ebraica di Zerayah b. Yshaq Hen. HU 766.

5. Mosheh b. Maymon, *Hanahagat ha-beriu*t (Regimen sanitatis). Traduzione arabo-ebraica di Mosheh ibn Tibbon. HU 770-771.

Committente: Mosheh b. Yehudah da Trani (?).

Oxford, Bodleian Library, Opp. Add. 4° 108.

IMHM 21.661. Freimann 204n. Neubauer 2381. Beit-Arié, *Supplement*, coll. 463-464.

45. Mantova 1485.

Eliezer Sopino (?), commento dal titolo *Nofet sufim* al commento di Shelomoh b. Yshaq al *Pentateuco*.

Il nome del committente è stato cancellato.

Londra, Jews' College (Montefiore Library), ms. Halberstam 216.

IMHM 4567. Freimann 2040. HIRSCHFELD, *Descriptive Catalogue*, cit., p. 9 n. 45.

46. Mantova 1485.

Sefer ha-zohar (Il libro dello splendore).

Il nome del committente è stato cancellato.

Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, ms. A.V.7 (solo alcuni frammenti si sono salvati dall'incendio).

A. PEYRON, *Codices Hebraici manu exarati Regiae Bibliothecae quae in Tau-*

rinensi Athenaeo asservatur, Torino 1880, pp. 123-124 n. CCXXVII. Zunz, *Abschreiber*, p. 109 n. 748.

47. Mantova 1486.

En Shelomoh Astruc di Barcellona, interpretazioni allegoriche del *Pentateuco* dal titolo *Midreshe ha-Torah*). In questo manoscritto costituito da due parti scritte in periodi diversi l'amanuense ha copiato solo la seconda parte (cc. 127a-225a); la prima parte (secc. XVI-XVIII) comprende un opuscolo cabalistico sui misteri delle preghiere dal titolo *Megillat Aramfel* composto da Avraham ha-Levi b. Eliezer *ha-zagen* e il *Magen Avraham* di Avraham Farissol.

Oxford, Bodleian Library, Mich. 302.

IMHM 20.897. Freimann 204p. Rudermann 15 p. 151. Neubauer 2295. Beit-Arié, *Supplement*, coll. 444-445. Simonsohn p. 209.

[48]. Mantova 1487.

Yehudah b. Eliezer, commento dal titolo *Minḥat Yehudah* (Offerta di Giuda) al commento di Shelomoh b. Yisḥaq al *Pentateuco*.

Questo manoscritto è ricordato nella raccolta di commenti al commento di Shelomoh b. Yisḥaq al *Pentateuco* pubblicata a Livorno nel 1783 (c. 90a) col titolo *De'ot zeqenim* (Le opinioni degli anziani).

Zunz, *Zur Geschichte*, p. 220. Freimann 204, p. 277 nota 28.

49. Mantova 1488.

Mosheh b. Maymon, *Mishneh Torah* (La ripetizione della legge). Traduzione arabo-ebraica di vari autori. HU 414-420.

Committente: Mosheh b. Shaul ha-Levi.

Londra, British Library, ms. Harley 5.719.

IMHM 4882. Margoliouth, II, pp. 101-102, n. 485. Freimann 204q. Simonsohn p. 213 nota 51.

50. Mantova 1491.

Yosef b. Yehudah Zarq, lessico ebraico dal titolo *Ba'al ha-lashon* (Il signore della lingua).

Committente: [Baruk b.] Shemuel da Peschiera.

Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 9290.

IMHM 7338. Freimann p. 276 nota 26 (al n. 204). N. ALLONY, E. KUPFER, *List of Photocopies in the Institute [of Hebrew Manuscripts]*, Part II, *Hebrew Manuscripts in the Libraries of Belgium, Denmark, the Netherlands, Spain and Switzerland*, Jerusalem 1964, p. 86 n. 1054. C. DEL VALLE RODRIGUEZ, *Catalogo descriptivo de los manuscritos hebreos de la Biblioteca Nacional*, Madrid 1986, pp. 41-44 (amanuense ignoto!).

51. Mantova 1496.

Pentateuco, *Targum* di Onqelos, *Megillot*, *Haftarot*, commento di Shelomoh b. Yisḥaq.

L'amanuense ha messo solo i segni delle vocali e della cantillazione.

Committente: Daniel b. Yehudah Norsa.

Accurata impaginazione e disposizione geometrica del *Targum* e del commento nei margini.

Parigi, Bibliothèque Nationale, ms. hébr. 50.
 IMHM 3104. Freimann 204s. Blondheim, *Liste*, p. 32 n. 198. Simonsohn p. 209. Tamani, *La Bibbia ebraica*, p. 550. Tamani, *Le prime edizioni*, p. 260. Garel, *D'une main forte*, p. 171 n. 129.

52. Mantova 1499.

Pentateuco, Targum di Onqelos, Haftarot, Berakot, commento di Shelomoh b. Yishaq.

Committente: Menahem b. Yishaq da Revere.

Parole iniziali a caratteri quadrati molto grandi; ottima impaginazione.

Parma, Biblioteca Palatina, ms. parmense 3074 (De Rossi 6).

IMHM 13.827. De Rossi, *Variae lectiones*, p. XCVII n. 6. Zunz, *Zur Geschichte*, p. 219. Zunz, *Abschreiber*, p. 109 n. 743. Blondheim, *Liste*, p. 34 n. 221. Freimann 204r. Simonsohn p. 210.

53. Mantova 1503.

Di questa miscellanea filosofica, cabalistica e rituale (21 opuscoli) l'amanuense ha copiato solo l'ultimo testo: *Hiddushim* di Yosef Colon al *Sefer mišwot gadol* di Moshch b. Yaaqov da Coucy.

Committente: Eliezer b. Shemuel da Cesena.

Parma, Biblioteca Palatina, ms. parmense 2486 (De Rossi 1420).

IMHM 13.489. PERREAU, *Hebräische Handschriften*, cit., HB 12 (1872), pp. 109-118 n. 44: 117. ID., *Catalogo*, cit. pp. 146-149 n. 43: 149. Freimann 204m.

54. Senza luogo e anno.

Cantico, Ecclesiaste, Ester, Rut con il commento di Levi b. Gershom.

Committente: David b. Yishaq da Revere.

Parma, Biblioteca Palatina, ms. parmense 2208 (De Rossi 630).

IMHM 13.384. De Rossi, *Variae lectiones*, p. CXVI n. 630. Freimann 204u. Simonsohn p. 210 nota 47.

Yishaq b. Ovadyah

55. Mantova 1435.

Yaaqov b. Asher, compendio giuridico e rituale dal titolo *Arba'ab turim* (I quattro ordini).

Committente: Mordekay b. Avigdor.

Le miniature sono state descritte in precedenza.

Città del Vaticano, Biblioteca Vaticana, ms. Rossiano 555.

IMHM 717. [Zunz, *Abschreiber*, p. 108 n. 704. Freimann 151]. ALLONY, *List* cit., n. 781. G. VOLPE, L. VOLPICELLI, A. DELLA CORTE, A. PAZZINI, *La vita medioevale italiana nella miniatura*, Roma, C. Bestetti - Edizioni d'arte, 1966, p. 42 (c. 220b). B. NARKISS, *Hebrew Illuminated Manuscripts*, Jerusalem 1969 [edizione ebraica: Jerusalem 1984], p. 136, tav. 48. Simonsohn, pp. 654-655 nota 262. J. GUTMANN, *Hebrew Manuscript Painting*, London 1979, p. 30, tavv. 33-34. L. MORTARA OTTOLENGHI, *Alcuni manoscritti ebraici miniati in Italia settentrionale nel sec. XV*, «Arte lombarda», n. s., 60 (1981), pp. 41-48, tavv. 4 (c. 312b), 5 (c. 12b), 6 (c. 128b), 7 (c. 220a). Metzger, *Vie juive*, p. 314 n. 241, ill. 92, 184, 252, 335. K. SCHUBERT, *Jüdische Buchkunst*, I, Graz 1983, p. 106, tav. 55 (c. 12b). P. DE NICOLÒ,

M. SIPONTA DE SALVIA, *Bibliotheca Apostolica Vaticana*, Firenze, Nardini, 1985, pp. 176-177, tav. LXXXIV (c. 220b). E. M. COHEN, *Miniatura ebraica in Italia*, in *I tal ya'. Isola della rugiada divina*. Duemila anni di arte e vita ebraica in Italia. Edizione italiana della mostra «Gardens and Ghettos» tenuta al Jewish Museum di New York sotto gli auspici del Jewish Theological Seminary of America. Ferrara, Palazzo dei diamanti, 18 marzo - 17 giugno 1990, Milano 1990, pp. 87-99: 87. La miniatura di c. 220b è stata riprodotta nell'opuscolo *Arba'ab turim* (Le quattro colonne). Biblioteca Apostolica Vaticana, codice Rossiano 555. Commento di A. Cohen-Mushlin («Miniature gotico-rinascimentali»), Milano, Jaca Book Codici, 1989. U. BAUER-EBERHARDT, *Miniature italiane in codici ebraici*, in *Il codice miniato*. Atti del III congresso di storia della miniatura italiana (Cortona, 20-23 ottobre 1988), a cura di M. Ceccanti e M. C. Castelli, Firenze 1992, pp. 425-437: 432-437 (p. 436 fig. 10: c. 293b; p. 437 nota 23: ampia bibliografia). Tamani, *Manoscritti ebraici*, p. 266.

Sull'amanuense cfr. Simonsohn, pp. 654-655 nota 262. G. TAMANI, *Il Canon medicinae di Avicenna nella tradizione ebraica*. Le miniature del manoscritto 2197 della Biblioteca Universitaria di Bologna, Padova 1988, p. 65. Sull'amanuense, il committente e i testimoni del pagamento della copiatura cfr. COLORNI, *La corrispondenza*, cit., pp. 709-710 note 1-2: il committente è identificato con quel Mordekay b. Avigdor che in un documento notarile del 1431 compare con il nome di Angelo di Bonaventura fu M.ro Salomone da Pisa; cfr. anche p. 772 nota 2.

Yosef b. Avraham da Revere

56. Mantova 1419.

Insieme a Meshullam b. Yehiel da Velletri copiò un compendio di un libro di preghiere per i giorni festivi (*mabazor*) secondo il rito di Roma e di altre comunità ebraiche italiane.

Committente: Natan, soprannominato Bon Vino, b. Shemuel Sarfati.

Parigi, Bibliothèque Nationale, ms. hébreu 612.

IMHM 11.497. Freimann 220a. Cfr. la bibliografia indicata al n. 18.

Manoscritti senza il nome dell'amanuense

57. Revere 1451-1500.

Miscellanea filosofica e cabalistica.

Manchester, John Rylands University Library, ms. Gaster 713.

IMHM 16.017.

58. Mantova 1463.

Yishaq b. Moshè ha-Levi (Profiat Duran, Efodi), grammatica ebraica dal titolo *Ma'aseh Efod* (Il lavoro dell'*Efod*).

Parigi, Alliance Israélite Universelle, ms. H. 30. A.

IMHM 3.134. *Olim* ms. Luzzatto (J. LUZZATTO, *Catalogue de la bibliothèque... de feu Samuel David Luzzatto*, Padoue 1868, p. 8 n. 65). M.

SCHWAB, *Les manuscrits et incunables hébreux de la bibliothèque de l'Alliance Israélite*, «Revue des études juives» 49 (1904), p. 274 n. 30. B. CHAPIRA,

Manuscripts de la bibliothèque de l'Alliance Israélite, «Revue des études juives», 105 (1939-40), p. 59. Manuscripts hébreux, II, 97.

59. Mantova o provincia ([...] *poh* [...] *ba-yoshevet taḥat memshelet ha-Adon mi-Mantova*) 1476.

1. Averroè, compendio dell'*Organon* di Aristotele (*Qiṣṣur mi-kol meleket ha-biggayon*) nella traduzione arabo-ebraica di Yaaqov b. Makir. HU 54.

2-7. Averroè, compendio dei trattati aristotelici *Physica*, *De coelo et mundo*, *De generatione et corruptione*, *Meteora*, *De anima* e *De sensu et sensibili* nella traduzione arabo-ebraica di Mosheh ibn Tibbon. HU 108-147.

8. Averroè, compendio della *Metaphysica* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Mosheh ibn Tibbon. HU 158-159.

Il nome dell'amanuense e della località sono stati cancellati.

Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, ms. ebraico 281.

IMHM 1.221. M. STEINSCHENIDER, *Die hebraeischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in Muenchen*, Muenchen 1895, pp. 139-140.

60. Mantova (?), c. 1500.

1 (cc. 3a-32b) *Seder sod ha-'ibbur* (Il segreto dell'intercalazione). 2 (cc. 33a-64a) Yaaqov b. David Bonet, *Beur ha-luhot* (Commento alle tavole). 3 (cc. 64b-66a) Mordekay Finzi, tavole astronomiche per il calcolo della luce di mezzogiorno sul 44° parallelo Nord. 4 (cc. 67a-68a) Precetti (estratti dai) di Yehudah *be-ḥassid*. 5 (cc. 68b-69a) frammento astronomico. 6. Brevi notizie cronologiche parzialmente basate sul *Seder 'olam zuta* (Il piccolo ordine del mondo). 7 (c. 72b) *Seder re'amim u-re'ashim* (Ordine dei tuoni e dei rumori, o dei terremoti).

Oxford, Bodleian Library, ms. Opp. Add. 4° 37.

IMHM 19.357. Neubauer 2072. Beit-Arié, *Supplement*, coll. 381-382.

Langermann, *Scientific Writings*, pp. 13-14.

Giacomo E. Carretto

I CANI D'ISTANBUL ED ALTRE CREATURE D'ORIENTE

1. *Il Creato*

Un meraviglioso universo dove tutto è possibile perché tutto è sottomesso all'assoluta volontà divina. Un mondo dove ogni creazione può mutare, modificarsi o lasciare il posto ad altre inimmaginabili forme, perché nell'Islam l'Unico Dio può farci «scompare e creare creazione novella...», (Corano 35: 16) può sempre sostituirci con esseri a noi simili e crearci di nuovo con aspetti a noi sconosciuti (56: 61)¹.

Ad ogni istante la vita del nostro pianeta potrebbe essere sostituita da una nuova e inimmaginabile comunità di viventi, come genti misteriose e ormai dimenticate hanno preceduto l'umanità dei nostri giorni in una creazione infinita, forse in una serie infinita di mondi possibili. Gli Angeli devono prostrarsi davanti agli umani, rappresentati da Adamo, ma nell'Islam appare anche una «democrazia» naturale, perché ogni distinzione scompare nell'accecante luce divina:

Iddio ha creato tutti gli animali dall'acqua, e ve ne sono di quelli che camminano sul ventre e di quelli che camminano su due zampe e di quelli che camminano su quattro zampe: Iddio crea quel che vuole e Dio è su tutte le cose potente (24: 45).

Nel creato tutti ugualmente si prostrano davanti alla potenza divina, angeli o animali, senza il minimo orgoglio (16: 49).

Ma fra le creature di Dio vi sono anche i reietti, animali impuri fra i quali un ruolo particolare, uno strano destino ha il cane, rifiutato pur restando il più vicino agli umani per qualche antico e non del tutto spiegabile vincolo. Non entrano gli angeli

¹ La traduzione dei versetti del *Corano* è quella di A. Bausani, Milano 1988.

nella casa dove si trovi un cane, eccetto gli angeli custodi, quelli che registrano le nostre azioni e quelli che ci difendono dai *ginn* malvagi. Se un cane si avvicina a chi compie la preghiera rituale la rende nulla e chi possiede un cane inutile e pericoloso diminuisce la propria ricompensa finale. Si dice che il Profeta Muḥammad in un primo tempo avrebbe voluto sterminare tutti i cani randagi che invadevano Medina, ma poi ebbe pietà per queste creature di Dio e ordinò di eliminare solo i cani neri e fra questi, in particolare, quelli che portano il marchio del diavolo, una macchia bianca sopra ogni sopracciglio. Bisogna però ricordare che il Profeta promise una ricompensa divina a una vecchia che provò pietà per un cane assetato e permise che venissero allevati e curati i cani utili all'uomo, anche se neri, per la caccia e la guardia.

È al-Ġāhiz che rivaluta questi animali in una disputa sul cane e sul gallo che diviene occasione per parlare di problemi teologici². La creazione divina ha significato in ogni sua minima parte e in ogni sua parte dimostra la stessa infinita saggezza. Nessun aspetto della creazione può considerarsi umile o disprezzabile e proprio quegli aspetti che, ad occhi umani, appaiono inferiori possono rivelare, a chi abbia acquistato una superiore saggezza, i significati nascosti della realtà. Se guardiamo con attenzione i cani ci appariranno ad un tratto nel loro vero aspetto, simili agli umani e non per una somiglianza esteriore, come avviene per la scimmia, ma per la loro intima natura, dotati come sono delle fondamentali virtù dell'amicizia e del cameratismo.

Potrebbero, queste ultime, sembrare le solite divagazioni, fantasie delle quali sorridere perché appartenenti ad un'epoca pre-scientifica, ma Konrad Lorenz fa lo stesso paragone fra il cane e le grandi scimmie e, come al-Ġāhiz trova il cane più simile agli umani perché, come noi, addomesticato, libero da un troppo rigido istinto e perfino più di noi disposto all'amore³. Tutto questo con la consapevolezza che si potrebbe dire molto, e molto è già stato detto, in favore d'ogni tipo di scimmia, almeno quelle da noi diverse.

Nell'Islam tutto avviene per una volontà superiore ed ogni azione dei viventi è possibile perché proviene da Dio, quindi possiamo insegnare qualcosa ai cani, istruirli nella caccia solo perché ripetiamo umilmente quello che abbiamo appreso (Corano, 5: 4). Nell'Impero ottomano troviamo i Giannizzeri, la prima fan-

² SA'ID H. MANSUR, *The World View of al-Jahiz in Kitab al-Hayawan*, Alexandria 1977.

³ KONRAD LORENZ, *E l'uomo incontrò il cane*, Milano 1994.

teria regolare dell'Europa moderna, dei quali facevano parte gli addetti ai cani imperiali. Questi animali, secondo le tradizioni del corpo, derivavano da un dono del *voivoda* di Valacchia a Mehmed Fatih, e Murad IV prese il soprannome di «Cacciatore»: ma lo stile di vita e i gusti dei potenti sono troppo diversi da quelli della gente comune, non paragonabili ad essi.

I Turchi considerano la caccia quale cosa ingiusta, rifiutano il selvaggiume e disprezzano la carne di bue, in compenso mangiano una quantità enorme di pecore e capre....⁴,

così scriveva l'allora giovane capitano von Moltke che fra il 1835 e il 1839 era stato nell'Impero ottomano in missione militare.

Fra i popoli turchi, dall'inizio della loro islamizzazione, quando le tribù levavano il campo e si mettevano in cammino, spontaneamente i cani circondavano la carovana per proteggere tutti, gli umani e le loro greggi, consapevoli di avere il compito di guardiani e difensori. Nelle enormi estensioni abitate dai Turchi il cane è sempre presente e viaggiatori in Crimea nella prima metà del secolo scorso parlavano ancora delle decine di cani impiegati per custodire le greggi, ma non ricordavano la loro presenza nelle città sul Mar Nero. Forse quel tipo di vita, ancora tradizionale, non permetteva il diffondersi eccessivo del randagismo come invece si verificava nei territori maggiormente urbanizzati.

Se ai nostri giorni si parla di una poco visibile ma numerosa popolazione canina, randagia e inselvaticata, che si nasconde nelle nostre campagne ai bordi di città e paesi, nell'Impero ottomano anche le grandi città come Istanbul, il Cairo, Damasco o Baghdad erano invase da visibilissime torme di cani randagi che creavano, certo, problemi agli abitanti ma che risultavano, allo stesso tempo, insostituibili per liberare le strade dai rifiuti.

2. I cani

Erano proprio d'Istanbul, l'imperiale Kostantiniye, i cani più famosi dell'Oriente musulmano e molti furono i viaggiatori e gli scrittori che ne parlarono, specie nel secolo scorso, affascinati da quello spettacolo insolito per chi giungeva da un'ormai troppo «civile» Europa. Ma anche nei secoli precedenti quei cani erano stati notati. Nel 1577 appariva la traduzione dell'opera di Demetrio Calcocondila che narra la storia dell'Impero ottomano fino

⁴ CONTE DI MOLTKE, *Lettere dall'Oriente*, Milano 1877.

alla conquista di Costantinopoli e l'autore della traduzione, Blaise de Vigenaire, vi aggiungeva un'appendice esplicativa nella quale parlava anche dei cani, ma nulla sembra sapere del loro particolare status in terra d'Islam. Già sapeva, però, che fra i Turchi non c'era grande varietà di razze, ma solo levrieri, bracchi e randagi, «mastini» senza padrone che venivano ugualmente nutriti con gli avanzi degli umani posti in piccole vasche di pietra lasciate fuori delle case. Ma l'autore riteneva che non potessero entrare in casa solo perché i pavimenti erano ricoperti dai tappeti⁵.

Anche Du Mont, che nel 1690-1691 visitava Istanbul e l'Anatolia, parlava della presenza in città dei cani e, intorno ai centri abitati, degli sciacalli il cui grido acuto era stato notato da tutti i viaggiatori occidentali. Ci racconta così una storia risalente a Loqmān secondo la quale un tempo i ruoli erano invertiti ed erano gli sciacalli ad abitare nelle città. Poi vi fu una guerra, i cani persero ma ottennero la concessione di curarsi le ferite in città, mentre gli sciacalli aspettavano fuori. Ma una volta guariti i cani non rispettarono l'accordo, così gli sciacalli continuano a gridare, da fuori, di uscire, mentre i cani rispondono, in turco, *yok yok*, «no no».

A parte gli aneddoti fantastici, in Du Mont già si nota quell'ambiguità di fondo che è una reazione costante di noi occidentali di fronte al mondo islamico. Portiamo quasi sempre in Oriente una visione del mondo che sembra impedirci di vedere realmente quanto dovrebbe apparirci evidente, e non possiamo neppure accorgerci della contraddizione nelle nostre stesse parole. Du Mont nota, con «*quelque sorte d'édification*», che i Turchi estendono la carità non soltanto a tutto il genere umano, ma anche alle bestie tanto che alcuni acquistano uccelli e pesci per rendere loro la libertà. Non sarebbe vero amore, quindi, ma una carità interessata che agisce solo in attesa di un premio, la vita eterna, ma poi sembra ancora che tutto torni in discussione perché i Turchi non credono che le bestie siano

privées du benefice de la resurrection, et ils leur font volontiers du bien, parce qu'ils esperent qu'au jour du Jugement, elles viendront devant Dieu et rendront temoignage en faveur de ceux qui les auront secourues dans leur misère. Cette croyance les empêche encore de leur faire aucun mal de propos delibéré, et parmi les devots ce seroit un péché d'en tuer aucune, ni chat, ni chien, ni

⁵ BLAISE DE VIGENAIRE, «Illustrations de...», in CHALCONDILE, *Histoire generale des Turcs contenant l'histoire de Chalcondyle, traduit par...*, vol. II, Paris 1662, coll. 46-47.

*cheval, ni autre bête de laquelle on n'use pas pour le manger, ou qui ne nuit point au reste des animaux. Ils alleguent pour raison que les hommes ne leur ayant pas donné la vie, n'ont pas droit de la leur ôter...*⁶

In realtà i cani del mondo islamico acquistano una vera fama occidentale solo nel secolo scorso con l'affermarsi dell'esotismo, o meglio della sua versione moderna portata dal romanticismo. Ne abbiamo un esempio in Goupil Fesquet che nel 1839 accompagnava lo zio, il pittore Horace Vernet, e ne raccontava il viaggio in un Egitto culturalmente ancora ottomano.

Nelle sue parole ci appare già allora il terribile traffico della città, ardente ed attiva, dove con grande sorpresa degli osservatori europei, uomini e bestie circolano senza nuocersi perché vi sono pochissimi incidenti che mai generano risse come nei nostri paesi. L'Egiziano è dolce e paziente e non maltratta gli animali che la Provvidenza gli ha affidato, e nessuno osa importunare le nidiate di cani gialli che abitano nelle strade e che svolgono l'importante funzione di liberarle dagli animali morti. Anche Goupil Fesquet è colpito dalla carità, diffusa in tutto l'Oriente che fra i Turchi, per lui, sorpassa spesso i limiti della ragionevolezza,

*...on en cite même qui ont fondé des hôpitaux pour des bêtes, d'autres qui ont poussé l'extravagance jusqu'à faire porter dans les lieux sauvages et désertes des viandes pour nourrir des bêtes féroces*⁷.

Il Cairo ci appare un luogo sereno, per quanto è dato agli umani, ma nelle descrizioni d'Istanbul ogni viaggiatore sembra cotretto a riversarvi le proprie ansie, incapace di lasciarsi guidare da quello che vede.

Sereno ci appare uno studioso come il frate domenicano Alberto Guglielmotti, le cui opere furono riunite e ristampate per volere di Leone XIII sotto il titolo: *Storia della marina pontificia*. Tutto preso dai suoi serissimi studi, quando nel 1863 giunge ad Istanbul trova ugualmente il tempo di annotare nel diario quelle presenze con una sommessa vena umoristica:

Viaggio di tre ore sul caicco, maretta, spruzzi, trabalzi, quattro remi, buoni vogatori e robusti. Noi seduti sul fondo. Splende la luna, bastimenti per tutto il canale, torri, case, villaggi, muraglie, fortificazioni, sfasciumi, cani.... Indarno si chiama, si gira: il facchino non intende, i locandieri non

⁶ DU MONT, *Voyage de... en France, en Italie, en Allemagne, et en Turquie*, vol. III, pp. 170-172, vol. IV, pp. 28-31, La Haye, 1699.

⁷ GOUPIL FESQUET, *Voyage d'Horace Vernet en Orient*, vol. I, Bruxelles 1844, pp. 177-179, 185-186.

aprono, i cani appresso in truppa, salite, discese, selci canini. Due ore di spasimo. Alle tre siamo in convento...⁸

Per altri autori il richiamo esotico era troppo forte. Necessità di pubblico, gusto personale, tutto doveva contribuire a dare forma, nella *belle époque*, a una magica Istanbul, città fatata se vista da lontano, nella quale non ci è dato penetrare perché sempre pronta a svanire. Nel 1886 Léon Rousset su una delle *Guides-Joanne* ci consiglia, una volta svanito lo spettacolo che da lontano era parso tanto sorprendente, di rifugiarsi in un albergo nella grande via di Pera, nel quartiere europeo, dove si trovano quasi tutti gli alberghi «raccomandabili»⁹.

È un anglosassone, lo storico e diplomatico inglese James Bryce, ambasciatore negli Stati Uniti d'America e autore di un'analisi delle istituzioni americane, ad opporsi a questi giudizi negativi in nome di un gusto per l'esotico più apertamente, e forse più ingenuamente di altri, dichiarato e accettato. Nel gennaio 1878 ad Aberdeen tenne una conferenza su Costantinopoli, poi pubblicata nel *Macmillan's Magazine* e infine tradotta in italiano per una cronaca illustrata della guerra fra l'Impero zarista e quello ottomano:

Molti dicono che l'interno di Costantinopoli dissipa le illusioni che la vista dal mare e dalle colline circostanti ha fatto nascere nell'animo. Ma coloro che parlano in tal modo, seppur non fanno altro che ripetere le frasi volgari delle guide, può dirsi certamente che non sentono quel che v'è di pittoresco in certi luoghi. Ammetto che l'interno della città sia sporco, irregolare e mal tenuto, che i cattivi odori offendano le nari, e le grida acute le orecchie; ma tutto quell'insieme è così meravigliosamente strano, singolare e complesso, ha un colorito così vario e così varia vi è la vita umana, le memorie di un passato remotissimo sono ancora così vive, che per quanto un abitante di Costantinopoli possa desiderare un cambiamento in meglio, il viaggiatore non vedrebbe volentieri che le cose fossero diverse né approverebbe le ripuliture...

...nelle strade del vero Stambul... si vedono raramente le guardie di polizia e non si fa mai alcun tentativo per lastricare o ripulire le vie. Il passaggio delle carrozze non è possibile che in pochissime, ed i Turchi sotto questo rapporto abbandonano tutto al tempo ed al caso. I soli spazini sono gli avvoltoi i quali spesso si vedono attraversare a gruppi il purissimo cielo, e i cani che abbondano nella città.

⁸ PADRE M. ALBERTO GUGLIEMOTTI, «Costantinopoli nelle "Memorie di Viaggio del..."», in *Rivista marittima*, luglio-agosto 1913, pp. 55-56.

⁹ *De Paris à Constantinople*, Paris 1886, pp. 100-101.

Si sente poi costretto, per tradizione «troppo inveterata» e controvoglia, a parlare anche lui dei cani che gli appaiono un fastidio per i passanti, ma fortunatamente

non vi molestano se non li toccate, e siccome a Costantinopoli non arrabiano mai, o è rarissimo il caso che ciò avvenga, le morsicature di un cane idrofobo non sono da temersi¹⁰.

Altri come Edmondo De Amicis è più informato, o almeno si pone qualche interrogativo. Nel suo viaggio del 1878-1879 non ha paura di ripetere il luogo comune rifiutato da Bryce, quando vede dal mare Scutari, Stanbul, ma una volta scomparsa la visione rimane quell'ambiguità:

Tutto si altera, tutto si trasforma... Che cosa sarà questa città fra uno o due secoli, anche se i Turchi non siano cacciati d'Europa? Ahime! Il grande olocausto della bellezza alla civiltà sarà già consumato... E allora sarà anche sparita da Costantinopoli una delle curiosità più curiose, che sono i cani... Costantinopoli è un immenso canile...

De Amicis non riesce a risolvere il problema di questo amore/rifiuto per quegli esseri impuri ed amati oltre la ragionevolezza. Ci racconta, però, che secondo la tradizione i cani dei suoi tempi, disegnati per il suo libro da Biseo, sarebbero i discendenti di quelli entrati con Maometto il Conquistatore. Molto più tardi un discendente di questi, il sultano Abdülmeçid (1839-1861), volle deportarli tutti sull'isola di Marmara, ma il popolo «ne mormorò» e li ricevette in festa quando furono ricondotti a casa. La stessa cosa aveva cercato di fare, in Egitto alla fine del XVIII secolo, il grande Mehmed Ali che precorreva le idee dei Giovani Turchi, caricando i cani su una nave per farli sparire al largo: ma abbiamo visto che nel 1839 il Cairo ne era ancora pieno.

De Amicis traccia una descrizione in seguito sempre ripresa:

Nei luoghi più frequentati di Stambul, quattro o cinque cani raggomitati e addormentati proprio nel bel mezzo della strada, si fanno girare intorno per una mezza giornata tutta la popolazione di un quartiere¹¹.

Questo avveniva a Stanbul, la città turca, ma in realtà lo scrittore, come gli altri viaggiatori occidentali, conosceva realmente

¹⁰ JAMES BRYCE, *Costantinopoli*, in *La guerra d'Oriente - cronaca illustrata*, n. 94, maggio 1878, pp. 747, 750; n. 95, maggio 1878, pp. 759-760.

¹¹ EDMONDO DE AMICIS, *Costantinopoli*, illustrato da C. Biseo, Milano 1882, pp. 14, 22, 118-124. Si veda anche FERDINANDO NUNZIANTE, *Sul Bosforo - note e impressioni*, Roma 1897, pp. 165-167.

solo i cani di Pera e Galata, i quartieri cristiani. Cani infelici e traumatizzati, decimati dalle battaglie, dalle carestie e dal veleno, la cui condizione sarebbe stata peggiore «di quella d'un ragno in Olanda, che è l'essere più perseguitato di tutto il regno animale».

Chi giungeva ad Istanbul per un breve soggiorno, durante il quale doveva anche trovare il materiale per una pubblicazione, volontariamente rinunciava a comprendere quel mondo dalla realtà celata proprio da quell'immagine cui natura e letteratura avevano dato colori violenti. Abbiamo sempre il sospetto che le descrizioni troppo negativamente colorite siano almeno in parte dettate da un eccesso di esotismo, o dal non voler accettare un mondo apparentemente diverso dal nostro, del quale era faticoso scoprire le più forti e celate somiglianze.

Vi è però un giornalista, G. Zaccagnini, che viveva la vita quotidiana della città. Malgrado le necessità del mestiere, questi suoi cani del 1909 sono quelli reali e i sentimenti dell'osservatore credibili:

Se il più sincero zoofilo vi venisse a raccontare che, arrivando a Costantinopoli, il suo immediato sentimento per tutti i cani che la popolano fu di simpatia, non gli date retta. Chi, per la prima volta, vede accovacciati fra il fango e le immondizie, quegli esseri sporchi e rognosi che, di tanto in tanto, se spunti la luna o divampì un incendio o passì un accatone, cominciano a straziare gli umani timpani con una tal sinfonia di guaiti, latrati e urli da riabilitare la più infame compagnia di cantanti, scritturata per il Levante; si sente subito invaso da un disgusto profondo misto con un desiderio ardente di veder discendere dal cielo un gigantesco Briareo che li prenda e li strozzi tutti in un colpo, mandandoli a ingrassare i pesci del Bosforo...

Il mutamento d'opinione è qui umanamente comprensibile, privo delle ambiguità di chi deve, al più presto, tornare nel proprio mondo a raccontare straordinarie avventure:

Ma rimanete per qualche mese a Costantinopoli. Le bestie odiate cominciano a darvi meno fastidio; una sera scorgete, aggrovigliata in un angolo, una nidia gentile di canini a cui la carità pubblica ha preparato una cuccia fra quattro sassi; vi viene accanto a testa bassa, scodinzolando festosa, la madre e, se le fate una carezza, siete, in un batter d'occhio, circondati da altri dieci cani, di tutte le età e dimensioni, che vi si protestano devotissimi servi, supplicandovi, con gli occhi buoni, di blandire con la mano e, se vi fa schifo, magari col bastone, i loro ruvidi dorsi. E la pace è fatta.

Così quella massa informe di cani giallastri, dall'aspetto lupino o volpino, comincia a differenziarsi

ogni singolo individuo, già vi si disegna con la sua propria fisionomia e con le sue qualità fisiche e morali. Accanto a dei grossi cani forti e puliti, ne vivacchiano dei magri, gracili e sporchi; e tra i cagnoni dal bel mantello lucido, impellicciati come pascià, se ne aggirano degli spelati, sciancati, storpi, trascinantisi a stento dall'uno all'altro marciapiede, chiedendo l'elemosina. Questo rossastro qui, è vivace, burlone, sempre di buonumore; e quello scuro là, è malinconico, serio, poco amante degli scherzi: uno è petulante, sfacciato, e un altro, modesto e timido: quella cagna che vaga solitaria, con le mammelle gonfie, non può sopportare i monelli e, se le toccano i figli, morde; mentre invece quel vecchio brontolone, è un vero burbero benefico, e i bambini li adora. Vi sono i cagnolini piccini, piccini, appena nati, traballanti sulle zampette, che occupano il posto migliore e meglio protetto dalle invasioni nemiche e dalle ire del tempo.. Curioso è poi l'osservare come queste bestie randage e senza padrone, che dovrebbero morir dalla fame, mentre non si scomodano se buttate loro un pezzo di pane, saltano allegre e corrono, per una sola carezza.¹²

La gente d'Istanbul riusciva a convivere con i cani, Padre Alberto Guglielmotti ne aveva registrato la presenza senza che i suoi studi risentissero del chiasso notturno, ma un altro Padre, Francesco Giordano che scrive nel 1914, non li sopportava e ci racconta la fine, per lui felice, della nostra storia:

Il silenzio di Stambul non è di lunga data; fino a pochi anni fa veniva a romperlo, in tutte le ore del giorno e della notte, un vero esercito di cani... La notte è un inferno; lottano disperatamente fra di loro, abbaiano con furia diabolica, riempiono l'aria di acutissimi latrati, di mugoli lamentevoli, non si chetano un momento.

Oggi, Stambul è libera da questo vergognoso spettacolo canino. Il Governo dei Giovani Turchi ha voluto salvare la vecchia città da questo flagello, ordinando la completa distruzione dei cani. Giuro di non averne incontrato uno solo, in tutta Stambul. Sin dal 1910 sono stati deportati tutti sullo scoglio di Oxia, nel Mar di Marmara. Sono vivi? sono morti? non mi preme di saperlo; tutti gli amanti del bello devono essere contenti, venendo a Costantinopoli, di non trovare più il vergognoso spettacolo di centomila e più cani vaganti per le vie della leggendaria città.¹³

3. Oltre le apparenze

Dove se ne sono andati i cani d'Istanbul e i loro fratelli delle città d'Oriente? Abbaiano ancora a qualche luna nelle loro notti

¹² G. ZACCAGNINI, «I cani bizantini», in *La vita a Costantinopoli*, Torino 1909, pp. 49-55.

¹³ P. FRANCESCO GIORDANO, *Grecia Turchia Balcani - studi e impressioni*, Milano - Palermo - Napoli s.d., pp. 74-75.

serene? Siamo autorizzati a chiederlo, oltre ogni apparenza terrena, perché quei cani hanno continuato a vagare la notte alla ricerca dei loro irrinunciabili compagni umani. Peyami Safa, uno dei maggiori scrittori turchi, così fa parlare Ferit, l'eroe della *Poltrona di Mademoiselle Noralya*, un romanzo ambientato nell'Istanbul del 1949: «Fino a dieci anni fa un cane nero mi veniva dietro, insinuandosi nella mia stanza e nel mio letto...» La paura di Ferit è che quel fantasma ritorni:

Splendeva uno strano chiarore azzurro, diverso dalla solita luce della sua strada. La luna? non alzò il volto verso il cielo. E di nuovo fu come se una mano gli sfiorasse la spalla. Guardò indietro con terrore. Non c'era nessuno, ma... ecco... un cane nero vicino ai suoi piedi tendeva il naso come volesse annusargli i pantaloni. Forse Ferit riviveva ora per la prima volta, dopo undici anni, la paura di quel cane nero? cominciò a tremare. Non si piegò verso l'animale. È reale, non è reale? corse per qualche passo, si fermò. Il cane era di nuovo ai suoi piedi. Se era un incubo sarebbe arrivato fino al suo letto, avrebbe dormito con lui. Un tempo per un anno e mezzo aveva accompagnato i suoi sonni...

Ferit verrà, alla fine, calmato solo dalle parole del suo padrone di casa, Vafi Bey, un vecchio studioso di mistica:

- Dubiti che qui vi sia un cane?
 - Sì.
 - Allora dubiti pure che vi sia un uomo davanti a te e non credi alle mie parole.
 - No, dubito solo del cane.
- Vafi Bey aprì un po' di più l'anta della porta, disse: - Anch'io vedo un cane, qui.
- Nero?
 - Nero.

Vafi Bey spiegherà a Ferit che non si può avere paura del cane, anche se ringhia ed assale, perché sarebbe sempre una prova che viene dall'alto, perché strumento della prova sarebbe un pronipote di quel Kitmir di cui parla il Corano. Il cane diviene dunque uno strumento, cosciente, per il nostro progresso spirituale e lo incontriamo nella storia della Gente della Caverna, (Cor., 18: 9-26) velata di mistero perché non si sa con certezza il numero dei giovani dormienti o il tempo del loro sonno, ma «non disputare dunque di loro altro che in modo esteriore, e non chiedere di loro a nessuno...». Certo nella Gente della Caverna è compreso il cane «con le zampe distese, sulla soglia» il cui nome, per alcuni, lo troviamo nello stesso Corano, ar-Raqīm, mentre nel

mondo turco è Kitmır. Così nel romanzo inizia a quietarsi la paura di Ferit che troverà la pace andando ad abitare nella casa dove aveva vissuto, da reclusa, Noralya, una mistica musulmana di madre italiana alla quale si erano indifferentemente rivolti musulmani, cristiani ed ebrei¹⁴.

Certo un proverbio della vecchia Anatolia, valido tra musulmani e cristiani, per indicare qualcuno che ne sapeva troppo affermava: «ne sa quanto un cane»¹⁵. Perché questo animale impuro avrebbe dovuto conoscere quanto celato agli esseri umani?

Forse può aiutarci Nasrettin Hoca che, naturalmente, incontra anche i cani:

Un giorno il Hoca mentre passeggiava fra le tombe vide un grande cane pisciare su una pietra tombale, allora volle colpirlo con il bastone che aveva in mano, ma il cane lo aggredì digrignando i denti e ringhiando. Allora il Hoca capì che stava per essere fatto a pezzi e, inchinandosi pieno di paura e tirandosi indietro, gli disse: «Passa, passa mio eroe!»

Non è da molto che si è compreso, o meglio ricordato come queste storie fossero usate per l'insegnamento nelle confraternite mistiche, e secondo il livello raggiunto rivelavano diversi livelli d'interpretazione¹⁶. Qui alle parole di Vafi Bey si possono aggiungere solo quelle di Idris Shah¹⁷ per il quale la «paura» era, nel misticismo, uno strumento per «attivare» poteri e conoscenze celate. Ma oltre questi dati tecnici del misticismo islamico, vi è quella percezione iniziale di una comunione di tutta la natura, uguale di fronte alla divinità, in ogni sua parte dotata della stessa sapienza. Una sensazione iniziale che viene recuperata solo al termine di un lungo e faticoso cammino perché ogni viaggio, se dotato di senso, non può che ricondurre al punto d'inizio, a ritrovare quanto lasciato.

Erano spesso proprio i mistici, i dervisci a esercitare l'elemosina verso i cani randagi. Il 9 novembre 1898 Fuad Bey Muzaffer Czaykowski¹⁸, ispettore militare per gli allevamenti di cavalli nell'Impero ottomano, durante una passeggiata all'esterno delle mura di Baghdad assiste a una grande adunata di cani che abbaiano, si

¹⁴ PEYAMI SAFA, *Matmazel Noralya'nın Koltuğu*, Istanbul 1977.

¹⁵ E. HENRY CARNOY-JEAN NICOLAIDES, *Traditions populaires de l'Asie mineure*, Paris 1888, p. 285.

¹⁶ *Letâif-i Hoca Nasreddin*, a cura di Bahâî, Istanbul 1341 Eg.; *Letâif-i Nasreddin Hoca (Burhaniye Tercümesi)*, a cura di Fikret Türkmen, Ankara 1989.

¹⁷ IDRIS SHAH, *The sufis*, London 1969, pp. 56-97.

¹⁸ Da una copia di 172 pagine di: FUAD BEY MOUZAFFER CZAYKOWSKI, *Les deux routes de Constantinople à Bagdad*.

urtano, si mordono. Gli spiegano che è giunto il derviscio e vede un vegliardo dalla barba bianca frugare dentro un grande sacco e, mentre la gente osserva e si diverte, distribuire il nutrimento. Ogni giorno, «come le piccole suore dei poveri», il derviscio gira per la città e chiede l'elemosina per i suoi protetti, ma l'osservatore non riesce a capire se lo faccia per amore o in seguito a un voto. L'ispettore ottomano non aveva mai visto i disegni che, dal XVI secolo, ci presentano l'elemosina ai cani fatta nelle strade d'Istanbul¹⁹. Spesso il *sufi*, era accompagnato da un cane, un discepolo che acquistava caratteristiche sacre come il suo maestro, e specie presso i Turkmeni vi erano tombe di cani venerate dai fedeli. Un autore occidentale nel XVII secolo affermava che i «religiosi» dell'Anatolia vivevano insieme a orsi, cervi e altri animali selvaggi che portavano con loro a chiedere l'elemosina²⁰. Ma Chantal Lemerrier²¹ ricorda che nell'Islam gli animali dei santi sono essenzialmente quelli domestici, mentre nel Cristianesimo sono le fiere che, ammansendosi, simboleggiano la conversione, il mutamento profondo della propria anima per l'irruzione del sacro. La loro presenza risponde anche alla nostalgia del Paradiso terrestre, di una natura non macchiata dal peccato originale, una nostalgia assente nell'Islam.

Anche nel Cristianesimo troviamo santi che hanno per simbolo della loro santità un animale domestico che non era, quindi, un compagno reale. Per alcuni non è così, perché Sant'Eustacchio e Sant'Uberto erano cacciatori, e possiamo presumere che frequentassero cani reali, e in particolare San Rocco e San Giovanni Bosco vennero assistiti da un cane. Ma è certo il Lupo di San Francesco, non il Cane, a restare l'animale guida nel Cristianesimo.

4. *Gli altri*

Il creato non è gravato da una colpa come quella del peccato originale, ed anche se il consiglio del diavolo ha spinto i nostri progenitori a provare i frutti dell'Albero dell' Eternità, abbiamo

¹⁹ TÜLAY REYHANLI, *İngiliz Gezginlerine Göre XVI. Yüzyolda İstanbul'da Hayat* (1582-1599), Ankara 1983, p. 135 ill. 24-25.

²⁰ Si veda l'incisione n. 26, con la spiegazione, in BLAISE DE VIGENAIRE, *cit.*

²¹ CHANTAL LEMERCIER-QUELQUEJAY, «Lions pieux et chiens mystiques dans la tradition chrétienne et musulmane», in *Passé turco-tatar présent soviétique, études offertes à Alexandre Bennigsen*, Louvain-Paris 1986, pp. 31-41.

ottenuto il perdono. In questa visione ogni manifestazione naturale, un'eruzione vulcanica o un essere meraviglioso, diviene esempio dell'incommensurabile potenza divina.

Cem Sultan era figlio di Mehmed Fatih, alla morte del padre aveva combattuto contro il fratello Bayazit per conquistare il potere e, sconfitto, si era affidato agli Ospedalieri che lo avevano portato in Francia poi in Italia, ospite-ostaggio in una ragnatela d'intrighi. Il 1° settembre 1482, sulla grande Nave del Tesoro dei Cavalieri, era salpato da Rodi e il 16 ottobre era sbarcato a Villafranca nei territori dei Savoia. Il 22 settembre aveva sostato per due giorni a Siracusa, poi aveva visto Stromboli che gli apparve con lo straordinario spettacolo di un'eruzione, ma ancora più impressionante fu l'incontro con un miracolo vivente che apparve per la prima volta forse quand'erano ancora in vista delle terre napoletane.

A Gem sembrò una nave dagli alberi divelti, ma poi si accorse che era un «pesce» che lanciava in alto acqua ribollente, e lo stesso spettacolo si ripeté una volta giunti nelle acque di Genova²². Oggi che assistiamo alla presenza delle balene nel Mar Ligure, possiamo dire che forse allora quello spettacolo era più comune.

La potenza divina può manifestarsi in ogni forma e agli umani è dato solo contemplarne le opere, ma ugualmente in natura possiamo percepire un ordine, una simmetria che certo non pone limiti al Creatore. Così ogni cosa è stata creata in coppia (Corano 51: 49), e gli esseri viventi sono, per loro natura, organizzati in comunità. È una vita sociale che può manifestarsi se inserita in un comune ambiente del quale fanno parte non solo i membri di una stessa specie, ma ogni creatura, ogni elemento del creato. Troviamo comunità di umani e di *ginn*, ma

Non vi sono bestie sulla terra né uccelli che volino con l'ali nel cielo che non formino delle comunità come voi. Noi non abbiamo trascurato nulla nel Libro. Poi, avanti al loro Signore saran tutti raccolti (6: 38)

da queste parole alcuni commentatori hanno dedotto che vi sia una resurrezione e un giudizio finale anche per gli animali, e in alcune tendenze shi'ite si parlava del Profeta che avrebbe liberato gli animali dalla tirannia degli umani.

Il nostro San Francesco, che tentò una missione in terra

²² *Vakiât-ı Sultan Cem*, a cura di Mehmed Arif, Istanbul 1330 Eg. pp. 8-9; *Vakiât-ı Sultan Cem*, Ms. Flügel, 1213, Cod. Mixt. 201, Bibl. naz. Vienna, ff. 9r-10.

d'Islam, nel *Cantico delle creature* sembra ripetere concetti coranici:

Non vedi tu come a Dio inneggino gli esseri tutti che sono in cielo e sulla terra, e gli uccelli che stendono l'ali? Ognuno conosce la sua preghiera, conosce il suo inno di lode, e Dio sa quel che fanno (Corano, 24: 41).

Nel Cristianesimo non vi è mai stato un vero interesse per i nostri fratelli animali e tanto meno per il mondo vegetale. San Francesco d'Assisi indica però una diversa, possibile strada anche se pochissimi gli si possono accostare. Nel *Timeo* di Platone siamo tutti «animali», esseri dotati di anima, umani, dei o stelle, ed è la «provvidenza divina» a generare l'Universo come un animale vivente, in sé comprendente tutti gli altri animali.

Ma nella nostra cultura, in una lunga tradizione della quale si è trovata la traccia dallo gnosticismo all'esistenzialismo, l'essere umano viene staccato dalla natura, posto «più in alto» rispetto ad essa. Non siamo più parte della natura ma vi siamo «gettati», ne siamo dominati malgrado ogni sforzo per dominarla. La forza, il potere che regna sul nostro mondo e del quale vorremmo appropriarci, è qualcosa di estraneo che non siamo in grado di raggiungere. Possiamo solo riconoscere la nostra estraneità.

Pure nella tradizione dalla quale nasce il Cristianesimo questo amore, capace di accogliere ogni aspetto della natura, era un elemento costante. Nell'Ebraismo si parla spesso di una pietà universale e Bousquet ha notato come scarsa attenzione sia stata prestata al fatto che, fin dal *Genesi* (9: 8-10), Dio stabilisca un'alleanza non solo con gli umani ma con tutti gli animali:

Dio disse a Noè e ai suoi figli con lui: Quanto a me, ecco io stabilisco la mia alleanza con voi e con i vostri discendenti dopo di voi; con ogni esser vivente che è con voi, uccelli, bestiame e bestie selvatiche, con tutti gli animali che sono usciti dall'Arca²³.

E nel Talmud gli animali hanno un angelo custode, possono acquistare meriti davanti a Dio e vi sarà compassione in cielo per chi avrà compassione per essi in terra²⁴.

Nella più antica e nella più recente delle religioni abramiche è quindi evidente una pietà che si estende a tutte le creature. Ma se il destino dei cani ci appare, a volte, misteriosamente indecifrabile per noi umani, tradizioni sacre ricordano che il Profeta aveva

²³ La traduzione è quella dell'edizione ufficiale della CEI, Roma 1974.

²⁴ G.H. BOUSQUET, «Des animaux et de leur traitement selon le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam», in *Studia islamica*, IX, 1958, pp. 31-48.

vietato l'uccisione di alcuni animali per i loro rapporti con il sacro: essi sono l'ape, la formica, la rana, l'upupa e l'averla.

L'ape ha una sua rivelazione (Cor., 16: 68-69), la formica fece sorridere Salomone (27: 17-19), la rana era presso il Signore quando il Suo Trono si trovava sull'acqua e il gracidio è una lode elevata a Dio, l'upupa aveva fatto conoscere a Salomone la Regina dei Saba' (27: 20-26), e infine l'averla fu la prima a digiunare. Vi sarebbero anche simili tradizioni che riguardano altri animali, come le rondini e i pipistrelli, ma fra i sapienti regna l'incertezza sulla loro autenticità²⁵.

Certo non è mai lecito distruggere i nidi degli uccelli, eccetto nelle moschee quando è necessario per tenerle pulite, e la tradizione riguardante le rondini, anche se incerta, doveva essere rispettata se ascoltiamo le parole di Théophile Gautier che fu a Costantinopoli nel 1852. Non amava i «cani lebbrosi» incontrati appena sbarcato, e neppure la «cagna rognosa», accucciata ad allattare i cuccioli in un grande buco al centro della strada, anche se gli era utile per ritrovare la sua abitazione nei primi giorni di permanenza. Ma s'intenerisce quando vede, in un caffè d'Istanbul, che le rondini hanno fatto il nido all'interno, nella volta, ed entrano ed escono in mezzo al fumo delle pipe, portano il cibo ai piccoli, lanciano strida gioiose, sfiorano fez e turbanti:

Les oisillons, la tête passée hors de l'ouverture du nid, regardent tranquillement de leurs yeux, semblables à de petits clous noirs, les pratiques qui vont et viennent, et s'endorment au ronflement de l'eau dans les carafes des narghiléhs.

C'est un spectacle touchant que cette confiance de l'oiseau dans l'homme et que ce nid dans ce café; les Orientaux, souvent cruels pour les hommes, sont très-doux pour les animaux et savent s'en faire aimer...²⁶

Vi sono anche divieti alimentari nei confronti di alcuni animali, non per il rispetto loro dovuto ma per ragioni opposte, a causa della loro impurità. Quello più noto, anche in Occidente, è per il maiale nel cui nome è incluso il cinghiale, ed è una proibizione che ritroviamo nell'Antico Testamento, come d'origine talmudica è l'impurità delle scimmie, perché in tali animali furono mutati da Dio alcuni costruttori della Torre di Babele: nel Corano (5: 60) Dio muta in scimmie e in maiali coloro che maledice. In altri territori la fauna locale finisce per prendere il posto delle più tradizionali presenze, tanto che 'Alì in Malesia da Leone di Dio

²⁵ CH. PELLAT, «Hayawān», in *EP*, vol. III, pp. 313-319.

²⁶ THÉOPHILE GAUTIER, *Constantinople*, Paris 1991, pp. 103, 105, 135.

ne diviene la Tigre. Sempre nella penisola malese secondo una leggenda la piccola Faṭima è in rapporto con il coccodrillo, in origine un giocattolo d'argilla al quale il Signore, su preghiera della nutrice, aveva dato vita per far giocare la fanciulla²⁷.

Gli animali possono essere rispettati ed amati per la loro utilità oppure senza motivi pratici, perché l'amore non ha bisogno di motivazioni razionali. In particolare nei riguardi del gatto amore ed odio nascono senza basi razionali, ma nel mondo islamico prevale l'amore come testimonia Filippo Pananti (1766-1837) che fu schiavo in Algeri:

Sono odiati i cani. Chiamano per disprezzo cani gli schiavi europei: al contrario amano i gatti che vi sono bellissimi come quelli d'Angora. S'unisce alla naturale inclinazione per quell'animale, grave e sonnacchioso come i Mauri, un certo religioso rispetto rammentandosi la tenerezza del loro Profeta che una volta per non destare il gatto che dormiva adagiato sulla manica del suo mantello, tagliò la manica e col mantello così mutilato andò a predicare ai Corasiti²⁸.

Perfino il Cairo diviene a fine secolo la città dei gatti, e la presenza canina, che ci era già apparsa serena, diviene sommessa, paurosa della luce del giorno e silenziosa la notte:

Il sole tramonta. La corrente umana diminuisce, il fracasso va facendosi sempre più moderato e, più sollecitamente che nelle nostre pianure, s'avanzano le tenebre della notte. Nelle botteghe, nelle farmacie, nelle trattorie e nei caffè s'accendono le fiamme dei gas, i cani che non hanno padrone sbucano dai loro nascondigli e si sfamano cogli innumerevoli avanzi di cibi che si sono ammassati nel polverio della strada non lastricata. Eccettuati i giorni del Ramadan, v'è ora, prima della mezzanotte, completo silenzio anche nelle più animate strade della città. Tutte le botteghe sono chiuse e perfino i custodi delle case cessano di chiacchierare e non si ode altro che il grido dei cento Mu'eddin non interrotto da alcun rumore... È anche comparso un uomo che dà del cibo ai gatti. Noi sappiamo come al tempo dei Faraoni si considerassero animali sacri gli agili distruttori dei sorci, ed ancor oggi l'Egitto è l'Eldorado dei gatti. Da tempo non remoto fu disposto un legato pel loro mantenimento, ed un gentiluomo tedesco, che nel medio evo fece un viaggio in Oriente, racconta di un soldato il quale a due passi dalla più deliziosa ombra si lasciava tormentare dai cocenti raggi del meriggio per non disturbare il sonno di un gattino che teneva in grembo²⁹.

²⁷ WALTER WILLIAM SKEAT, *Malay Magic*, 1900; n. ed. New York 1967, pp. 157, 283.

²⁸ FILIPPO PANANTI, *Avventure e osservazioni di... sopra le coste di Barberia*, vol. I, Milano 1829, p. 244.

²⁹ GIORGIO EBERS, *L'Egitto antico e moderno illustrato dai primari artisti e descritto da...*, Milano 1881, p. 164-167.

Altri animali, come il cavallo o il cammello, sono rispettati per motivi, almeno in parte, più evidenti. Il Profeta, che secondo la tradizione amava avere vicino un gallo bianco, un giorno asciugò con le vesti il sudore del suo cavallo³⁰.

Fra i Turchi il cavallo è un compagno, un amico dell'eroe e a Scutari era sepolto il Santo dei Cavalli, la cavalcatura del Sultano Osman II³¹. Ma la terra dell'Islam è vasta ed è sempre possibile fare contrastanti esperienze: nel 1912 viaggiatori francesi a Tripoli vedevano che solo i capi curavano le loro cavalcature, non la gente comune che le faceva lavorare fino a quattordici ore al giorno, portando enormi carichi sulla sabbia,

*mais on ne leur donne presque rien a manger. Jamais on ne prend la peine de les soulager par un médicament.*³²

Sempre nel 1908-12 gli ufficiali francesi in Marocco riuscivano a battere nella corsa, con i loro cavalli allenati all'europea, i migliori cavalli arabi³³.

Sono le stesse osservazioni fatte ad Algeri da Filippo Pananti, il quale aggiungeva che il più rispettato era il cammello:

È nel deserto che si raddoppia il rispetto per questo animale: gli abitanti lo venerano tanto che si lavano con la sua bava... lo chiamano Hagi Baba, padre pellegrino, riferendo all'onore che ha il cammello di portare alla Mecca i regali del gran Signore. Maometto dona al cammello l'ingresso nel Paradiso in benemerita dei servizi che gli aveva resi.

L'Islam riprende una prescrizione ebraica contro l'uccisione di esseri umani, con le parole del Corano:

Per questo prescrivemmo ai figli d'Israele che chiunque ucciderà una persona senza che questa abbia ucciso un'altra o portato la corruzione sulla terra, è come se avesse ucciso l'umanità intera. E chiunque avrà vivificato una persona sarà come se avesse dato vita all'umanità intera. (5: 32).

Anche agli animali non può essere tolta la vita, ma quando è necessario ucciderli per nutrirsi, bisogna farlo nel modo meno crudele. Si possono uccidere gli animali che causano grandi danni, ma non con il fuoco o con l'acqua, e in genere non si può tor-

³⁰ G.H. BOUSQUET, *cit.*; L. Kopf, «*Dik*», in *EP*, vol. II, pp. 283-284.

³¹ P.N. BORATAV, in «*Hayawān*», *cit.*, p. 324.

³² H.M. DE MATHUISIEUX, *A travers la Tripolitaine*, Paris 1912, p. 250.

³³ GÉNÉRAL BRÉMOND, *Berbères et Arabes*, Paris 1950, pp. 275-276.

mentarli o batterli per punizione. È vietato perfino offenderne alcuni a parole, così il gallo perché ha un ruolo religioso nel destare i fedeli alla preghiera mattutina, ma lo stesso privilegio ha la pulce che può a volte ottenere lo stesso effetto.

E infine per consolare i ragni d'Olanda, che stranamente secondo De Amicis sono le creature più perseguitate del mondo animale, si può ricordare una famiglia di amici musulmani dove la madre, Leyla, non uccideva alcun ragno, di nessun paese. Chi scrive aveva una nonna che si comportava in questo modo perché affermava che, nelle loro fragili tele, trattenessero la fortuna, ma ricercando il motivo di questa credenza lo si ritrova solo per l'Oriente, a meno di pensare che in questo nostro mondo mediterraneo ancora una volta si celi un'origine comune.

Il Profeta durante l'Egira, l'emigrazione da Mecca a Medina, inseguito si rifugiò, insieme al compagno Abu Bakr, in una caverna e un ragno, tessendo velocemente la sua tela davanti all'entrata, fece credere agli inseguitori che nessuno da tempo vi fosse entrato.

Ernesto De Martino, nel suo studio ormai classico sul tarantismo pugliese³⁴, afferma che questo si sviluppa nel periodo dell'espansione dell'Islam e della reazione cristiana, un periodo di terribili prove per il territorio dell'antica Apulia, e sono stati tramandati episodi di avvelenamento da animali velenosi sofferti, lontano dalla Puglia, dagli eserciti crociati. In realtà già nell'867, e proprio in Puglia, l'imperatore franco Ludovico II assedia Bari, sede di un emirato islamico guidato da Sawdān, il giudice saggio del *Novellino*, ma le truppe inviategli dal fratello Lotario vengono assalite e morse da grandi ragni, le tarantole³⁵.

Restano in Occidente tracce di queste tradizioni, derivanti dal nostro comune mondo mediterraneo, sottili come il filo del ragno. Se il cane, nero nel *Faust* di Goethe, cela Mefistofele e sembra tendere lacci magici, altre volte è destinato a salvarci come il cane di San Rocco o il Veltro di Dante. Anche il filo sottile che unisce queste divagazioni è, in fondo, come quello della tela intessuta dal ragno, tenue ma ancora tanto resistente da trattenere, perfino nel nostro svagato Occidente, qualche frammento di conoscenza.

³⁴ ERNESTO DE MARTINO, *La terra del rimorso*, Milano 1961.

³⁵ REGINONIS, *Chronicon*, M.G.H., SS I, G.H. Pertz, Hannover 1826, pp. 578-579, in GIOSUÈ MUSCA, *L'emirato di Bari 847-871*, Bari 1978, pp. 97-98.

5. *Nel verde*

Nel 1849 Lucy Atkinson, in viaggio fra i Kirghisi dell'Asia centrale, scriveva:

*There is also plenty of wild fruit, gooseberries, black and red currants, peaches, strawberries, raspberries, apples, and other kinds of fruit, of wick I did not know even the name. Will you credit such a thing- the Kirghis never eat them! On asking one of them why he did not do so, he replied: Vegetables and fruit are for birds and beasts, and they are for man*³⁶.

Vi è dunque un ordine in cui ogni essere, ogni cosa ha il suo posto assegnato dalla volontà di Dio, senza orgoglio, senza prevaricazioni. Ogni cosa è specchio di Dio, unica realtà dotata di senso, e d'ogni cosa è stata data a noi umani la facoltà di godere, ma non abbiamo avuto il mandato per sfruttare e distruggere.

In uno dei romanzi di Calza di Cuoio, *i Pionieri*, James Fenimore Cooper ci descrive i territori occidentali di New York nel 1794. All'avvicinarsi dell'aprile tutti i pionieri, abitanti di un villaggio, si schierano sulle rive del lago per attendere l'arrivo dei piccioni che giungono in numero incredibile, come ondate che riempiano il cielo. I pionieri sono tutti armati, con ogni tipo di arma, e fanno una strage di uccelli, ma non sono contenti. Caricano un cannoncino, ricordo delle guerre contro gli Indiani, e con quello aprono vuoti paurosi nelle onde viventi, finche i piccioni, terrorizzati, decidono di cambiare strada facendo gridare «vittoria» ai cacciatori per aver respinto il «nemico». Il vecchio Calza di Cuoio osserverà che per quarant'anni aveva assistito con piacere all'arrivo degli inoffensivi piccioni ed era triste vederli volare terrorizzati solo per un capriccio:

*Well, the Lord won't see the waste of his creators for nothing, and right will be done to the pigeons, as well as others, by-and-by*³⁷.

Il vecchio cacciatore ritrovava le parole della pietà islamica e proprio la manifestazione di questo più stretto rapporto con la natura aveva originato il successo europeo dei romanzi di Fenimore Cooper per il quale ogni progresso umano doveva realizzarsi in

³⁶ LUCY ATKINSON, *Recollections of Tatar Steppes and their Inhabitants*, 1862, ristampa London 1972, p. 149.

³⁷ JAMES FENIMORE COOPER, *The Pioneers or the Sources of the Susquehanna*, in *Cooper's Leather-Stocking Tales*, London - New York, s.d., p. 96.

accordo con i boschi, l'acqua, la vita. Una moda, quella per i suoi romanzi, che non è servita a far passare all'applicazione pratica di sentimenti ai quali si opponevano troppi interessi materiali.

I Pionieri è del 1823 e il suo autore è all'origine sia dei tradizionali films d'avventura, sia di quelli più recenti, con la rivalutazione di una civiltà tradizionale, annientata dall'incontro con la tecnica occidentale. Una tecnica che, secondo alcuni, poteva nascere solo nel mondo cristiano dove, secondo le parole di Paolo, siamo i «collaboratori» nell'opera di Dio. Nella Bibbia, nel Genesi (2, 19-20) è l'uomo che dà il nome agli animali, nel Corano (2: 31) è Dio che insegna il nome delle cose all'uomo, ma qualcosa è avvenuto nel nostro Occidente che ci ha fatto cambiare strada, fraintendere la portata di quell'insegnamento, scegliere l'asservimento della natura.

È certo che nell'Islam si manifesta una pietà universale a guidare il fedele, una pietà verso i deboli, coloro che non possono difendersi. Secondo Ibn 'Ābidin nel Giorno del Giudizio sarà più facile essere perdonati per un peccato verso un musulmano che per quello nei confronti di un animale. Una pietà verso ogni forma di vita se Ibn Baṭṭūta narra che la palma alla quale si appoggiava il Profeta per predicare si lamentò, come una cammella che cercasse il suo piccolo, quando venne costruito un pulpito e poté calmarsi solo con l'abbraccio del Profeta³⁸. Anche Jan Potocki che nel 1784 fu a Istanbul, parlava del rispetto per cani, gatti e uccelli i cui nidi, allora, non correvano pericoli. Ma quello che desta in lui la maggiore simpatia verso i Turchi è il loro rispetto per gli alberi perché abatterli è un gravissimo delitto, vengono protetti in ogni modo anche in terreni senza padrone, tanto da lasciarli crescere attraverso tetti e muri. È forse il primo a vedere quella per molti insospettata somiglianza fra, per usare le sue parole, «gli abitanti del Bosforo e i Bramini»³⁹.

Per il vero credente ogni disposizione religiosa è stabilita una volta per sempre da una volontà assoluta, troppo diversa da quella umana per poterla giudicare, ma ugualmente la pietà universale che traspare da queste norme sembra dire, in termini umani, che ogni dolore non è redimibile in terra, che non sono ammesse sofferenze fine a se stesse. Il diritto musulmano impone di trattare

³⁸ FRANCESCO GABRIELI, *I viaggi di Ibn Battuta*, in *Poesia e avventura nel medioevo arabo*, Firenze 1988.

³⁹ JAN POTOCKI, *Viaggio in Turchia, in Egitto e in Marocco*, Roma 1980, pp. 42-44.

bene gli animali, ma anche gli alberi dei quali solo Dio ci ha affidato una momentanea cura.

Certo fin qui abbiamo parlato di principii superiori e della loro applicazione terrena fino alla vigilia della prima guerra mondiale, la «grande» guerra come noi occidentali, suoi padri, con un certo orgoglio l'abbiamo chiamata. Fino a quel momento fra i tanti, antichi orrori della storia, fra i nuovi orrori portati dai nazionalismi applicati a società dalle molte culture ed etnie, portati dall'applicazione di criteri puramente economici a problemi umani, vi era stato almeno qualche spazio per la sopravvivenza di tradizioni diverse.

È difficile distinguere, fra tante ingiustizie e sofferenze dei nostri giorni, qualche spiraglio di luce, ma spesso quei comportamenti inumani li vediamo applicati dall'alto, per motivi ideologici o politici, in contrasto con sentimenti prevalenti fra la gente. Tutti ricordiamo i gabbiani prigionieri del petrolio al tempo della guerra del Golfo. Anche i cani d'Oriente scomparvero per volontà politica, perché in contrasto con un astratto progetto di progresso: un progetto occidentale o che dall'Occidente e dalle sue conquiste tecnologiche traeva ogni ispirazione. Possiamo solo sperare che oggi vi sia, in Occidente e in Oriente, più difficile a vedersi per chi questi eventi vive, uno spazio, un terreno dove sopravvivano e crescano i semi di una cultura adatta anche a creature come i cani d'Istanbul.

6. Dall'altra parte dello specchio

Se tutto è specchio di Dio, vi è una gradazione di purezza e il cuore dell'Uomo perfetto è lo specchio più puro. Ma vi è un'altro lato nel quale scorgiamo riflessi inquietanti, o meglio i riflessi ci appaiono, forse per nostra colpa, deformi. Abbiamo visto che in un moderno romanzo turco l'autore ha paura del cane che lo segue e solo il ricorso alla tradizione lo può liberare. Come in uno specchio l'immagine era la stessa ma invertita, e tutto diventava irrimediabilmente pauroso. La paura, quella di essere inseguiti da un'ombra, ci appare proprio negli scrittori dall'ideologia più tradizionale, più fedeli alla propria cultura tradizionale di cui temono la scomparsa, anche se a volte sono affascinati dall'Occidente. In una famosa poesia Necip Fazıl Kısakürek ritrova quell'indefinibile, inspiegabile paura di essere inseguito ed atteso da qualcuno:

Sono in strada, nel mezzo d'una strada solitaria,
cammino, senza guardarmi dietro cammino.
Nel punto dove la mia strada affonda nel buio
vedo come uno spettro che mi attende⁴⁰.

Konrad Lorenz ci racconta che, dopo la morte del suo primo cane, a lungo ne aveva sentito il passo abituale dietro di lui, fatto svanire solo dal nuovo passo di un cane reale⁴¹. Rifiutato o protetto il nostro passato, il nostro mondo non permette dimenticanze o abbandoni, pretende che gli sia resa giustizia. Così ad un tratto i cani d'Istanbul, e con loro la natura, cominciano ad apparire incomprensibili e quindi paurosi.

È ancora un autore occidentale ad avvertire, fra i primi, questo mutamento. Nel suo più famoso romanzo, *Aziyadé* del 1879, Pierre Loti decide di vivere nella musulmana Stanbul e gli spettacoli abituali cominciano a mutare:

...nous commençons aux lanternes l'ascension de Pera, par les rues biscornues des quartiers turcs. Grande émotion parmi les chiens. On croirait circuler dans un conte fantastique illustré par Gustav Doré.

E durante un'eclisse di luna, quando la gente spara in aria per uccidere il drago che la divora,

...Aziyadé nous attend dans la consternation et la terreur. Les chiens hurlent à la lune d'une façon lamentable, qui complique encore la situation. D'un air mystique, Achmet et Aziyadé m'apprennent que ces chiens hurlent pour demander à Allah un certain pain mystérieux qui leur est dispensé dans certaines circonstances solennelles, et que les hommes ne peuvent voir⁴².

Perfino un uomo di chiesa, Vincenzo Vannutelli che svolse attività diplomatica in Europa ed America e nel 1891 divenne Cardinale, già avvertiva qualcosa di quel clima mutato tanto da temere, solo lui, i cani:

Egli è certo che questa grande metropoli sotto qualunque aspetto si veda, si osservi e si consideri, è forse la città la più interessante, la più strana, la più curiosa del mondo... Per girar poi nei quartieri più remoti di Stanbul, è sempre prudente, per non dir necessario, essere assistito da chi sappia la lingua turca, perché in quell'immenso e smisurato labirinto, può perdersi facilmente, o avere qualche cattivo incontro. Fuori delle due o tre

⁴⁰ NECİP FAZİL KISAKÜREK, *Şiirlerim*, Istanbul 1969, p. 49.

⁴¹ KONRAD LORENZ, *op. cit.*

⁴² PIERRE LOTI, *Aziyade*, Paris 1926, pp. 52, 116, 142-144, 258.

grandi arterie, che attraversano in lungo e in largo tutto l'abitato, le altre strade sono solitarie e deserte. Non vi sono botteghe, non si incontra una persona, vi è sempre un silenzio sepolcrale, e si sta in pieno giorno, come da noi si sta nelle vie meno centrali durante la notte. Ogni rumore è una novità, ad ogni passante si veggono a traverso le fessure degli sguardi curiosi attirati a rendersi conto di quel che avviene. Ciò che più si incontra di esseri vivi, sono i cani... chi frequenta certe strade, è necessario che porti un bastone, contro simili animali, che essendo di una razzaccia lupina e selvaggia, possono essere pericolosi, e perciò conviene avere un'arma difensiva: dico difensiva, perché se si fa torto a un cane, c'è pericolo che qualche fervente musulmano non faccia malgoverno dell'ingiusto aggressore⁴³.

Se gli Occidentali intuiscono qualcosa, pur vivendola da estranei e sempre con un sentimento estetizzante, sono gli scrittori locali a darci l'altra faccia dell'esotismo. Yakup Kadri Karaosmanoğlu (1889-1974), uno dei maggiori romanzieri turchi, nel 1906 sentiva ancora l'influenza del tardo romanticismo francese. Tuttavia quando parla d'Istanbul vi è qualcosa di diverso, derivante da quel periodo di crisi, d'incertezza nel quale si avvertiva la confusa sensazione di una prossima fine. Quell'Istanbul ottomana, miracolosamente sospesa fra Oriente e Occidente, viveva i suoi ultimi giorni raggelata, immobile nel freddo invernale, degradata agli occhi di chi quel mondo tradizionale non accettava più, senza riuscire a trovarne un altro che potesse compensare di quanto rifiutato e, forse, inconsciamente rimpianto. È naturale che l'autore ci parli di un amore finito e che per proteggerne, come in un tempio, il ricordo, l'unica possibilità sia di non aprire più la porta, di abbassare per sempre le tende perché il pianto dei cani, dalle strade fangose, non possa turbare il silenzio⁴⁴.

Ancora più forte questa sensazione la troviamo in Refik Halit Karay (1888-1965) che in questo racconto, pubblicato nel 1910 e scritto a Milano in un 7 ottobre, ricorda soltanto l'Istanbul moriente di Yakup Kadri, dov'era possibile vivere quel mutamento, sperato e temuto, solo nella paura, e nella quale i cani incarnavano ogni errore, ogni colpa:

Vi prego, non mi parlate dei cani, di quei cani dal rauco abbaiare, le orecchie pendenti, contorti come congelati nell'acqua sporca, nell'umidità, dal dorso bruciato, ormai come insensibile, non me ne parlate, non me li ricordate, non fatemi soffrire...

⁴³ P. VINCENZO VANNUTELLI O.P., *Un IV. sguardo all'Oriente - Costantinopoli - Lettere di un missionario*, Roma 1883, pp. 37-38.

⁴⁴ YAKUP KADRI, «Kış», in AA.VV. *Edebiyat-ı Cedide*, Istanbul 1328 Eg., pp. 158-159.

È passato un anno, nel carnevale passato nevicò molto, la notte era oscura, era quasi l'una, solo... no, no, con la mia ombra, io non amo le ombre. A volte mi rincorre come una spia, paurosa ma sempre impudente. Vuole persino ritrarsi dai miei passi, si ritira, poi ad un tratto mi precede e come un nemico mi nasconde il cammino, vuole farmi cadere. A volte m'insegue frettolosa, trascinandosi sui muri sporchi spezzata in due, con l'ansia di un assassino acquattato che non vuole mostrarsi. Se vi fermate si ferma e attende che vi muoviate, assumendo forme paurose. Si appiattisce, si allunga, cresce... a volte giace sotto i piedi negli scoli dell'acque come un cane, sporco, miserabile.. è calpestata, schiacciata senza un suono, un lamento.. se la guardate ad un tratto, sorprendentemente s'inchina e sembra che tragga piacere da questo stato, da questa sottomissione, impura.

Sì, andavo a casa con la mia ombra. Voi Franchi conoscete queste strade? avete visto Buhara, Kandahar, la Siberia, questi luoghi a noi vicini per la nostra origine? una macchia sporca, la macchia di un crimine, poi fame, sporcizia... ecco dove andavo: la strada miserabile, le case cadenti, di legno... guardate di giorno, è tutto umido, ricoperto di muschio, c'è uno che prepara salamoie, un venditore d'acqua, più in basso un altro fa soprascarpe dalla suola di legno per salvarsi dal fango che tutto ricopre... in piccole baracche, fra gli stracci ammonticchiati, Tataari che aggiustano calosce, acquaioli dalle umide vesti di pelle di pecora che portano l'acqua in sporche ghirbe di pelle colorata, gigantesche guardie armate di bastone che non credereste del vostro paese o della vostra gente, dalle vesti di Ahlat, le brache alla zuava, il viso del Yemen...

Quella notte aveva nevicato tanto. Il normalissimo aspetto d'Istanbul, sotto la neve, mi appariva più strano e avvilente. Con le sue strade, le zone vuote e desolate ogni quattro o cinque case, con le tombe dalle lampade ardenti e i cipressi che dondolano sulle cancellate, sui morti, con i poveri cani gementi che si trascinano lungo i muri, che cercano qualche mucchio di rifiuti per rannicchiarsi e dormire, ancora una volta Istanbul m'appariva paurosa.

Forse, proprio come adesso, ero anche un po' ubriaco: quella notte nel locale di Tokatli a Galata avevo bevuto molto e riso molto. Camminavo con la mente annebbiata, priva di pensieri, e quando ad un tratto ritornai in me, dietro il cancello di ferro c'erano i resti di un incendio, di una piccola moschea solitaria dal tetto bruciato. Non apparivano le cime dei grossi, lunghi, neri camini che sempre mi si presentano come gigantesche proboscidi attaccate al cielo, riversanti a terra la neve.

Non un poliziotto, non una guardia... solo io, l'oscurità, la neve, poi la mia ombra.

Mi accorsi che anche la mia ombra era stupita di trovarsi qui, tanto da restare indietro, spezzata, spaventata dai miei occhi striati di sangue, da questa mia sosta improvvisa. Nell'angolo sotto la neve palpitavano forme mugolanti; si alzarono quattro o cinque teste di cani. Camminai lentamente. Mi accostai. Mi piegai su di essi. Intrecciati l'uno all'altro, affondavano il muso fra le zampe per mantenere libero il naso dalla neve che si accumulava incessantemente sulle loro nuche. Desti, con i respiri rauchi, sibilanti, malati, ora mi guardavano e attendevano che sparissi, che svanissi, per chiudere ancora gli occhi piccoli per il sonno ed il freddo, per posare a

terra la testa stanca nelle inutili attese; forse anch'essi avevano paura di questo viaggiatore dell'oscura notte e del suo strano respiro che sapeva di alcol. Ed avevano anche ragione, perché avevo pensieri malvagi, progettavo azioni malvagie.

Cinque, forse dieci minuti, guardavo e, per quanto possibile nella cattiva luce tremante del gas nei lontani lampioni, vedevo solo quei cani. Anch'io mi accucciai e cercai di pensare, irritato, respirando a fatica per l'alcol che annullava ogni tentativo di scherzo. Questi cani in quale sporco modo ci rappresentavano. Questi cani fino a quale grado ci rendevano ridicoli, sporche creature dalla vita gettata. Cani in mille modi scacciati d'ogni luogo in cui entrino per mangiare, prendere respiro, scaldarsi paurosi, disprezzati ma ancora indissolubilmente legati a noi, esseri umani dagli occhi sempre pensosi, malati, affamati, che battiamo e uccidiamo e lasciamo morire di fame... sono noi stessi, anche noi abbandonati così, nudi e affamati. Ci opprimono, ci scacciano, e noi serviamo queste mani, questi poteri e ci aspettiamo benessere e tranquillità... noi siamo peggiori, noi uccidiamo noi stessi, si confondono in noi l'uccisore e l'ucciso...

In quelle case lontane, che sembrano sporchi e vuoti vasi da fiori, giacciono creature affamate, gelate, malate come questi cani, piangenti solo con voci soffocate, non possono dire di più. Sono terrorizzate da qualche attesa punizione, mentre in strada si trascinano, vagano i loro piccoli a branchi, deboli, curvi, ignoranti,. L'umanità, la civiltà prova disgusto e si ritrae da noi e dai nostri cani, rimane insensibile alla nostra fame, anch'essa è in attesa della nostra scomparsa, della nostra morte, come io stesso sento che devo cancellare questi cani, far sparire questi nostri impuri modelli, ora dubbiosi per il mio continuare a fissarli.

Non un poliziotto, non una guardia... io solo, l'oscurità, la neve, poi la mia ombra... come i cani mi aiutava per paura, piegandosi in attesa delle mie azioni, dei miei ordini. Poi forme spezzate, gelate, lentamente si alzavano allontanandosi, separandosi dalla neve. Si disperdevano intorno a me. Ad un tratto abbaìò, vicino a me, cattivo, pauroso, con un suono infelice, alto come cipresso di tomba dalla lampada ardente, chiamò gli altri, quelli delle strade vicine, quelli più lontani, da ogni luogo della città gli risposero. Infinitamente ululavano, mi rendevano pazzo. M'infuriavo per quella loro ansia di servire questi umani, nudi e infelici ma che li lasciavano ugualmente privi di tutto, come annegassi in quel loro allontanarsi da me, senza badare a me. O se tacessero! Ma incessantemente ululavano e, mentre cercavo di uccidere il cucciolo che avevo afferrato, quel suono che si perdeva lontano diveniva più infausto.

Sassi, ghiaccio, calci per colpire tutti quelli che potevo raggiungere. Schiacciavo i loro piccoli. Cercavo intorno a me un gesto, una voce umana, un umano che mi liberasse. Case, rovine, camini e soprattutto quella tomba, o quell'immensa tomba che aumentava il terrore, animata eppure sempre immutata nel suo silenzio. Durò a lungo la mia rabbiosa fatica. Continuò finché non si udirono i colpi del bastone portato dalla guardia notturna. La superficie della neve era sconvolta, i cuccioli morti, i grandi dispersi fra tutte quelle rovine. Si era placata la mia rabbia, il disgusto, mentre immerso nel sudore che mi appariva sul volto avvertivo il gelido respiro della notte, e così raggiunsi una placida strada in pendio.

O mio Signore! Ma sempre, sempre da ogni quartiere, da ogni strada, da ogni porta socchiusa mi apparivano i cani, mi seguivano, m'inseguivano sempre, sempre mi seguivano come una nuvola serale frantumata nel cielo. Correvo. Fino a morire, fino a soffocare correvo... poi, non so come, caddi. Cosa fecero i cani? non lo compresi. All'alba non feci domande ai venditori di carni, di verdure che, scesi alla piazza di Eminönü, mi sollevarono da terra, mi liberarono... proprio non potei domandare...

Cameriere! ancora un whisky... questa sera non esco. Non vado in strada. Lasciatemi stare, nella luce... sempre nella luce... davanti a questa bianca tavola, a questi specchi, a queste lampade.⁴⁵

Muta l'aspetto abituale delle cose, e a portare all'estremo limite la mutazione avvenuta in quel mondo che sembrava staccarsi per sempre dalla sua tradizione, troviamo un poeta che proprio alla tradizione si rifaceva nella forma, anche se con improvvisi fastidi, per ricercare un'arte quasi astratta. In Ahmet Haşim (1844-1933) anche i pacifici gatti sono divenuti inquietanti, quasi ribellandosi alla modernità portata, negli anni '20, dai fari di un'automobile lungo le rive notturne del Bosforo:

...ma i gatti sono i più strani viaggiatori di questa vergine oscurità. Quando si mettono in moto i cono luminosi dei fari, in ogni punto della notte vedete accendersi con forza, poi spegnersi, tante coppie di punti fosforescenti appaiati. Ogni volta che passate fra queste aliene creature riversanti dai loro occhi la verde fiamma di un fuoco diffuso nei loro ventri, si teme, paurosi come d'aver commesso un peccato, d'aver dissolto il segreto di un'oscurità sacra. È come passaste su un pezzo di cielo, è come se tutti gli occhi di gatto, brucianti mistero, fossero irate stelle paurose, cadute in terra da questo cielo⁴⁶.

Infine anche le piante acquisteranno una vita pronta alla ribellione:

In una fredda giornata d'inverno entrai nel negozio di un fioraio per comprare garofani. L'atmosfera di questo luogo, riscaldata da un dolce calore estivo, era impregnata dai verdi profumi, lievi e pungenti, della linfa vegetale. Mi fecero accomodare su una sedia in attesa che preparassero il mazzo di fiori da me richiesto. In questa bottega veramente incantata, ricolma di piante, foglie, fiori d'ogni colore che potesse desiderare il gusto e il capriccio, fuori della regione, della stagione, dello spazio e del tempo come il reame fantastico creato da un uomo felice, rimasi affascinato da un tozzo albero di datteri dalle oscure foglie, nel quale si avvertiva il respiro di una vita priva di parole. La mia fantasia era come una povera mosca e un ragno vegetale la prese, ad un tratto, nella sua tela.

⁴⁵ REFIK HALIT, *Köpekler*, *ivi*, pp. 309-315.

⁴⁶ AHMET HAŞİM, «Gece Gezintisi», in *Bize Göre*, Istanbul 1928, pp. 29-30.

Guardai quel rude albero che restava immoto e pensai: è forse felice quest'albero, nell'angolo in cui si trova, che per essere prigioniero in una serra non può, come gli altri della sua specie, distendere l'ombra sulla calda terra al sole di mezzogiorno, non può bagnarsi con le piogge, non può lasciarsi scuotere nei temporali, ed ha dimenticato cielo, stelle, luna perché non può vederli? Non potei trovare un motivo ragionevole per giudicare che quest'albero fosse felice di vivere con il calore di una stufa e il respiro degli umani, privato delle visite d'uccelli ed insetti, dell'aria e della luce di cui ha bisogno ogni pianta, dall'erba più insignificante al platano più maestoso.

Dopo le stupefacenti osservazioni del grande Maetterlinck sull'intelligenza delle piante, non c'è più alcuna stranezza nel rappresentare un albero felice o sofferente. Non bisogna lasciarsi ingannare dal silenzio degli esseri di questo mondo! La sofferenza non è solo di chi sa dire «io soffro». Non sappiamo perché, ma il potere che ha unito alla vita il dolore, a nessuna creatura, oltre agli umani, ha concesso la possibilità di rivelare il segreto della propria pena. Ogni creatura cammina sulle vie sanguinanti della vita trascinando al suo collo la catena di un pesante silenzio che ne soffoca la voce. Nessun cavallo, nessun'ape, nessuna mosca ci ha mai potuto dire i dolori della sua testa, la pesantezza del suo stomaco. Ma quale assenza di pietà è ritenere che questo genere di sofferenza possa essere estraneo a una creatura che abbia occhi, testa, bocca.

Nell'oscurità della notte piena di vento stormiscono gli alberi del giardino in un selvaggio tumulto; quanti di questi alberi versano, come sangue, la loro linfa dalla ferita di un ramo spezzato, quanti muoiono internamente con il veleno di un verme nascosto, quanti sono in agonia, quanti si contorcono presi nelle tenaglie di un incomprensibile dolore. Ma nessuno comprende, perché nell'oscurità della notte piena di vento tutti si dondolano e frusciano nello stesso tumulto. Un libero albero degli ampi spazi selvaggi, gradualmente, ereditariamente viene adattato a vivere come un gatto pigro, condannato a dormire nell'angolo del focolare: così mi parve che ogni tessuto di quest'albero ormai senza fiori, senza frutti, senza amore fosse pieno di mille oscuri lamenti che non aspettavano altro che una bocca per essere leniti.

Le foglie, sboccianti come baionette d'acciaio dal breve tronco interrato in uno stretto vaso, si mutarono in dure dita, tese verso di me, di un'enorme mano portata avanti con un tremito pauroso e pensai, fremendo, che l'albero prigioniero mi guardasse con occhi vegetali, simili agli occhi febbricitanti, grandi, gialli di un leone malato, vivente dietro sbarre di ferro⁴⁷.

Nella poesia di Ahmet Haşim le stelle hanno la vita d'insetti, pietre e piante sono ugualmente «riflessi cangianti» come la palma non è diversa da un leone, ma sempre vi è qualcosa di stralunato, di stravolto che fa dei cani e dei gatti figure surreali, che trasforma in incubo questa visione unitaria che dovrebbe apparirci pa-

⁴⁷ AHMET HAŞIM, «Bir Ağaç Karşısında», in *Gurabahane-i Laklakan*, Istanbul 1928, pp. 27-30.

cificante. Non era così nel tradizionale mondo islamico di cui alcuni vedevano solo il fantasma. Refik Halit, che odia la propria ombra e uccide i cani, forse già vedeva quel fantasma sacrificato al progresso, spettro del proprio rifiutato passato. I Giovani Turchi nel 1908-9 avevano preso il potere in nome dell'occidentalizzazione totale del proprio paese perché «unica civiltà» appariva quella dell'Occidente, e sarà questa una rivoluzione culturale realizzata dal kemalismo. Sembrava una scelta obbligata, ma nel mondo islamico d'oggi la vediamo rifiutata da molti.

Lévi-Strauss ricorda che «l'Islam ha formulato una teoria della solidarietà di tutte le forme della vita umana» che l'Occidente ha ritrovato da poco con alcuni aspetti del pensiero marxista e con la nascita dell'etnologia moderna⁴⁸. Toynbee sperava che questa solidarietà fermasse la diffusione del morbo politico-occidentale del nazionalismo, come aveva estinto la coscienza razziale⁴⁹. Anche con le sue tradizionali idee ecologiche l'Islam potrebbe contribuire a dare vita a una nuova civiltà mondiale. Toynbee direbbe: al nascere della «Chiesa crisalide».

⁴⁸ CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Torino 1967, p. 121.

⁴⁹ ARNOLD J. TOYNBEE, *A Study of History - Reconsiderations*, vol. 12, London - New York - Toronto 1964, p. 512; *Civiltà al paragone*, Milano - Roma, 1949, pp. 298-299.



FIGURA 1 e 2. Cani che dormono nelle strade d'Istanbul (da lastre fotografiche fine XIX secolo).

Ida Zilio Grandi

MARIA NEL CORANO: LA SILENZIOSA, NUTRITA DA DIO

Se ogni volta che Dio ha raccontato agli uomini delle storie ha voluto dar loro degli esempi affinché riflettessero, se ogni personaggio coranico è il paradigma di una condizione esistenziale da aborrire pena il castigo o da imitare con buona volontà, la madre di Gesù offre allora un ritratto del perfetto credente; le note dominanti di Maryam, la paziente sottomissione, l'umiltà e la serena accettazione del divino decreto, sono precisamente le prime virtù che l'Islam chiede al credente.

Dei passi che il Libro dedica a Maria¹, alcuni si richiamano e si riprendono con altri, tanto che è possibile distinguere gruppi di versetti omogenei tra loro per intenzione didattica e apologetica o gruppi di immagini isolate. Scopo del presente saggio² è esaminare contemporaneamente i versetti coranici 19:26 e 3:37 poiché entrambi sono simili nel far riferimento a una miracolosa provvigione di cibo, questione che, come vedremo, è di interesse primario: confina infatti con la possibilità di attribuire a Maria la dignità di profeta, nodo cruciale della mariologia islamica post-coranica; seppure gli espedienti narrativi sono nei due casi del tutto differenti tra loro e l'accostamento non appare quindi immediato a una prima lettura, esso è però suggerito dall'esegesi, che rileva tra i due versetti in questione affinità degne di nota.

Ci si baserà appunto sui più noti commentari, di così larga fama e riconosciuta autorità da potersi considerare una sorta di canone, al fine di giungere alla definizione della figura mariana all'interno della struttura testuale e culturale cui appartiene; definizione che persegue cioè il rispetto del sapere coranico e

¹ Precisamente: 3:31-48; 4:156 e 171; 5:17, 46, 75 e 78; 19:16-30; 21:91; 23:50; 43:57; 66:12.

² Che costituisce l'inizio di un più ampio progetto su Maria nell'Islam.

dell'esegesi coranica, senza farsi influenzare dai depositi, dalle somiglianze o differenze di ordine storico e teologico con la tradizione cristiana, ciò che caratterizza invece la maggior parte della ricerca islamologica sull'argomento, come ha rilevato Roger Arnaldez³; dopo aver presentato le spiegazioni più o meno razionalizzanti, le leggende e i particolari «mitici» consegnati dagli esegeti, si tenterà, dove necessario e possibile, di chiarirli a nostra volta e di risalire al loro suggerimento generale su questo luogo del Libro.

Il più antico commentario considerato è il *Ġāmi' al-bayān* dello storico Tabarī (m. 310/923), cui va come è noto il merito di aver raccolto sistematicamente quelle tradizioni del Profeta che divennero la base delle opere successive; di impianto sostanzialmente contrario, poiché riduce l'importanza delle tradizioni per rivolgersi agli aspetti lessicografici e per interpretarli poi in sede dogmatica, è il *Kaššāf* del grammatico e filologo mu'tazilita di origine persiana Zamaḥṣarī (m. 538/1044); contro la tendenza mu'tazilita è l'apologia delle tesi aš'arite nella quale consiste il *Mafātīḥ al-ğayb* del teologo e filosofo, ancora di origine persiana, Rāzī (m. 606/1209), opera che si distingue per la frequente applicazione al Libro Sacro del *ta'wīl*, la ricerca del significato riposto, per lo più in senso antropologico-morale; il *Ġāmi' li-aḥkām*

³ *Jésus fils de Marie prophète de l'Islam*, Paris 1980, 14; si veda anche il più recente *Jésus dans la pensée musulmane*, Paris 1988. La bibliografia occidentale è molto vasta; tra i contributi più notevoli, in ordine cronologico: A.J. WENSINCK, *Maryam*, in *EI* 1^a ed. (solo la bibliografia è stata aggiornata nella 2^a ed.); J.M. 'ABD-EL-JALIL, «La vie de Marie selon le Coran et l'Islam», in *Maria*, 1(1949), 183-211 e *Marie et l'Islam*, Paris 1950; O. VEHIA, *Le dogme de l'Immaculée Conception dans les perspectives islamiques*, Bīkfaya (Libano) 1951; V. COURTOIS, *Mary in Islam*, Calcutta 1954; M. HAYEK, *Le Christ de l'Islam*, Paris 1959, 73 sgg.; N. GEAGEA, *Maria nel messaggio coranico*, Roma 1972 e «Maria, segno ed esempio secondo il Corano», in *De cultu mariano saeculis VI-XII*, 5(1972), 369-388; T. JABLANOVIC, *Les privilèges de Marie selon les sources de la foi islamique*, *ibidem*, 357-368; J.D. MCAULIFFE, «Chosen of all women: Mary and Fāṭima in Qur'anic Exegesis», in *Islamochristiana*, 7(1981), 19-28; G. GHARIB, «Musulmani», in S. DE FLORES, S. MEO (a cura di), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Cinisello Balsamo, 1986, 1001-1011; KH. SAMIR KHALIL, «Quelques expressions de la piété mariale contemporaine chez les musulmans d'Égypte (et d'Iraq)», in E. PERETTO (a cura di), *Maria nell'Ebraismo e nell'Islam oggi, Atti del 6° Simposio Internazionale Mariologico*, Roma-Bologna 1987, 141-166; T. MICHEL, «Mary in Islamic Devotion in South-East Asia», *ibidem*, 167-175; G. BASETTI SANI, *Maria e Gesù figlio di Maria nel Corano*, I.I.a.-Palma 1989; G. RAGOZZINO, *Maryam. La Vergine-Madre nel Corano e nella tradizione musulmana*, Padova 1990; L. HAGEMANN, «Mariologische Aspekte im Koran Forschungsergebnisse Seit dem Letzen Jahrhundert», in *De cultu mariano saeculis XIX-XX*, 2 (1991), 605-635.

dell'andaluso Qurtubī (m. 671/1272), di scuola malikita e quindi avverso al significato letterale, dimostra grande rispetto per le tradizioni similmente a Ṭabarī, ma a differenza di questo ne analizza più il testo che la correttezza della trasmissione, e a differenza degli altri esegeti ora citati presta scarsa attenzione a *isra'iliyyāt* e *masīhiyyāt*, ai vangeli apocrifi e ad altre fonti che l'autore non ritiene valide. Si sono inoltre consultati il celebre *Anwār al-tanzīl*, che Baydāwī (m. 691/1291) scrisse col preciso intento di correggere il razionalismo di Zamaḥṣarī; il *Durr al-mantūr* di Suyūṭī (911/1505), poliedrico autore egiziano, e il *Rūḥ al-ma'ānī* dell'irageno Ālūsī (m. 1270/1854), abile sintetizzatore sempre sorretto da un vigile ragionare. Per rapidi accenni all'interpretazione mistica, si è infine tenuto presente lo pseudo-epigrafo *Tafsīr ibn 'Arabī*⁴.

Per diverse vie e con diversi punti di vista, il lavoro complessivo di questi autori ricerca, da un lato, l'esatta comprensione delle espressioni linguistiche con l'ausilio della grammatica e della filologia, dall'altro l'integrazione delle storie narrate con particolari tratti da altri passi del Libro stesso, dalle tradizioni del Profeta e dei Compagni e talvolta dai testi dei due grandi monoteismi precedenti l'Islam; tutto questo, a seconda dei singoli esegeti, con un ricorso più o meno marcato al ragionamento personale, teso non soltanto alla comprensione della parola coranica quanto anche a trarne implicazioni teologiche di più vasta portata; di conseguenza, per parafrasare l'affermazione di uno dei grandi studiosi del pensiero islamico, ciò che si troverà in tali opere è più che un'applicazione del Corano stesso e più che un'esplicazione⁵.

⁴ ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān*, ed. Šakīr, Dār al-ma'ārif, Cairo s.d.; ZAMAḤŠARĪ, *al-Kaššāf 'an ḥaqā'iq ḡawāmid al-tanzīl*, Dār al-kitāb al-'arabī, Beirut s.d.; RĀZĪ, *Mafātīḥ al-ḡayb*, Beirut 3^a ed. 1405/1985; QURTUBĪ, *al-Ġāmi' li-ahkām al-Qur'ān*, Dār al-maktaba al-'ilmīyya, Beirut 1413/1993; BAYDĀWĪ, *Anwār al-tanzīl*, ed. Fleischer (BEIDHAWI *Commentarius in Coranum*, 1846-1848), Osnabruck 1968; SUYŪṬĪ, *al-Durr al-mantūr*, Beirut 1411/1990; ĀLŪSĪ, *Rūḥ al-ma'ānī*, Dār al-turāt al-'arabī, Beirut s.d.; *Tafsīr Ibn 'Arabī*, Dār Šādir, Beirut, s.d. Sono assenti da questo lavoro i commentari šī'iti che però, seguendo il già citato lavoro di J. MCAULIFFE, *Chosen of all women*, 24-25, sembrano aggiungere poco alla riflessione sunnita sulla figura mariana, se si esclude il continuo accostamento a Fāṭima.

⁵ È CARRA DE VAUX, che scrisse: «Il en résulte qu'en réalité le *tefsir* apparaît comme une sorte de construction factice faite sur le Coran comme base, plutôt que comme une étude vraiment critique, ayant pour but la recherche du sens véritable et originel du Livre. C'est une application du Coran plus encore qu'une explication», in *Les penseurs de l'Islam*, III, *L'exégèse, la Tradition et la jurisprudence*, Paris 1984 (rist. an. dell'ed. 1921-1926), 380.

Veniamo ora al primo dei passi coranici esaminati, il versetto 26 della *sūra* di Maria (= *Cor.* 19). Dopo il racconto dell'annunciazione, della concezione e del ritiro in un «luogo lontano», il Corano si sofferma sul dolore e la tristezza della Vergine, afflitta dalle doglie del parto presso il tronco di una palma; una voce, di Gabriele oppure di Gesù, la chiama per consolarla, l'avverte della comparsa di un ruscello ai suoi piedi e della vivificazione del tronco di palma carico adesso di datteri freschi e maturi. Segue quindi il versetto in esame, che recita: «Mangiate dunque e bevi e asciuga gli occhi tuoi! E se tu vedessi qualcuno digli: "Ho fatto voto al Misericordioso di digiunare e non parlerò oggi ad alcun uomo"»⁶. Come si è detto, l'eccellenza di Maria viene qui espressa mediante la grazia del dono di cibo; alcune opere esegetiche attribuiscono a tale provvidenza (*fā'ida*) di datteri e d'acqua un rilievo particolare, poiché vi scorgono non solo un elemento di elezione ma anche la prova di veridicità che Iddio diede a Maria nei confronti degli increduli; essa viene pertanto accostata alla *mu'ğiza*, il miracolo convalidante di una missione profetica, distinto dalla *karāma*, il prodigio accordato a un santo. Scrive Ṭabari⁷: «La palma non aveva frutti dato che, se li avesse avuti, Maria avrebbe mangiato ben prima di ricevere l'ordine; era inverno, e la presenza dei datteri fuori stagione e tutti di colpo maturi significa che avvenne un miracolo (*mu'ğiza*): è infatti nell'ordine delle cose che i datteri siano prima fiore, bacca e frutto acerbo.» «Cibo e bevanda da una parte, ristoro del cuore dall'altra» ricorda invece Rāzī⁸, «sono due miracoli (*mu'ğizatāni*). Ci si chiede a chi fossero riservati, e i *mu'taziliti* rispondono che furono miracoli del tutore della Vergine, il profeta Zaccaria (...); questo è falso, poiché Zaccaria non sapeva che si erano verificati né dove, e la verità è invece che furono prodigi santi (*karāmāt*) di Maria, e segni predittivi (*irḥās*) della venuta di Gesù.»

Anche nel versetto 37 della *sūra* della famiglia di 'Imrān (= *Cor.* 3), il secondo che si intende qui esaminare, si tratta del divino dono di cibo: «...e ogni volta che Zaccaria entrava da lei nel santuario vi trovava del cibo e le diceva: "O Maria, donde ti viene questo?" Ed essa rispondeva: "Mi viene da Dio, perché Dio dà della Sua Provvidenza a chi vuole, senza conto"». Secondo i commentatori, il profeta Zaccaria si meravigliava molto

⁶ Qui e in seguito la traduzione è di A. Bausani.

⁷ *Gāmi'*, XVI, 31.

⁸ *Mafātih*, XXI, 207.

perché trovava frutta estiva in inverno e frutta invernale d'estate, o forse più di quanta gliene aveva portata⁹. Riassumendo le principali posizioni degli studiosi più antichi, così si esprime Alūsī sul cibo nel tempio: «Esso dimostra la possibilità della *karāma*, il miracolo dei santi, poiché è opinione diffusa che Maria non ricevette la dignità di profeta. Su ciò concordano sunniti e šī'iti, mentre i mu'taziliti (che non credono alla possibilità della *karāma*) non sono d'accordo: dei loro furono Balhī, che vi lesse un segno predittivo della venuta di Gesù, e Ġubbā'ī, che a causa della somiglianza di tale evento con il miracolo profetico (*mu'ğiza*) vi ritrovò invece un miracolo di Zaccaria...»¹⁰. Alūsī contesta entrambi gli autori. Risponde al primo che i segni predittivi precedono la proclamazione di una missione profetica (*da'wa*), come accadde con le nuvole che fecero ombra su Muḥammad lungo il cammino o con le pietre che gli parlarono, e che, inoltre, essi si verificano per mano dello stesso profeta e non certo di un'altra persona; all'altro risponde che gli angeli rivolsero la parola a Maria e non a Zaccaria, e che non si può comunque parlare di *mu'ğiza* data l'assenza della sfida agli increduli (*taḥaddī*)¹¹. Nega quindi che si tratti di un Segno riservato ad altri e continua: «Proprio su questo versetto si fonda chi crede nella profezia (*nubuwwa*) di Maria, e il fatto che gli angeli le abbiano rivolto la parola¹² costituisce in tal caso una prova decisiva».

La divina provvigione di cibo si trova così al centro della speculazione islamica sulla figura di Maria, forse più ancora del concepimento, Segno che non appartiene a lei sola ma che essa divide col proprio figlio. Per portare l'esempio di un autore diverso da quelli qui prettamente considerati, nel capitolo del *Fiṣal* che il grande polemista ed eresiografo Ibn Hazm (m. 454/1013) dedicò alla profezia delle donne, la veridicità della profe-

⁹ Ad es. ṬABARĪ, *Ġāmi'*, VI, 353-356 e SUYŪṬĪ, *Durr*, II, 35. Segnaliamo qui l'affermazione dell'antico Muḡāhid riportata dallo stesso SUYŪṬĪ, *ibidem*: la divina provvidenza (*rizq*) che provoca la meraviglia di Zaccaria non andrebbe letta come cibo ma come scienza (*'ilm*).

¹⁰ ALŪSĪ, *Rūḥ*, III, 140; per il passo successivo, III, 154. Per le posizioni mu'tazilite ZAMAḤṢARĪ, *Kaššāf*, I, 360.

¹¹ Sfidare gli increduli a compiere gesto simile al proprio allo scopo di dimostrare la loro incapacità, è un elemento fondamentale nel miracolo/prova di profeta, come appare già nell'etimologia della parola che lo indica (*mu'ğiza* = ciò che non si può imitare).

¹² Cfr. *Cor.* 3:42: «E quando gli angeli dissero a Maria: "O Maria, in verità Dio t'ha prescelta..."» e 19:19: «(L'angelo) le disse: "O Maria, io sono il Messaggero del tuo Signore, per donarti un fanciullo purissimo"».

zia di Maria è posta in diretta relazione con il miracolo/prova del cibo nel tempio; dopo aver rammentato su basi coraniche che a più di una donna Iddio inviò ispirazione mediante i Suoi angeli, e che l'ispirazione divina appartiene senza dubbio al capitolo della profezia, Ibn Ḥazm osserva: «Iddio inviò Gabriele a Maria madre di Gesù con parole per lei... e questa è vera profezia (*nubuwwa*), con vera ispirazione di Messaggio (*risāla*) da parte di Dio per lei: presso di lei Zaccaria era solito trovare una provvidenza di Dio, discesa dal cielo...»¹³. Maria fu nutrita da Dio, e tale caratteristica dovette apparire davvero notevole, se la si attribuì anche a Fāṭima, la figlia del Profeta¹⁴. Talora, questo rapporto tra Maria e il cibo che il Corano suggerisce, viene portato a conseguenze estreme e si trasforma in una similitudine: ancora Ālūsī, basandosi sull'assimilazione degli uomini agli alberi stabilita da un celebre *hadīth*¹⁵, afferma che è possibile un paragone tra la Vergine madre e la palma secca vivificata, poiché entrambe posseggono solide radici e rami alti nel cielo, e poiché il figlio di Maria sarebbe divenuto utile all'umanità quanto lo è il dolce frutto della palma, e avrebbe risuscitato i morti così come Dio, per lui, risuscitò il tronco di palma¹⁶.

Piuttosto inaspettatamente, a tale profusione di vivande il Corano accosta il digiuno. Tornando al versetto 19:26, si noterà infatti come accanto al dono d'acqua e di datteri e all'ordine di cibarsi, compaia all'inverso un'interdizione legata al voto di digiuno. I commenti coranici esaminati, in modo pressoché unanime, lavorano attorno a questa incongruenza («mangia seppure hai fatto voto di digiunare»), e propongono due soluzioni. La prima è di ordine lessicologico e poggia sulla sinonimia di digiunare

¹³ *Kitāb al-Fiṣal fī al-mīl wa al-abwā' wa al-nīhal*, Cairo 1317 h, V, 17-18.

¹⁴ Cfr. L. VECCIA VAGLIERI, *Fāṭima*, *EI* 2^a ed., III, 866. Per le tradizioni sul dono di cibo a Fāṭima e a Maria nel tempio, v. ARNALDEZ, *Jésus fils de Marie*, 56-59. Lo studio della correlazione delle due figure femminili, intrapreso dalla citata McAuliffe sotto il profilo esegetico, era stato invece affrontato sotto il profilo devozionale da L. MASSIGNON, «*L'Oratoire de Marie à l'Aqça, vu sous le voile de deuil de Fatima*» (1956), in *Opera Minora*, Beirut 1963, I, 592-618.

¹⁵ «Il credente è come l'albero verde al quale non cadono le foglie», variante: «Tra gli alberi, alcuni posseggono la *baraka*, come la posseggono i musulmani», entrambi i detti accolti da Buḥārī, cfr. A.J. WENSINCK, *Concordance et Indices de la Tradition musulmane*, Leiden 1936..., rist. an. 1988, III, 67-68.

¹⁶ ĀLŪSĪ, *Rūb*, XVI, 81. Meno esplicito, ma simile, è anche ṬABARĪ, *Gāmi'*, VI, 33. Sarebbe interessante poter sviluppare il rapporto tra il riprodursi per talea che è proprio della palma (e che l'ha resa in molte culture emblema della Fenice) e colei che diviene madre senza concorso maschile.

no e silenzio¹⁷: essa permette di eliminare la contraddizione nel discorso di Maria (che diverrebbe: «ho fatto voto di silenzio e non parlerò») e di mantenere una corretta sequenza logica con i versetti successivi, dove Gesù difenderà sua madre dalla calunnia supplendo appunto al silenzio di lei. «Il digiuno (*ṣawm*) e il silenzio (*ṣamt*) sono la stessa cosa» scrive ad esempio Qurtubī «infatti digiuno significa astensione (*imsāk*), e il silenzio è astensione dalla parola¹⁸». La seconda soluzione è di ordine giuridico, e fa corrispondere all'identificazione dei termini *ṣawm* e *ṣamt* una concomitanza rituale: tutti i commentatori affermano che presso il popolo di Maria era d'obbligo osservare il silenzio durante il digiuno, e che la comunicazione era possibile solo per gesti; tale interdizione è abrogata dalla legge islamica, che prescrive soltanto l'astensione dal parlare turpe¹⁹. Il voto di silenzio, che godette in quella precedente legge di prestigio pari a quello del voto di viaggio alla Mecca nell'Islam, risulta particolarmente sgradito alla nuova religione, poiché causerebbe all'anima restringimento e sofferenza; il Profeta lo proibì insieme ad altri voti, come quello di restare in piedi sotto il sole²⁰.

¹⁷ Sul silenzio di Maria nell'insegnamento esoterico dell'Islam, v. C.-A. GILIS, *Marie en Islam*, Paris 1990, 15-24 (cap. *Le signe muet*).

¹⁸ *Ġāmi'*, XI, 66-67. Concordano ṬABARĪ, *Ġāmi'*, XVI, 32, BAYDĀWĪ, *Anwār*, I, 570, RĀZĪ, *Mafātih*, XXI, 207; ZAMAḤṢARĪ, *Kaššāf*, III, 14, SUVŪTĪ, *Durr*, IV, 478, e ĀLŪSĪ, *Rūḥ*, XVI, 86-87. I lessicografi considerati da E.W. LANE (*Arabic-English Lexicon*, IV, London 1872, Beirut 1968, s.v.) confermano che, nella lingua araba corretta, digiuno significa astensione in senso assoluto, quindi da cibo, bevanda, coito e parola; basandosi proprio sul passo coranico qui esaminato (*Cor.*19:26), intendono in particolare il silenzio. Sul termine *ṣawm* come astensione dal moto (e applicabile quindi all'apparente immobilità del sole a mezzogiorno o alla calma di vento e di mare), cfr. *infra* e nota 20.

¹⁹ Come testimonia un *ḥadīṭ* del Profeta, sempre in QURTUBĪ, *ibidem*: «Se qualcuno di voi sta digiunando, non faccia proposte oscene alle donne, non parli da insensato e non prenda parte a litigi o insulti e risponda invece: "Sto digiunando"». Per tutte le Tradizioni sul silenzio, ivi comprese quelle di *isnād* debole e quindi non contemplate dalle raccolte canoniche, si rimanda a IBN ABĪ AL-DUNYĀ (m. 281/ 894), *K. al-ṣamt*, Beirut 1410/1990. Sul voto di digiuno silenzioso delle donne musulmane contemporanee v. MICHEL, *Mary in Islamic Devotion*, 173.

²⁰ Cfr. innanzitutto *Cor.* 22:29: «mettano poi fine ai loro interdetti, sciolgano il voto, e venerabondi aggirino la casa antica», e poi i capitoli sui voti contenuti nelle raccolte di Tradizioni (cfr. WENSINCK, *Concordance*, III, 449); valga per tutti in questo caso MĀLIK B. ANAS, *Muwattā'*, Dār al-fikr, Beirut 1907/1987, 388-389, n.8: «Il Profeta vide un uomo che stava in piedi sotto il sole e chiese cosa avesse; gli risposero che aveva fatto voto di non parlare, di non stare all'ombra, di non sedersi e di digiunare. Il Profeta ordinò che parlasse,

Leggendo il voto di Maria come voto di silenzio, i commentatori si trovano di fronte a un nuovo problema: come potrà comunicare agli uomini il proprio voto di silenzio chi proprio quel voto deve osservare? Come potrà ubbidire all'imperativo divino *qulī*? Essi considerano a questo punto varie soluzioni: secondo Ṭabarī, ad esempio, Maria parlò per annunciare il proprio voto e poi tacque, secondo Suyūṭī il voto di silenzio riguarderebbe unicamente le modalità della nascita di Gesù e quello soltanto, secondo Zamaḥṣarī sarebbe solo un divieto di dar risposta agli stolti, e anche il *Tafsīr ibn 'Arabī* propone come interpretazione «il non prender parte alla tavola di coloro che non possono comprendere»²¹.

Appellandosi al versetto 3:41, dove si narra dell'imposizione di silenzio a Zaccaria, essi però, in generale, concordano nel concludere che Maria avrebbe comunicato a gesti. Reso arduo proprio dal divino dono del cibo a Maria nel tempio²², quel profeta aveva infatti osato chiedere al Signore la nascita di un figlio; ricevuto l'annuncio della nascita di Giovanni, volle poi un Segno e Dio gli rispose: «Il tuo segno sarà che non potrai parlare alla gente per tre giorni, altro che a gesti, ma tu menziona spesso il nome del Signore, e glorificalo, alla sera e al mattino.» Osservando questo versetto, si rileverà anche qui la medesima incongruenza: come potrà glorificare Dio chi è reso muto? L'espressione gestuale, invocata dal *tafsīr* nel caso di Maria, per Zaccaria si rende evidentemente impossibile.

Nonostante i due tipi di silenzio vengano trattati differenzialmente, poiché in quello di Maria gli esegeti non rilevano l'aspetto punitivo che riscontrano invece in quello di Zaccaria, un ricorso al commento di questo passo si dimostra interessante in relazione ai due versetti mariani esaminati. I commentatori si appellano ancora alla sinonimia di silenzio e digiuno e leggono, al contrario, il segno del silenzio come digiuno, come Qurtubī e Ālūsī, oppure pensano al solo movimento delle labbra non ac-

che stesse all'ombra, che si mettesse seduto e che portasse a termine il digiuno»; *ibidem*, n. 9: «Il Profeta gli ordinò di portare a termine ciò che fa parte dell'obbedienza a Dio, e di lasciare ciò che fa parte della disubbidienza».

²¹ ṬABARĪ, *Ġāmi'*, XVI, 32; SUYŪṬĪ, *Durr*, IV, 478; ZAMAḤṢARĪ, *Kaššāf*, III, 14; *Tafsīr Ibn 'Arabī*, II, 7.

²² È questa l'opinione dei commentatori, ad es. QURTUBĪ, *Ġāmi'*, IV, 46, ZAMAḤṢARĪ, *Kaššāf*, I, 359. La correlazione, di biblica memoria, tra le storie di Zaccaria e Maria in questo passo coranico e altrove, è messa particolarmente in evidenza da ṬABARĪ, *Ġāmi'*, XVI, 30.

compagnato da emissione di suono, come Ṭabarī e Zamaḥṣarī²³; oppure, ciò che è molto più significativo, essi affermano che il miracolo sta proprio nella possibilità di glorificare Iddio nonostante l'afasia temporanea. «Zaccaria si svegliò che non riusciva a parlare, ma ugualmente poteva recitare la Torah e ricordare Dio», scrive Qurtubī, e lo riprende Ālūsī: «Il segno consiste nel renderlo muto per tutto fuorché per il ricordo di Dio e per le sue lodi». Ancora più eloquente è Rāzī: «L'Altissimo gli legò la lingua per le cose del mondo e gliela sciolse per il ricordo del Suo nome e per le lodi»²⁴; il teologo stabilisce infatti con grande chiarezza il duplice livello espressivo cui il Corano fa qui riferimento, quello del silenzio, che è umano, e quello della parola, che è divino.

In altri termini, viene ammessa con tali spiegazioni la simultaneità e non contraddittorietà del comandamento e dell' interdizione, dato che l'interdizione riguarda soltanto l'ambito umano; detto in modo più generale, il rapporto dell'uomo con l'uomo è altra cosa dal rapporto dell'uomo con Dio, perché lì vige la norma imposta dalla legge religiosa mentre qui regna una libertà assoluta, che non può essere soggetta ad alcuna limitazione. E ancora, considerando un altro punto di vista: quando Dio si rivela, quando dona agli uomini la Sua grazia, essi debbono porsi in uno stato di astensione, ed è in fondo indifferente che si tratti di digiuno o di silenzio. Mentre Maria digiuna o tace, Dio invia il proprio nutrimento e Verbo²⁵ al mondo permettendo la miracolosa nascita di Gesù, la «Parola venuta da Dio» (*Cor.* 3:39 e 45). Proprio come aveva proclamato la nascita di Giovanni nel silenzio di Zaccaria.

Il Libro Sacro offre un grande esempio di come l'azione divina prescriva l'astensione umana, quando afferma che il Ramaḍān, il mese del digiuno per tutti i musulmani, è anche «il

²³ QURTUBĪ, *Ġāmi'*, IV, 53: «significa che non mangerà per tre giorni, perché non parlavano quando digiunavano»; ĀLŪSĪ, *Rūḥ*, III, 150: «Si ritiene che il silenzio sia metonimia (*kināya*) per digiuno, poiché quando digiunavano non parlavano con nessuno»; ṬABARĪ, *Ġāmi'*, VI, 384 sgg., ZAMAḤṢARĪ, *Kaššāf*, I, 354

²⁴ QURTUBĪ, *Ġāmi'*, IV, 52, ĀLŪSĪ, *Rūḥ*, III, 150, RĀZĪ, *Mafātīḥ*, VIII, 44.

²⁵ All'accostamento di digiuno e silenzio corrisponde evidentemente quello di cibo e parola; tra le tradizioni raccolte da IBN ABĪ AL-DUNYĀ, *K. al-Šamt*, 166: «In paradiso c'è una stanza dall'interno della quale si vede l'esterno, ed è riservata a chi ha avuto buona parola e buon cibo (*ḥusn al-kalām wa dill al-ṭa'ām*)»; 175: «Ti sono prescritti il buon cibo e la buona parola». Anche *Cor.* 14:25 dichiara esplicitamente la similitudine tra parola buona e albero che dà i propri frutti in ogni stagione.

mese in cui fu rivelato il Corano come guida per gli uomini e prova chiara di retta direzione e salvezione» (*Cor.* 2:185, cfr. 97:1 e 44:3). Le tradizioni canoniche estendono la Rivelazione oltre la Notte del Destino: «Gabriele gettava parole nel Profeta ogni notte del Ramaḍān»²⁶; altre tradizioni rammentate dai commentatori affermano addirittura che tutte le leggi monoteiste discesero in questo mese²⁷, scelto da Dio come tempo privilegiato per la propria manifestazione che non può pertanto confondersi con le suggestioni diaboliche²⁸.

Il digiuno/silenzio di Maria appare così, sotto un certo aspetto, applicabile a ogni credente come metafora della condizione umana di fronte alla divinità. Si consideri che elemento fondamentale della divinità stessa è proprio il Verbo, e allora l'attribuzione del silenzio all'umanità apparirà del tutto coerente; dei molti modi utilizzati dal Corano per esprimere la distanza che separa l'uomo da Dio, l'opposizione silenzio/parola sembra infine uno dei più significativi. E non a caso, quando questo Dio a cui compete la parola vuol donare al mondo clemenza e misericordia, lo fa traendo l'uomo fuori dal suo silenzio²⁹.

²⁶ Cfr. WENSINCK, *Concordance*, II, 307, da BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ, Bad' al-ḥalq*, Dār al-ḡil, Beirut s.d., I, 5, e da Muslim.

²⁷ QURTUBĪ, *Ġāmi'*, II, 199; ZAMAḤSĀRĪ, *Kaššāf*, I, 226: «I fogli di Abramo furono fatti discendere la prima notte di Ramaḍān, la Torah la sesta notte, il Vangelo la tredicesima, il Corano la ventiquattresima.»

²⁸ Sembra questo il senso del *ḥadīṯ* (riportato ad es. da QURTUBĪ, *Ġāmi'*, II, 196, da Buḥārī, Muslim e Tirmidī) secondo il quale durante il Ramaḍān si spalancano le porte della misericordia divina ma si sbarrano le porte dell'inferno e si incatenano i diavoli. Ed è forse possibile leggere così anche i divieti di digiuno prolungato in altri mesi, cfr. ancora WENSINCK, *ibidem*, da Buḥārī, Muslim, Tirmidī e Ibn Māḡa, e III, 445: «Chi digiuna sempre non digiuna», da Buḥārī, Muslim, Nasā'ī, Ibn Māḡa.

²⁹ Cfr. innanzitutto i molti imperativi coranici *qul* (di!) e *iqra'* (recita!) che si fanno tra l'altro sempre più frequenti passando dal periodo meccano a quello medinese (R. BLACHÈRE, *Le Coran*, Paris 1980, 22). Tutta la cosmologia del Corano si può inserire tra parola e silenzio: la voce *kalīma*, di uso prevalentemente medinese, compare anche nella forma plurale sempre in riferimento a Dio o a Gesù Sua Parola (solo in *Cor.* 18:5 è la parola blasfema degli ebrei), cfr. soprattutto T. O'SHAUGHNESSY, *The Coranic Concept of the Word of God*, Roma 1948, 16-22; la voce più neutra *qawl*, di uso meccano e medinese, si applica anche all'uomo, a Satana e agli idoli, ma è riferita molto più spesso a Dio; bisbigliano Satana (114:4, 23:108, 11:105, 78:38) e il malvagio (20:102-103), sono muti i malvagi nel Giorno del Giudizio (36: 63-65, 23:108, 11:105), muti gli idoli su questa terra (7:148, 35:14) ma risponderanno a Dio nel Giorno del Giudizio (18:52, 46:5, 28:63, 25:17, 43:86...).

Elena Biagi

QUATTRO ODI MINORI DAL *DĪWĀN* DI IBN AL-FĀRIḌ

...in verità tu sarai sempre con me,
nell'esasperazione della lontananza e
[nell'appagamento della passione,
ed il mio cuore non sarà libero da te neppure
[per un istante.
Pensi forse che il mio occhio vedrà un giorno
[coloro che io amo
e la mia sorte mi esaudirà, e l'unione tra noi
[si costituirà?

Huwa 'l-Ḥubb, vv. 58-59.

‘Umar Ibn al-Fāriḍ, poeta mistico musulmano nato in Egitto nel 1181 e morto nel 1235, rappresenta una delle più alte espressioni della poesia sufica in lingua araba.¹

L'unica testimonianza scritta dell'esperienza artistica ed interiore di questo sufi è il suo *dīwān*, una raccolta di poesie contenente una lunga *qaṣīda*, *al-Tā'iyyat al-Kubrā*, di 761 versi, ed una ventina circa di odi di lunghezza variabile, note come «Odi minori» tra cui la *Ḥamriyya*, di 41 versi. Nella sua opera, simbolo del «viaggio» alla scoperta e realizzazione di sé, il mistico dà voce al desiderio, appassionato e spesso sofferto, di ricongiungersi a Dio, il vero Amato.

Proponiamo qui la traduzione di quattro «Odi minori»² in

¹ Per la biografia di Ibn al-Fāriḍ si vedano: BOULLATA ISSA J., *Toward a Biography of Ibn al-Fāriḍ* (576-632 A.H./1181-1235 A.D.), in «Arabica» XXVIII (1981) I, pp. 38-56. HOMERIN TH. EMIL, *From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn al-Fāriḍ, His Verse, and His Shrine*, University of South Carolina Press, 1994.

² I testi del *dīwān* a cui si è fatto riferimento sono: *Dīwān Ibn al-Fāriḍ*, ed. critica uscita nel 1984, curata da ‘Abd al-Ḥāliq Maḥmūd ‘Abd al-

cui Ibn al-Fāriḍ utilizza l'intero patrimonio del *ḡazal* tradizionale con una fedeltà ed una coerenza estranee ai sufi che lo avevano preceduto. Il tema del rapporto uomo-Dio è interpretato nei termini di un rapporto amante-Amato: l'immaginario poetico classico dell'amore profano, rivisitato e spiritualizzato, diviene la fonte privilegiata da cui il poeta attinge nel cantare il suo amore sacro per Dio.

Ad un primo livello di lettura, queste poesie sembrano esprimere una passione tanto «terrena», quanto «terrena» è l'intensità del sentimento che vive in esse. Lette però come voce di un poeta-sufi, le odi assumono una dimensione più profonda per cui temi e termini acquistano un senso nuovo nel linguaggio mistico. Il passaggio da un livello di lettura all'altro, comunque, non risulta facile, poiché le dimensioni amorosa-profana e mistica si intrecciano continuamente. Il lettore si trova così a porsi l'eterna domanda se l'amore in questione sia quello dell'uomo o quello del sufi, rivolto ad una figura terrena o all'Amato Assoluto.

Il problema dell'interpretazione di Ibn al-Fāriḍ risulta ancor più complesso per la mancanza di chiari collegamenti storici e riferimenti precisi che indichino le fonti del suo pensiero e della sua terminologia: la sua esperienza mistica appare, infatti, isolata e non riconducibile ad una scuola o ad un sistema di idee determinato. Alcuni commentatori³ hanno

Ḥālīq, Il Cairo, Dār al-Ma'ārif. *Ġalā' al-ḡāmiḍ fi šarḥ dīwān Ibn al-Fāriḍ*, edizione del *dīwān* commentata da Amin Ḥūrī, Beirut, Maktabat al-Ādāb, 1910. *Dīwān Ibn al-Fāriḍ*, edizione curata da Karam al-Bustānī, Beirut, Dār Šādīr, 1957. *Šarḥ dīwān al-Fāriḍ li-'l-šayḥ Ḥasan al-Būrīnī wa-li-'l-šayḥ 'Abd al-Ganī al-Nābulusī*, testo del *dīwān* con i commenti di al-Nābulusī e al-Būrīnī, curato da Rušayd Ġalīb al-Daḥdāḥ, Marseille, Maṭba'at Arnoud, 1853. A fronte della traduzione viene riportato il testo delle odi seguendo l'edizione del *dīwān* di 'Abd al-Ḥālīq. Eventuali differenti lezioni e versi aggiunti saranno indicati in nota.

³ Cfr. i commenti di: Sa'īd al-Dīn al-Farḡānī, *Muntabā al-madārik*, Maktab al-Šanā'ī, Istanbul, 1876; 'Abd al-Razzāq al-Qašānī, *Kašf wuḡūḥ al-ḡurr li-ma'ānī nazm al-durr*, microfilm del manoscritto 4106 (3879), Princeton, Yahuda Section, Garrett Collection, Princeton University; Dawūd al-Qaysārī, *Šarḥ al-qašīda al-Ḥamriyya*, manoscritto 7761 (Adab), Il Cairo, Dār al-Kutub al-Miṣriyya; 'Abd al-Ganī al-Nābulusī, *Kašf al-sirr al-ḡāmiḍ fi šarḥ dīwān Ibn al-Fāriḍ*, manoscritto, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, Il Cairo, 1856; Badr al-Dīn Ḥasan al-Būrīnī, *Šarḥ dīwān Ibn al-Fāriḍ*, manoscritto, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, Il Cairo, 1825; i commenti di al-Nābulusī e al-Būrīnī sono contenuti, in ed. parziale, in *Šarḥ dīwān al-Fāriḍ li-'l-šayḥ Ḥasan al-Būrīnī wa-li-'l-šayḥ 'Abd al-Ganī al-Nābulusī*, al-Daḥdāḥ Rušayd Ġalīb,

cercato di risolvere il problema facendo di Ibn al-Fāriḍ un discepolo di Ibn 'Arabī e trovando perciò nella terminologia Ibn 'Arabiana la chiave di lettura del nostro autore. Questo tipo di interpretazione appare comunque parziale e riduttivo, poiché Ibn al-Fāriḍ mostra di aver ben assimilato l'intera tradizione sufica nelle sue tematiche e nella sua terminologia.

Se indubbia è la portata mistica di queste poesie, non si può comunque inquadrare nella schematicità di un sistema teosofico un'opera che, in quanto frutto di un'esperienza interiore estremamente personale, oltre che essere considerata in tutta la sua profondità, va anche gustata in tutta la sua «originalità». L'unico strumento diretto che può aiutarci a meglio comprendere la sensibilità ed il pensiero di questo poeta sufi è il suo linguaggio: solo così, accostandoci al testo stesso e valutando il significato dei suoi termini, possiamo avvicinarci all'esperienza mistica che essi esprimono.⁴

L'arte della scrittura si basa su un uso peculiare della lingua: la parola, sfruttata in tutte le sue potenzialità estetiche ed espressive, diviene «entità» oltre che suono, in grado di evocare situazioni, temi e stati d'animo. Ancor più se si tratta di poesia sufica in cui l'autore, usando un immaginario concreto, dà voce ad un'esperienza che il più delle volte esce dal dominio della realtà. Si è ritenuto opportuno quindi affiancare alla traduzione delle odi il Lessico delle stesse, in cui troveremo i termini usati dall'autore secondo la forma esatta ed il significato proprio con cui compaiono nei versi.⁵

Le poesie da noi tradotte occupano un ambito del *dīwān* troppo ristretto per poter avere un quadro coerente ed esaustivo del vocabolario di Ibn al-Fāriḍ: solo una comparazione

Marseille, Maṭba'at Arnoud, 1853. Tra gli studi moderni di eco Ibn 'Arabiana ricordiamo: DI MATTEO IGNAZIO, *Sulla mia interpretazione del poema mistico di Ibn al-Fāriḍ*, in «Rivista degli Studi Orientali» VIII (1919-1920), pp.479-500; 'Āṭif Ġawdat Naṣr, *Ši'r 'Umar Ibn al-Fāriḍ, dirāsa fī fann al-šī'r al-sūfī* Beirut, Dār al-Andalus, 1982.

⁴ Per un esempio di approfondita analisi semantica del linguaggio di Ibn al-Fāriḍ si veda: P. SCATTOLIN G., *L'esperienza mistica di Ibn al-Fāriḍ attraverso il suo poema Al-Tā'iyyat al-Kubrā: un'analisi semantica del suo linguaggio*. Tesi di dottorato, Roma 1986, cap. II, III, IV.

⁵ Nel Lessico, a fianco del termine sarà indicato il numero del verso ed il titolo dell'ode, abbreviato con la lettera iniziale. Inoltre, alcune parti del discorso (coniunzioni, preposizioni...) sono state considerate solo se rilevanti ai fini della nostra analisi lessicale.

sistematica tra il linguaggio delle Odi minori e quello del poema *al-Tā'iyyat al-Kubrā* potrà darci una chiave di lettura più profonda dell'opera di questo grande poeta.

Sufi estremamente solitario ed originale nel suo pensiero, da sempre Ibn al-Fāriḍ ha suscitato l'interesse di studiosi d'Oriente e d'Occidente, affascinati dalla raffinata eloquenza del suo stile o attratti dall'indefinibilità della sua esperienza di mistico e di artista.

Nel vasto panorama di commenti, traduzioni e studi compiuti sul *ḍiẓwān* dell'autore numerose sono le opere degne di rilievo.⁶ Alcuni studiosi hanno evidenziato la difficoltà dello stile di Ibn al-Fāriḍ, il cui linguaggio, talora, pare quello di chi abbia scritto lasciandosi trasportare dalla bellezza della poesia in un gioco, raffinato e sottile, di suoni e parole.⁷

Le Odi minori qui proposte, pur non presentando la complessità di sintassi e la ricercatezza linguistica che caratterizzano la *Tā'iyya*, si sono rivelate non facilmente traducibili. Abbiamo cercato di rendere le poesie dell'autore in un italiano che non solo fosse chiaro e possibilmente efficace, ma che

⁶ Ricordiamo qui le traduzioni, in ambito occidentale, delle Odi minori. Il primo tentativo fu quello di Fabricius che tentò di tradurre un breve poema del *ḍiẓwān*: *Antum furudi*, trad. lat. in *Specimen Arabicum*, Rostock, 1638. Nel 1874 Pietro Valerga, orientalista fiorentino, con *Il divano di 'Omar ben al-Farid, tradotto e paragonato col Canzoniere del Petrarca* (Firenze, 1874), tradusse in italiano i poemi minori interpretati come poesie d'amore e, in quanto tali, paragonati al Canzoniere petrarchesco. Nel 1921 Reynold Alleyne Nicholson tradusse e commentò circa tre quarti del poema *al-Tā'iyyat al-Kubrā* e tre odi minori, tra cui *al-Ḥamriyya*: *The Odes of Ibnu'l-Fāriḍ* in *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921, pp. 162-266. Dieci anni dopo Emile Dermenghem traduce la *Ḥamriyya* corredandola della traduzione del commento di al-Nābulusī: *L'éloge du vin (Al Khamriya). Poème mystique de 'Omar Ibn al Faridh*, Paris, éd. Vége 1921. La scoperta di un nuovo codice del poema nella Chester Beatty Collection spinse Arthur John Arberry, negli anni '50, ad un lavoro di traduzione, commento ed edizione del *ḍiẓwān* che rappresenta uno dei tentativi più seri in questo campo: *The Mystical Poems of Ibn al-Fāriḍ*, Chester Beatty Monographs n° 6, Dublin, E. Walker, 1956. Ricordiamo infine di L'HOPITAL JEAN-YVES: *O toi qui conduis les palanquins, qui sans cesse parcours les steppes. Un poème de 'Omar b. al-Fāriḍ*, trad. e note, in «Boulettin d'Études Orientales», XLVI, 1994 IFEAD - Damas, pp. 165-195.

⁷ Cfr. Arberry A.J.: «La sua poesia è intraducibile [...] Ibn al-Fāriḍ rappresenta un problema particolarmente ostico per chi cerchi di rendere ciò che dice e come lo dice in un altro idioma» [*The Poem of the Way*, translated into English Verse from the Arabic of Ibn al-Fāriḍ, Chester Beatty Monographs n. 5, London, E. Walker, 1952, p. 6].

acquistasse anche un suo, seppur modesto, valore poetico: onde evitare una traduzione letterale troppo artificiosa, si è preferito quindi adottare una traduzione più libera, ma più naturale ed incisiva.

هُوَ الْحُبُّ، فَاسْلَمَ بِالْحَشَا مَا لَهْوَى سَهْلُ
وَعِشْ خَالِيَا، فَالْحُبُّ رَاحَتُهُ عَنَّا
وَلَكِنْ لَدَى الْمَوْتِ فِيهِ صَبَابَةٌ
نَصَحْتُكَ عَلِمًا بِالهُوَى، وَالذِي أَرَى
فَإِنْ شِئْتَ أَنْ تَحْيَا سَعِيدًا، فَمَتَّ بِهِ
فَمَنْ لَمْ يُمِتَّ فِي حُبِّهِ، لَمْ يَعْشُ بِهِ
تَمَسَّكَ بِأَذْيَالِ الْهُوَى، وَاخْلَعِ الْحَيَا
وَقُلْ لِقَتِيلِ الْحُبِّ: وَقَيْتَ حَقَّهُ
تَعَرَّضَ قَوْمٌ لِلْغَرَامِ، وَأَعْرَضُوا
رَضُوا بِالْأَمَانِي، وَأَبْتَلُوا بِحِطْوَيْهِمْ
فَهُمْ فِي السَّرَى لَمْ يَبْرَحُوا مِنْ مَكَانِهِمْ
وَعَنْ مَدْهَبِي، لَمَّا اسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْإِ
أَجَبَةَ قَلْبِي، وَالْمَحَبَّةُ شَسَافِعُ
عَسَى عَطْفَةٌ مِنْكُمْ عَلَيَّ بِنَظَرَةٍ

فَمَا اخْتَارَهُ مُضْنَى بِهِ، وَلَهُ عَقْلُ
وَأَوَّلُهُ سُقْمٌ، وَأَخْرَهُ قَتْلُ
حَيَاةٍ لِمَنْ أَهْوَى، عَلَيَّ بِهَا الْفَضْلُ
مُخَالَفَتِي، فَاخْتَرْتُ لِنَفْسِكَ مَا يَجْلُو
شَهِيدًا، وَإِلَّا فَالْغَرَامُ لَهُ أَهْلُ
وَدُونَ اجْتِنَاءِ النَّحْلِ مَا جَنَبَ النَّحْلُ
وَحَلَّ سَبِيلَ النَّاسِكِينَ، وَإِنْ جَلُّوا
وَالْمُدَّعَى: هَيْهَاتَ: مَا لَكَحُلُ الْكُحْلُ
بِجَانِبِهِمْ، عَنْ صِحَّتِي فِيهِ، وَاعْتَلُوا
وَخَاضُوا بِحَارِ الْحُبِّ، دَعَاؤِي، فَمَا ابْتَلُوا
وَمَا طَعَنُوا فِي السَّرَى عَنْهُ، وَقَدْ كَلُّوا
هُدَى، حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ، ضَلُّوا
لَدَيْكُمْ، إِذَا شِئْتُمْ بِهَا اتَّصَلَ الْجَبَلُ
فَقَدْ تَعَبَّتْ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ الرُّسُلُ

HUWA 'L-HUBB

1. *Questo è l'amore*: preserva il tuo cuore perché la passione non è facil cosa e nessuno, che sia stato da essa consumato, l'ha mai scelta, fin tanto che la ragione era in lui.
2. Vivi libero dai pensieri d'amore, perché il sollievo dell'amore non è altro che una lunga pena; la malattia è il suo inizio e la morte la sua fine.
3. Ma, per me, la morte per passione d'amore è vita che appartiene a colei che amo e di cui lei mi ha fatto dono.
4. Io ti ho avvertito poiché conosco la passione, ma vedo che mi disubbidisci: scegli dunque da te ciò che ti è più gradevole.
5. Se vuoi vivere felice, muori martire d'amore; altrimenti <anche se tu non muori d'amore> l'amore ardente ha già una sua schiera.
6. Chi non è morto d'amore non ha vissuto per esso: le api non pungono se non si raccoglie il loro miele.
7. Tieniti saldamente ai lembi della passione e tralascia il pudore, abbandona la strada degli uomini pii, benché siano degni
[di stima.
8. E dì a chi è stato vittima dell'amore:
«Hai pagato ciò che gli spettava»
mentre dì a chi finge: «Mai e poi mai! Il *kubl** non è la stessa cosa del naturale color bruno delle palpebre!»
9. Alcuni si sono esposti all'ardente passione, ma hanno deviato, dal canto loro, dalla genuinità del mio amore appassionato, adducendo pretesti.¹
10. Erano paghi dei loro desideri e sono stati provati attraverso le loro sorti; si sono immersi nei mari dell'Amore, così affermarono, ma in realtà neppure se ne sono inumiditi.
11. Hanno viaggiato nella notte senza abbandonare la loro dimora e non si sono mossi dal loro sito, perché già erano sfiniti.
12. Poiché preferirono la cecità alla retta guida, essendovi invidia nei loro animi, hanno deviato dal mio cammino.
13. O amati del mio cuore, interceda < per me > presso
[di voi l'Amore
attraverso il quale, se vorrete, il legame < tra noi > si
[congiungerà.
14. Forse voi vi volgerete verso di me con uno sguardo di
[benevolenza,
poiché già stanchi sono i messaggeri tra me e voi.

* *kubl*: tintura con antimonio usata per le palpebre.

1. «... ma si sono tirati in disparte adducendo come pretesto la fermezza del mio amore.»

– Arberry: «...but they turned away, excusing themselves, when they saw how firm was my constancy.»

أَجِبَائِي أَنْتُمْ ، أَحْسَنَ الدَّهْرِ أَمْ أَسَا
 إِذَا كَانَ حَظِّي الْهَجْرُ مِنْكُمْ ، وَلَمْ يَكُنْ
 وَمَا الصَّدُّ إِلَّا الْوَدُّ ، مَا لَمْ يَكُنْ قَلِيَّ
 وَتَعْذِيبِكُمْ عَذْبٌ لَدَيَّ ، وَجَوْرُكُمْ
 وَصَبْرِي صَبْرٌ عَنْكُمْ ، وَعَلَيْكُمْ
 أَخَذْتُمْ فَوَادِي ، وَهُوَ بَعْضِي ، فَمَا الَّذِي
 نَأَيْتُمْ ، فَغَيْرَ الدَّمْعِ لَمْ أَرِ وَأَفِيَا
 فَسُهْدِي حَيٌّ ، فِي جُفُونِي ، مُخَلَّدٌ
 هَوِيٌّ طَلَّ مَا بَيْنَ الطُّلُولِ دَمِي ، فَمِنْ
 تَبَالَهَ قَسْوِي ، إِذْ رَأَوْنِي مُتَيْبَا
 وَمَاذَا عَسَى عَنِّي يُقَالُ سِوَى غَدَا
 وَقَالَ نِسَاءُ الْحَيِّ : عَنَا بِذِكْرِ مَنْ
 إِذَا أَنْعَمْتَ نَعْمٌ عَلَيَّ بِنَظْرَةٍ
 وَقَدْ صَدَيْتُ عَيْنِي بِرُؤْيَا غَيْرَهَا
 * وَ قَدْ عَلِمُوا أَنِّي قَتِيلٌ لِحَاضِظِهَا

فَكُونُوا كَمَا شِئْتُمْ ، أَنَا ذَلِكَ الْخَلُّ
 بِعَادٍ ، فَذَلِكَ الْهَجْرُ عِنْدِي هُوَ الْوَصْلُ
 وَأُصْعَبُ شَيْءٍ غَيْرٌ² إِعْرَاضِكُمْ سَهْلُ
 عَلَيَّ ، بِمَا يَقْضِي الْهَوَى لَكُمْ ، عَدْلُ
 أَرَى أَبَدًا عِنْدِي مَرَارَتَهُ تَحْلُو
 يَضْرُكُكُمْ لَوْ كَانَ عِنْدَكُمْ الْكُلُّ
 سِوَى زُفْرَةٍ ، مِنْ حَرِّ نَارِ الْجَوَى تَغْلُو³
 وَنَوْمِي بِهَا مَيِّتٌ ، وَدَمْعِي لَهُ غُسْلُ
 جُفُونِي جَرَى بِالسَّفْحِ مِنْ سَفْحِهِ ، وَبُلُّ
 وَقَالُوا : بَيْنَ هَذَا الْفَتَى مَسَّهُ الْخَبْلُ
 بِنَعْمٍ لَهُ شُغْلٌ ، نَعْمٌ لِي بِهَا شُغْلُ
 جَفَانَا ، وَبَعْدَ الْعِزِّ ، لَدَّ لَهُ الذُّلُّ
 فَلَا أَسْعَدَتْ سُعْدِي ، وَلَا أَجْمَلَتْ جَمْلُ
 وَلَثَمَ جُفُونِي تُرْبَهَا لِلصَّادَا يَجْلُو
 فَإِنْ لَهَا فِي كُلِّ جَارِحَةٍ نِصْلُ

2. al-Daḥḍaḥ: عَمِيرٌ

3. al-Daḥḍaḥ: تَعْلُو

* Verso aggiunto nelle ed. di al-Daḥḍaḥ e al-Ḥūrī.

15. Voi siete i miei dilette, nella buona o cattiva sorte;
siate come volete, io sarò sempre quell'amico sincero.
16. Se è destino che voi mi abbandoniate,
senza che ciò comporti una separazione,
allora quell'abbandono è per me l'unione stessa.
17. Il respingere altro non è che amore, a meno che non sia odio,
e la cosa più difficile, all'infuori della vostra avversione,
è < per me > facile.
18. Il vostro affliggermi è per me dolce, ed il vostro tiranneggiarmi,
essendo conseguenza necessaria della passione per voi, è giustizia.
19. Il mio rinunciare a voi è un succo amaro, sopportarvi invece
ha un'amarrezza che da sempre io considero essere dolce.
20. Avete preso il mio cuore, che è una parte di me;
che danno ne avreste dunque se voi possedeste tutto me stesso?
21. Vi siete allontanati ed eccetto le lacrime
non ho visto alcunché fedele, se non un gemito traboccante
dal fuoco caldo della fiamma d'amore.
22. La mia insonnia è qualcosa di vivente,
immortalata nelle mie palpebre in cui il mio sonno giace morto
e le mie lacrime ne lavano il cadavere.
23. Una passione ha sparso impunemente il mio sangue tra le rovine;
dalle mie palpebre scorre, uno scroscio,
versandosi come pioggia lungo il pendio.²
24. La mia gente ha finto di essere ingenua,
quando mi ha visto reso pazzo dall'amore e ha detto:
«A causa di chi questo giovane è stato colpito dalla pazzia?»
25. E cosa può essere detto di me se non:
«La sua mente è occupata da pensieri d'amore su *Nu'm*»?³
Certo, è *Nu'm* che ha occupato tutti miei pensieri!
26. Hanno detto le donne della tribù: «Non menzionate
colui che ci ha trattato con disprezzo
e dopo l'esaltazione gli fu dolce l'umiliazione».
27. Se *Nu'm* mi concede uno sguardo non c'è *Su'dā*
che mi renda felice né *Guml* che si renda amabile.⁴
28. Il mio occhio si era arrugginito col vedere altri che lei
ed il baciare la sua polvere con le mie palpebre
pulirebbe la ruggine.
29. Ormai sanno che io sono vittima dei suoi sguardi;
in ognuna delle membra del suo corpo essa possiede una lama.^{5*}

2. al-Būrīnī: «... versandosi come pioggia lungo *al-Saffh* (nome di luogo).»

3. Il nome femminile *Nu'm* è qui usato come simbolo dell'Amato Divino. Secondo Arberry esso allude allo Spirito di Muhammad.

4. *Iḍā an'amāt Nu'm^{um} 'alayy^u bi-nazrat^{um} / fa-lā as'adat Su'dā wa-lā aḡmalat Guml^{um}*. Notiamo, nel testo in arabo, il gioco di parole tra i nomi femminili propri ed i rispettivi verbi; questo espediente retorico, basato sulla analogia delle radici, non può ovviamente essere reso nella traduzione italiana.

* Verso aggiunto; cfr. nota a fronte.

5. al-Būrīnī: «...Il suo sguardo ha una lama per ognuna delle membra del mio corpo.»

حديثي قديم في هواها، وماله
 ومالي مثل في غرامي بها، كما
 حرام شفا سقمي لديها، رضىت ما
 فحالي وإن ساءت فقد حسنت بها
 وعنوان ما فيها لقيت، وما به
 خفيت ضئي، حتى لقد ضل عاندي
 وما عثرت عين على أثرى، ولم
 ولي همة تغلو، إذا ما ذكرتها
 تجرى حبها مجرى دمي في مفاصلي
 فنافس ببدل النفس فيها أخوا الهوى
 فمن لم يجد، في حب نعم، بنفسه
 ولولا مراعاة الصيانة، غيرة
 لقلت لعشاق الملاحية: أقبِلوا
 وإن ذكرت يوماً، فخرُوا لذكرها
 وفي حبها بعث السعادة بالشقا

كما عَلِمَتْ، بَعْدُ، وليس له قَبْلُ
 غَدَتْ فِتْنَةً فِي حُسْنِهَا، مَا لَهَا مِثْلُ
 بِهِ قَسَمْتُ لِي فِي الْهَوَى، وَدَمِي جُلُّ
 وَمَا حَطَّ قَدْرِي فِي هَوَاهَا بِهِ أَعْلُو
 شَقِيتُ، وَفِي قَوْلِي اخْتَصَرْتُ وَلَمْ أَعْلُ
 وَكَيْفَ تَرَى الْعَوَادُ مِنْ لَا لَهُ ظِلُّ
 تَدْعُ لِي رَسْبًا فِي الْهَوَى الْأَعْيُنُ النَّجِلُ
 وَرُوحٌ بِذِكْرَاهَا، إِذَا رَخُصَتْ تَعْلُو
 فَأَصْبَحَ لِي عَنْ كُلِّ شُغْلٍ بِهَا شُغْلُ
 فَإِنْ قَبِلْتَهَا مِنْكَ، يَا حَبَّذَا الْبَدْلُ
 وَلَوْ جَادَ بِالْدُنْيَا، إِلَيْهِ انْتَهَى الْبُخْلُ
 وَإِنْ كَثُرُوا أَهْلَ الصَّبَابَةِ، أَوْ قَلُّوا
 إِلَيْهَا، عَلَيَّ رَأْيِي، وَعَنْ غَيْرِهَا وَلُوا
 سُجُودًا، وَإِنْ لَاحَتْ، إِلَى وَجْهِهَا، صُلُ
 ضَلَالًا، وَعَقْلِي عَنْ هُدَايَ، بِهِ عَقْلُ

** Verso aggiunto nelle ed. di al-Daḥḍaḥ e al-Ḥūrī.

4. al-Daḥḍaḥ e al-Ḥūrī: وَلَوْ

5. al-Daḥḍaḥ e al-Ḥūrī: عَنْ

30. La storia della mia passione per lei è antica
e, come lei ben sa, non ha né un prima, né un dopo.
31. Io non ho eguali nel mio amore ardente per lei, così come lei
non ha eguali nel turbamento che provoca la sua bellezza.
32. La guarigione della mia malattia è a lei illecita;
io sono pago di ciò che lei mi ha riservato nella passione
ed il mio sangue è < per lei > cosa lecita.⁶
33. Il mio stato, anche se nefasto, grazie a lei diventa piacevole
ed in ciò che, nella passione per lei, mi degrada, io mi esalto.
34. Il segno esteriore di ciò che ho incontrato in lei e per cui
[ho sofferto,
e nelle mie parole sono stato breve né ho esagerato,
35. è questo: sono scomparso per la consunzione,
al punto che chi è venuto a visitarmi si è perso:
e come possono i visitatori vedere chi non ha neppure
[un'ombra?
36. Nessun occhio ha trovato traccia di me, né gli occhi grandi
[< di lei >
hanno lasciato segno alcuno di me nella passione.
37. Il mio anelito si eleva ogni qualvolta la menzioni ed il
[mio spirito,
al ricordo di lei, se è di poco conto, diventa prezioso.
38. Il suo amore scorse come il mio sangue tra le mie giunture
e divenne con lei la mia sola preoccupazione,
dimenticando ogni altro pensiero.**
39. Combatti dunque, o fratello nella passione,
sacrificando la tua anima per lei
e se lei l'accetta da parte tua, quanto è bello allora il sacrificio!
40. Se qualcuno non ha donato la sua anima per amore di Nu'm,
anche se donasse l'universo l'avarizia ha la sua origine in lui.
41. E se non fosse che, per mio amor proprio,
bado a tenere custodito < il mio stato >,⁷
siano tanti o pochi coloro che amano appassionatamente,
42. direi agli amanti della Bellezza: «Andate verso di lei,
seguendo il mio consiglio, ed evitate gli altri da lei.
43. E se un giorno viene menzionata, prostratevi alla menzione di lei,
inchinandovi in atto di adorazione;
e se vi appare nel suo splendore, pregate verso il suo volto».
44. Nell'amore per lei ho venduto la felicità in cambio dell'infelicità,
per errore, poiché il mio intelletto
era un impedimento alla mia guida,

6. al-Būrīnī: «...ma io sono contento di ciò che lei mi ha riservato e, nella passione, anche il mio sangue è cosa lecita.»

** Verso aggiunto: cfr nota a fronte.

7. «È se non badassi a salvaguardare la mia dignità...»; Arberry: «*and so but for the jealous guardianship of my self-respect...*»

وَقَلْتُ لِرُشْدِي وَالتَّنْسِكِ ، وَالتَّقَى :
 وَفَرَّغْتُ قَلْبِي مِنْ⁷ وجودي ، مُخْلِصًا
 وَمِنْ أَجْلِهَا أَسْعَى لِمَنْ بَيْنَنَا سَعَى
 فَأَزْتَأِحُ لِلوَائِسِينَ بَيْنِي وَبَيْنَهَا
 وَأَصْبُو إِلَى الْعَدَالِ ، حَبَا لَذِكْرَهَا
 فَإِنْ حَدَّثُوا عَنْهَا ، فَكُلِّي مَسَامِحَ
 نَخَالَفَتِ الْأَقْوَالَ فِينَا ، تَبَايُنَا
 فَشَنَعَ قَوْمٌ بِالْوِصَالِ ، وَلَمْ تَصِلْ
 وَمَا صَدَقَ التَّشْنِيعُ عَنْهَا ، لِشِقْوَتِي
 وَكَيْفَ أُرْجَى وَصَلَ مَنْ لَوْ تَصَوَّرَتْ
 وَإِنْ وَعَدَتْ لَمْ يَلْحَقِ الْفِعْلُ قَوْلَهَا
 عِدِّي بَوْصَلٍ ، وَأَمْطَلِي بِنَجَازِهِ
 وَحُرْمَةِ عَهْدٍ بَيْنَنَا ، عَنْهُ لَمْ أَحُلْ
 لِأَنْتِ عَلَى غَيْظِ النَّوَى وَرِضَى الْهَوَى
 تُرَى مُقَلَّتِي يَوْمًا تَرَى مَنْ أُحِبُّهُمْ

تَخَلُّوا ، وَمَا بَيْنِي وَبَيْنَ الْهَوَى خَلُّوا
 لَعَلِّي فِي شُغْلِي بِهَا ، مَعَهَا أَخْلُوا
 وَأَعْدُوا ، وَلَا أَعْدُوا لِمَنْ دَابَهُ الْعَدْلُ
 لَتَعْلَمَ مَا أَلْقَى ، وَمَا عِنْدَهَا جَهْلُ
 كَانَهُمْ ، مَا بَيْنَنَا فِي الْهَوَى ، رَسَلْ
 وَكُلِّي ، إِنْ حَدَّثْتُهُمْ ، أَلْسُنُ تَتَلَّوْا
 بِرَجْمِ ظُنُونِ بَيْنَنَا ، مَا لَهَا أَصْلُ
 وَأَرْجَفَ بِالسُّلُوانِ قَوْمٌ ، وَلَمْ أَسْأَلْ
 وَقَدْ كَذَبَتْ عَنِّي الْأَرَاجِيفُ وَالنَّقْلُ
 جَاهَا الْمُنَى ، وَهَمًّا ، لَضَاقَتْ بِهَا السُّبُلُ
 وَإِنْ أَوْعَدْتَ فَالْقَوْلُ يَسْبِقُهُ الْفِعْلُ
 فِعْنَدِي ، إِذَا صَحَّ الْهَوَى ، حَسَنَ الْمَطْلُ
 وَعَقْدِي بِأَيْدٍ بَيْنَنَا مَا لَهُ حَلُّ
 لَدَيْ ، وَقَلْبِي سَاعَةً مِنْكَ مَا يَخْلُو
 وَيُعْتَبِي دَهْرِي ، وَيَجْتَمِعُ الشَّمْلُ ؟

6. al-Daḥḍaḥ e al-Ḥūrī: نَصْبُ

45. e ho detto alla mia rettitudine, alla pia devozione e al timore
[di Dio:
«Fatevi da parte e lasciatemi libero nella mia passione!»
46. Ho liberato il mio cuore dalla mia esistenza, con sincerità,
cosicché, forse, nel mio amore per lei starò solo con lei
47. Per lei mi affretto di corsa da colui che si adopera per
[riconciliarci
e non vado da colui che è avvezzo a biasimare
48. Mi compiaccio di chi racconta calunnie su ciò che vi è tra
[me e lei,
cosicché essa sappia quello che sto soffrendo,
anche se non ne è certo ignara!
49. Io desidero ardentemente i biasimatori,
per amore della menzione di lei,
come se essi fossero messaggeri tra noi nella passione.
50. Se parlano di lei io sono tutto orecchi e se io parlo loro
sono tutto lingue in declamazione < della sua bellezza >.
51. I racconti fatti su di noi sono vari e discordi,
frutto di congetture e supposizioni prive di fondamento.
52. Alcuni hanno parlato di «unione» tra noi,
e lei non si è mai neppure avvicinata a me,
altri hanno diffuso calunnie sul mio essermi dimenticato di lei,
ed io non mi sono neppure liberato dal solo pensiero di lei.
53. False erano le diffamazioni su di lei: guardate alla mia infelicità!
E menzognere erano anche le calunnie ed i racconti fatti
[su di me.
54. E come potrei sperare l'unione con lei che è tale che
[se i desideri,
nell'immaginazione, si raffigurassero il luogo in cui essa è
[protetta,
persino per loro le vie per accedervi sarebbero troppo strette!
55. Se lei promette, gli atti non si uniscono alle sue parole,
se minaccia, allora le azioni superano le parole.
56. Promettimi l'unione e rinvia pure il suo compimento;
per me infatti, se la passione è vera, è bello il rinvio.
57. Per l'inviolabilità del patto tra noi, che io ho sempre osservato,
e della stretta di mano fatta tra noi,⁸
che non potrà mai essere sciolta,
58. in verità tu sarai sempre con me, nell'esasperazione della
[lontananza
e nell'appagamento della passione,
ed il mio cuore non sarà libero da te neppure per un istante.
59. Pensi forse che il mio occhio vedrà un giorno coloro che io amo
e la mia sorte mi esaudirà, e l'unione < tra noi > si costituirà?

8. *wa-'aqd^{im} bi-ayd^{im}*: al-Būrīnī evidenzia la possibilità di intendere *'ayd^{im}* come singolare di *'ayd* «forza, vigore»; la traduzione quindi diverrebbe: «Per l'inviolabilità del patto tra noi, ...e dell'accordo stretto con forza»

وما بَرَحُوا مَعْنَى أَرَاهُمْ مَعَى ، فَإِنْ
فَهُمْ نَصَبٌ عَيْنِي ، ظَاهِرًا ، حَيْثُ سَرَوْا
لَهُمْ أَبَدًا مِنِّي حُنُوءٌ ، وَإِنْ جَفَّوْا
نَأَوْا صُورَةً ، فِي الذَّهْنِ قَامَ لَهُمْ شَكْلٌ
وَهُمْ فِي فَوَادِي ، بَاطِنًا ، أَيْنَا حَلُّوا
وَلِي أَبَدًا مَيْلٌ إِلَيْهِمْ ، وَإِنْ مَلُّوا

أَحْفَظُ فَوَادِكَ إِنْ مَرَرْتُ بِحَاجِرٍ
فَالْقَلْبُ فِيهِ وَاجِبٌ مِنْ جَائِزٍ
وَعَلَى الْكَيْبِ الْفَرْدُ حَيٌّ ، دُونَهُ الـ
أَحِبُّ بِأَسْمَرَ صِينَ فِيهِ بِأَبْيَضٍ
وَمَمْعٍ ، مَا إِنْ لَنَا مِنْ وَصْلِهِ
لِلْمَاءِ عُدْتُ ظَمًا كَأَصْدَى وَارِدٍ
خَيْرُ الْأَصِيحَابِ الَّذِي هُوَ أَمْرِي
لَوْ قِيلَ لِي : مَاذَا تُحِبُّ وَمَا الَّذِي
وَلَقَدْ أَقُولُ لِللَّيْمِيِّ فِي حُبِّهِ

فَطَبَاؤُهُ مِنْهَا الطُّبَا بِحَاجِرٍ
إِنْ يَنْجُ كَانَ مُحَاطِرًا بِالْحَاطِرِ
أَسَادُ صَرَغِي مِنْ عُيُونِ جَادِرٍ
أَجْفَانُهُ مِنِّي مَكَانٌ² سَرَائِرِي
إِلَّا تَوَهُمُ زُورِ طَيْفِ زَائِرِ
مُنِعَ الْفُرَاتِ ، وَكُنْتُ أَرُوى صَادِرِ
بِالْعَيِّ فِيهِ ، وَعَنْ رَشَادِي زَاجِرِي
تَهَوَّاهُ مِنْهُ ؟ لَقَلْتُ : مَا هُوَ أَمْرِي
لَمَّا رَأَاهُ بُعِيدَ وَصَلِي هَاجِرِي :

1. al-Daḥḍaḥ e al-Ḥūrī: الطُّبَيِّ

2. al-Daḥḍaḥ e al-Ḥūrī: مَكَانٌ

60. Spiritualmente non ho mai smesso di vederli con me
ed anche se, fisicamente, sono lontani,
la loro sembianza è nella < mia > mente.
61. Ovunque viaggino nella notte essi sono, in parvenza esteriore,
davanti ai miei occhi, ed in qualsiasi luogo abbiano preso dimora
essi sono, interiormente, nel mio cuore.
62. Io tenderò sempre verso di loro
con tutta la forza del mio sentimento, anche se mi respingeranno,
e per sempre anelerò a loro, anche se si stancheranno di me.

IḤFAZ FU'ĀDAKA

1. *Tieni saldo il tuo cuore se passi da Ḥāḡir*
perché lì le gazzelle hanno lame negli occhi.
2. Il cuore di chi passa di lì palpita turbato
e, anche se sfugge, mette a repentaglio se stesso
col solo pensare < alla bellezza di ciò che ha visto >.¹
3. Sulla duna solitaria vi è una tribù,
nelle cui vicinanze anche i leoni sono abbattuti,
< colpiti > dagli occhi di piccoli di vacca selvatica.²
4. Quanto è degno d'amore un < amato di color > bruno,
lì protetto con una bianca spada,
il cui fodero è il sito dei miei segreti.³
5. < Questo amato > è inespugnabile: dell'unione con lui
[non abbiamo
se non l'illusione della vanità di uno spettro passeggero!
6. Alle sue labbra scure feci ritorno,
assetato come chi va in cerca d'acqua,
completamente arso dalla sete,
e non può bere dell'acqua dolce dell'Eufrate,
e fui più dissetato di chi sia mai tornato da un'abbeverata.⁴
7. Il migliore dei miei più cari compagni è colui che mi ordina
di errare per Ḥāḡir,⁵ e mi trattiene dal seguir la mia retta via.
8. Se qualcuno mi avesse detto: «Cosa ami e cosa ti attrae di lui?»
avrei risposto: «Ciò che egli mi ordina».
9. E direi a chi mi biasima per l'amore che nutro per lui,
allorché lo abbia visto, poco dopo l'unione con me,
[abbandonarmi:

1. al-Būrīnī: «Il cuore fa un tonfo per < la bellezza di > chi passa di lì... e, anche se sfugge, mette a repentaglio se stesso.»

2. al-Ḥūrī: «dagli occhi di gazzelle.»

3. al-Būrīnī: «...lì protetto con la bianca spada del suo sguardo tagliente, il cui fodero è il mio cuore.»

4. al-Būrīnī: «divenni assetato della sua saliva... sebbene fossi pienamente dissetato come chi torna dall'abbeverata.»

5. al-Būrīnī: «...è colui che mi comanda di perdermi nella passione per lui.»

عَنِّي إِلَيْكَ، فَلِي حَسًا لَمْ يُنْهَى
لَكِنْ وَجَدْتُكَ مِنْ طَرِيقِ نَافِعِي
أَحْسَنْتَ لِي مِنْ حَيْثُ لَا تَدْرِي، وَإِنْ
يُذْنِي الْحَبِيبَ وَلَوْ تَنَاءَتْ دَارُهُ
فَكَأَنَّ عَدْلَكَ عَيْسُ مَنْ أَحَبَّيْتُهُ
أَتَعَبْتَ نَفْسَكَ وَاسْتَرَحْتَ بِذِكْرِهِ
فَاعْجَبْ لِهَاجِ مَادِحِ عَدْلَالِهِ
يَاسَايِرًا بِالْقَلْبِ غَدْرًا كَيْفَ لَمْ
بِعَضِي يَغَارَ عَلَيْكَ مِنْ بَعْضِي وَيَحِ
وَيُودَ طَرَفِي إِنْ ذُكِرْتَ بِمَجْلِسِ
مُتَعَوِّدًا إِنْجَازَهُ، مُتَوَعِّدًا
وَلَبَعْدِهِ اسْوَدَّ الضَّحَى عِنْدِي كَمَا أَبْ

هُجْرُ الْحَدِيثِ، وَلَا حَدِيثَ الْهَاجِرِ
وَبَلَدُ عَدْلِي - لَوَاطِعُكَ - ضَائِرِي
كَنْتَ الْمُسِيئُ فَأَنْتَ أَعْدَلُ جَائِرِ
طَيْفُ الْمَلَامِ، لَطَرْفِ سَمْعِي السَّاهِرِ
قَدِمْتَ عَلَيَّ، وَكَانَ سَمْعِي نَاطِرِي
حَتَّى حَسَبْتُكَ فِي الصَّبَابَةِ عَازِرِي
فِي حُبِّهِ بِلِسَانِ شَاكٍ شَاكِرِ
تَتَبِعُهُ مَا غَادَرْتَهُ مِنْ سَائِرِي
سُدُّ بَاطِنِي إِذْ أَنْتَ فِيهِ ظَاهِرِي
لَوْعَادَ سَمْعًا مُضْغِيًا لِمُسَامِرِي
أَبْدًا، وَمِطْلَقِي بَوَعْدِ نَادِرِ
يَضُّتْ لِقُرْبِ مَنْ كَانَ دَبَّاجِرِي

10. «Via da me! Le mie viscere non sono state distolte
dal < tuo > vaneggiamento, né dalle parole
di colui che mi abbandona». ⁶
11. Comunque ti ho trovato, per una via, a me benefico
e, col < tuo > biasimarmi ingiurioso,
se ti avessi ubbidito, a me dannoso.
12. Mi hai fatto del bene, senza saperlo, e benché tu
mi abbia trattato male, sei tuttavia il più giusto tra i malvagi!
13. Lo spettro del biasimo avvicina l'amato,
sebbene lontana sia la sua dimora,
all'occhio del mio orecchio in veglia.
14. Il tuo rimprovero è come i cammelli di colui che amo
nel momento in cui si sono avvicinati a me,
ed è come se il mio orecchio fosse il mio occhio.
15. Tu ti sei affaticato mentre io ho trovato riposo
nella < tua > menzione di lui
al punto che ti ho considerato mia scusante nella passione.
16. Sorprendente! Uno che denigra ed encomia
coloro che lo biasimano per il suo amore,
con una lingua al tempo stesso di lagnanza e di ringraziamento!
17. O tu che te ne sei andato via
con il < mio > cuore, a tradimento,
come mai non lo hai fatto seguire
dal resto di me che hai lasciato?
18. Una parte di me ti invidia all'altra
e la mia esteriorità invidia la mia interiorità,
poiché tu risiedi in essa.
19. E se tu vieni menzionato dove più persone si riuniscono,
il mio occhio desidera diventare un orecchio
che ascolta il mio compagno di veglia.
20. Egli è avvezzo a mantenere sempre la parola quando minaccia,
mentre delle rare promesse
mi rinvia l'adempimento.
21. Ora che egli è lontano la luce del giorno è nera per me,
così come, quando gli fui vicino,
le mie tenebre divennero bianche.

6. al-Nābulusī: «...né dai discorsi calunniatori fatti su colui che mi abbandona.»

نَسَخْتُ بِحُبِّي آيَةَ الْعِشْقِ مِنْ قَبْلِي
 وَكُلُّ فَتَى يَهْوَى فَلِإِنِّي إِمَامُهُ
 وَلِي فِي الْهَوَى عِلْمٌ تَجَلَّ صِفَاتُهُ
 وَمَنْ لَمْ يَكُنْ فِي عِزَّةِ الْحُبِّ تَائِبًا
 إِذَا جَادَ أَقْوَامٌ بِمَالٍ، رَأَيْتَهُمْ
 وَإِنْ أَوْدَعُوا سِرًّا رَأَيْتَ صُدُورَهُمْ
 وَإِنْ هُدُّدُوا بِالْهَجْرِ مَاتُوا مَخَافَةً
 لَعَمْرِي هُمْ الْعِشَاقُ عِنْدِي حَقِيقَةٌ
 فَأَهْلُ الْهَوَى جُنْدِي وَحُكْمِي عَلَى الْكُلِّ
 وَإِنِّي بَرِيءٌ مِنْ فَتَى سَامِعِ الْعَذْلِ
 وَمَنْ لَمْ يَفْقَهُهُ الْهَوَى فَهَوٌ فِي جَهْلِ
 بِحُبِّ الَّذِي يَهْوَى فَبَشَّرُهُ بِالذَّلِّ
 يُجُودُونَ بِالْأَرْوَاحِ مِنْهُمْ بِلَا يُخَلِّ
 قُبُورًا لِأَسْرَارِ تَنْزِهِ¹ عَنْ نَقْلِ
 وَإِنْ أَوْعِدُوا بِالْقَتْلِ حَنُّوا إِلَى الْقَتْلِ
 عَلَى الْجِدِّ وَالْبَاقُونَ مِنْهُمْ عَلَى الْهَزْلِ

1. al-Hūrī: تَنْزَهُ

NASAHTU BI-HUBBĪ

1. *Ho sostituito col mio amore* tutti coloro
che furono il simbolo della passione prima di me:
coloro che amano sono il mio esercito
ed io ho il comando su tutti.
2. Di ogni giovane che ama io sono la guida
e non sono responsabile di un giovane¹
che dia ascolto al rimprovero.
3. Io, nella passione d'amore,
possiedo una conoscenza
le cui virtù sono eccelse,
e chi non lo educò Amore è nell'ignoranza.
4. A chi, nella pienezza dell'amore, non si è perduto²
per l'amore di colui
che egli ama appassionatamente,
fagli conoscere la sua meschinità.³
5. Se la gente è prodiga di beni materiali
tu vedi che loro⁴ sono prodighi dei loro spiriti
senza avarizia.
6. E se viene confidato loro un segreto
tu vedi i loro petti come sepolcri di segreti
preservati dal venir divulgati.⁵
7. Se venissero minacciati con l'idea dell'abbandono
morirebbero di paura,
e se venissero minacciati con l'idea della morte
bramerebbero l'uccisione.
8. Per la mia vita! Per me loro sono veramente
gli Amanti sul serio,
mentre gli altri lo sono per celia.

1. Il «giovane» di cui al primo emistichio, spiega al-Būrīnī, è «il giovane magnanimo e generoso» – *al-sahīyy al-karīm* –, mentre il «giovane» del secondo emistichio indica «chi è caratterizzato dalla *futuwwa*». Il termine *futuwwa* (gioventù, magnanimità, nobiltà di carattere) è andato acquisendo una complessità di significati, così come il termine *fatā* (giovane uomo, uomo generoso) qui usato in entrambi gli emistichi. Il giovane ritratto al I em. può essere interpretato come colui che, nella sua nobiltà d'animo, è capace di vero amore; nel II em. si intenderebbe invece colui che, baldanzoso e ardito, ama con la passione propria della sua età, lasciandosi facilmente distrarre dalla genuinità del sincero amore. Per una descrizione del *fatā*, amante della musica, del vino, del piacere e delle abitudini raffinate, confronta VADET JEAN-CLAUDE, *L'Esprit Courtois en Orient dans les premiers siècles de l'Hégire*, Paris ed. Maisonneuve & La Rose 1968, pp. 86-88.

2. al-Īūrī: «a chi, per la sua fierezza, non si è perduto.»

3. «fagli sapere che verrà umiliato.»

4. Gli *Abl al-bawā*, coloro che amano di vera Passione.

5. al-Īūrī: «– sepolcri che – nobili ed eccelsi si guardano sdegnosi dal divulgarli .»

أُشَاهِدُ مَعْنَى حُسْنِكُمْ فَيَلِدُ لِي خُضُوعِي لَدَيْكُمْ فِي الْهُوَى وَتَذَلِّي
 وَأُشْتَاقُ لِلْمَعْنَى الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ وَلَوْلَاكُمْ مَا شَاقَنِي ذِكْرُ مَنْزِلِ
 فَلِلَّهِ كَمِ مِنْ لَيْلَةٍ قَدْ قَطَعْتُهَا بِبَلَدَةِ عَيْشٍ وَالرَّقِيبِ بِمَعزَلِ
 وَنَقَلِي¹ مُدَامِي وَالْحَبِيبِ مُنَادِي وَأَقْدَاحِ أَفْرَاحِ الْمَحَبَّةِ تَنْجَلِي
 وَنَلْتُ² مُرَادِي فَوْقَ مَا كُنْتُ رَاجِيًا فَوَا طَرَبًا لَوْ تَمَّ هَذَا وَدَامَ لِي
 لِحَاثِي عَدُولٌ³ لَيْسَ يَعْرِفُ مَا الْهُوَى وَأَيْنَ الشَّجِيءِ الْمُسْتَهَامِ مِنَ الْخَلِي
 فَدَعْنِي وَمَنْ أَهْوَى فَقَدْ مَاتَ حَاسِدِي وَغَابَ رَقِيبِي عِنْدَ قُرْبِ مَوَاصِلِي

1. al-Daḥdaḥ e al-Ḥūrī: وَنَقَلِي

2. al-Ḥūrī: وَنَلْتُ

3. al-Daḥdaḥ: عَدُولِي

UṢĀHĪDU MA'NĀ ḤUSNĪKUM

1. *Sono testimone dell'intimo significato della vostra bellezza,
cosicché mi è dolce il sottomettermi
e l'umiliarmi di fronte a voi nella passione.*
2. *Anelo alla dimora in cui voi siete e se non fosse per voi
la menzione della mia dimora¹ non mi riempirebbe di desiderio.*
3. *Per Dio! Quante notti ho trascorso in delizia di vita
mentre il sorvegliante era in disparte!*
4. *Il mio cibo² è il mio vino
e l'amato è il mio compagno di bevuta,
mentre le coppe delle delizie d'amore brillano.*
5. *Ho conseguito il mio intento più di quanto sperassi;
oh, quale gioia se ciò giungesse per me a pieno compimento
e perdurasse!*
6. *Mi ha biasimato il mio censore,
senza sapere assolutamente cosa sia la passione
né riconoscere dove sia l'afflitto reso folle d'amore
rispetto a chi è libero dai pensieri d'amore.*
7. *Dunque lascia stare me e chi io amo;
morto è chi m'invidia e lontano è il mio tutore
quando sono vicino a colui che è intimamente unito a me.³*

1. «il ricordo della mia dimora.»

2. Il termine *naql* / *nuql*, qui tradotto con «cibo», indica propriamente «ciò che viene servito a fine pasto per accompagnare il vino (frutta secca, dolciumi,...)». Se invece si considera *naql* come *maṣdar* di *naqala* «portare», il senso della frase diviene: «Il mio portare < le coppe all'amata > è il mio vino», cioè anche il semplice portare le coppe all'amata è, per il poeta, motivo di ebbrezza.

3. «colui che è intimamente unito a me»: perifrasi per l'Amato.

Lessico

أيد

da sempre: 19 *b*; sempre: 62 *b*

أثر

traccia di me: 36 *b*

أجل

per lei: 47 *b*

أخذ

avete preso: 20 *b*

آخر

la sua fine: 2 *b*

أخو

fratello: 39 *b*

أصل

fondamento: 51 *b*

أله

Per Dio!: 3 *u*

أمر

mi ordina: 7 *i*; 8 *i*

أمم

la (sua) guida: 2 *n*

أهل

coloro che [...amano appassionatamente - أهل الصَّيَابَة]: 41 *b*

coloro che [...amano - أهل الهوى -]: 1 *n*

il suo inizio: 2 <i>b</i>	أول	وَأَوَّلُهُ
tutti coloro che furono il simbolo: 1 <i>n</i>	أوي	آيَة
nei mari: 10 <i>b</i>	بحر	بِحَارِ
l'avarizia: 40 <i>b</i> senza avarizia: 5 <i>n</i>	بخل	الْبُخْلِ بِلا بُخْلِ
sacrificando: 39 <i>b</i>	بذل	بِبَذْلِ
non responsabile: 2 <i>n</i>	برأ	بِرِيءٍ
senza neppure abbandonare: 11 <i>b</i> non ho mai smesso (di vederli): 60 <i>b</i>	بح	لَمْ يَبْرَحُوا وَمَا بَرَّحُوا (أَرَاهِم)
fagli conoscere: 4 <i>n</i>	بشر	فَبَشَّرَهُ
la mia interiorità: 18 <i>i</i> interiormente: 61 <i>b</i>	بطن	بِاطِنِي بِاطِنًا
un dopo: 30 <i>b</i> ora che egli è lontano: 21 <i>i</i>	بعد	بَعْدَ وَلِئُبْعَدِهِ

una separazione: 16 <i>b</i>		بَعَادَ
poco dopo: 9 <i>i</i>		بُعِيدَ
	بعض	
una parte di me: 20 <i>b</i> ; 18 <i>i</i>		بَعْضِي
	بقي	
mentre gli altri: 8 <i>n</i>		وَالْبَاقُونَ
	بلل	
neppure se ne sono inumiditi: 10 <i>b</i>		فَمَا ابْتُلُوا
	بله	
ha finto di essere ingenua: 24 <i>b</i>		تَبَالَهَ
	بلو	
e sono stati provati: 10 <i>b</i>		وَاتُّبِلُوا
	بيض	
divennero bianche: 21 <i>i</i>		اَبْيَضَتْ
con una bianca spada: 4 <i>i</i>		بَأَبْيَضَ
	بيع	
ho venduto: 44 <i>b</i>		بِعْتُ
	بين	
discordi: 51 <i>b</i>		تَبَايَنَّا
	تبع	
non lo hai fatto seguire: 17 <i>i</i>		لَمْ تُتَّبِعْهُ
	ترب	
la sua polvere: 28 <i>b</i>		تُرْبَهَا

	تعِب	
poiché sono già stanchi: 14 <i>b</i>		فَقَدْ تَعِبْتِ
tu ti sei affaticato: 15 <i>i</i>		أَتَعِبْتِ نَفْسَكَ
	تَقِي	
ed al timor di Dio: 45 <i>b</i>		وَالْتَقَى
	تَلُو	
in declamazione: 50 <i>b</i>		تَتَلَوُا
	تَم	
se giungesse a pieno compimento: 5 <i>u</i>		لَوْ تَمَّ
	تِيم	
reso pazzo dall'amore: 24 <i>b</i>		مَتِيمًا
	تِيه	
non si è perduto: 4 <i>n</i>		لَمْ يَكُنْ تَائِبًا
	تَسِي	
non sono state distolte: 10 <i>i</i>		لَمْ يُنْشِبِهَا
	جَأَذِر	
di piccoli di vacca selvatica: 3 <i>i</i>		جَأَذِرٍ
	جَدَد	
sul serio: 8 <i>n</i>		عَلَى الْجِدِّ
	جَرَح	
in ognuna delle membra del suo corpo: 29 <i>b</i>		فِي كُلِّ جَارِحَةٍ
	جَرِي	
scorre: 23 <i>b</i> , scorse: 38 <i>b</i>		جَرَى
nel luogo in cui scorre (il mio sangue) [trad. come (il mio sangue)]: 38 <i>b</i>		مَجْرَى (دَمِي)

	جفن	
con le mie palpebre: 28 <i>h</i>		جُفُونِي
nelle mie palpebre: 22 <i>h</i>		فِي جُفُونِي
dalle mie palpebre: 23 <i>h</i>		فَمِنْ جُفُونِي
il cui fodero: 4 <i>i</i>		أَجْفَانُهُ
	جفو	
ci ha trattato con disprezzo: 26 <i>h</i>		جَفَانَا
anche se mi respingeranno: 62 <i>h</i>		وَإِنْ جَفُوا
	جلس	
dove più persone si riuniscono: 19 <i>i</i>		بِجَلْسِ
	جلل	
benché siano degni di stima: 7 <i>h</i>		وَإِنْ جُلُّوا
sono eccelse: 3 <i>n</i>		تَجَلُّ
	جلو	
pulirebbe: 28 <i>h</i>		يَجْلُو
brillano: 4 <i>u</i>		تَتَجَلَّى
	جمع	
e... si costituirà: 59 <i>h</i>		وَيَجْتَمِعُ
	جمل	
si renda amabile: 27 <i>h</i>		أَجْمَلَتْ
<i>Ġuml</i> : 27 <i>h</i>		جُمْل
	جنب	
dal canto loro: 9 <i>h</i>		بِجَانِبِهِمْ

	جند	
il mio esercito: 1 <i>n</i>		جُنْدِي
	جني	
pungono: 6 <i>h</i>		جَنَّتْ
se non si raccoglie: 6 <i>h</i>		ودون اجْتِنَاء
	جهل	
anche se non ne è certo ignara: 48 <i>h</i>		وما عندها جهل
nell'ignoranza: 3 <i>n</i>		في جهل
	جود	
anche se donasse: 40 <i>h</i>		ولو جَادَ (ب)
se è prodiga: 5 <i>n</i>		إذا جَادَ (ب)
non ha donato: 40 <i>h</i>		لم يَجُذْ (ب)
sono prodighi: 5 <i>n</i>		يَجُودُونَ (ب)
	جور	
ed il vostro tiranneggiar(mi): 18 <i>h</i>		وَجَوْرِكُمْ (عليّ)
tra i malvagi: 12 <i>i</i>		جَائِر
	جوز	
di chi passa di lì: 2 <i>i</i>		مِنْ جَائِر
	جوي	
della fiamma d'amore: 21 <i>h</i>		الْحَوِي
	حبيب	
ami: 8 <i>i</i>		تُحِبُّ
quanto è degno d'amore: 4 <i>i</i>		أَحِبُّ
coloro che io amo: 59 <i>h</i>		مَنْ أُحِبُّهُمْ

di colui che amo: 14 <i>i</i>	مَنْ أَحْبَبْتُهُ
preferirono ...(a): 12 <i>b</i>	اسْتَحَبُّوا (على)
l'amore: 1 <i>b</i>	الْحُبُّ
dell'amore: 8 <i>b</i> ; 10 <i>b</i> ; 4 <i>n</i>	الْحَبِّ
per amore: 49 <i>b</i>	حُبًّا
perché ... dell'amore: 2 <i>b</i>	فَالْحُبِّ
per amore di: 40 <i>b</i>	فِي حُبِّ
il suo amore: 38 <i>b</i>	حُبِّهَا
d'amore: 6 <i>b</i> ; per l'amore che nutro per lui: 9 <i>i</i> ; per suo amore: 16 <i>i</i>	فِي حُبِّهِ
nell'amore per lei: 44 <i>b</i>	وَفِي حُبِّهَا
col mio amore: 1 <i>n</i>	بِحُبِّي
l'amato: 13 <i>i</i>	الْحَبِيبِ
e l'amato: 4 <i>u</i>	وَالْحَبِيبِ
o amati: 13 <i>b</i>	أُحِبُّهُ
i miei diletta: 15 <i>b</i>	أَحِبَّائِي
d'amore: 4 <i>u</i>	الْمَحَبَّةِ
l'amore: 13 <i>b</i>	وَالْمَحَبَّةِ
	حَبْدٌ
quanto è bello..!: 39 <i>b</i>	يَا حَبْدًا
	حَبْلٌ
il legame: 13 <i>b</i>	الْحَبْلِ
	حَجَرٌ
da <i>Hāğir</i> : 1 <i>i</i>	بِحَاجِرِ
negli occhi: 1 <i>i</i>	بِمَحَاجِرِ

	حدث	
se essi parlano (di): 50 <i>b</i>		فَإِنْ حَدَّثُوا (عن)
parole: 10 <i>i</i>		حَدِيثٍ
vaneggiamento: 10 <i>i</i>		هجر - الحديث
la (mia) storia: 30 <i>b</i>		حَدِيثِي
	حرر	
dal (fuoco) caldo: 21 <i>b</i>		مِنْ حَرِّ (نار)
	حرم	
illecita: 32 <i>b</i>		حَرَامٍ
per l'inviolabilità: 57 <i>b</i>		وَحُرْمَةٍ
	حسب	
ti ho considerato: 15 <i>i</i>		حَسَبْتُكَ
	حسد	
e... invidia: 18 <i>i</i>		وَيَحْسُدُ
chi m'invidia: 7 <i>u</i>		حَاسِدِي
essendovi invidia: 12 <i>b</i>		حَسَدًا
	حسن	
è bello: 56 <i>b</i>		حَسَنٌ
diventa piacevole: 33 <i>b</i>		فَقَدْ حَسَّنَتْ
nella buona (sorte): 15 <i>b</i>		أَحْسَنَ (الدهر)
(mi) hai fatto del bene: 12 <i>i</i>		أَحْسَنْتَ (لي)
della vostra bellezza: 1 <i>u</i>		حُسْنِكُمْ
(nel)la sua bellezza: 31 <i>b</i>		فِي حُسْنِهَا

	حشو	
il tuo cuore: 1 <i>h</i>		بالحشا
viscere: 10 <i>i</i>		حشًا
	حطط	
(mi) degrada: 33 <i>b</i>		حَطَّ (قدري)
	حفظ	
attraverso le loro sorti: 10 <i>b</i>		بِحُظْوِظِهِمْ
se è destino: 16 <i>b</i>		إِذَا كَانَ حَظِّي
	حفظ	
tieni saldo: 1 <i>i</i>		احْفَظْ
	حقق	
ciò che gli spettava: 8 <i>b</i>		حَقَّهُ
veramente: 8 <i>n</i>		حَقِيقَةً
	حكم	
io ho il comando: 1 <i>n</i>		وَحُكْمِي
	حلل	
in qualsiasi luogo abbiano preso dimora: 61 <i>b</i>		أَيْنَمَا حَلُّوا
che non potrà mai essere sciolta: 57 <i>b</i>		مَا لَهُ حَلٌّ
cosa lecita: 32 <i>b</i>		حِلٌّ
	حلو	
è gradevole: 4 <i>b</i>		يَحْلُو
esser dolce: 19 <i>b</i>		تَحْلُو
	حمي	
il luogo in cui essa è protetta: 54 <i>b</i>		حِمَاهَا

	حنن	
bramerebbero: 7 <i>n</i>		حُنُونًا (إلى)
	حنو	
(io) tenderò: 62 <i>b</i>		(مِنِّي) حُنُونًا
	حول	
ho sempre osservato: 57 <i>b</i>		لَمْ أَحُلُّ (عن)
il mio stato: 33 <i>b</i>		فَحَالِي
	حيي	
vivere: 5 <i>b</i>		أَنْ تَحْيَا
qualcosa di vivente: 22 <i>b</i> ; una tribù: 3 <i>i</i>		حَيًّا
della tribù: 26 <i>b</i>		الْحَيِّ
vita: 3 <i>b</i>		حَيَاةً
il pudore: 7 <i>b</i>		الْحَيَاءَ (ء)
	خبيل	
dalla pazzia: 24 <i>b</i>		الْخَبِيلِ
	خرو	
prostratevi: 43 <i>b</i>		فَخَرُّوا
	خصر	
sono stato breve: 34 <i>b</i>		اِخْتَصَرْتُ
	خضع	
il sottomettermi: 1 <i>u</i>		خُضُوعِي
	خطر	
mette a repentaglio se stesso: 2 <i>i</i>		كَانَ مُخَاطِرًا (ب)
col solo pensare: 2 <i>i</i>		بِالْخَاطِرِ

sono scomparso: 35 <i>b</i>	خفي	خَفِيْتُ
immortalata: 22 <i>b</i>	خلد	مُخَلِّدٌ
con sincerità: 46 <i>b</i>	خلص	مُخْلِصًا
e tralascia: 7 <i>b</i>	خلع	وَاخْلَعْ
sono vari: 51 <i>b</i>	خلف	تَخَالَفْتُ
mi disubbidisci: 4 <i>b</i>		مُخَالَفَتِي
amico sincero: 15 <i>b</i>	خلل	الْحِلُّ
starò solo: 46 <i>b</i>	خلو	أُخْلُوا
non sarà libero (da te): 58 <i>b</i>		مَا يَخْلُو (منك)
abbandona: 7 <i>b</i>		وخلّ
lasciatemi libero: 45 <i>b</i>		تَخْلُوا
fatevi da parte: 45 <i>b</i>		خُلُوا
libero dai pensieri d'amore: 2 <i>b</i>		خَالِيًا
chi è libero dai pensieri d'amore: 6 <i>u</i>		الْحَالِيَّ
	خوض	
si sono immersi: 10 <i>b</i>		وَخَاضُوا

	خوف	
di paura: 7 <i>n</i>		مَخَافَةٌ
	خير	
scegli dunque: 4 <i>b</i>		فَاخْتَرُ
e nessuno l'ha mai scelta: 1 <i>b</i>		فَمَا اخْتَارَهُ
il migliore: 7 <i>i</i>		خَيْرٌ
	دأب	
colui che è avvezzo: 47 <i>b</i>		لِمَنْ دَأَّبَهُ
	دجر	
le mie tenebre: 21 <i>i</i>		دِيَاغِرِي
	دري	
senza saperlo: 12 <i>i</i>		مِنْ حَيْثُ لَا تُدْرِي
	دعو	
così affermarono: 10 <i>b</i>		دَعَوَى
a chi finge: 8 <i>b</i>		وَلِلْمُدَّعِي
	دمع	
le lacrime: 21 <i>b</i>		الدَّمْع
le mie lacrime: 22 <i>b</i>		وَدَمْعِي
	دمي	
il mio sangue: 23 <i>b</i> ; 38 <i>b</i>		دَمِي
ed il mio sangue: 32 <i>b</i>		وَدَمِي
	دنو	
avvicina (a): 13 <i>i</i>		يُدْنِي (ل)
l'universo: 40 <i>b</i>		بِالدُّنْيَا

	دهر	
sorte: 15 <i>b</i>		الدَّهْر
la mia sorte: 59 <i>b</i>		دَهْرِي
	دور	
la sua dimora: 13 <i>i</i>		دَارُهُ
	دوم	
e perdurasse: 5 <i>u</i>		وَدَامَ
il mio vino: 4 <i>u</i>		مُدَامِي
	دون	
nelle cui vicinanze: 3 <i>i</i>		دُونَهُ
	ذكر	
se tu vieni menzionato: 19 <i>i</i>		إِنْ ذُكِرْتَ
e se viene menzionata: 43 <i>b</i>		وَإِنْ ذُكِرْتَ
ogniqualevolta io la menzioni: 37 <i>b</i>		إِذَا مَا ذُكِرْتُهَا
la menzione: 2 <i>u</i>		ذِكْرٌ
non menzionate: 26 <i>b</i>		عَنَّا يَذْكُرُ
alla menzione di lei: 43 <i>b</i> ; della menzione di lei: 49 <i>b</i>		لِذِكْرِهَا
nella menzione di lui: 15 <i>i</i>		بِذِكْرِهِ
al ricordo di lei: 37 <i>b</i>		بِذِكْرَاهَا
	ذلل	
l'umiliazione: 26 <i>b</i>		الذُّلُّ
la sua meschinità: 4 <i>n</i>		بِالذِّلِّ
e l'umiliarmi: 1 <i>u</i>		وَتَذِلُّ لِي

	ذهب	
il mio cammino: 12 <i>b</i>		مَذْهَبِي
	ذهن	
nella (mia) mente: 60 <i>b</i>		فِي الذَّهْنِ
	ذيل	
ai lembi: 7 <i>b</i>		بِأَذْيَالٍ
	رأي	
tu vedi: 6 <i>n</i>		رَأَيْتَ
io considero: 19 <i>b</i>		أَرَى
non ho visto: 21 <i>b</i>		لَمْ أَرَ
(come possono) vedere: 35 <i>b</i>		(كَيْفَ) تَرَى
pensi forse...: 59 <i>b</i>		تُرَى
tu vedi che loro: 5 <i>n</i>		رَأَيْتَهُمْ
mi ha visto: 24 <i>b</i>		رَأَوْنِي
allorché lo abbia visto: 9 <i>i</i>		لَمَّا رَأَاهُ
(non ho mai smesso) di vederli: 60 <i>b</i>		(وَمَا يَرِحُوا) أَرَاهُمْ
seguendo il mio consiglio: 42 <i>b</i>		عَلَى رَأْيِي
col vedere: 28 <i>b</i>		بِرُؤْيَةٍ
	رجف	
hanno diffuso calunnie: 52 <i>b</i>		وَأَرْجَفَ (ب)
le calunnie: 53 <i>b</i>		الْأَرَاغِيفَ
	رجم	
(frutto) di congetture: 51 <i>b</i>		بِرَجْمٍ

	رجو	
e come potrei sperare: 54 <i>b</i>		وكيف أُرَجِّي
più di quanto sperassi: 5 <i>u</i>		فوق ما كنت راجياً
	رخص	
anche se è di poco conto: 37 <i>b</i>		إذا رُخِّصَتْ
	رسل	
(come se essi fossero) messaggeri: 49 <i>b</i>		(كَأَنَّهُمْ) رُسُلٌ
i messaggeri: 14 <i>b</i>		الرُّسُلُ
	رسم	
segno: 36 <i>b</i>		رَسْمًا
	رشد	
alla mia rettitudine: 45 <i>b</i>		لِرَشْدِي
dal seguir la mia retta via: 7 <i>i</i>		وعن رَشَادِي
	رضي	
io sono pago: 32 <i>b</i>		رَضِيتُ
erano paghi: 10 <i>b</i>		رَضُوا (ب)
e nell'appagamento: 58 <i>b</i>		وَرَضَى
	رعي	
(e se non fosse che) io bado: 41 <i>b</i>		(لولا) مُرَاعَاة
	رقب	
mentre il sorvegliante: 3 <i>u</i>		وَالرَّقِيبِ
il mio tutore: 7 <i>u</i>		رَقِيبِي

	روح	
mi compiaccio (dei): 48 <i>b</i>		فَأَرْنَاخُ (ل)
mentre io ho trovato riposo (in): 15 <i>i</i>		وَاسْتَرَحْتُ (ب)
ed il mio spirito: 37 <i>b</i>		-وَلِي-رُوح
dei (loro) spiriti: 5 <i>n</i>		بِالْأَرْوَاحِ (مَنْهُمْ)
il sollievo (dell'amore): 2 <i>b</i>		رَاحَتُهُ
	رود	
il mio intento: 5 <i>u</i>		مُرَادِي
	روي	
più dissetato: 6 <i>i</i>		أَرْوَى
	زجر	
mi trattiene (da): 7 <i>i</i>		زَاجِرِي (عَنْ)
	زفر	
un gemito: 21 <i>b</i>		زُفْرَةٌ
	زور	
della vanità: 5 <i>i</i>		زُور
passaggero: 5 <i>i</i>		زَائِر
	سأر	
il resto di me: 17 <i>i</i>		سَائِرِي
	سبق	
superano: 55 <i>b</i>		يَسْبِقُهُ
	سبيل	
la strada: 7 <i>b</i>		سَبِيل
le vie: 54 <i>b</i>		السَّبِيل

	سجد	
inchinandovi in atto di adorazione: 43 <i>b</i>		سُجُودًا
	سرر	
un segreto: 6 <i>n</i>		سِرًّا
di segreti: 6 <i>n</i>		لِأَسْرَارٍ
dei miei segreti: 4 <i>i</i>		سِرَائِرِي
	سري	
ovunque viaggino nella notte: 61 <i>b</i>		حَيْثَمَا سَرَوْا
hanno viaggiato nella notte: 11 <i>b</i>		فَهُمْ فِي السَّرَى
	سعد	
renda felice: 29 <i>b</i>		أَسْعَدَتْ
felice: 5 <i>b</i>		سَعِيدًا
la felicità: 44 <i>b</i>		السَّعَادَةِ
<i>Su'dā</i> : 27 <i>b</i>		سُعْدَى
	سعي	
si adopera (per riconciliarci): 47 <i>b</i>		سَعَى
mi affretto: 47 <i>b</i>		أُسْعَى
	سفع	
lungo il pendio: 23 <i>b</i>		بِالسَّفْعِ
versandosi come pioggia: 23 <i>b</i>		مِنْ سَفْعِهِ
	سقم	
la malattia: 2 <i>b</i>		سُقْمٍ
della mia malattia: 32 <i>b</i>		سُقْمِي

preserva: 1 <i>b</i>	سلم	فاسلم
sul mio essermi dimenticato di lei: 52 <i>b</i>	سلو	بالسلوان
un (amato di color) bruno: 4 <i>i</i>	سمر	بأسمر
il mio compagno di veglia: 19 <i>i</i>		لمسامري
che dia ascolto (a): 2 <i>n</i>	سمع	سامع (ل)
un orecchio: 19 <i>i</i>		سمعا
del mio orecchio: 13 <i>i</i> ; il mio orecchio: 14 <i>i</i>		سمعي
orecchi: 50 <i>b</i>		مسامع
la mia insonnia: 22 <i>b</i>	شهد	فسهدي
in veglia: 13 <i>i</i>	سهر	الساهر
facil cosa: 1 <i>b</i> ; facile: 17 <i>b</i>	سهل	سهل
nella cattiva sorte: 15 <i>b</i>	سوأ	أساء (ء) (الذهر)
anche se nefasto: 33 <i>b</i>		وإن ساءت
e benché tu mi abbia trattato male: 12 <i>i</i>		وإن كنت المسيء
è nera: 21 <i>i</i>	سود	أسود

	سوع	
per un istante: 58 <i>b</i>		ساعة
	سوي	
se non: 21 <i>b</i> ; 25 <i>b</i>		سوى
	سير	
camminando [<i>omesso nel verso</i>]: 11 <i>b</i>		في السير
e tu che te ne sei andato via (con): 17 <i>i</i>		يا سائرًا (ب)
	شجو	
l'afflitto: 6 <i>u</i>		الشجي
	شغل	
pensieri d'amore: 25 <i>b</i> ; pensieri: 25 <i>b</i> ; la mia sola preoccupazione: 38 <i>b</i>		شغل
dimenticando ogni altro pensiero: 38 <i>b</i>		عن كل شغل
nel mio amore: 46 <i>b</i>		في شغلي
	شفع	
interceda: 13 <i>b</i>		شافع
	شفي	
la guarigione: 32 <i>b</i>		شفا (ء)
	شقو	
ho sofferto: 34 <i>b</i>		شقيتُ
in cambio dell'infelicità: 44 <i>b</i>		بالشقا
guardate alla mia infelicità: 53 <i>b</i>		لشفتوتي
	شكر	
di ringraziamento: 16 <i>i</i>		شاكِر

	شكل	
la loro sembianza: 60 <i>b</i>		(لهم) شكّل
	شكو	
di lagnanza: 16 <i>i</i>		شاكِ
	شمل	
l'unione: 59 <i>b</i>		الشُّمْل
	شنع	
hanno parlato: 52 <i>b</i>		فَشَنَعَ (بهر)
le diffamazioni: 53 <i>b</i>		التُّنْيِيع
	شهد	
sono testimone: 1 <i>u</i>		أُشَاهِدُ
martire: 5 <i>b</i>		شَهِيدًا
	شوق	
non mi riempirebbe di desiderio: 2 <i>u</i>		ما شَأْنِي
anelo(a): 2 <i>u</i>		وَأَشْتَأُقُ (ل)
	شياً	
se vuoi: 5 <i>b</i>		فَأِنْ شِئْتَ
se vorrete: 13 <i>b</i>		إِذَا شِئْتُمْ
come volete: 15 <i>b</i>		كَمَا شِئْتُمْ
	صبيب	
per passione: 3 <i>b</i>		صَبَابَةٌ
(coloro che) amano appassionatamente: 41 <i>b</i>		(أهل) الصَّبَابَةِ
nella passione: 15 <i>i</i>		فِي الصَّبَابَةِ

	صَبَحَ	
e divenne: 38 <i>b</i>		فَأَصْبَحَ
	صَبِرَ	
il mio rinunciare a voi: 19 <i>b</i>		وَصَبَّرِي عَنْكُمْ
(il mio)sopportarvi: 19 <i>b</i>		وَصَبَّرِي عَلَيْكُمْ
un succo amaro: 19 <i>b</i>		صَبْرٌ
	صَبُو	
io desidero ardentemente: 49 <i>b</i>		وَأُصَبُّ (إِلَى)
	صَحَبَ	
dei miei più cari compagni: 7 <i>i</i>		الْأَصْحَابَ
	صَحَّحَ	
se è vera: 56 <i>b</i>		إِذَا صَحَّحَ
dalla genuinità (del mio amore): 9 <i>b</i>		عَنْ صِحَّتِي (فِيهِ)
	صَدَأَ	
si era arrugginito: 28 <i>b</i>		وَقَدْ صَدَأَتْ
la ruggine: 28 <i>b</i>		لِلصِّدَأِ
	صَدَدَ	
il respingere: 17 <i>b</i>		الصِّدَادَ
	صَدَرَ	
i loro petti: 6 <i>n</i>		صُدُورَهُمْ
di chi sia mai tornato da un'abbeverata: 6 <i>i</i>		صَادِرٌ
	صَدَقَ	
erano false: 53 <i>b</i>		وَمَا صَدَقَ

	صدي	
come chi ... completamente arso dalla sete: 6 <i>i</i>		كَأَصْدَى
	صرع	
sono abbattuti (da): 3 <i>i</i>		صَرَغَى (من)
	صعب	
e la cosa più difficile: 17 <i>b</i>		وَأَصْعَبُ شَيْءٍ
	صغور	
che ascolta: 19 <i>i</i>		مُصَغِّبًا (ل)
	صلو	
pregate: 43 <i>b</i>		صَلُّوا
	صور	
se...si raffigurassero: 54 <i>b</i>		لَوِتَّصَوَّرَتْ
fisicamente: 60 <i>b</i>		صُورَةً
	صون	
protetto: 4 <i>i</i>		صَيْنَ
tener custodito: 41 <i>b</i>		الصِّيَانَةَ
	ضحو	
la luce del giorno: 21 <i>i</i>		الضُّحَى
	ضرر	
che danno ne avreste dunque: 20 <i>b</i>		فَمَا الَّذِي يَضُرُّكُمْ
	ضلل	
hanno deviato (da): 12 <i>b</i>		ضَلُّوا (عن)
si è perso: 35 <i>b</i>		لَقَدْ ضَلَّ
per errore: 44 <i>b</i>		ضَلَالًا

	ضني	
per la consunzione: 35 <i>b</i>		ضَنَى
consumato: 1 <i>b</i>		مُضْنَى
	ضير	
a me dannoso: 11 <i>i</i>		ضَائِرِي
	ضيق	
sarebbero troppo strette: 54 <i>b</i>		لِضَاقَتَ
	طرب	
oh, quale gioia!: 5 <i>u</i>		فَوَا طَرَبَا
	طرف	
all'occhio: 13 <i>i</i>		لِطَرْفِ
il mio occhio: 19 <i>i</i>		طَرْفِي
	طرق	
per una via: 11 <i>i</i>		مِنْ طَرِيقِ
	طلل	
ha sparso impunemente: 23 <i>b</i>		طَلَّ
tra le rovine: 23 <i>b</i>		بَيْنَ الطُّلُولِ
	طوع	
se ti avessi ubbidito: 11 <i>i</i>		لَوْ أَطَعْتُكَ
	طيف	
spettro: 5 <i>i</i> ; spettro: 13 <i>i</i>		طَيْفِ
	طبي	
perché lì le gazzelle: 1 <i>i</i>		فِطْبَاوَهْ
lame: 1 <i>i</i>		الطُّبَا

	ظعن	
e non si sono mai mossi (da): 11 <i>b</i>	ظلل	وما ظَعَنُوا (عن)
un'ombra: 35 <i>b</i>	ظمأ	ظِلُّ
assetato: 6 <i>i</i>	ظنن	ظَمًا
supposizioni: 51 <i>b</i>	ظهر	ظُنُون
la mia esteriorità: 18 <i>i</i>		ظَاهِرِي
in parvenza esteriore: 61 <i>b</i>	عتب	ظَاهِرًا
mi esaudirà: 59 <i>b</i>	عشر	وَيُعْتَبِرُنِي
ha trovato: 36 <i>b</i>	عجب	عَشْرَتَ
sorprendente!: 16 <i>i</i>	عدل	فَاعْجَبْ
giustizia: 18 <i>b</i>		عَدْلُ
il più giusto: 12 <i>i</i>	عدو	أَعْدَلُ
di corsa: 47 <i>b</i>		وَأَعْدُوْ

	عذب	
dolce: 18 <i>b</i>		عَذَب
il vostro affliggermi: 18 <i>b</i>		وَتَعَذِّبُكُمْ
	عذر	
mia scusante: 15 <i>i</i>		عَاذِرِي
	عذل	
biasimare: 47 <i>b</i> ; al rimprovero: 2 <i>n</i>		العَدْلُ
il (tuo) biasimarmi: 11 <i>i</i>		عَدْلِي
il tuo rimprovero: 14 <i>i</i>		عَدْلِكَ
i biasimatori: 49 <i>b</i>		العَدَّال
coloro che lo biasimano: 16 <i>i</i>		عَدَّالِهِ
un censore/il mio censore: 6 <i>u</i>		عَدُول/عَدُولِي
	عرض	
ma hanno deviato (da): 9 <i>b</i>		وَأَعْرَضُوا (عن)
si sono esposti (a): 9 <i>b</i>		تَعَرَّضَ (ل)
all'infuori della vostra avversione: 17 <i>b</i>		غَيْرِ إِعْرَاضِكُمْ
	عرف	
senza sapere: 6 <i>u</i>		لَيْسَ يَعْرِفُ
	عزز	
l'esaltazione: 26 <i>b</i>		العِزَّ
nella pienezza: 4 <i>n</i>		فِي عِزَّةٍ
	عزل	
in disparte: 3 <i>u</i>		بِمَعْزِلٍ

	عسي	
forse: 14 <i>b</i> ; può (essere detto) (عَسَى يُقَالُ): 25 <i>h</i>		عَسَى
	عشق	
della passione: 1 <i>n</i>		العِشْقُ
gli amanti: 8 <i>n</i>		العُشَّاقُ
agli amanti: 42 <i>b</i>		لِعُشَّاقٍ
	عطف	
vi volgerete con ... benevolenza: 14 <i>b</i>		عَظْفَةٌ مِنْكُمْ
	عقد	
e della stretta (di mano): 57 <i>b</i>		وَعَقْدٍ (بِأَيْدٍ)
	عقل	
la ragione: 1 <i>b</i> ; un impedimento: 44 <i>b</i>		عَقْلٌ
poiché il mio intelletto: 44 <i>b</i>		وَعَقْلِي
	علل	
adducendo pretesti: 9 <i>b</i>		وَاعْتَلَوْا
forse (io): 46 <i>b</i>		لِعَلِّي
	علم	
come lei ben sa: 30 <i>b</i>		كَمَا عَلِمَتْ
ormai sanno: 29 <i>b</i>		وَقَدْ عَلِمُوا
cosicché essa sappia: 48 <i>b</i>		لِتَعْلَمَ
una conoscenza: 3 <i>n</i>		عِلْمٌ
poiché conosco: 4 <i>b</i>		عِلْمًا

io mi esalto: 33 <i>b</i>	علو	أَعْلُو
si eleva: 37 <i>b</i>		تَعْلُو
per la mia vita!: 8 <i>n</i>	عمر	لِعَمْرِي
la cecità: 12 <i>b</i>	عمي	العمى
lungi da noi col menzionare [<i>trad.</i> non menzionate!]: 26 <i>b</i>	عن	عَنَّا بِذِكْر
quando sono vicino: 7 <i>u</i>	عند	عِنْدَ قَرَب
se voi possedeste: 20 <i>b</i>		لَوْ كَانَ عِنْدَكُمْ
per me: 8 <i>n</i> ; 19 <i>h</i> [<i>omesso nel verso</i>]; 21 <i>i</i>		عِنْدِي
per me infatti: 56 <i>b</i>		فَعِنْدِي
il segno esteriore: 34 <i>b</i>	عنو (ن)	وَعُنْوَان
una lunga pena: 2 <i>b</i>	عني	عِنَّا
dell'intimo significato: 1 <i>u</i>		مَعْنَى
spiritualmente: 60 <i>b</i>		مَعْنَى
del patto: 57 <i>b</i>	عهد	عَهْد

	عود	
feci ritorno: 6 <i>i</i>		عُدْتُ
diventare: 19 <i>i</i>		لَوْ عَادَ
chi è venuto a visitarmi: 35 <i>b</i>		عَائِدِي
i visitatori: 35 <i>b</i>		الْعَوَادِ
egli è avvezzo: 20 <i>i</i>		مَتَّعُودًا
	عيس	
i cammelli: 14 <i>i</i>		عِيسٍ
	عيش	
vivi: 2 <i>b</i>		وَعِشْ
non ha vissuto: 6 <i>b</i>		لَمْ يَعْشْ
di vita: 3 <i>u</i>		عَيشٍ
	عين	
occhio: 36 <i>b</i>		عَيْنٍ
il mio occhio: 28 <i>b</i> ; ai miei occhi: 61 <i>b</i>		عَيْنِي
dagli occhi: 3 <i>i</i>		مِنْ عَيْنٍ
	غدر	
(che) hai lasciato: 17 <i>i</i>		غَادَرْتَهُ
a tradimento: 17 <i>i</i>		غَدْرًا
	غدو	
questo è avvenuto [omesso nel verso]: 25 <i>b</i>		غَدَا
è divenuta [« « «]: 31 <i>b</i>		غَدَتْ
vado (da): 47 <i>b</i>		أَغْدُو (لِ)

	غرم	
l'amore ardente: 5 <i>b</i>		فَالْغَرَامِ
all'ardente passione: 9 <i>b</i>		لِلْغَرَامِ
nel mio amore ardente: 31 <i>b</i>		فِي غَرَامِي
	غسل	
acqua per lavare il cadavere [<i>trad.</i> lavano il cadavere]: 22		غُسْلُ
	غلو	
traboccante: 21 <i>b</i> ; diventa prezioso: 37 <i>b</i>		تَغْلُو
né ho esagerato: 34 <i>b</i>		وَلَمْ أَغْلُ
	غني	
alla dimora: 2 <i>u</i>		لِلْمَغْنَى
	غوي	
di errare: 7 <i>i</i>		بِالْغِي
	غيب	
ed è lontano: 7 <i>u</i>		وِغَابٍ
	غير	
invidia: 18 <i>i</i>		يَعَارُ
all'infuori di: 17 <i>b</i>		غَيْرَ
ed eccetto: 21 <i>b</i>		فَغَيْرَ
altri che lei: 28 <i>b</i> ; gli altri da lei: 42 <i>b</i>		غَيْرِهَا
per mio amor proprio: 41 <i>b</i>		غَيْرَةً
	غيظ	
nell'esasperazione: 58 <i>b</i>		عَلَى غَيْظٍ

	فَادُ	
il mio cuore: 20 <i>b</i>		فُوَادِي
il tuo cuore: 1 <i>i</i>		فُوَادِكْ
nel mio cuore: 61 <i>b</i>		فِي فُوَادِي
	فَتَن	
turbamento: 31 <i>b</i>		فِتْنَةٌ
	فَتُو	
questo giovane: 24 <i>b</i>		هَذَا الْفَتَى
di ogni giovane: 2 <i>n</i>		وَكُلُّ فَتَى
di un giovane: 2 <i>n</i>		مِنْ فَتَى
	فَرْت	
dell'acqua dolce dell'Eufrate: 6 <i>i</i>		الْفُرَات
	فَرِح	
delle delizie: 4 <i>u</i>		أَفْرَاح
	فَرْد	
solitaria: 3 <i>i</i>		الْفَرْد
	فَرَع	
ho liberato (da): 46 <i>b</i>		وَفَرَعْتُ (مِنْ)
	فَصَل	
tra le mie giunture: 38 <i>b</i>		فِي مَقَاصِلِي
	فَضَل	
dono: 3 <i>b</i>		الْفَضْل

gli atti; le azioni: 55 <i>h</i>	فعل	الفِعْل
non lo educò: 3 <i>n</i>	فقه	لم يُفَقِّهْهُ
sepolcri: 6 <i>n</i>	قبر	قُبُورًا
se lei l'accetta: 39 <i>h</i>	قبل	فَإِنْ قَبِلَتْهَا
andate (verso): 42 <i>h</i>		أَقْبِلُوا (إِلَى)
un prima: 30 <i>h</i>		قَبْلُ
la morte: 2 <i>h</i>	قتل	قَتَلَ
con l'idea della morte: 7 <i>n</i>		بِالْقَتْلِ
l'uccisione: 7 <i>n</i>		إِلَى الْقَتْلِ
vittima: 29 <i>h</i>		قَتِيلٍ
a chi è stato vittima: 8 <i>h</i>		لِقَتِيلٍ
mentre le coppe: 4 <i>u</i>	قدح	وَأَفْدَاحٍ
grado [<i>trad.</i> mi degrada <i>حَطَّ قَدْرِي</i>]: 33 <i>h</i>	قدر	قَدْرِي
si sono avvicinati (a): 14 <i>i</i>	قدم	قَدِمَتْ (عَلَى)
antica: 30 <i>h</i>		قَدِيمٍ

	قرب	
quando sono vicino: 7 <i>u</i>		عند قُرْبٍ
quando gli fui vicino: 21 <i>i</i>		لِقُرْبٍ مِنْهُ
	قسم	
(mi) ha riservato: 32 <i>b</i>		قَسَمْتُ (لي)
	قضي	
essendo conseguenza necessaria: 18 <i>b</i>		بما يَقْضِي
	قطع	
ho trascorso: 3 <i>u</i>		قد قَطَعْتُهَا
	قلب	
il cuore: 2 <i>i</i> ; con il (mio) cuore: 18 <i>i</i>		فَالْقَلْبِ
del mio cuore: 13 <i>b</i>		بِالْقَلْبِ
il mio cuore: 46 <i>b</i>		قَلْبِي
ed il mio cuore: 58 <i>b</i>		وَقَلْبِي
	قلل	
o (siano) pochi: 41 <i>b</i>		أَوْ قَلُّوا
	قلو	
odio: 17 <i>b</i>		قَلِي
	قول	
hanno detto: 26 <i>b</i>		وَقَالَ
e ha detto: 24 <i>b</i>		وَقَالُوا
e ho detto (a): 45 <i>b</i>		وَقُلْتُ (ل)
direi (a): 42 <i>b</i> ; 8 <i>i</i>		لَقُلْتُ (ل)
e di' (a): 8 <i>b</i>		وَقُلْ (ل)

essere detto: 25 <i>b</i>	يُقَالُ
e direi (a): 9 <i>i</i>	ولقد أَقُولُ (ل)
se qualcuno mi avesse detto: 8 <i>i</i>	لو قِيلَ لِي
alle sue parole: 55 <i>b</i>	قَوْلِهَا
le parole: 55 <i>b</i>	فَالْقَوْلُ
e nelle mie parole: 34 <i>b</i>	وَفِي قَوْلِي
i racconti: 51 <i>b</i>	الْأَقْوَالُ
	قوم
è: 60 <i>b</i>	قَامَ
alcuni: 9 <i>b</i> ; alcuni...altri: 52 <i>b</i>	قَوْمٌ
la mia gente: 24 <i>b</i>	قَوْمِي
la gente: 5 <i>n</i>	أَقْوَامٌ
	كثب
sulla duna: 3 <i>i</i>	وعلى الكَثِيبِ
	كثر
siano tanti: 41 <i>b</i>	وإن كَثُرُوا
	كحل
del naturale color bruno delle palpebre: 8 <i>b</i>	الكَحْلُ
il <i>kubl</i> : 8 <i>b</i>	الكُحْلُ
	كذب
e menzognere erano anche: 53 <i>b</i>	وقد كَذَّبَتْ
	كلل
perché già erano sfiniti: 11 <i>b</i>	وقد كَلُّوا
tutto me stesso: 20 <i>b</i>	الْكُلُّ

su tutti: 1 <i>n</i>		على الكلّ
di ogni (giovane): 2 <i>n</i>		وكلّ (فتى)
io sono tutto...: 50 <i>b</i>		فكّلي
sono tutto...: 50 <i>b</i>		وكّلي
	كون	
il sito: 4 <i>i</i>		مكان
la loro dimora: 11 <i>b</i>		من مكانهم
	لثم	
ed il baciare: 28 <i>b</i>		ولثم
	لحظ	
dei suoi sguardi: 29 <i>b</i>		لحاظها
	لحق	
non si uniscono: 55 <i>b</i>		لم يلحق
	لحو	
mi ha biasimato: 6 <i>u</i>		لحاني
	لدي	
per me: 3 <i>b</i> ; 18 <i>b</i> ; con me: 58 <i>b</i>		لديّ
presso di voi: 13 <i>b</i> ; di fronte a voi: 1 <i>u</i>		لديكم
a lei: 32 <i>b</i>		لديها
	لذذ	
(gli) fu dolce: 26 <i>b</i>		لذّ (له)
cosicché (mi) è dolce: 1 <i>u</i>		فيلذّ (لي)
in delizia: 3 <i>u</i>		بلذّة

col (tuo) ingiuriare [trad. ingiurioso]: 11 <i>i</i>	لذع لسن	وبلذع
con una lingua: 16 <i>i</i> lingue: 50 <i>b</i>	لقي	يلسان اللسن
ho incontrato: 34 <i>b</i> sto soffrendo: 48 <i>b</i>	لمي	لَقَيْتُ الْقَى
alle sue labbra scure: 6 <i>i</i>	لوح	لِلْمَاهِ
e se vi appare: 43 <i>b</i>	لوم	وإن لاحت
a chi mi biasima: 9 <i>i</i> del biasimo: 13 <i>i</i>	ليل	لِلْإِثْمِ الْمَلَامِ
quante notti: 3 <i>u</i>	مثل	كم من لَيْلَةٍ
io non ho eguali: 31 <i>b</i> lei non ha eguali: 31 <i>b</i>	مدح	وما لي مثل ما لها مثل
uno che encomia: 16 <i>i</i>		مادح

	مرر	
se passi (da): 1 <i>i</i>		إِنْ مَرَرْتَ (ب)
la sua amarezza [<i>trad.</i> un'amarezza]: 19 <i>b</i>		مَرَارَتِهِ
	مسس	
lo ha colpito [<i>trad.</i> è stato colpito]: 24 <i>b</i>		مَسَّهُ
	مسك	
tieniti saldamente (a): 7 <i>b</i>		تَمَسَّكَ (ب)
	مطل	
e rinvia(mi): 56 <i>b</i>		وَأَمْطَلِي
mentre... mi rinvia: 20 <i>i</i>		وَيَمْطَلُّنِي
il rinvio: 56 <i>b</i>		الْمَطَّل
	مقل	
il mio occhio: 59 <i>b</i>		مُقْلِي
	ملح	
della bellezza: 42 <i>b</i>		الْمَلَاحَةِ
	ملل	
anche se si stancheranno di me: 62 <i>b</i>		وَإِنْ مَلُّوا
	منع	
e non può (bere): 6 <i>i</i>		مُنَع
inespugnabile: 5 <i>i</i>		وَمُنَعٍ
	مني	
i desideri: 54 <i>b</i>		الْمُنَى
dei (loro) desideri: 10 <i>b</i>		بِالْأَمَانِي

	موت	
morirebbero: 7 <i>n</i>		مَاتُوا
è morto: 7 <i>u</i>		فَقَدَ مَاتَ
non è morto: 6 <i>b</i>		لَمْ يَمُتْ
muori: 5 <i>b</i>		فَمُتْ
la morte: 3 <i>b</i>		الْمَوْتِ
morto: 22 <i>b</i>		مَيِّتٍ
	مول	
di beni materiali: 5 <i>n</i>		بِمَالٍ
	ميل	
e ... anelerò: 62 <i>b</i>		وَلِي ... مَيْلٍ
	نأي	
vi siete allontanati: 21 <i>b</i>		نَأَيْتُمْ
ed anche se sono lontani: 60 <i>b</i>		فَإِنْ نَأَوْا
sebbene sia lontana: 13 <i>i</i>		وَلَوْتَنَاءَتْ
	نحيز	
mantenere la parola: 20 <i>i</i>		إِنْجَارَهُ
il suo compimento: 56 <i>b</i>		بِنَجَارِهِ
	نجيل	
grandi: 36 <i>b</i>		التُّجُلِ
	نجيو	
anche se sfugge: 2 <i>i</i>		إِنْ يَنْجُ

le api: 6 <i>b</i> ; il miele: 6 <i>b</i>	نحل	النَّحْلُ
rare: 20 <i>i</i>	ندر	نَادِرٌ
il mio compagno di bevuta: 4 <i>u</i>	ندم	مُنَادِمِي
della mia dimora: 2 <i>u</i>	نزل	مَنْزِلٌ (مَنْزِلِي)
preservati (dal): 6 <i>n</i>	نزه	تَنْزَهُ (عَنْ)
ho sostituito: 1 <i>n</i>	نسخ	نَسَحْتُ
degli uomini pii: 7 <i>b</i> alla pia devozione: 45 <i>b</i>	نسك	النَّاسِكِينَ والتَّنَسُّكُ
le donne: 26 <i>b</i>	نسو	نِسَاءٌ
davanti a: 61 <i>b</i>	نصب	نُصِبَ
ti ho avvertito: 4 <i>b</i>	نصح	نَصَحْتُكَ
una lama: 29 <i>b</i>	نصل	نُصِّلَ

نظر

con uno sguardo: 14 *b*; uno sguardo: 27 *b*

il mio occhio: 14 *i*

نعم

se... mi concede uno sguardo: 27 *b*

certo: 25 *b*

Nu'm: 27 *b*; 40 *b*

su *Nu'm*: 25 *b*

نفس

combatti dunque: 39 *b*

la tua anima: 39 *b*

te stesso [*trad.* ti sei (affaticato)]: 15 *i*

da te: 4 *b*

la sua anima: 40 *b*

nei loro animi: 12 *b*

نفع

a me benefico: 11 *i*

نقل

ed i racconti: 53 *b*

dal venir divulgati: 6 *n*

il mio cibo: 4 *u*

نهي

ha la sua origine: 40 *b*

	نور	نار
fuoco: 21 <i>b</i>		
	نوم	وَنَوْمِي
il mio sonno: 22 <i>b</i>		
	نوي	النَّوَى
della lontananza: 58 <i>b</i>		
	نيل	وَنَيْلُ
ho conseguito: 5 <i>u</i>		
	هجر	هُجْرًا - الْحَدِيثُ -
vaneggiamento: 10 <i>i</i>		
con l'idea dell'abbandono: 7 <i>n</i>		بِالْهَجْرِ
l'abbandono (da parte vostra)		الْهَجْرَ (مِنْكُمْ)
[<i>trad.</i> che voi mi abbandoniate]: 16 <i>b</i>		
allora quell'abbandono: 16 <i>b</i>		فَذَاكَ الْهَجْرِ
di colui che mi abbandona: 10 <i>i</i>		الْهَاجِرِ
abbandonarmi: 9 <i>i</i>		هَاجِرِي
	هجو	لِهَاجٍ
uno che denigra: 16 <i>i</i>		
	هدد	وَأِنْ هُدِدُوا
se venissero minacciati: 7 <i>n</i>		
	هدي	عَلَى الْهُدَى
alla retta guida: 12 <i>b</i>		
alla mia guida: 44 <i>b</i>		عَنْ هُدَايَ
	هزل	عَلَى الْهَزْلِ
per celia: 8 <i>n</i>		

anelito: 37 <i>b</i>	همم	هِمَّةٌ
	هوى	أَهْوَى
amo: 3 <i>b</i> ; 7 <i>u</i>		يَهْوَى
ama: 2 <i>n</i> ; ama appassionatamente: 4 <i>n</i>		تَهْوَاهُ
ami: 8 <i>i</i>		هَوَى
una passione: 23 <i>b</i>		الهَوَى
la passione: 1 <i>b</i> ; 56 <i>b</i> ; 6 <i>u</i> ; della passione: 7 <i>b</i> ; 18 <i>b</i> ; 58 <i>b</i> ; passione: 45 <i>b</i> ; Amore: 3 <i>n</i> ; nella passione: 39 <i>b</i> la passione: 4 <i>b</i>		بِالهَوَى
(coloro che) amano: 1 <i>n</i>		(فأهل) الهوى
nella passione: 32 <i>b</i> ; 36 <i>b</i> ; 49 <i>b</i> ; 1 <i>u</i> ; nella passione d'amore: 3 <i>n</i>		في الهوى
della mia passione per lei: 30 <i>b</i> ; nella passione per lei: 33 <i>b</i>		في هواها
	همم	المُسْتَهَام
reso folle d'amore: 6 <i>u</i>	هيبت	هَيْبَاتَ
mai e poi mai!: 8 <i>b</i>	ويل	وَيْلٌ
uno scroscio: 23 <i>b</i>	وجب	وَاجِبٌ
palpita turbato: 2 <i>i</i>	وجد	وَجَدْتُكَ
ti ho trovato: 11 <i>i</i>		مِنْ وُجُودِي
dalla mia esistenza: 46 <i>b</i>		

	وجه	
verso il suo volto: 43 <i>b</i>		إِلَى وَجْهِهَا
	ودد	
desidera: 19 <i>i</i>		وَيَوِّدُ
amore: 17 <i>b</i>		الْوَدُّ
	ودع	
né...hanno lasciato: 36 <i>b</i>		وَلَمْ تَدَعْ
dunque lascia stare me: 7 <i>u</i>		فَدَعَّنِي
e se viene confidato loro (un segreto): 6 <i>n</i>		وَإِنْ أُودِعُوا (سِرًّا)
	ورد	
chi va in cerca d'acqua: 6 <i>i</i>		وَارِدٍ
	وشي	
chi racconta calunnie: 48 <i>b</i>		لِلْوَأَشِينِ
	وصف	
le cui virtù: 3 <i>n</i>		صِفَاتِهِ
	وصل	
e lei non si è mai neppure avvicinata a me: 52 <i>b</i>		وَلَمْ تَصِلْ
si congiungerà: 13 <i>b</i>		أَتَصِلَ
l'unione: 54 <i>b</i>		وَصَلَ
l'unione: 16 <i>b</i>		الْوَصَلَ
l'unione: 56 <i>b</i>		بِوَصَلِ
l'unione con me: 9 <i>i</i>		وَصَلِي
dell'unione con lui: 5 <i>i</i>		مِنْ وَصَلِهِ
di «unione»: 52 <i>b</i>		بِالْوَصَالِ

colui che è intimamente unito a me: 7 *u*

وعد

se lei promette: 55 *b*

promettimi: 56 *b*

se minaccia: 55 *b*

e se venissero minacciati: 7 *n*

delle... promesse: 20 *i*

quando minaccia: 20 *i*

وفى

Hai pagato: 8 *b*

fedele: 21 *b*

ولي

evitate: 42 *b*

وهم

nell'immaginazione: 54 *b*

l'illusione: 5 *i*

يدي

di mano: 57 *b*

يوم

un giorno: 43 *b*; 59 *b*

Elie Kallas

LE TYPE LINGUISTIQUE NÉO-ARABE

Définition

Éviter d'appeler les langues et dialectes néo-arabes par leurs noms en s'obstinant à considérer l'arabe et le néo-arabe comme un *continuum*, utilisant les termes arabe vulgaire, dialectes arabes, parlers arabes maghrébin ou levantin, bédouin, *fallāhī* ou citadin¹, diglossie, triglossie, polyglossie, multiglossie, etc.², n'est que commodité de l'exposé³, ou arrangement à l'amiable.

Après avoir examiné l'évolution de la langue arabe et des dialectes arabiques, dans une recherche précédente⁴, nous avons constaté que malgré le rapport de parenté entre la langue arabe

¹ Dialogue Arabic, Cf. G. SELIM, *Some Contrasts Between Classical Arabic and Egyptian Arabic*, in DON G. STUART (ed.), *Linguistic Studies in Memory of Richard Slade Harrell*, Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1967, p. 137. Cette appellation a été ultérieurement commentée par A.S. KAYE, *Remarks on Diglossia in Arabic: Well-defined Vs. Ill-defined*, «Linguistics», 81 (1972), pp. 44-45.

² Modified Classical, Elevated Colloquial, Koineized Colloquial, Plain Colloquial. Voir H. BLANC, *Stylistic Variations in Spoken Arabic*, in CH. FERGUSON (éd.), *Contributions to Arabic Linguistics*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960, pp. 80-156. Cf. les commentaires de A.S. KAYE, *Formal vs. Informal in Arabic: Diglossia, Triglossia, etc., Polyglossia - Multiglossia Viewed as a Continuum*, «ZAL», 27 (1994), pp. 47-66, spec. p. 60.

³ «Il n'est pas surprenant, dit Ph. Marçais, de constater une grande diversité dialectale de l'arabe parlé: diversité si grande qu'il semble difficile de définir l'ensemble des parlers arabes par des caractères communs et spécifiques; et qu'il est peut-être téméraire d'employer le terme d'*arabe maghrébin* (sic.), on en fera cependant usage, ne serait-ce que pour la commodité de l'exposé» Ph. MARÇAIS, *'Arabiyya. III. Les dialectes arabes, 3. Les dialectes occidentaux*, «EI», 1960, p. 597.

⁴ *Arabophones ou Araboscribes?*, «Annali di Ca' Foscari», 33: 3 (1994), pp. 77-96.

et le type linguistique néo-arabe, on ne peut faire table rase de tous les substrats existants lors des conquêtes arabes, ni des adstrats successifs, ni prétendre que le superstrat des conquérants n'ait fait qu'un, avant ou après ces conquêtes; raison pour laquelle nous avons conclu que les dialectes néo-arabes sont nés par le nivellement d'un substrat arabisé avec un superstrat arabe ou, plus tard, d'un substrat encore non arabisé ou moins arabisé et d'un superstrat plus arabisé, une fois interrompu l'apport direct des superstrats arabiques.

À mi-chemin entre l'arabe et le néo-arabe, nous rangerons l'arabe moyen, analytique lui aussi mais mal défini et farci de pseudo- et d'hyper-corrections⁵.

Objectif et approche

L'objectif de ce chapitre est d'illustrer sommairement l'évolution des dialectes néo-arabes sur le terrain, pour nous rendre compte de la complexité de ce phénomène et de la différenciation de ses apports linguistiques (substrats, superstrats et adstrats) regroupés sous le drapeau de la seule *fushā*.

L'approche ne s'effectue pas en relevant les emprunts non arabes dans les dialectes néo-arabes (ce qui serait une contradiction de fond, ayant rejeté le rapport génétique entre les deux types linguistiques arabe et néo-arabe), mais en illustrant l'évolution de leurs apports linguistiques, parfois convergente et parfois divergente.

Formation des dialectes néo-arabes

Pour fixer un *terminus a quo*⁶ à partir duquel les dialectes arabiques ont commencé à se transformer en dialectes néo-arabes, et étant donné notre incertitude à propos de l'histoire gé-

⁵ Pour mieux comprendre la différence entre les deux types linguistiques analytiques et synthétiques, voir G. BERGSTRÄESSER, *Einführung in die semitischen Sprachen*, München, 1928, pp.134 ss., 156 ss.; J. BLAU, *L'apparition du type linguistique néo-arabe*, «REI», 37 (1969), p. 191, n. 1; Id., *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic*, London, Oxford University press., 1965, p. 69 ss.

⁶ 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. Pour la littérature néo-arabe libanaise, voir notre article dans cette revue, 34: 3 (1995), pp. 141-164.

nérale et complexe des dialectes arabiques, il ne suffit pas de savoir quand ils sont passés au stade analytique, car, nous ne disposons pas de preuves concernant leur état synthétique lors de leur sortie de la Péninsule arabe⁷, ni d'informations suffisantes concernant leur nivellement avec les dialectes arabisés.

L'évolution des dialectes arabiques vers des dialectes néo-arabes fut décisive après la mort du Prophète⁸, quand les premiers conquérants les portèrent hors de leur péninsule vers un empire qui s'étendait de l'Indus et de l'Asie moyenne à l'Est jusqu'au pied des Pyrénées à l'Ouest⁹, se trouvant ainsi en danger de phagocytose¹⁰.

Dispersion des superstrats arabiques

Si l'on considère: 1) l'hétérogénéité des éléments qui ont participé aux conquêtes de l'Islam et celle de leurs variétés diatopiques; 2) les classes sociales différentes auxquelles ils appar-

⁷ D'après A. Spitaler et H. Wehr, les tribus arabes pré-islamiques avaient déjà perdu les flexions même avant les grandes conquêtes; voir «ZDMG», 102 (1952), p. 179 ss., «Bibliotheca Orientalis», 10 (1953), p. 144 ss.; cit. par J. BLAU, *Apparition...*, p. 198. Cette même hypothèse est soutenue par H. Birkeland pour qui la 'arabiyya devait être considérée comme une sorte de langue artificielle; voir H. BIRKELAND, *Altarabische Pausalformen*, Oslo, 1940; cit. par D. COHEN, *Koinè, langues communes et dialectes arabes*, «Arabica», 9 (1962), p. 119; et W. Fischer qui, tout en admettant que la langue du *Coran* correspond à une langue de structure ancienne et synthétique, prétend que le *Coran* fut composé dans une langue littéraire artificielle; voir «ZDMG», 117 (1967), p. 59; cit. par J. BLAU, *Apparition...*, p. 199; voir *Id.*, pp. 198-201. Cf. VOLLEERS, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Strasbourg, 1906, pp. 182-184, cit. par D. COHEN, *Koinè...*, p. 122, n.4.

⁸ Avant les invasions islamiques, les rapports, surtout économiques, avec la Syrie et la Mésopotamie déterminaient dans les tribus arabes limitrophes une forte araméisation, tant culturelle que linguistique.

⁹ Voir IBN KHALDŪN, *The Muqaddima. An Introduction to History*, trad. par Franz Rosenthal, 3 vols., vol. III: ch.VI, section 44, Pantheon Books, pp. 321-322. Voir aussi J. BLAU, *Apparition...*, pp. 198-201.

¹⁰ Quant aux dialectes arabiques, ce n'est qu'après la sortie du désert que les philologues de l'arabe nous ont relaté leurs nouvelles et commenté leurs comportements linguistiques. Qu'en a-t-il été des idiomes arabiques restés dans la Péninsule arabe après leur exportation dans l'immense Empire? Nous en savons trop peu pour approfondir la question, mais assez pour affirmer qu'ils y évoluèrent avec liberté loin du joug des grammairiens et que l'Arabie, ignorée par les Caliphes, abandonnée partiellement des Caravanes et fréquentée pendant le seul *hajj*, a repris son sommeil séculaire après avoir été secouée par le Prophète, pour sombrer dans l'anarchie et dans une seconde *Jabiliyya*. Voir S.A. SOWAYAN, *Naba'i Poetry*, Berkley - Los Angeles - London, University of California Press, 1985, p. 165.

tenaient et leurs variétés diastratiques et diaphasiques; 3) les laps de temps, plus ou moins longs, qui séparent l'arabisation des communautés conquises, on pourrait aisément conclure que le superstrat des conquérants n'était pas unique, lors de leur dispersion hors de leur Péninsule.

La conquête de la Syrie par les Arabes a procédé très lentement et leur présence massive se limita aux steppes orientales. Les montagnes et les villes n'ont guère attiré les Arabes¹¹ et la côte libanaise encore moins¹². Vers 1063, la «formule» démographique du Liban et de son entourage était quasi constituée¹³. Jusqu'à cette date, nous ne connaissons aucune communauté ethnique importante du Mont-Liban et de son littoral qui peut se vanter de sa *faṣāḥa* et de sa descendance arabe certaine¹⁴; raison, entre autres, qui nous a induit à supposer que le littoral et le Mont-Liban central et méridionale n'aient subi qu'une néo-arabisation syro-palestinienne tardive et indirecte, transmise plus tard au Mont-Liban septentrional¹⁵.

La Syrie-Palestine et la Mésopotamie virent s'installer: 1) en 635 les tribus Muḍarites (principalement des Tamīm) à Baṣra et des éléments surtout yéménites à Kūfa; 2) en 637 les tribus de Kalb, Bakr, Taglib, Ġassān, Tannūḥ et certains éléments yéménites dans quatre camps militaires, à Damas, Homs, Tibériade et

¹¹ «Il fallut du temps pour les attirer à Damas et dans les villes de la Syrie orientale, voisins du désert» H. LAMMENS, *Les «Perses» du Liban et l'origine des Métoualis*, «MUSJ», 14-15 (1929-1931), pp. 24-25.

¹² Ils ne songeaient pas à s'aventurer ni sur ses montagnes ni sur ses côtes menacées par les corsaires byzantins et les populations hostiles de la montagne. Mu'āwiya (661-680) installa à Tripoli «un nombre considérable de Juifs». Il déporta de l'Iraq vers les villes de la côte phénicienne des groupes d'anciens mercenaires indiens: Zoṭṭ et Sayābiḡa et les groupes iraniens des Hamrā' «sans traditions au sein de l'arabisme et, malgré leur adhésion à l'Islam, privés de l'isopolitie avec la race privilégiée des Arabes» Id., p. 27.

¹³ K.S. SALIBI, *Munṭalaq tāriḡ Lubnān (634-1516)*, New York, Caravan Books, 1979, pp. 67-69.

¹⁴ «La famille Tannūḡide ou Buḡturide s'appelait ainsi, non d'après la tribu de Tanūḡ, mais d'après un certain Tanūḡ qu'elle comptait parmi ses ancêtres (IBN YAḤYĀ, *Ta'riḡ Bayrūt*, 2^a éd., p. 43, 126), se disant issue de la maison royale d'al-Ḥira et arrivée au Liban des rives de l'Euphrate au XIe ou XIIe siècle. Parmi les familles féodales du Liban qui se disaient issues des tribus de l'Arabie (...), les Buḡturides se vantaient d'être les premiers à se fixer au Liban» A.N. POLIAK, *L'arabisation de l'Orient sémitique*, «REI» (1938), p. 49 n.1. Voir aussi K.S. SALIBI, *Munṭalaq...*, p. 149.

¹⁵ Voir notre article *Lingua e letteratura neo-araba dei manoscritti cristiani del Monte-Libano (XV-XVII s.)*, qui sera publié dans les actes du premier congrès arabe-chrétien (Rome, 2.12.1995), Jaca Book.

Ramla; 3) en 680 des éléments Qaysites à Qinnasrīn; 4) en 703 des éléments mixtes à Wāsiṭ entre Kūfa et Baṣra.

L'Égypte¹⁶ vit des garnisons yéménites – qui furent prélevées des garnisons de Syrie et de Palestine – s'installer en 640 à Fustāṭ; alors qu'à partir de 680, un nouveau contingent muḍarite fut déployé de Damiette à Alexandrie. En outre, vers 850, des éléments rabi'ites se sont installés à Assouan pour réprimer les insurrections des Coptes.

Dans son «*Kitāb al-ḥurūf*», al-Fārābī nous cite les tribus «arabophones» auxquelles se fiaient les grammairiens et les philologues: Qays, Tamīm Asad, Ṭay' et Huḍayl; alors que les autres n'étaient pas fiables parce qu'elles étaient limitrophes ou en contact avec les Éthiopiens, les Indiens, les Persans et les Syriques¹⁷.

Malgré ses tentatives acharnées pour minimiser le rôle de la langue copte sur l'égyptien, Aḥmad Muḥṭār 'Umar cite *kitāb al-alfāz wal-ḥurūf*¹⁸ en déduisant que la plupart des tribus qui ont participé à la conquête de l'Égypte n'étaient pas fiables (linguistiquement)¹⁹.

Au Maghreb aussi, les dialectes arabiques étaient «déjà différenciés quand ils ont été importés par le conquérant, aux diverses époques de son installation»²⁰. Si l'on considère ensuite le long laps de temps qui sépare la première arabisation préhilarienne (7ème siècle) de la deuxième période, celle de l'invasion des Banū Hilāl, Sulaym et Ma'qil (11ème siècle), plus vaste et plus importante numériquement et linguistiquement, et les trans-

¹⁶ D'après Aḥmad Muḥṭār 'Umar, plusieurs tribus arabiques habitaient en Égypte avant la conquête arabo-musulmane formant des îles linguistiques. Parmi ces tribus il mentionne des Kahlān, Ṭay', Bilā, Ḥuzā'a. D'autres y émigrèrent durant la Conquête de la Syrie, parmi eux des Gassān, Laḥm, Juzām et 'Āmila. Voir *Tārīḥ al-luḡa 'l-'arabiyya fī Miṣr*, al-Qāhira, al-Hay'a 'l-miṣriyya 'l-'amma lit-ta'lif wan-naṣr, 1970, pp. 11-13.

¹⁷ Voir ABŪ NAṢR AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf*, Muhsin Mahdī (éd.), Bayrūt, Dar el-Machreq, p. 147.

¹⁸ Dans cette version du livre de al-Fārābī adoptée par Abū Ḥayyān dans son «*Šarḥ at-tashbīl*» et par as-Suyūṭī dans «*al-Muzbir*» et «*al-Iqtirāḥ*» certaines de ces tribus non fiables (linguistiquement) sont citées; par ex. Laḥm et Judām parce qu'elles fréquentaient les Coptes..., Quḍā'a, Gassān et Iyād parce qu'elles fréquentaient les Syriens..., Taḡlib et Namir voisins des Grecs, Bakr voisine des Nabatéens et des Persans, 'Abd al-Qays et Azd 'Umān qui fréquentaient les Indiens et les Persans à Baḥrayn, les Yéménites qui fréquentaient les Indiens et les Éthiopiens, Banū Ḥanīfa, Ṭaqīf, les habitants de Yamāma, du Tā'if et du Ḥijāz, etc... Voir A.M. 'UMAR, *Tārīḥ al-luḡa...*, p. 125.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ PH. MARÇAIS, 'Arabiyya..., p. 601.

ferts importants de populations qui s'opérèrent jusqu'au 14ème siècle²¹, on peut se rendre compte de la complexité de ce phénomène d'«arabisation» et de la différenciation de ses apports linguistiques.

Les troupes qui ont conquis l'Espagne en 710 étaient commandées par un clan qurayšite, et furent renforcées en 741 par des éléments des clans rivaux de Qays et Tamīm. Les informations sur les parlers arabiques et berbères qui s'y sont jointes sont vagues et imprécises²².

Ce cadre incomplet de la dispersion historique des éléments arabiques²³ sert uniquement à donner une idée de la complexité des dialectes parlés par ces éléments, choisis aussi bien parmi les tribus du Nord que parmi les Yéménites arabisés de l'extrême Sud de la Péninsule arabe ainsi que parmi les Araméens et les Persans.

Le rapport d'Al-Jāhiz nous informe que, depuis le 2ème siècle de l'Hégire (813-850), dans chaque province, prédominait le dialecte de la tribu qui s'y était établie, ce qui, selon lui, justifie les différences existant entre les dialectes de Kūfa, de Bašra, de Syrie et d'Égypte et la grande variété dans les traditions concernant la langue tribale la plus correcte²⁴.

Substrats arabisés

L'une des constantes les plus frappantes des conquêtes isla-

²¹ «Pour ce qui est des parlers arabes introduits par les invasions des 5e-6e / 11e-12e, on considère généralement que le domaine des Sulaym est assez nettement oriental, et celui des Ma'qil plutôt occidental. Des Hilāl, on ne saurait délimiter le domaine: Il est en tout cas central, mais déborde vraisemblablement à l'Est et à l'Ouest» Ph. MARÇAIS, *Algérie: V. Langues, a) les parlers arabes*, «EI», 1960, p. 385.

²² Voir R. ARIÉ, *España musulmana (siglos viii-xv)*, Barcellona, 1987. D'après J. BOSH VILA, le nombre des conquérants était de 40.000-50.000 Arabes, environ 350.000 Berbères; alors que les habitants de la Péninsule ibérique était de 4.000.000-5.000.000 d'Espagnols auxquels il faut ajouter un nombre imprécis de Juifs; *Andalucía islámica: arabización y berberización*, «Andalucía Islámica», 1 (1980), pp. 9-42. Pour connaître certaines spécificités linguistiques des éléments arabiques, voir G.S. COLIN, *Notes sur l'arabe d'Aragon*, «Islámica», 4 (1931), pp. 159-169.

²³ Pour un cadre plus complet, voir L. MASSIGNON, *Éléments arabes et foyers d'arabisation: Leur rôle dans le monde musulman actuel*, «RMM», 57 (1924), pp. 18-124.

²⁴ Voir J. FÜCK, *'Arabīya. Recherches sur l'histoire de la langue et du style arabe*, trad. par Cl. Denizeau, Paris, Librairie Marcel Didier, 1955, pp. 97-112, et J. BLAU, *L'apparition...*, pp. 196-197.

miques, c'est d'avoir réussi à néo-arabiser partout où la majorité des indigènes ou du moins une partie considérable de ceux-ci, parlait une langue soeur²⁵. Ni le latin d'empire ni le grec hellénistique n'avaient supplanté, en tant que langue vernaculaire, les dialectes sémitiques en Syrie-Palestine ou les dialectes chamitiques et chamito-sémitiques de l'Égypte et de l'Afrique septentrionale, qui ne cédèrent le pas qu'aux parlers arabiques et néo-arabes²⁶.

En «Asie arabisée», les idiomes arabiques se heurtaient à des langues ou à des dialectes sémitiques²⁷. Leurs colonies établies dans les pays non sémitiques (Juifs, Chrétiens du Kurdistan, sud-arabophones dans l'Arabie méridionale, tribus sud-sémitiques de l'Éthiopie) échappèrent à la néo-arabisation.

En Égypte, à l'Est de la vallée du Nil et dans les régions de l'Afrique septentrionale qui s'étaient trouvées pendant des siècles sous l'influence punique, les idiomes arabiques trouvèrent des dialectes chamitiques et des patois sémitiques, et un groupe de dialectes métissés, punico-berbères, graduellement arabisés²⁸.

Dans la Péninsule ibérique, la situation linguistique était très complexe; malgré leur romanisation, ses maîtres wisigoths n'avaient pas cessé de parler le paléo-germanique²⁹.

Adstrats et évolution des dialectes néo-arabes

C'est l'évolution, sur le terrain, des substrats les plus divers (persan, néo-araméen, copte, berbère, etc.), sous l'influence des dialectes arabiques et des adstrats turco-tartare et indo-européen plus tard, qui a déterminé leur évolution parfois convergente et parfois divergente.

²⁵ Voir A.N. POLIAK, *L'arabisation...*, p. 35.

²⁶ Voir W. DIEM, *Studien zur Frage des Substrats im Arabischen*, «Der Islam», 56 (1979), pp. 12-80.

²⁷ Pour la Syrie-Liban, voir ID., pp. 43-49 (§§ 30-36).

²⁸ Voir ID., pp. 52-56 (§§ 40-44) «Sans cette influence, dit A.N. Poliak, l'arabisation de la Libye, de la Tunisie et de l'Algérie est incompréhensible, vu qu'antérieurement au XI^e siècle les colons arabes n'y étaient qu'une souche citadine, et que les tribus berbères dépassaient de beaucoup les immigrants du XI^e siècle» A.N. POLIAK, *L'arabisation...*, p. 36 n. 1.

²⁹ Ses parlers romans étaient influencés chacun par un substrat paléo-ibérique différent, celtique, basque (uskasi), etc. Voir A. VARVARO, *Manuale di filologia spagnola medievale*, vol. II, Napoli, Liguori, 1969 et R. MENÉNDEZ PIDAL, *El idioma español en sus primeros tiempos*, 7^eme éd., Madrid, 1973.

Les nouvelles conditions politico-religieuses, les contacts socio-économiques et culturels, les mariages mixtes et surtout l'éducation qu'ont reçue les nouvelles générations élevées par une mère ou par une domestique non arabe, vont introduire chez les conquérants, dès le 7^{ème} siècle, des habitudes de langage néo-arabe. Quant aux indigènes, ils continuaient, eux aussi, à employer leurs langues mères, périphasant l'idiome de leurs maîtres³⁰.

Nous sommes très mal informés sur les variétés linguistiques employées par les villageois et les citadins appartenant aux classes moyennes et inférieures, jusqu'en 170/786. Cependant, «nous ne nous tromperons guère – ajoute J. Fück – en supposant que, partout dans la campagne, prédominaient les anciens idiomes indigènes» et que «même dans les villes, l'arabe n'avait nulle part la suprématie»³¹.

Or, si certaines villes et la campagne en général n'ont été arabisées qu'à partir du 9^{ème} siècle quand les conquérants mêmes n'étaient plus des arabophones³², nous avons raison de supposer que, dans ces cités et leurs campagnes, le substrat indigène n'a connu qu'indirectement un superstrat néo-arabe.

«Avec la décomposition, achevée en 329/936, de l'Empire abbaside en une douzaine de pays indépendants [...] les parlers de chaque pays se réunirent alors en un groupe de dialectes qui, par des points communs en phonologie, morphologie, syntaxe et vocabulaire, s'écartaient plus ou moins nettement de chaque autre groupe dialectale. Ces dialectes régionaux d'Iraq, de Mésopotamie, de Syrie et Palestine, d'Egypte, d'Afrique du Nord et d'Espagne déteignirent sur la langue des gens cultivés et lui conférèrent, dans chaque pays, un coloris provincial»³³.

³⁰ Quand une syllabe finale se trouve dans une position de «pause» (*waqf*) ou dans des mots isolés sa voyelle brève finale tombe (ou plus rarement s'allonge); voir J. CANTINEAU, *Études de linguistique arabe*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1960, pp. 121-122. Voir aussi L. MASSIGNON, *Éléments...*, p. 28, et J. FÜCK, *'Arabīya. Recherches...*, p. 9; ID., *'Arabīyya. 3. Le moyen arabe*, «EI», 1960, pp. 587-588.

³¹ J. FÜCK, *'Arabīya. Recherches...*, pp. 70-71.

³² Déjà à l'époque d'Al-Jāhiz (m. 255 H.), les non bédouins qui se complaisaient à tenir compte de l'*i'rāb* avec précision passaient pour pédants; voir J. FÜCK, *'Arabīya. Recherches...*, pp. 103-103. ID., *'Arabīyya...*, p. 588.

³³ J. FÜCK, *'Arabīya. Recherches...*, p. 143. Quant à l'importance que al-Maḳḳisī donne aux particularités linguistiques, Fück semble exagérer en déclarant que dans sa relation de voyage, écrite en 375/985, al-Maḳḳisī «pouvait, dans sa description du monde musulman, risquer l'essai de caractériser chaque province par ses particularités de langage» (*Ibid.*). Cf. al-MAQDISI, *Aḥsan at-taqāsīm fi ma'rifat al-aqālīm*, in M.J. De Goeje (éd.), *Descriptio*

Les adstrats linguistiques et culturels que ces pays vont subir à partir de 1095 jusque vers 1914, est d'une complexité effrayante. Leurs maîtres sont presque toujours des non-Arabs.

En Asie moyenne et antérieure, les attaques des Seldjoukides, commencées dès le début du 4^{ème}/10^{ème} s. et leur domination qui dura jusqu'à la prise de Bagdad par les Mongols (656/1258), portèrent au pouvoir des Turcs originaires d'Asie centrale et suscitérent une littérature néo-persane.

L'arrivée des Croisés sera pour le syro-libanais, l'occasion de fréquenter des langues indo-européennes. A cette époque il y avait encore des îlots linguistiques néo-aramophones, notamment au Liban, dans l'Anti-Liban et en Iraq: Maronites, Jacobites, Nestoriens, Mandéens, Juifs...³⁴.

L'Égypte connut sous les sultans mamelouks (1250-1517), une floraison littéraire médio (néo)-arabe. Sa langue parlée était truffée de termes turco-persans³⁵; ses provincialismes gagnèrent du terrain en Syrie et son médio (néo)-arabe devint une langue à usage littéraire³⁶.

L'expulsion définitive des Maures (1492) repoussa le néo-arabe hispanique loin de la Péninsule ibérique en l'injectant dans les idiomes des pays du Maghreb où la majorité se réfugia³⁷.

A partir du 15^{ème} siècle, les pays néo-arabophones ont été progressivement conquis par les Ottomans. Ils ont vécu, jusqu'à la fin du 19^{ème} siècle, des époques très sombres durant lesquelles la connaissance de l'arabe et sa production littéraire atteignirent leur niveau le plus bas ce qui encouragea, en médio (néo)-

Imperii Moslemici, (2^{ème} éd.), Leiden, Brill, 1967. A ceci il faut ajouter qu'il s'agit de la *fushā* des scribes et que ses commentaires y sont très génériques et brefs. Le mot *waḥš* (sauvage et grossier), attribut des idiomes qui s'écartent de la *fushā*, est un mot favori de al-Maqdisi; voir DE GOEJE (edidit et auctore), *Glossaire*, in *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, IV, p. 373.

³⁴ Voir W. ARNOLD & P. BEHNSTEDT, *Arabisch-aramäische Sprachbeziehungen im Qalamūn (Syrien). Eine dialektgeographische Untersuchung*, Wiesbaden, Harrassowitz («Semitica Viva», 8).

³⁵ Voir ZAHRĀN AL-BADRĀWĪ, *Fī 'ilm al-luḡa 't-tārīhī. Dirāsa taṭbīqīyya 'alā 'arabiyyat al-'uṣūr al-wuṣṭā*, 3^{ème} éd., al-Qāhira, Dār al-Ma'rifa, 1988, spec. pp. 78, 97-99, 127 ss.

³⁶ Voir AHMAD ṢADIQ AL-JAMMĀL, *Al-Adab al-'ammī fī Miṣr. Fī 'l-'ahd al-mamlūkī*, al-Qāhira, ad-Dār al-Qawmiyya liṭ-ṭibā'a, 1966, spec. pp. 35-40 et 69-158.

³⁷ Voir sur ce sujet les nombreuses publications du Centre d'Études et de Recherches Ottomanes et Morisques de Documentation et d'Information (CEROMDI) fondé à Zaghuan par 'Abdul-Jamil Tamīmī. Surtout J. GRAND-HENRY, *Arabe maghrébin et arabe andalou, remarques diachroniques*, XIX Deutschen Orientalistentag, 1975, «ZDMG», supp. 3, i, 1977, pp. 674-680.

arabe, une production littéraire très importante pour l'histoire des langues néo-arabes³⁸.

C'est durant cette période (15ème-17ème s.) que le copte de la Haute Egypte et le néo-araméen dans le Nord du Liban, cessèrent d'être parlés. Quant au néo-araméen de l'Anti-Liban, il ne survécut que dans la petite région de Ma'lūlā.

Conclusion

Au 20ème siècle, chaque dialecte néo-arabe est entré en contact, d'une façon plus ou moins inévitable, avec les langues occidentales, le français et l'anglais notamment, non plus à travers les invasions militaires, comme auparavant, mais du fait de la suprématie technologique, des moyens de communication et d'information inter-continentaux. Chaque famille de dialectes néo-arabes nationaux a réagi à sa manière devant cette invasion modernisatrice qui revêt une dimension considérable, mettant d'une part les néo-arabophones en contact quotidien avec d'autres réalités et langues et situant, d'autre part, les puristes désireux d'arabiser, face à des difficultés qui les conduisent à des traductions hasardeuses et à l'improvisation de lexiques individuels, le tout favorisant une homogénéisation des dialectes nationaux et la formation de langues vernaculaires nationales.

Les frontières des langues néo-arabes ne coïncident pas toujours avec les frontières géo-politiques des pays néo-arabophones. Quant au futur d'un dialecte, il dépend de facteurs politiques, économiques, religieux et littéraires. Mais, en l'absence d'un accord politique qui – en respectant et appréciant les particularismes locaux et ethno-linguistiques – préparerait un parler vernaculaire naturellement parlé, régional et extra-national, nous ne pêcherons pas contre la règle en proposant de réexaminer les langues néo-arabes sans bouleverser les frontières géo-politiques régionales³⁹, laissant à leurs rapports futurs le soin de catalyser leur regroupement.

³⁸ «Contrairement à l'Algérie où il n'a guère été parlé que par une aristocratie, le turc, dit M. Barbot, a été au Levant, jusqu'à la grande guerre, une langue dont la majorité de la population usait au même titre que l'arabe» M. BARBOT, *Emprunts...*, p. 176.

³⁹ Comme l'ont fait d'ailleurs J. CANTINEAU, *La Dialectologie arabe*, Orbis, 4 (1955), pp. 149-169; H. SOBELMAN, (éd.), *Arabic Dialect Studies: A Selected Bibliography*, Washington, Georgetown University Press, 1962 et J. EISLE, *Arabic Dialectology: State of the Art*, «al-'Arabiyya», 20 (1987), pp. 199-269.

Bettina Prato

NORMALIZZAZIONE POLITICA
E NORMALIZZAZIONE CULTURALE:
FRA DEMOCRAZIA, AUTENTICITÀ E RICERCA
DI NUOVE COORDINATE PER L'IDENTITÀ ARABA

Di fronte all'assemblea di letterati e uomini di cultura riuniti a Grenada nel dicembre 1993, il poeta siriano Ali Ahmad «Adonis» pronunciava un breve discorso destinato ad imprimersi nella memoria degli intellettuali arabi contemporanei.

L'autore, già noto per precedenti prese di posizione discusse e polemiche, approfittava infatti della presenza di alcuni intellettuali israeliani per esprimersi nei seguenti termini:

Dal punto di vista geografico Israele appartiene ad una regione del mondo la cui cultura si è fondata sulla mescolanza e sulla diversità fin dai tempi dei Sumeri, dei Cananei e degli Egizi. Si tratta quindi di una cultura composita. Il Cristianesimo ha fatto propria questa tendenza, essendo caratterizzato da una dimensione culturale che va oltre la sua specificità religiosa in senso stretto. Anche l'Islam, storicamente successivo, ha realizzato lo stesso processo, venendo a costituire un universo culturale oltre che un universo religioso. In questo quadro, ciò che si deve chiedere ad Israele, soprattutto nel contesto della «pace e del dopo-pace», è se esso darà al giudaismo una dimensione culturale in armonia con la sua appartenenza geografica e con la mescolanza e la diversità che caratterizzano la cultura della regione alla quale appartiene. Allora potremmo ad esempio vedere in Israele dei matrimoni misti, o un insegnamento aperto. Oppure ancora un ministro cristiano o musulmano, non in quanto rappresentante della sua minoranza, ma in quanto rappresentante dell'intero Israele, così come è avvenuto nella storia arabo-islamica rispetto agli ebrei ed ai cristiani, o come avviene attualmente nel regno del Marocco. Tale interrogativo è profondamente legato alle due questioni della pace e dell'identità. Senza questa mescolanza infatti la pace, anche qualora si realizzasse, resterà fra identità chiuse ed in conflitto fra di loro. Resterà una pace superficiale, che viene da fuori. E quel rimosso storico che si vorrebbe soffocare resterà invece fortemente presente ed attivo nella memoria araba ed in quella ebraica. Il nucleo di queste due memorie è rappresentato infatti da particolarismi religiosi che racchiudono una visione che non riconosce l'altro se non in quanto estraneo, oppure quando è inevitabile. In ciò sta la ragione dell'ambiguità sia della propria identità

che di quella dell'altro. E non si possono avere né un dialogo profondo né una vera pace fra due identità che non riescono ad avere che una visione ambigua ed oscura l'una dell'altra. L'io del resto non acquisisce la sua individualità se non trovandosi faccia a faccia con un altro del quale riconosce l'alterità e la differenza. Annullare l'altro è annullare se stessi. Perciò sul piano culturale la pace richiede una rielaborazione di idee e di concetti. Anche la stessa identità, in questo quadro, cessa di rappresentare un dato acquisito, per divenire piuttosto un interrogativo e una ricerca. Diventa, in altri termini, una continua attesa.

Si trattava, come si evince da questa lunga citazione, di un intervento denso e articolato, in molti punti coraggioso e già contro-corrente per il solo fatto di essere pronunciato pubblicamente, oltre che per l'appartenenza culturale degli interlocutori ai quali si rivolgeva.

La riflessione sul rapporto fra le due identità apparentemente inconciliabili di Israele e dei popoli arabi ha infatti seguito fino ad oggi percorsi perlopiù sotterranei o di scarsa visibilità.

Analogamente, il dibattito fra gli intellettuali arabi sul tema della normalizzazione culturale con Israele non ha trovato finora grande spazio nella letteratura scientifica orientalistica.

Le ragioni di questa mancanza di attenzione vanno forse ricercate in parte nel carattere recente o addirittura contemporaneo di tale dibattito, sviluppatosi soprattutto dopo la Conferenza di Madrid e sulla scia degli accordi di Washington del 1993¹.

Circostanze di carattere temporale non costituiscono peraltro una giustificazione sufficiente, specie a fronte della grande quantità di studi pubblicati sia in lingue occidentali che in arabo o in ebraico sulle implicazioni di carattere economico e politico del processo di pacificazione in corso².

¹ In realtà di un dibattito sulla normalizzazione si può già parlare negli anni di Camp David, ma in circostanze storiche profondamente diverse. Il fatto che la defezione dell'Egitto venisse almeno temporaneamente tamponata da un isolamento di vari anni all'interno del mondo arabo, unitamente ad un clima internazionale che non costringeva tutti gli attori regionali ad uniformarsi ai dettami provenienti da un'unica autorità, concorreva a dare un contenuto assai diverso alla prospettiva di una normalizzazione. Dopo Camp David il congelamento della normalizzazione fra Israele e l'Egitto ha contribuito a rimandare la ricerca di una soluzione del problema.

² Notevole in particolare la mole di pubblicazioni sul tema «ordine regionale arabo o mercato mediorientale», spesso risultato di convegni promossi da governi o da organismi intergovernativi per la cooperazione economica. Fra i tanti, si può citare un volume curato da Fakhri Labīb, edito al Cairo nel 1994 per le Maṭbū'āt At-Taḍāmūn, con il titolo *Tajammu' 'arabī 'am sharq 'awsaṭī?* Il volume raccoglie gli interventi di studiosi, politici ed economisti arabi intervenuti ad una tavola rotonda sul tema indetta dalla Munaz-

Probabilmente la frammentarietà che ha caratterizzato in modo particolare le fasi iniziali del dibattito ha contribuito a rendere oggettivamente difficile un suo studio. A tutt'oggi, in realtà, sono ancora sporadici gli interventi che non si limitino a ribadire formule e concetti della retorica tradizionale dei paladini della *'ummah*, per dimostrare invece uno sforzo di confronto con i cambiamenti del presente.

D'altra parte, è lecito quantomeno ipotizzare che la stessa natura dell'argomento abbia indotto certi osservatori americani ed europei a trascurare questo aspetto particolarmente delicato dell'attuale tentativo di trasformazione della regione araba o mediorientale, dato che le variabili culturali e identitarie possono rappresentare la più grave fonte di pericolo per le prospettive diplomatiche che Washington e Tel Aviv mirano ad aprire.

Il punto di partenza del dibattito attuale in seno al mondo arabo può essere individuato nel concetto di *taṭbī'*, termine che si fa corrispondere all'inglese *normalization*, ovvero «normalizzazione», ad indicare il processo attraverso il quale i rapporti fra due soggetti statuali vengono ricondotti da una condizione di conflittualità ad uno stato per così dire «fisiologico», sia sul piano dei rapporti politico-diplomatici che a livello economico e culturale³.

A seconda delle situazioni specifiche, il peso relativo di ciascuno di questi livelli del processo è diverso in rapporto alla sua realizzazione complessiva. Nel caso del Medio Oriente, la lezione egiziana ha insegnato ad Israele a chiedere prima la normalizzazione e poi la pace, all'inverso di quanto era avvenuto a Camp David, e soprattutto a comprendere che le uniche speranze di irreversibilità dei nuovi assetti pacifici dipendono dal radicarsi delle loro premesse nel terreno economico e culturale della regione.

Per gli autori arabi l'uso del concetto di *taṭbī'* si rivela problematico per due ragioni: in primo luogo perché semanticamente esso non corrisponde al significato reale del processo politico e culturale che dovrebbe indicare, e secondariamente perché non ha valenza neutra bensì ideologica.

zamaḥ Taḍāmun ash-Shu'ūb al-'Ifrīqiyyah al-'Asyāwiyyah (Organizzazione per la Cooperazione dei Popoli Afro-asiatici) al Cairo l'11 aprile 1994.

³ Il termine «fisiologico» è qui utilizzato in riferimento ad una concezione organicistica della realtà internazionale, nella quale esso indica una condizione di inserimento e accettazione delle regole del sistema, sia esplicite (il diritto internazionale, il rifiuto della guerra come strumento per dirimere i contenziosi) sia implicite (i cosiddetti *international regimes*, l'adeguamento al modello dell'economia di mercato, l'integrazione in una rete di libera circolazione di merci, persone, idee e culture).

Come osserva lo studioso egiziano Hānī Raslān in riferimento al pensiero di coloro che si oppongono all'intero processo di «normalizzazione», tale termine «porta in sé stesso una sorta di deliberata confusione, che non rispecchia la realtà dei fatti della storia del conflitto arabo-israeliano. Infatti l'espressione “taṭbī’”, ovvero “normalization”, deriva dall'inglese “normal”, nel senso di usuale, abituale, noto, ma non compare originariamente nei dizionari arabi»⁴.

L'introduzione del termine *taṭbī'* nel lessico arabo ha origini storiche molto recenti, dato che «esso non è stato utilizzato nella lingua araba se non durante i negoziati israelo-egiziani, all'epoca di Camp David. Il significato acquisito da “taṭbī’” è passato così dall'inglese all'arabo, e il termine è stato usato per indicare l'atto di far diventare una cosa normale o abituale nel rapporto fra due persone o due paesi. Ma poiché fra i paesi arabi ed Israele non ci sono stati rapporti di alcun genere in passato, nel quadro dell'attuale processo di pacificazione il discorso sulla normalizzazione mira a creare rapporti originariamente non esistenti»⁵.

La contraddizione insita nell'uso dell'espressione ha quindi indotto alcuni fautori della resistenza alla normalizzazione a proporre di utilizzare come alternativa più appropriata il termine *taṭwī'*, che indica la riduzione all'obbedienza esercitata ai danni della 'ummah araba, costretta sia da forze esterne che dalla sua stessa leadership a piegarsi ai dettami del cosiddetto «piano sionista»⁶.

L'altro aspetto problematico dell'uso del termine *taṭbī'* dipende da un'identificazione della normalizzazione con lo strumento che Israele ha sempre sperato di poter utilizzare per la realizzazione dei suoi obiettivi a lungo termine. A questo proposito osserva ancora Raslān:

⁴ HĀNĀ RASLĀN, «Taghayyur al-mawāqif al-'arabiyyah tujāha 'Isra'īl: al-ma'rakah ath-thaqāfiyyah», contenuto in *At-Taqrīr al-'istirātījī al-'arabī*, Cairo, Markaz ad-dirāsāt as-siyāsiyyah wa l-'istirātājiyyah bi l-'ahrām, 1995

⁵ *Ibidem*.

⁶ Con questa espressione si fa riferimento ad un concetto appartenente al lessico politico-culturale ed all'immaginario popolare dominante nel mondo arabo negli ultimi decenni, e non ad una realtà storica, la cui analisi esula dagli obiettivi di questo studio. I tratti salienti di questo progetto sarebbero il ritorno del maggior numero possibile di ebrei in Palestina, con la conseguente necessità di espellerne quanti più arabi possibile, la volontà di creare uno stato «etnicamente» puro e al tempo stesso democratico, lo sforzo di espansione fino ai confini massimi del Grande Israele della Bibbia, e infine il contrapporsi come elemento disgregante e come frammento di Occidente allo sviluppo del tessuto sociale ed economico della regione araba.

Secondo il punto di vista israeliano la pace, per essere autentica, deve andare al di là di una mera assenza di stato di guerra per arrivare a una trasformazione qualitativa dei rapporti di Israele con i suoi vicini arabi, con tutto ciò che questo implica in termini di pieni rapporti diplomatici, confini aperti e progetti economici comuni fra le due parti. L'idea della normalizzazione in questa prospettiva si fonda essenzialmente sulla necessità che Israele venga accettato nella sua propria cornice ideologica, e che la sua esistenza sia dunque accettata a partire da tale base, andando oltre un semplice riconoscimento⁷.

Questa percezione delle aspettative di Israele riguardo alla normalizzazione costituisce probabilmente l'ostacolo principale di un possibile percorso di avvicinamento fra gli attori regionali.

L'accettazione di un Israele che si caratterizza attraverso i parametri di un sionismo espansionista e imperialista richiederebbe infatti di rinnegare non soltanto le parole d'ordine di almeno due generazioni di leaders nazionalisti, ma anche i valori ai quali si è richiamato lo sforzo di rinascita della cultura araba già a partire dai tempi della *nabdab*.

La tesi della fedeltà della leadership israeliana all'eredità di quello che viene definito il «piano sionista» (*al-mashrū' aṣ-ṣabyūnī*) è stata spesso ribadita, ad indicare la continuità della diretta filiazione delle politiche di Israele da un patrimonio ideologico che lo vuole al tempo stesso stato etnicamente puro e strutturato in termini politici e sociali sui principi della democrazia moderna⁸.

La continuità con il passato serve anche come chiave di lettura per il profondo legame fra la nuova dimensione economica del progetto egemonico israelo-americano, sintetizzato nella formula del «Nuovo Medio Oriente», e la necessità strategica non solo di frammentare il blocco negoziale arabo, ma anche di «sopprimerne l'identità, se possibile eliminandola completamente»⁹.

La perdita di controllo sulla terra e sulle risorse arabe, sentita come il pericolo più grave che la normalizzazione economica

⁷ HANĀ RASLĀN, *op. cit.* Un simile riconoscimento richiederebbe in sostanza di trovare nella cultura araba gli strumenti concettuali per legittimare il sionismo.

⁸ Si veda ad esempio lo studio di J. ASHQUR, *Aṣ-Ṣabyūniyyah wa s-salām: min kbittat Allon 'ilā 'ittifāqāt Washington*, «Al-mustaqbal al-'arabī», n. 195, maggio 1995, nel quale l'autore propone una lettura delle politiche regionali israeliane che ne mette in rilievo la profonda continuità sul piano culturale e strategico dalla nascita del sionismo politico fino ad oggi.

⁹ İLYAS SĀBĀ, *Al-waṭan al-'arabī wa taḥaddiyāt at-taswīyah*, in «Al-mustaqbal al-'arabī», n. 195, maggio 1995.

comporta, rimetterebbe infatti in discussione i fondamenti di un'identità che storicamente si è caratterizzata per un particolare intreccio fra patrimonio linguistico-letterario, religione e geografia. Accettare che sia proprio Israele, paese più di qualsiasi altro estraneo a tutti i riferimenti positivi dell'arabità, a controllare la gestione della terra secondo una razionalità non araba (e dunque anti-araba), equivarrebbe al crollo dei fondamenti stessi dell'identità collettiva.

Nella percezione araba esiste dunque un profondo rapporto di interdipendenza fra la libertà di gestione del proprio spazio geo-economico e la propria autonomia di crescita e coerenza culturale, rapporto che attiene il concetto di potere nel suo senso più ampio¹⁰.

Il versante «esterno» del dibattito sulla normalizzazione genera così una rivendicazione di autonomia nei confronti di un potere pseudo-ordinante percepito in realtà come forza disgregante rispetto all'evoluzione naturale del tessuto socio-economico e culturale dell'area.

Tale potere trae la propria valenza negativa dalla tradizionale identificazione della cultura «israeliana» (sionista, imperialista ed espansionista, quando non semplicemente inesistente) con un «ramo deforme della cultura occidentale», per riprendere l'espressione del poeta palestinese Rasmī Abū 'Alī¹¹.

Sul versante del dibattito interno, lo spettro di una forzata normalizzazione culturale ha prodotto invece una riflessione che, per quanto frammentaria ed ancora imbevuta di un vecchio armamentario ideologico e concettuale, ha evidenziato alcuni nuclei problematici significativi.

Sono emersi in particolare i tre grandi temi della democrazia (intesa in alcuni dei suoi corollari liberali o nella versione comunitaristica, ovvero: il problema del rapporto intellettuali/potere, ma anche il compito sociale e politico degli uomini di cultura)¹²,

¹⁰ Da intendersi come potere egemonico, ovvero capacità di ordinare dall'esterno e dall'alto le dinamiche regionali. Sul potere-egemonia come linguaggio sistemico verticale culturalmente estraneo al lessico politico della regione arabo-islamica, si vedano gli studi della collana *Mustaqbal al-'alam al-'islāmī*, pubblicati fra il 1990 e il 1992 dal Markaz Dirāsāt al-'Ālam al-'Islāmī di Malta sul tema del Nuovo Ordine Internazionale e dei nuovi assetti regionali dopo la crisi del Golfo.

¹¹ MŪSĀ BARHŪMAH, *Al-'adīb al-filasṭīnī Rasmī Abū 'Alī: limā lā takūnu Bayt Laḥm 'āšimat ad-dawlah al-filasṭīniyyah?*, «Al-Waṣaṭ», n. 164, 20 marzo 1995.

¹² E ciò malgrado alcuni autori abbiano continuato ancora nei primi anni

dell'autenticità culturale (con i vari tentativi di ridefinire gli obbiettivi e le modalità di un «neo-nazionalismo» arabo), e infine della riformulazione delle coordinate stesse dell'identità araba.

Il problema della necessità di democratizzazione, da intendersi in senso lato come libertà di espressione, pluralismo e rispetto della differenza, ha trovato grande eco nella maggior parte della produzione intellettuale araba che ha toccato tematiche attinenti i nuovi assetti.

Fin dalla crisi del Golfo la rivendicazione di libertà di pensiero è peraltro cresciuta parallelamente ed all'interno di posizioni contrarie all'allineamento alle decisioni della potenza egemone (nonché degli organismi economici e finanziari internazionali che si ritengono sue dirette filiazioni)¹³.

In tal senso la coesistenza di rivendicazioni di stampo individualistico-liberale e di una visione fondamentalmente comunitaristica della società e del ruolo politico della cultura è emersa come tratto caratteristico della figura dell'intellettuale arabo.

Molti uomini di cultura arabi ritengono infatti che l'esperienza del Golfo abbia segnato il culmine dell'allontanamento dei regimi dagli interessi e dai principi dell'immaginario collettivo della *'ummah*, la cui percezione della crisi si è formata su categorie diverse da quelle attraverso le quali veniva elaborata la lettura ufficiale (diritto internazionale, rispetto delle regole di un nuovo ordine globale)¹⁴.

Il politologo egiziano As-Sayyid Yasīn ha analizzato in un volume dedicato allo studio della «personalità araba» l'atteggiamento degli intellettuali arabi di fronte alla crisi, individuando

'90 a sostenere la necessità di mantenere saldi rapporti con la Russia e con i paesi dell'ex-blocco comunista, sperando di trovarvi un appoggio per resistere all'assorbimento nel nuovo ordine americano.

¹³ Sul rapporto fra le libertà individuali (politiche e intellettuali) e la concezione finalistica della cultura collettiva, si veda HĀZIM BIBLĀWĪ, *'An ad-dīmuqrāṭiyyah al-lībirāliyyah - Qadāyā wa mashākīl*, Cairo, Dār Ash-Shurāq, 1993.

¹⁴ Fra i numerosi studi sull'atteggiamento dell'opinione pubblica araba ed islamica durante la crisi del Golfo, si vedano ad esempio ASAD ABU KHALIL, *A new Arab ideology? The rejuvenation of Arab nationalism*, «The Middle East Journal», vol. 46, n. 1, Winter 1992; MAHA AZZAM, *The Gulf crisis: perceptions in the Muslim world*, «International Affairs», 67, 3 (1991). Muṣṭafa Nayfar studia il comportamento della «strada» in Tunisia con particolare attenzione all'intreccio fra le tre componenti della società araba (la strada, l'élite politica e gli intellettuali) in *Al-'āthār al-ijtimā'iyyah liḥarb al-khalīj*, parte di una raccolta di saggi dal titolo *Ḥarb al-khalīj: an-natā'ij wa l-'āthār*, Markaz Dirāsāt al-'Ālam al-'Islāmī, Malta, 1992.

alcune linee di riflessione sul loro ruolo sociale e politico poi sviluppate a fronte dell'emergere del problema della normalizzazione culturale¹⁵.

Secondo Yasīn il discorso degli intellettuali (sia a favore che contro l'Iraq) è stato caratterizzato dall'emotività e da una visione della realtà priva di sfumature e chiusa ad una critica razionale, tale da impedire loro di cogliere la complessità degli scenari che si andavano delineando nell'area.

Al di là del problema già ampiamente discusso in passato della subordinazione al potere di molti intellettuali, apparsa con grande evidenza durante la crisi¹⁶, Yasīn solleva l'importante questione del ruolo degli intellettuali nei confronti delle masse, chiedendosi se sia loro compito seguire e dar voce ai sentimenti popolari, per quanto possano essere confusi e irrazionali e talora nascere da una visione falsata dei fatti, oppure tentare di proporre una visione critica della realtà, per quanto possa risultare meno popolare ed esporre ad accuse di «tradimento»¹⁷.

La tesi del politologo egiziano è che un dibattito su questi interrogativi debba svilupparsi in un clima di libertà democratica affinché gli intellettuali possano svolgere il loro ruolo di catalizzatori nell'evoluzione della società, compito che non appartiene ai soli decision-makers bensì alle masse (in quanto veri soggetti della storia) e agli uomini di cultura (in quanto loro coscienza critica).

La necessità di un dibattito libero discenderebbe inoltre anche dalla percezione di un modo di rapportarsi all'«altro» che è dominante (ma non per ragioni intrinseche) nella cultura araba.

Yasīn ritiene infatti che la tendenza dell'opinione pubblica e degli stessi intellettuali arabi a condividere un'immagine in bian-

¹⁵ AS-SAYYID YASĪN, *Asb-shakhsīyyah al-'arabiyyah - Baynā ṣūrat adh-dhāt wa mafhūm al-'ākhar*, Cairo, Madbuli, 1993.

¹⁶ Un esempio estremo in tal senso è quello offerto dalla politica dell'Iraq in Kuwait negli anni precedenti l'invasione del 1990. La documentazione custodita nella stanza del Consigliere per l'Informazione dell'ambasciata irachena a Kuwait City ha rivelato al giornalista kuwaitiano 'Abdallāh Al-'Utaybi l'esistenza di un libro paga con decine di nomi di giornalisti, scrittori, uomini di cultura di vari paesi arabi, messi al servizio della propaganda irachena attraverso minacce sistematiche.

Al di là del problema della libertà di espressione, va ricordata qui la questione della scarsa conoscenza reciproca della popolazione dei paesi arabi, nonché la sua difficoltà a conoscere anche la realtà del proprio paese, a causa di una stampa che serve in primo luogo a trasmettere i messaggi che provengono dall'alto.

¹⁷ MUṢṬAFĀ NAYFAR, *op. cit.*

co e nero del mondo (immagini esageratamente positive di se stessi e interamente negative dell'«altro») sia da ricondurre ad una strategia di educazione politica da parte dei regimi nazionali che fino ad oggi ha puntato su parole d'ordine come unità, rivoluzione, socialismo o Islam come valori assoluti e di importanza primaria rispetto a concetti secondari come democrazia, pluralismo o rispetto dei diritti umani.

Ciò avrebbe condotto all'incapacità di pensare la differenza, o quantomeno all'assenza di una teoria della differenza politica, nonché culturale, e a fenomeni come quello che Muḥammad 'Ābid Aj-Jabarī definisce il «nomadismo culturale» degli intellettuali politici arabi¹⁸.

Secondo il noto studioso maghrebino Burhān Ghaliūn, la guerra del Golfo ha aperto l'epoca degli scontri fra culture (ciò che egli definisce lo «scontro globale», da distinguere comunque dal noto paradigma del *clash of civilizations* di S. Huntington), e il ruolo degli intellettuali arabi in questo nuovo contesto va individuato nella loro responsabilità non già nei confronti del potere, bensì della loro identità. Si esplicita qui una particolare connotazione della rivendicazione di libertà di espressione nella cultura araba contemporanea: il discorso sulla democrazia può servire tanto la logica del pluralismo quanto quella dell'appello all'autenticità.

Ghaliūn scrive:

È la cultura che muove gli individui e ne determina il comportamento, e non il contrario. (...) E non si può avere un reale cambiamento se non consentendo agli arabi di realizzare i principi della loro cultura, in modo conforme all'immagine che essi si sono formati di se stessi come comunità e del loro ruolo e delle loro responsabilità mondiali e storiche. (...) Lo stato non è un fine in se stesso, e non lo è mai stato in nessuna epoca. Esso per i popoli non è altro che uno strumento da utilizzare per arrivare alla civiltà e al progresso, ma qualora esso fallisca nel corrispondere all'immagine culturale che la società ha di sé, allora le società se ne disfano, così come si fa con uno strumento inutile¹⁹.

Le armi per combattere in questo scontro globale sono secondo Ghaliūn in primo luogo quelle della mobilitazione culturale, e più precisamente di un recupero «aggressivo» della coscienza del proprio compito storico e del proprio diritto alla

¹⁸ Cit. in HĀNĪ RASLĀN, *op. cit.*

¹⁹ BURHĀN GHALIŪN, *Mā ba'd al-khalīj wa 'aṣr al-muwājahāt al-kubrā*, Cairo, Madbuli, 1992.

sovranità e alla piena indipendenza come soggetti attivi della storia, in una prospettiva nella quale una griglia concettuale di scuola marxista-aminiana serve a evidenziare l'investitura delle masse di un ruolo quasi messianico di soggetti «puri» di un'identità intrinsecamente e necessariamente rivoluzionaria²⁰.

Accanto a posizioni così radicali, nel complesso piuttosto minoritarie nel panorama culturale arabo, l'esigenza di libertà di espressione si intreccia alla ricerca di autenticità anche sul versante che Yasīn definisce «riformista», identificabile a grandi linee con l'ambiente intellettuale creatosi intorno al Centro Studi per l'Unità Araba di Beirut, luogo di elaborazione di un tentativo a più voci di riformulare le premesse, gli obbiettivi e le strategie di un «neo-nazionalismo arabo».

Le pubblicazioni del Centro di Beirut costituiscono infatti altrettanti tasselli con i quali si cerca di ricomporre un quadro di riferimento realistico e percorribile per i soggetti politici e culturali di un Medio Oriente che si definisca in primo luogo come arabo.

Esse costituiscono inoltre la risposta ad un'esigenza che si fa particolarmente acuta nel momento in cui le élites al potere nei vari paesi della regione si stanno affrettando l'una dietro l'altra a gettarsi nelle braccia dei grandi decisori stranieri e di Israele²¹.

Nel tentativo di percorrere una via diversa rispetto a quella della normalizzazione imposta, gli studiosi che si occupano attualmente di arabismo e di nazionalismo arabo devono affrontare il problema dell'autenticità culturale anche e forse principalmente attraverso una rilettura del rapporto arabità-Islam, soprattutto a fronte delle sfide poste dall'alternativa islamista.

In una conferenza tenutasi alla Dār al-Fann wa l-'Adab di Beirut nel novembre 1990, Ghassān Tuwaynī proponeva una rilettura del nazionalismo arabo, giustificandone la necessità con il cambiamento storico, che, passata l'epoca degli stati nazionali, torna a porre il problema dell'interpretazione politica delle realtà comunitarie e geografiche. In questo senso, data l'esistenza oggettiva di una *'ummah* araba con una collocazione geografica

²⁰ Si tratta di una visione nella quale confluiscono elementi della lettura islamista contemporanea dell'identità arabo-islamica e delle dinamiche socio-politiche, e un populismo terzo-mondista fondato su categorie economiciste.

²¹ Per una critica al concetto di *harwalah*, che esprime questa corsa priva di razionalità politica prima ancora che culturale, si rimanda ad AS-ŞAFĪR ṬĀHIR SHĀSH, *Al-muwājahab wa s-salām fī sb-sharq al-'awsaṭ*, Cairo, Dār Ash-Shurūq, 1995.

sufficientemente definita, e data altresì l'esistenza di un legame fra arabità ed Islam che è precedente al modello interpretativo dello stato nazionale, si ripresenta l'interrogativo di quale nuovo modello (con i relativi meccanismi istituzionali) sia più adatto ad interpretare la realtà della *'ummah* nel mondo contemporaneo.

La proposta di Tuwaynī consiste in una visione del nazionalismo arabo come «forza sostanziale (“quwwah kiyāniyyah”), e non soltanto come interpretazione scientifica della realtà storica», ovvero come *idée-force*, la cui natura consiste in un intrinseco dinamismo e in una capacità di farsi motore degli avvenimenti²².

Si tratta di un nazionalismo che Tuwaynī definisce «teleologico», ovvero fedele ad un progetto concreto e realizzabile, fondato sulla cooperazione per lo sviluppo (inteso però primariamente come sviluppo della persona umana e della maturità sociale) e capace di interpretare in maniera dinamica e non vincolante i condizionamenti incrociati della storia e della geografia.

Si cerca così di coniugare l'appello al pragmatismo (e significativo in questo senso è l'invito a guardare al modello giapponese nel secondo dopoguerra) con la maturazione di una coscienza culturale che sia in grado di risalire alle radici della propria storia e di non lasciarsi condizionare dal passato come da una gabbia di glorie perdute, nella convinzione che «la storia è la libertà, è il regno dei liberi. Non ci sono linee rosse nella storia.»

A pochi anni di distanza, l'appello di Tuwaynī appare tuttavia contraddetto dal corso degli avvenimenti, che non ha visto realizzarsi l'auspicato riavvicinamento dei regimi arabi alla popolazione, e nel quale il pragmatismo politico sembrerebbe anzi avere indotto i governanti a scelte contrarie agli interessi ed al volere della *'ummah*²³.

Se la direzione assunta dal processo di pacificazione (verso una completa normalizzazione) contraddice la proposta di apertura pragmatica dell'identità nazionale alla modernità, sostenuta

²² GHASSĀN TUWAYNĪ, *Qirā'ab thāniyah fī l-qawmiyyah al-'arabiyyah*, Beirut, Dār al-Nahār li n-Nashr, 1991.

²³ Vale la pena osservare che in realtà non si tratta tanto di sapere cosa voglia la *'ummah*, che si trova per ragioni politiche in una situazione nella quale ha gravi difficoltà ad acquisire una conoscenza dei fatti che sarebbe la necessaria premessa alla definizione di obiettivi e modalità di azione. Si tratta quindi più che altro (anche se non esclusivamente) di ciò che la *'ummah* in quanto tale dovrebbe volere.

fra gli altri da Tuwaynī, essa contraddice ancor più le tesi dei fautori di un chiuso attaccamento all'arabismo come cultura non soltanto radicata ma anche proiettata nel passato e tesa in genere a sottolineare la propria identità islamica piuttosto che a valorizzare la dimensione «composita» alla quale alludeva Adonis²⁴.

I fautori di questa linea di opposizione al processo di normalizzazione sono soprattutto coloro che adottano il discorso cosiddetto islamista o nazionalista-islamico, oppure appartengono ad un establishment culturale fortemente istituzionalizzato e vicino al potere.

È il caso dell'Unione degli Scrittori Arabi di Damasco, protagonista come si è accennato di una polemica che ha coinvolto il mondo della cultura araba in seguito all'espulsione del poeta Adonis, decisa alcuni mesi dopo la sua partecipazione all'incontro organizzato a Grenada dall'UNESCO con la presenza di letterati israeliani (nonché di Arafat), e giustificata da 'Alī 'Aqalah 'Arsān, presidente dell'organismo siriano, come punizione per il tradimento dei principi sanciti dalla Carta degli Intellettuali Arabi, stabilita ad Amman nel 1993, nonché degli stessi ordinamenti dell'Unione, secondo i quali «cessa di essere membro chi va contro gli obbiettivi dell'Unione, inclusa la lotta contro il nemico sionista, il rifiuto di stabilire rapporti con esso e l'opposizione a coloro che incontrino dei sionisti o promuovano la loro letteratura»²⁵.

L'avvenimento rientrava nell'ambito di una serie di iniziative, consistenti per lo più nell'invito a visitare Israele rivolto a vari letterati e cineasti arabi, promosse in particolare dopo la firma dell'accordo di Oslo per facilitare la realizzazione della suddetta visione israeliana della normalizzazione dell'area.

Fra queste iniziative, che hanno visto puntualmente i vari organismi associativi ed istituzionali dei settori interessati dissociarsi dalle decisioni di coloro che hanno accolto l'invito di Tel Aviv, ha avuto un'eco particolare la visita compiuta dal drammaturgo egiziano 'Alī Sālīm allo scopo di «conoscere Israele così come esso è in realtà, per potere eventualmente rivedere la pro-

²⁴ Interessante in proposito la tesi di Tuwaynī secondo la quale solo il Libano, forte di una dolorosa esperienza storica, sarebbe in grado di salvare l'arabità dalla gabbia del passato, riuscendo a valorizzare fra le componenti dell'identità araba quelle che permettono di conciliare elementi altrimenti conflittuali quali l'appartenenza religiosa, o le sovrapposizioni geografiche.

²⁵ Cfr. un'intervista su «Al-Wasat», n. 160, 20 febbraio 1995.

pria posizione nei suoi confronti in base a quanto vedevano i suoi occhi, e stabilire quindi se continuare a boicottarlo o ritenere che a ciò non vi fossero più giustificazioni»²⁶.

Le numerose critiche rivolte da più parti ad 'Alī Sālim dopo la pubblicazione di un suo libro relativo al viaggio in Israele sottolineavano l'inconsistenza delle motivazioni da lui addotte a propria giustificazione, dato che la scelta di visitare il paese costituiva già di per sé una presa di posizione equivalente in pratica al riconoscimento di Israele come «vicino» politico e culturale.

L'iniziativa del drammaturgo egiziano tuttavia sembra avere suscitato tanto clamore nel mondo arabo più che altro per il suo netto contrapporsi alla posizione assunta dalla grande maggioranza degli intellettuali egiziani ed arabi fin dai tempi di Camp David (con alcune particolari eccezioni sulle quali anche oggi molti invitano all'autocritica: si veda il caso di Naguib Mahfuz)²⁷.

Come osserva Hānī Raslān, infatti, la scelta di Sālim, così come quelle di altri che hanno visitato Israele su invito delle autorità di Tel Aviv, non è stata accompagnata dalla proposta di un discorso di apertura o di dialogo, nel quale si inserissero coerentemente l'idea dell'avvicinamento all'altro e la riformulazione dei concetti che ne definiscono il ruolo nell'immaginario arabo²⁸.

Secondo lo studioso egiziano l'idea sulla quale si fonda la posizione dei fautori della normalizzazione non va oltre l'assunto che i grandi cambiamenti nella realtà internazionale impongono di fare i conti con una nuova realtà anche a livello regionale, tanto più che il fallimento dei regimi arabi nel realizzare le loro promesse storiche (in particolare, ma non soltanto, riguardo al conflitto arabo-israeliano) rende necessario dimostrare ora realismo e pragmatismo. Chi critica questo tipo di orientamento, d'altra parte, lo ritiene generico e fundamentalmente astratto, basato su concetti nebulosi quali quello di «villaggio globale», assolutamente incapaci di rendere conto della realtà dei conflitti come determinanti dell'evoluzione storica.

²⁶ Cit. in HĀNĪ RASLĀN, *op. cit.*

²⁷ Alcune opere del premio Nobel per la letteratura egiziano (fra le quali la famosa Trilogia e *Al-Ḥarāfish*) furono bandite a causa della sua posizione in merito agli accordi di Camp David.

²⁸ A questo proposito Raslān commenta che le modalità stesse di organizzazione delle visite da parte degli ospiti israeliani erano tali da non lasciare spazio all'apertura di un dialogo, e da sfruttare invece il valore simbolico e celebrativo delle iniziative.

Costoro ritengono cioè che

tale visione, fondata sulla negazione della differenza, del conflitto e dell'ineguaglianza, nasce dalla mancanza di consapevolezza del fatto che questo mondo nuovo del quale si annuncia l'avvento non è altro che un grande mercato per le merci e per i soggetti in competizione, che consacra il principio della forza e non dà alcuno spazio a concetti come la fratellanza e la giustizia²⁹.

Torna ad emergere in questa prospettiva quello che è stato definito il versante «esterno» del dibattito sulla normalizzazione, ovvero il discorso sul potere e sulla sudditanza, o, in altri termini, il discorso sul *tarkī'*, da intendersi anche come rifiuto da parte israeliana di apertura al dialogo. Nella visione araba, cioè, accettare un avvicinamento alla cultura israeliana significherebbe dover cercare di capire le necessità e la sensibilità dell'altro, senza però che in questo processo vi sia reciprocità, poiché si ritiene che l'atteggiamento dominante in Israele sia assolutamente refrattario ad una messa in discussione seppure parziale dei concetti e dell'immaginario relativo al «progetto sionista».

Di fronte ad una simile valutazione della situazione, è comprensibile che l'elaborazione di un pensiero dell'apertura sia percepita come un rischio, se non come un vero e proprio tradimento, e che di conseguenza anche coloro che raccolgono gli inviti israeliani abbiano poi grandi difficoltà a difendere le loro scelte, e preferiscano generalmente astenersi dal motivarle o commentarle (riducendole peraltro in questo modo ad esperienze puramente individuali, compiute a titolo personale).

Ne deriva comunque una certa mancanza di quadri di riferimento concettuali utili per valutare in maniera oggettiva e coerente il processo in corso e soprattutto per prendervi parte.

Ne è testimonianza quanto è avvenuto nella Lega degli Scrittori Giordani, riunitasi in assemblea generale all'inizio del 1995 proprio sul tema della normalizzazione culturale con Israele.

La proposta da parte di alcuni membri della Lega di invitare ad Amman il palestinese Ḥāshim al-Muḥāmid, membro di Ḥadash (*Al-Harakah ad-Dimūqrāṭiyyah lis-Salām wa l-Musāwāh*), nonché della Knesset, e ritenuto un difensore dei diritti arabi e palestinesi, ha infatti sollevato polemiche e lacerazioni, fino a provocare le dimissioni del suo presidente, Mu'nīs Ar-Razzāz, oppostosi all'iniziativa sulla base di una prassi abitualmente con-

²⁹ HĀNĪ RASLĀN, *op. cit.*

traria ai contatti con i palestinesi che cooperano con istituzioni israeliane.

All'indomani delle sue dimissioni, Ar-Razzāz commentava:

Non avrei potuto essere più sorpreso nel constatare che i più accesi oppositori della normalizzazione all'interno dell'organismo direttivo insistevano perché Muḥāmid venisse invitato. In mezzo ad un tale disordine non potevo avere più alcun ruolo³⁰.

La prassi cristallizzata in quasi mezzo secolo mostrava quindi di non essere più valida di fronte al presentarsi di eventualità fino ad ora semplicemente escluse come impossibili o almeno irrealistiche, e rispetto alle quali di conseguenza il mondo della cultura araba si trova carente di strumenti non solo interpretativi ma anche operativi (ed è ciò che, in termini più immediati, crea questi fenomeni di paralisi istituzionale e questa grande dispersione di energie culturali ed intellettuali).

Proprio nella consapevolezza della necessità di una riflessione sull'insieme dei problemi connessi alla normalizzazione, e prendendo spunto dall'avvenimento sopra menzionato dell'espulsione di Adonis dall'Unione degli Scrittori Arabi di Damasco, nel febbraio del 1995 il settimanale saudita *Al-Wasaṭ* invitava i letterati e gli intellettuali arabi ad intervenire in merito a come dovesse essere valutato ed eventualmente affrontato il processo di normalizzazione culturale con Israele, del quale Adonis era accusato di essersi fatto pubblicamente sostenitore³¹.

Dei numerosi autori i cui commenti venivano riportati dal settimanale, la quasi totalità risultava contraria alla decisione dell'Unione damascena, e al tempo stesso si pronunciava contro la normalizzazione culturale, cogliendo l'occasione per spezzare una lancia a favore dell'instaurazione di un libero dibattito intellettuale sui grandi temi del futuro del mondo arabo.

Qualcuno si dichiarava apertamente a favore del pluralismo, come Ṣa'd 'Allāh Wannūs, che scriveva:

...malgrado tutte le sconfitte che abbiamo continuato a subire, noi continuiamo ad avere in ambito culturale lo stesso atteggiamento di un apparato di sicurezza che divide le persone in patrioti e traditori (...). L'intellettuale deve davvero cercare sempre, malgrado tutte le pressioni e le frustrazioni, di adempiere al suo ruolo di guida e di voce imparziale nel

³⁰ «Al-Wasaṭ», n. 163, 13 marzo 1995.

³¹ «Al-Wasaṭ», nn. 160 e 161, 20 e 27 febbraio 1995. I riferimenti successivi sono a queste fonti.

suo momento storico e nel suo contesto sociale. Ma affinché ciò avvenga dobbiamo imparare a rispettare le nostre differenze e ad essere democratici nei confronti di noi stessi e degli altri. Dobbiamo avere la libertà che ci consenta di affrontare i nostri problemi con la necessaria profondità, con coraggio e generosità morale...

Con toni analoghi si esprimeva anche il critico e romanziere siriano Nabil Sulaymān, autore fra l'altro di un articolo pubblicato nel novembre 1994 su *Al-Hurriyah* in seguito ad un colloquio con lo stesso Adonis, svoltosi alla presenza di vari altri letterati, fra i quali Muḥammad al-Bāridī, Kamāl Balāṭah, Bashīr Al-Qamarī ed altri³².

Sulaymān scriveva:

Anche se apprezzo la posizione dell'Unione e quella dell'Unione Generale dei Letterati Arabi riguardo al conflitto arabo-israeliano e la loro opposizione a questa pace israelo-americana alla quale si inchinano le capitali arabe ed i più eminenti uomini di governo ed intellettuali, al tempo stesso non sono dalla parte di coloro che hanno deciso l'espulsione di Adonis. (...) Io mi oppongo all'espulsione sulla base della convinzione che la via migliore verso la normalizzazione sia il «tarkī» (il costringere ad inchinarsi). Questo è precisamente ciò che l'establishment di governo arabo ha continuato a fare, fino a produrre la situazione attuale e questa pace/resa presente e prossima. Il «tarkī», in quanto negazione della differenza, del dialogo, del pluralismo e del laicismo, non è soltanto una caratteristica di questo establishment, ma predomina anche fra coloro che ad esso si oppongono, sia a livello individuale che istituzionale, e forse proprio in questo si cela una delle principali ragioni della debolezza dell'opposizione alla normalizzazione.

Anche secondo il poeta Muḥammad Al-'Asharī, presidente dell'Unione degli Scrittori del Marocco,

ciò che importa è fondamentalmente difendere l'idea dell'opposizione alla normalizzazione, la quale è un'idea giusta e necessaria, che in questo momento ha assoluta priorità. Ma niente danneggia la validità di quest'idea quanto l'ipocrisia degli intellettuali di potere e le loro reazioni contraddittorie, che plaudono ai regimi ed alzano le spade contro gli innovatori... Infatti l'opposizione alla normalizzazione culturale, in quanto difesa dei diritti palestinesi, non verrà attuata con efficacia ed intelligenza dai funzionari della politica, bensì dagli autentici innovatori, capaci di influire sul loro terreno culturale e sugli atteggiamenti assunti dalle altre culture, senza arroganza o presunzione.

³² NABİL SULAYMĀN, *'As'ilat as-salām 'alā th-thaqāfah*, «Al-Hurriyah», 6 novembre 1994.

D'altro canto, se 'Alī 'Aqalah 'Arsān dichiarava:

Noi resteremo fermi sulle nostre posizioni, rifiutando la normalizzazione con il nemico sionista, anche qualora tutti i paesi arabi dovessero riconoscere Israele e normalizzare i loro rapporti con esso. Dalla torre della cultura andremo incontro alla nostra «'ummah» e alle nostre generazioni, incitando a preservare i principi immutabili e la morale della «'ummah» stessa, e ad attenersi saldamente ai suoi diritti e alla sua dignità,

l'intellettuale siriano Anṭūn Al-Muqaddasī richiamava al realismo, ribattendo: «Se i mezzi non sono commisurati agli scopi, allora si tratta di puro e semplice donchisciottismo!»

Complessivamente dunque il dibattito non andava oltre i due nuclei problematici evidenziati all'inizio di questo testo.

Da un lato nessuno osava proporsi come qualcosa di diverso dalla voce autentica della *'ummah*, privata dei propri diritti e dunque della sua stessa dignità culturale, dall'altro il problema dei rapporti con il politico-potere era affrontato a partire dalla consapevolezza che un insieme di attori istituzionali delegittimati rispetto ai valori dell'*'arūbah* prendeva comunque altrove, lontano dalle strade arabe, le decisioni destinate ad influire irrimediabilmente sulla vita culturale.

Di qui l'insistenza quasi ossessiva sulla necessità di dialogo, di libertà di critica, e soprattutto l'invito a non lasciarsi distrarre da polemiche marginali mentre i giochi veramente importanti si svolgevano sul campo della politica (significativo a questo proposito l'appello di Gamal al-Ghitani a ricordare l'esperienza di Naguib Mahfuz).

Restavano sostanzialmente trascurate in questo dibattito le prospettive aperte da Adonis, il cui messaggio singolare veniva solo in parte raccolto da Wannūs.

Il testo dell'intervento del poeta siriano alla conferenza di Grenada supera infatti gli ambiti di riflessione individuati dagli altri scrittori, per mostrare un possibile percorso teorico di avvicinamento al dialogo fra le culture, radicato da una parte nella grande tradizione arabo-islamica, e dall'altra in una concezione dinamica ed aperta dell'evoluzione culturale in genere.

Non si tratta di un discorso nuovo all'interno della poetica di Adonis, la cui esperienza letteraria ed intellettuale si è formata sulla ricerca delle implicazioni dell'assunto che l'alterità costituisce parte integrante e necessaria della soggettività.

Emblematica in proposito è l'affermazione seguente:

...Per me l'io senza l'altro non è nulla. L'altro fa parte dell'identità dell'io. È anche per questa ragione che i fondamentalisti criticano il mio lavoro, perché per me l'altro da sé è un'entità essenziale, mentre per i fondamentalisti l'altro è il nemico³³.

Su simili basi, e nella convinzione che la cultura e la società arabe siano originariamente aperte al confronto e alla modernità, Adonis ha elaborato una poetica dell'incontro fra Oriente ed Occidente che si esprime attraverso coordinate mediorientali e al contempo mediterranee, e sceglie fra i tanti modi possibili di rapportarsi alla propria storia culturale un approccio che ne privilegia la dimensione «composita» (la quale sola gli appare generatrice di un'identità autentica e vitale)³⁴.

Come appare evidente dal testo riportato, Adonis non invoca l'accettazione di un Israele «straniero», rappresentante impenetrabile di una cultura estranea e chiusa tanto al rispetto che alle contaminazioni.

Egli lancia in realtà un messaggio assai diverso: la normalizzazione non è concretamente possibile fra l'Israele e il mondo arabo di oggi.

Il pessimismo politico ed intellettuale del poeta siriano, ribadito in più occasioni, non scorge in effetti alcuna prospettiva di incontro pacifico fra le due esperienze culturali, l'una formata sulla chiusura alla differenza (ovvero sul culto geloso della propria differenza/unicità), e l'altra ormai da secoli distante da una tradizione di ricchezza e molteplicità che pure ancora fa parte del suo patrimonio non solo ideale.

Per quanto riguarda il mondo arabo, in effetti, il discorso proposto da Adonis sembra avere poco riscontro fra gli intellettuali, eccettuati forse alcuni casi di letterati distanti dalla politica ed inclini piuttosto a scelte individualistiche ed elitarie³⁵.

³³ Cfr. *Metafore radicali*, intervista rilasciata dal poeta siriano a Fabio Gambaro sul mensile letterario «Linea d'ombra», n. 76, novembre 1992.

³⁴ Per il particolare concetto di modernità di Adonis, si veda il suo lavoro *Introduzione alla poetica araba*, Genova, Marietti, 1994.

³⁵ Costituiva ad esempio un caso particolare (anche se non unico) il gruppo Tammuz, del quale in gioventù fecero parte lo stesso Adonis ed altri della sua generazione, come il libanese Khalil S. Hawi e l'iracheno Shakir al-Sayyab. Tammuz, equivalente semitico di Adone (Adonis), divinità della rinascita della vegetazione e della risurrezione, simboleggiava la volontà di rivisitare i miti dell'oriente mediterraneo interpretati come archetipi dell'inconscio collettivo. Al centro della tradizione mediterranea si collocava l'epopea di Ulisse-Sindbad-Gilgamesh, immagine archetipica della ricerca della conoscenza come essenza della realtà umana, e modello da riscoprire per una cultura

Poco accessibile alle masse e difficilmente conciliabile con l'immaginario sul quale si è formata la coscienza politica delle nuove comunità statuali sembra infatti una visione nella quale ciò che di pericoloso ed alienante si cela dietro la parola d'ordine del «mediorientismo» viene rovesciato nell'immagine di un Medio Oriente/Mediterraneo culla di grandi tradizioni, luogo percorso da correnti fecondatrici e al contempo feconde, dove «arabismo» diviene un concetto dinamico, un'*idée force* nel senso proposto da Ghassān Tuwaynī.

In questa prospettiva, non sarebbe più Israele a dovere normalizzare i propri rapporti con il mondo arabo (come sostengono coloro che esigono semplicemente che esso abbandoni i propri presupposti culturali), né il mondo arabo a dover normalizzare i propri rapporti con Israele (come vorrebbero, secondo gli arabi, i fautori del «progetto sionista»).

La vera normalizzazione dovrebbe infatti passare innanzitutto per la ricerca della propria identità «mediorientale»: una «normalizzazione» (e questa volta proprio nel senso etimologico dell'arabo *tatbī'*) con le proprie radici storiche e vitali, senza la quale non sarebbe più possibile pensare né un mondo arabo, né un autentico «Medio Oriente».

araba che si voleva protesa a superare la chiusura di secoli per restaurare la libertà dello spirito e ristabilire il suo profondo legame con la civiltà orientale mediterranea, della quale essa era ritenuta solo una parziale manifestazione.

Mario Nordio

SULLA STORIA PRE- E ANTI-SOVIETICA DEL CAUCASO
(Qualche documento dell'IOS dall'archivio di C. Huysmans)*

L'attività politica e culturale di Camille Huysmans, segretario dell'*Internationale Ouvrière et Socialiste* (IOS), è troppo nota per accennarne, anche brevemente, in una notarella come quella che segue¹. Di sicuro, quando il trentaquattrenne socialista fiammingo assunse la sua carica, non trovò traccia di alcuna conseguenza della decisione presa cinque anni prima dal Congresso di Parigi di dotarsi non solo di struttura organizzativa, ma anche, all'interno di questa, di un archivio degno di tale nome. Filologo di formazione, umanista per vocazione, pubblicista per temperamento, poliglotta versatile con propensione spiccata per l'organizzazione, ma soprattutto uomo di cultura e militante dinamico², Huysmans dovette provare non poco imbarazzo nell'ereditare un Segretariato ridotto a poco meno di una casella postale³. Di qui il suo impegno fortissimo a risalire la china, dando anche al Segretariato quella struttura di documentazione necessaria allo svolgimento del suo lavoro politico. Raccolta di rapporti e corrispondenza, dunque, da lui sollecitati ai Segretariati Nazionali, che già nel 1906

* Si ringrazia il Dr. David Bidussa, Direttore della Biblioteca della Fondazione Feltrinelli - Milano -, per aver segnalato la giacenza del fondo e permesso la consultazione.

¹ Camille Huysmans, divenuto segretario nel febbraio del 1905, sarà per lunghi anni uno degli esponenti determinanti nella storia dell'IOS. Nell'ingentissima bibliografia relativa all'Internazionale egli trova collocazione per gli aspetti politici come e ancor più per quelli organizzativi. Cfr. i fondamentali G. HAUPT, *La Deuxième Internationale, 1888-1914*, Paris, 1964; A. DONNEUR, *Histoire de l'Union des Partis Socialistes pour l'Action Internationale (1920-1923)*, Tesi di Dottorato all'Università di Ginevra n. 185, Sudbury, Ontario, 1967; E. COLLOTTI (a cura di), *L'internazionale socialista tra le due guerre*, Milano, 1985.

² G. HAUPT, *op. cit.*, p. 51.

³ ID., *Ibid.*

definiva interessanti e voleva mettere in un circuito più vasto di quello dei vertici internazionali, rendendoli strumento di conoscenza e di lotta⁴.

Nonostante le buone intenzioni, Huysmans non riuscì né a raccogliere e a risistemare i documenti dispersi prima dell'inizio del suo lavoro⁵, né a tramandarci il suo archivio personale, frammentario anche se prezioso, che fu distrutto da inondazione⁶.

Perciò il fatto che una parte ben abbondante (forse la totalità) dei materiali dell'archivio di Huysmans sia stata fotografata e che se ne possa avere l'accesso non è del tutto insignificante. Si tratta di alcuni faldoni conservati nella Biblioteca della Fondazione Feltrinelli inerenti a problemi europei, caucasici e asiatici.

In questa sede vogliamo dare rapido conto, in modo particolare, di due faldoni⁷ con materiali sul Caucaso⁸.

La prima parte⁹ riguarda l'Armenia. Si tratta di sette documenti, tutti tranne uno, fra il 1901 e 1902 – dunque di recuperi di Huysman dai carteggi che trovò al suo insediamento¹⁰. L'argomento dei documenti è, in generale, la comunicazione politica o la richiesta di sostegno¹¹.

⁴ *Id.*, *Ibid.*, p. 52 e ss.

⁵ I ricercatori che si sono occupati della documentazione dello IOS, nonostante vi siano delle zone «concentrate» come quella dell'Ufficio Internazionale del Lavoro (BIT), sanno bene come questa sia sparsa e lacunosa. Questo può spiegare anche la sua poca frequentazione da parte degli studiosi.

⁶ Dopo che Haupt lo consultò agli inizi degli anni '60.

⁷ Contrassegnati *Turkestan 1* e *Turkestan 2*. In realtà, i materiali riguardanti il Turkestan sono in nettissima minoranza.

⁸ Tutti i documenti sono descritti *de visu*, errori inclusi. Quando mancano di titolo vengono identificati attraverso il contenuto. Quando le firme sono di difficile identificazione, i caratteri dubbi sono contrassegnati da un punto interrogativo.

⁹ Rinumerata, come le altre, a matita da chi scrive.

¹⁰ Raccolti in una cartella a parte da chi scrive, sono indirizzati al *Bureau Socialiste International* (BSI): 1) *Federazione Menscevicca Armena* (FMA) al BSI Genève 27.9.1901 (f. la redazione di «Droschak»); 2) FMA al BSI Genève 18.10.1901 (f. la redazione di «Droschak»); 3) FMA al BSI Genève 21.10.1901 (telegramma, f. la redazione di «Droschak»). Uno è un telegramma assolutamente più tardo: 4) FMA al BSI Genève 1.8.1914 (telegramma, f. la redazione di «Droschak»). I tre documenti restanti sono: 5) London, 22.11.1901: copia di una circolare che il Comitato Centrale del Partito Rivoluzionario Armeno ha indirizzato ai deputati della Camera francese. 6) Paris, 7.6.1902, Nota dell'associazione «Proarmenia» al BSI. 7) Bruxelles, 13.12.1901. Nota a: «Le Peuple» (f. T?K?eleyen).

¹¹ Una cartella di documenti turkestanti, probabilmente responsabili della denominazione dei faldoni, raccoglie, invece, cinque traduzioni da periodici datate tra il 1919 e il 1920, certamente di minor interesse: 1) M. TCHOKAEFF,

Decisamente più corposi, interessanti e coerenti i materiali dedicati alla Georgia. Raggruppati in due cartelle, sommano 51 documenti tra il 1920 e il 1924. Ne diamo conto accennandone al contenuto quando non indicato nel titolo o altrimenti richiesto.

La cartella GEORGIA PRIMO comprende 25 pezzi:

- 1) *La questione Géorgienne*, (2ff.).
Tratta dello scontro boscevico-socialista, allude alla non identità di opinioni fra Lenin e i bolscevichi georgiani. V. Ulianov viene dichiarato associato alle proteste dei suoi amici caucasici.
- 2) *Matériaux concernant [sic!] certaines questions de la vie du district de S?Sc?enaki*, con testo a fronte georgiano-francese.
- 3) *Mandat, Union communiste russe de la jeunesse, Comité Régional du Caucase*, 21 juin 1920, (2ff.).
È una traduzione da testo persiano in due fogli comprendenti una lettera (f.1) e due telegrammi (f.2) a proposito di trasporti di denaro¹².
- 4) *Appel des socialistes des peuples montagnards du Caucase du Nord à la délégation socialiste en Géorgie*, (1920), (8ff.), a firma Axhmed Kalikoff e Hai'dar Bammate.
- 5) *A monsieur le President de la Délégation socialiste de l'Europe*, (nota a mano: l'originale si trova presso la delegazione socialista inglese), (1921?), (2ff.).
Tratta della repressione bolscevica in Azerbaidjan e delle insurrezioni nei distretti di Gandja, Zokataly, Karabakh.
- 6) *Résolution du II Congrès des Citoyens Russes en Transcaucasie sur le moment politique actuel*, (1921?), (2ff.).
- 7/8) *Revue sommaire de la situation des coopératives Géorgien-*

Le Turkestan et la Révolution [in due parti], in «Na Roubéjé» 1, 18.11.1919 e 2, 25.11.1919, inizio rivoluzione [1] e realizzazione del principio di autodecisione nazionale [2]; 2) M. TCHOKAEFF, *Quand donc arrivera le vrai jour?*, in «Na Roubéjé» 5, 21.12.1919; 3) M. TCHOKAEFF, *Le communisme sous le turban*, in «Na Roubéjé» 6, 15.1.1920; 4) KHASCIMDJAN, *Au Turkestan soviétiste*, «Volnij Goretz», n.46 del 26.7.1920 e n.47 del 2.8.1920; 5) G. SAFAROFF, *Au Turkestan soviétiste, remarque de la Rédaction du Volnij Goretz*, in «Volnij Goretz», n.45 19.7.1920.

¹² L'importanza di queste transazioni in questo periodo, specialmente nel Caucaso, è nota com'è noto il ruolo in esse svolto anche da personaggi importanti, come «Kamo» (Semion Arshakhovich Ter Petrossian, 1882-1922). La collocazione del documento nel suo contesto potrebbe chiarirne qualche aspetto.

- nes, (1920?), (5ff.). In due copie.
- 9/9a) *Memoire sommaire des syndicats professionnels*. Due copie, battute dalla stessa macchina del 7/8), (1920?), (9ff.).
- 10) *Fraction Social-démocrate de l'Assemblée Constituante*, (1920), (2ff.).
È una relazione con la suddivisione per provenienza e per scolarità dei delegati socialdemocratici.
- 11) *Memorandum sur les institutions provinciales territoriales*, (1920), (8ff.).
Si tratta di un rapporto dettagliato sui ruoli delle istituzioni provinciali.
- 12) *Le domaine de l'Etat et son industrie*, (1920), (8ff.).
È un rapporto dettagliato sulle possibilità industriali della Georgia, dalla forestazione alle ferrovie ecc..
- 13) *Situation actuelle économique de la Géorgie et ses perspectives de son avenir*, (1920), (8ff.).
Nella quale si cerca di dare risposta a tre domande economiche fondamentali: 1) la Georgia può crearsi un bilancio stabile? 2) In quale stato si trova l'economia georgiana? 3) La Georgia può realizzare un interscambio con l'estero? Questo e i due documenti precedenti per il formato e la consistenza appartengono allo stesso contesto.
- 14) *Les élections à l'Assemblée Constituante*, (1919?), (4ff.).
È un rapporto. C'è un nous narrante che probabilmente identifica il Partito Socialista Democratico georgiano (PSD).
- 15) *Information de l'activité législative de l'Assemblée Constituante du 12 mars 1919 au 16 août 1920*, (settembre 1920), (5ff.).
Si tratta di atti esaminati dalle commissioni, sedute ecc.
- 16) *Ministère du Travail*, (1919), (2ff.).
Illustranti la struttura e il funzionamento del Ministero.
- 17) *La Justice en Géorgie*, (1919?), (3ff.).
Illustra il funzionamento della Corte di Giustizia in Georgia.
- 18) *La réforme agraire en Géorgie*, (1919), (8ff.).
- 19/19a) *De l'Armement de la Démocratie Géorgienne*, (1920), (7ff.).
In duplice copia, con lievissime differenze tra l'una e l'altra.
È un rapporto dettagliato sulla condizione militare: modi di reclutamento, consistenza, scopi ecc.
- 20) *De l'armée géorgienne*, (1920), (5ff.).
Tratta della struttura dell'esercito fra il 1919-1920.

- 21) *Déclaration officielle du [sic!] le traité conclu entre la République Géorgienne et la Russie Soviétique 7-8 mai 1920*, (1920), (14ff.).
Deve essere copia di una dichiarazione ufficiale del Partito.
- 22) *L'activité conspiratrice des communistes en Abkassie (Province de la Géorgie)*, da «Borka», 25 settembre 1920, n. 217/772 (5ff.).
È una descrizione minuziosa, con nomi e cognomi, delle attività bolsceviche in Georgia.
- 23/23a) I. Tzeretelli, *Agression de la Russie de Soviets contre la Géorgie. Lettre aux Partis Socialistes et Syndacats ouvriers*, (1921), (6ff.).
Sulle aggressioni e sul ruolo parallelo della Turchia.
- 24) *Ministère des Affaires Etrangères*, 28 maggio 1918 - maggio 1920, (1920), (8ff.).
È un resoconto delle attività del Ministero che mostra grande preoccupazione per gli assetti europei.
- 25/26) Lettere incomplete, sull'attività economica (25) e sulle attività in genere della frazione menscevica (26) in seno alla Costituente.
Questo primo lotto di documenti dimostra, quanto meno, il notevole interesse attribuito alla Georgia dall'IOS a cavallo fra il '19 e il '20, l'alimentazione fresca delle notizie in possesso dell'Internazionale, l'attenzione ai problemi di sostentamento economico dei gruppi politici operanti in Georgia e, di conseguenza, nel Caucaso.

Di tenore diverso i documenti contenuti nella seconda cartella, sia a causa della datazione (tranne i numeri datati 1920), sia a causa dei contenuti. La cartella GEORGIA SECONDO contiene 10 pezzi, dei quali uno (35-bis) trasferito dalla cartella denominata *Turkestan 2*. Mentre i documenti del '20 (e l'unico del '18, forse pervenuto assieme agli altri) sono di carattere istituzionale e costituzionale, gli altri, posteriori, sono richieste di solidarietà politica.

Ne diamo conto mantenendo per comodità la numerazione progressiva:

- 27) *Organisations ouvrières de Géorgie, à Huysmans de Tsereteli [sic!]*, Paris, 21.2.1921.
È un telegramma che richiede di sostenere la causa delle organizzazioni in questione.
- 28) Djougueli, Valiko a Kuantaliani E. 7 agosto (1924) (9ff.),

11 agosto (1924) (11ff.), [Djougueli], *Valiko au Comité Central du Parti Menchéviste*; 12 agosto 1924, (7ff.), *Djougueli, Valiko à tous les Camarades et aux Anciens Gardes Populaires*; 26 agosto 1924 (11ff.), *Bureau à l'Etranger du Comité Central du Parti Ouvrier Social-Démocrate de Géorgie, Matériaux sur l'Insurrection en Géorgie*, Paris, 24 Septembre 1924, (1f.).

Si tratta di un dossier composto di 32 fogli numerati più uno non numerato. Contiene lettere testimonianza del dirigente social-democratico di fronte al presidente georgiano della Ceka e comunicati sulla insurrezione della Georgia.

- 29) *Aux Missions Française, Italienne, Anglaise et des Etats Unis de l'Amerique du Nord a Tiflis*, s.d., (14ff.).

È copia di un manoscritto disordinato nel quale l'organizzazione dei contadini del «governo del Mar Nero» denuncia ai destinatari aggressioni e saccheggi.

- 30) Un appunto in un foglio del tutto illeggibile.
31) *Assemblée Constituyente de la Géorgie*, Tiflis 26 Maggio 1918, (29ff.).

Dichiarazione sull'atto di indipendenza della Repubblica Georgiana, contiene il testo della costituzione.

- 32) *Commission Constitutionnelle de l'Assemblée Constituyente de Géorgie, Projet de Constitution de la République Géorgienne*, Tiflis 1920, (33 ff.).

- 33) *Commission Constitutionnelle de l'Assemblée Constituyente de Géorgie. Rectifications du Projet de Constitution accepté par la seconde assemblée du Parti social-démocrate des ouvriers de Géorgie*, Tiflis 1920, (8ff.).

Dai quali però sembrano mancare alcune parti che un tempo dovevano appartenere allo stesso blocco.

- 34) *Assemblée Constituyente de Géorgie, Session II Séance 51, Compte Rendu 15 septembre 1920*, (20ff.).

È un resoconto della seduta n. 51, alla quale partecipa anche Huysmans. Si dà relazione dei discorsi degli esponenti dei vari partiti in presenza del Pres. del Consiglio Giordania.

- 35) *2-ème Conférence du Parti social-démocrate, Résolutions concernant le Projet de la Constitution*, (1920), (4ff.). Due copie.

- 35 bis) Th. Papadopoulo, *La Fraction Sociale Démocratique du Conseil Nationale Hélienique de la Géorgie, Aux membres de la délégation sociale de l'Europe*, Batoum, 25.9.1920, (1ff.).

La cartella GEORGIA TERZO contiene invece 16 pezzi, in gran parte corrispondenza indirizzata a Huysmans o di Huysmans stesso. Vanno dal 1920 al 1924 con particolare preponderanza degli anni tra il '20 e il '22.

- 36) Huysmans a Brantig, Hotel Russie, Genève. Testo dattiloscritto più minuta a mano (1920), (1f.).
A nome della delegazione di ritorno dalla Georgia, insiste per il riconoscimento immediato della Repubblica Georgiana.
- 37) Stauning a Huysmans, Copenhagen, 5.3.1921. È un telegramma che comunica di aver inviato il 3.3. un telegramma a Tseretelli in cui l'IOS si unisce alle proteste per l'attacco sovietico alla Georgia.
- 38) Wl. Waytinsky [a ignoto, forse Huysmans], (1f.). È una lettera del 28.10.1920, che rassicura sull'avvenuta spedizione di diapositive e foto scattate presumibilmente durante il viaggio in Georgia.
- 39) Chavichvili a Huysmans, lettera del 30.11.1920, (1f.). Chavichvili sollecita a Huysmans un intervento per l'ammissione della Georgia alla Società delle Nazioni.
- 40) BSI a ignoto. Lettera del 24 febbraio 1921, (1f.). Nella quale si conferma un telegramma del 21 e si prega di protestare energicamente per l'invasione bolscevica della Georgia.
- 41) Lettera senza mittente a Louis de Brouckère, del 22.12.1920, (1f.). Nella quale si fa sapere che i Georgiani gradirebbero fosse pubblicato il rapporto della Delegazione che ha visitato la Georgia.
- 42) Lettera senza mittente a Vandervelde, 3.12.1920, (2ff.). Nella quale si acclude la copia di una lettera [di Chavichvily, datata 30.11.1920] e si chiede se è possibile inviare un telegramma il mattino del sabato successivo.
- 43/43a/43b) *Délégation de la République Géorgienne*, Paris, Tseretelli. Lettere dell'11.12.1920, 18.12.1920, 25.2.1921 a Huysmans (1 f. ciascuna). Nella n. 43 si chiede se la delegazione ha fatto la relazione, nella 43a si lamenta per non essere stati difesi, nella 43b si vanta qualche successo sul piano militare.
- 44) *Comité Central du Parti Social-Démocrate de Géorgie à Vandervelde, Debrauchere e Huysmans*, lettera del 10.3.1922, (1f.). Contiene ringraziamenti abbastanza formali.

- 45) *La question Géorgienne*, s.d. e s.l., (1f.). Contiene riflessioni di un componente belga dell'Internazionale Socialista sulla Georgia.
- 46) *Reply of the revolutionary Committee and Communist Party Executive of Georgia to the proposal of the Executive Committee of the Second International*, s.d., e s.l. (3ff.). Firmato dal Segretario Krakhelashvili, per il Comitato Rivoluzionario e il Comitato Centrale del Partito Comunista Georgiano. I delegati della II internazionale (MacDonald, Vandervelde, Renaudel, Debrouckere, Kautski) sono definiti «the undisguised emissaries of capitalism and imperialism» (1924?).
- 47) Bureau à l'Etranger du Parti Socialdémocrate ouvrier de Géorgie, *La vérité et la Mensonge sur le Soulèvement de la Géorgie*, Paris, 16.10.1924, (7ff.). Si tratta delle risposte alle affermazioni bolsceviche.
- 48) *En Géorgie, les ouvriers géorgiens se soulèvent contre les bolchéviks*, s.d. e s.l. (1924?) (2ff.).
- 49) Manoscritto sul rapporto tra bolsceviki e georgiani, Tiflis, 15.9.1920, (4ff.). Le due copie contenute, diverse tra loro, sembrano in parte integrarsi.
Si lamenta il mancato interessamento delle delegazioni di Tiflis, dunque si data dopo la lettera di sollecitazione (vedi sopra).
- 50) République Géorgienne, Représentation Diplomatique, Paris, 24.1.1921, *La Géorgie et la Russie des soviets*, (4ff.). In particolare si criticano le posizioni di Litvinov.
- 51) *Légation de Géorgie a Huysman*, lettera del 22.4.1922, (1f.) a firma Waytinsky.

Questi documenti dell'archivio di Huysmans potranno esser studiati, all'interno del loro contesto, per una storia della Georgia e del Caucaso che tenga conto non solo di chi vinse ma anche di chi fu sconfitto. Una loro prima lettura, inoltre, suggerisce la fertilità di un approccio alla storia di quella che con allusione furtiva fu chiamata la «II e 1/2 Internazionale»¹³ non totalmente riversata sulle sue conseguenze globali, o russe o centroeuropee o mediterranee, ma attenta anche ai suoi snodi caucasici. Infine, anche da questi pochi documenti si ricava l'impressione che la ricerca sui luoghi e i tempi politicamente forti¹⁴ delle nuove entità

¹³ A. DONNEUR, *op. cit.*, p. 9.

¹⁴ Spesso, ma non sempre, drammatici.

statuali, frutto del dissolvimento sovietico, non possa prescindere da una considerazione estensiva del periodo in cui si venne a strutturare la grande concentrazione comunista, delle attese di allora e delle forze in gioco. Si tratta, in termini ancora più generali, di una direttrice storiografica ancora con poche ramificazioni alla quale, forse, dovremmo dedicare qualche maggiore energia.

Aldo Ferrari

GLI ARMENI E LA SPEDIZIONE PERSIANA
DI PIETRO IL GRANDE (1722-23)

La spedizione persiana di Pietro il Grande degli anni 1722-23, effimera se consideriamo la pochezza dei suoi risultati pratici, è invece un momento importante nella storia moderna della Subcaucasia¹. E questo perché da un lato segna il primo intervento diretto della Russia – come terzo incomodo – nella secolare contesa turco-persiana per il controllo della regione, dall'altro evidenzia sin dall'inizio quanto profondamente i suoi reali interessi strategico-economici divergessero dalle aspirazioni delle popolazioni cristiane locali, in primo luogo degli armeni.

Da un punto di vista armeno questo intervento russo rappresentò infatti il primo esito – pur tanto deludente – di una lunga fase di progetti di liberazione nazionale che possiamo definire pre-moderni. Progetti pensati all'interno di uno schema che prevedeva l'appoggio esterno di una o più potenze cristiane ad una sollevazione interna promossa dalle tradizionali strutture dominanti della società armeno-orientale, vale a dire la chiesa e i residui dell'aristocrazia nazionale. Per tutto il XVIII secolo questa delusione non pregiudicò peraltro all'interno della società armeno-orientale il prevalente orientamento filorusso, che deve tuttavia essere concretamente verificato al di là delle incrostazioni storiografiche e ideologiche russo-armeno-sovietiche le quali molto spesso, nella loro costante esaltazione del carattere progressivo della conquista russa rispetto al «dispotismo asiatico» dei persiani, della «naturale amicizia russo-armena» e così via, risultano infedeli alla realtà storica delle relazioni interetniche in Subcaucasia².

¹ Espressione preferibile a quella di Transcaucasia, troppo marcatamente segnata da una prospettiva russocentrica.

² Molto utili a questo riguardo, pur se riferite ad un periodo posteriore,

L'Armenia alla fine del XVII secolo

Dopo il lungo periodo di prostrazione conosciuto dal popolo armeno nei secoli XV e XVI (estinzione di ogni autonoma statualità, spopolamento del territorio ancestrale devastato dalle incessanti guerre tra turcomanni, curdi, turchi e persiani, anientamento delle classi dirigenti indigene, profondo declino culturale), nel corso del XVII secolo si osservano i primi segni di una ripresa che nel secolo successivo conobbe una significativa accelerazione³. Questa ripresa, economica in primo luogo, riguardò soprattutto le colonie armene che, diffuse dall'India alla Francia, dalla Polonia all'Etiopia, riuscirono a controllare una parte notevole del commercio internazionale dell'epoca, giungendo a costituire l'elemento più dinamico ed intraprendente di strutture statali come gli imperi ottomano e safavide. Notevole anche lo slancio culturale di queste comunità diasporiche che tra l'altro cominciarono assai presto ad utilizzare la stampa. Ricordiamo in particolare le colonie di Venezia, Livorno, Marsiglia, Amsterdam, Costantinopoli (sede del Patriarca che, nel sistema ottomano dei *millet* rappresentava dinanzi al sultano l'intera popolazione armena), Nor Ĵulay (in Persia, creata nei pressi di Esfahan da una comunità armena deportata dallo šāh safavide 'Abbās il Grande ai primi del XVII secolo e rapidamente divenuta un nodo fondamentale del commercio tra Oriente e Occidente).

Il territorio armeno della madrepatria, con la sua popolazione essenzialmente contadina ed assoggettata al dominio feudale di proprietari quasi sempre stranieri (vaste, pur se in diminuzione, erano comunque anche le proprietà della chiesa) rimase in un primo momento estraneo a questo processo di rinnovamento, ma al tempo stesso conservò delle aree marginali caratterizzate da una relativa autonomia politica, soprattutto nelle regioni settentrionali di Arc'ax e Siwnik' (corrispondenti grosso modo agli attuali Ľarabat e Zangezur). Qui alcune famiglie dell'antica nobiltà armena, sopravvissute alle invasioni mongole e turche, erano progressivamente riuscite a consolidarsi, sia pure ponendosi

le osservazioni preliminari di G.A. BOURNOUTIAN, *Eastern Armenia in the Last Decades of Persian Rule (1807-1828)*, Malibu 1982, pp. 1-4. Per un'analisi più vasta di questa problematica si veda L. TILLET, *The Great Friendship: Soviet Historians on the Non-Russian nationalities*, New Chapel 1969.

³ Per un quadro generale della situazione armena di questo periodo si veda soprattutto G. DÉDÉYAN (a cura di), *Histoire des Arméniens*, Tolosa 1982, pp. 341-375 (con ampia bibliografia).

in un contesto di dipendenza dai potentati turcomanni prima, dell'impero savafide poi, soprattutto dopo che questo riuscì – nella prima metà del XVII secolo – ad espellere gli ottomani dalle regioni subcaucasiche. I capi di questi piccoli principati semi-indipendenti (i *melik'*) ebbero un ruolo assai importante non solo nel difendere tenacemente il carattere armeno dei loro territori, ma anche nell'ambito delle incessanti guerre tra ottomani e safavidi che sconvolsero la regione subcaucasica in questo periodo⁴.

Oltre al consolidamento di questi caposaldi di una autonomia politica limitata ma comunque significativa, nel corso del XVII le regioni dell'Armenia storica manifestarono alcuni segni di risveglio culturale, soprattutto intorno ad Eĵmiacin che dal 1441 era ritornata ad essere la sede del *kat'otikos*, cioè della suprema autorità religiosa della nazione. Furono in particolare i *kat'otikos* Movsēs III (1629-32), P'ilippos I (1632-35) e Yakob IV (1655-80) ad operare un energico sforzo di riforma religiosa e culturale (eliminazione degli abusi ecclesiali, riorganizzazione del corso di studi monastici, partecipazione all'opera di diffusione della stampa armena), nonché di attività politica.

Alle origini del movimento di liberazione armeno: Israyēl Ōri

Il punto di partenza del moderno movimento armeno di liberazione viene solitamente associato al consiglio segreto organizzato a Eĵmiacin nel 1677 dal *kat'otikos* Yakob IV. In realtà sin dal 1547 la chiesa armena aveva compiuto una serie di tentativi – tutti egualmente sfortunati – volti a interessare le potenze cristiane europee alle disgrazie del suo popolo. Anche questo consiglio, al quale parteciparono 12 persone tra rappresentanti del clero e dei *melik'*, pur decidendo in linea di principio di stabilire un contatto con i principi georgiani di Kartli e K'axeti che in quegli anni stavano lottando contro il dominio persiano e di ottenere anche l'aiuto dello *car'* russo, volle comunque proseguire la fallimentare tradizione di inviare in Occidente una missione, guidata dallo stesso *kat'otikos*, per chiedere al papa ed

⁴ Sui *melik'* si vedano soprattutto, oltre al sempre prezioso testo di RAFFI (*Xamsayi melik'ut'iwnnerə* (1600-1827). *Niwt'er Hayoc' nor patmut'ean bamar*, Tiflis 1882, Erevan 1964), i recenti studi di R.H. HEWSEN, *The Meliks of Eastern Armenia*, in «Revue des Études Arméniens», I, 1972, n. 9, pp. 285-329; II, 1973-74, n. 10, pp. 282-300; III, 1975-76, n. 12, pp. 219-243.

ai sovrani europei un'azione comune volta a liberare gli armeni dal dominio islamico⁵.

Una speranza ingenua, se vogliamo, concepibile solo in aree culturalmente periferiche come quella subcaucasica, dove il fattore religioso conservava un peso assai maggiore che nella sempre più laicizzata Europa. E che trascurava inoltre tanto i concreti interessi, commerciali in primo luogo, delle potenze europee quanto la persistente aspirazione della chiesa cattolica a recuperare gli armeni all'unione con Roma. La speranza armena in una crociata da parte degli stati europei era quindi destinata ad andare delusa, ma la missione fu subito vanificata dalla morte, nel 1680, del *kat'otikos* Yakob IV a Costantinopoli, dove la delegazione si era recata per preparare i negoziati con la sede pontificia. Tutti membri della delegazione rientrarono in patria ad eccezione del ventenne Israyēl Ōri, che decise di proseguire la missione per suo conto, divenendo così una figura leggendaria della prima fase del movimento armeno di liberazione⁶.

In cerca di aiuto ed alleanze il giovane Ōri giunse in Italia, poi in Francia, dove entrò nell'esercito reale, quindi a Düsseldorf. Qui l'elettore di Baviera, Johann Wilhelm, accettò la corona del futuro regno d'Armenia e mise Ōri in contatto con varie corti europee. Su suo consiglio, inoltre, Ōri rientrò in Armenia per illustrare ai compatrioti la sua azione, richiedere delle adeguate credenziali diplomatiche e raccogliere informazioni precise sulle forze militari dei cristiani del Caucaso.

In patria Ōri trovò una situazione particolarmente favorevole ai suoi progetti, soprattutto a causa del peggioramento della condizione dei sudditi armeni nella sempre più instabile Persia safavide. La crisi di questo paese nella seconda metà del XVIII secolo era dovuta principalmente alla riduzione dei commerci con un'Europa che, grazie al suo progresso tecnologico, aveva meno bisogno della seta persiana. La conseguente riduzione delle entrate statali aveva provocato un aumento insostenibile della pressione fiscale, soprattutto sui sudditi cristiani, che furono in quegli anni sottoposti a vessazioni di ogni tipo, come del resto

⁵ Cfr. G.A. EZOV, *Snošenija Petra Velikogo s armjanskim narodom*, Pietroburgo 1898, documenti n. 2, 5, 6, 7, 8 e 44.

⁶ Sulla figura di Ōri si vedano: A. JOHANNISSJAN, *Israel Ory und die armenische Befreiungsidee*, Monaco 1913; Y. K'İWRTEAN, *Israyēl Ōri*, Venezia 1960; A. ESSEFIAN, *The Mission of Israel Ori for the Liberation of Armenia*, in *Recent Studies in Modern Armenian History*, Cambridge, Mass., 1972, pp. 1-10.

avvenne anche a ebrei e zoroastriani⁷. Nel 1699 lo šāh Hoseyn triplicò tra l'altro, sulla base di un apposito censimento, l'imposta procapite sui cristiani adulti, pretendendola con tre anni d'anticipo. Tale politica degli ultimi safavidi, che peraltro rappresentò un'eccezione più che la norma, determinò inevitabilmente una forte insoddisfazione tra la popolazione armena ed i suoi capi, tanto laici quanto religiosi⁸.

Alla luce di questa situazione, non fu quindi difficile per Ōri interessare al suo progetto di liberazione i *melik'* dell'Armenia nord-orientale, nel corso di una riunione che ebbe luogo nel 1699 nel villaggio di Angetakot'. Non poté invece convincere i *kat'otikos* Nahapet I di Ejmiacin e Simēon IV di Ganjasar⁹ a riconoscere l'autorità del papa. Ottenne solo l'appoggio del *vardapet* Minas Tigranean, superiore del monastero di San Giacomo presso Ganjasar con il quale, ritornato in Occidente, ebbe in seguito udienza presso il papa Innocenzo XII. Ōri si rivolse quindi alle diverse corti europee, Firenze, Parigi e Vienna. Al di là di generiche promesse, Israyēl Ōri e Minas *vardapet* non ottennero nulla, anche perché dopo la conclusione del trattato di pace di Karlowitz (1699) con l'impero ottomano, il già limitato interesse delle potenze europee aveva definitivamente abbandonato le questioni orientali per concentrarsi sulla guerra di successione spagnola. I due emissari armeni decisero allora di rivolgersi a Mosca. Una decisione che avrebbe avuto importanti conseguenze sulla successiva storia armena, contribuendo a legarla sempre più strettamente ai destini della Russia.

Accompagnati da lettere di presentazione dell'imperatore Leopoldo e del principe di Baviera¹⁰, Ōri e Minas giunsero a Mosca nel 1701. Qui consegnarono a Pietro anche una «Supplica» dei *melik'*, in cui si chiedeva al sovrano russo di liberare gli armeni

⁷ Cfr. L. LOCKHART, *The Fall of Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*, Cambridge 1958.

⁸ Cfr. B. ARAKELJAN, A. IOANNISJAN, *Istorija armjanskogo naroda*, v. I, Erevan 1951, p. 241.

⁹ Anche dopo l'estinzione degli «albanesi» (*atuank'* nelle fonti armene) del Caucaso – un'antica popolazione di stirpe non indoeuropea convertitasi al cristianesimo già nel V secolo sotto l'influsso armeno – continuava però ad esistere un *kat'otikos* «albanese», peraltro di nazionalità armena, che ai giorni di Israyēl Ōri risiedeva appunto a Ganjasar. Questa sede patriarcale fu soppressa dai russi nel 1828.

¹⁰ Cfr. A. IOANNISJAN (a cura di), *Armjano-russkie otnošenija v pervoj treti XVIII veka. Sbornik dokumentov*, Erevan 1964, v. I, documenti n. 69 e 71.

dalla «cattività di Babilonia»¹¹. Gli autori della missiva conferivano anche a Israyēl Ōri, dichiarato discendente di un'antica famiglia principesca (i Prošēanc'), pieni poteri per trattare della liberazione del popolo armeno e porlo sotto la protezione del sovrano di Mosca. Alla Russia veniva cioè affidata l'iniziativa di questa missione di liberazione anche se, si diceva, sarebbe forse stato necessario l'aiuto delle potenze europee se l'impero ottomano avesse ritenuto di non poter accettare tale liberazione degli armeni soggetti alla Persia¹².

In altre sue missive al sovrano, Ōri illustrò – con grande esagerazione – le potenzialità militari di armeni e georgiani, gli uni e gli altri insofferenti della dominazione musulmana, turca o persiana che fosse. Queste tesi venivano confermate anche dal re di K'axeti Arčil¹³, che allora viveva in esilio a Mosca. Gli incontri tra Arčil e Ōri a Mosca sono ben documentati, così come i loro comuni progetti di liberazione del Caucaso da persiani e turchi. Progetti che comprendevano anche altri popoli assoggettati: curdi, georgiani, arabi, greci ecc.¹⁴. Le proposte di Ōri vennero accolte con interesse dal giovane sovrano russo, che ritenne però necessario conoscere dettagliatamente il futuro scenario bellico, nonché le reali inclinazioni dei popoli dell'area subcaucasica. Decise quindi di inviare a scopo esplorativo una missione teoricamente commerciale che avrebbe incluso Ōri. Fu anche stabilito di utilizzare i legami dell'emissario armeno con i principi tedeschi per ottenere dei tecnici militari necessari alla progettata spedizione caucasica. A questo scopo gli fu conferito il grado di colonnello e l'incarico di formare un reparto militare autonomo allo scopo di accendere l'entusiasmo degli armeni¹⁵.

Nel 1704 Ōri ritornò in Germania per procurarsi credenziali dell'elettore e dell'imperatore. Ottenne anche una lettera di Papa Clemente XI in cui questo interveniva a favore degli armeni cristiani sottoposti a vessazioni religiose in Persia. Nonostante tali referenze, Ōri venne accolto con molta ostilità quando, nel 1708, giunse in Persia. I missionari cattolici e l'ambasciatore francese avevano infatti rivelato allo šāh Hoseyn la sua identità di colonnello russo, erede per di più degli antichi sovrani arme-

¹¹ Cfr. *ibidem*, documento n. 66.

¹² Cfr. G.A. EZOV, *op. cit.*, documento n. 83.

¹³ Cfr. *Perepiska gruzinskič carej s rossijskimi gosudarjami ot 1639-1770 gg.*, Pietroburgo 1861, p. XXV.

¹⁴ Cfr. A. IOANNISJAN (a c.), *Armjano-russkie otnošenija...*, cit., v. I, documenti n. 84 e 85.

¹⁵ Cfr. *ibidem*, documento n. 108.

ni e forse intenzionato a creare un nuovo regno cristiano con l'appoggio di Mosca¹⁶.

I risultati diplomatici di questa missione furono quasi nulli, come dimostra una lettera inviata nel 1709 dallo šāh a Pietro¹⁷, ma il soggiorno di due anni di Ori nella regione accrebbe notevolmente l'interesse armeno nei confronti della Russia, soprattutto nei ceti più elevati: mercanti, *melik'* e clero. Ori ebbe anche due incontri con il nuovo *kat'otikos* di Ejmiacin, Atek'sandr che, pur mantenendo un atteggiamento prudente, rimase fortemente impressionato dai suoi racconti sull'interessamento russo verso gli armeni¹⁸. Maggiore entusiasmo mostrò invece il *kat'otikos* «albanese» di Ganjasar, Esayi Hasan Ĵalalean, membro di una prestigiosa famiglia di *melik'* della regione di Xač'en, che divenne subito un convinto sostenitore del progetto filo-russo di Ori. Da allora il Ľarabał cominciò a guardare con crescente interesse alla Russia, come dimostrano le lettere rivolte in quegli anni a Pietro da notabili laici ed ecclesiastici della regione, in particolare dallo stesso *kat'otikos* Esayi¹⁹.

Nelle sue missive dalla Persia, Ori ritornò sulla possibilità di uno scontro con la Turchia se la Russia avesse raggiunto il versante meridionale del Caucaso e cercò di individuare i possibili alleati e nemici. Tra questi ultimi pose in primo luogo i feudatari lesghi del Dagestan, contro i quali cercò di conquistare la fiducia del xān azero di Širvan²⁰. Inoltre ritenne possibile che in seguito Russia e Persia potessero coalizzarsi contro i turchi. È interessante osservare come Ori, pur nella sua forte identità armena e cristiana, legasse sempre la questione nazionale armena all'insieme della complessa struttura etnica, religiosa e politica del Caucaso, auspicando cioè una liberazione di tutti i popoli della regione, sia pure sotto il protettorato russo. Tra l'altro ritenne necessario entrare in contatto con Suleyman-Baba, un capo azero che alla fine del XVII secolo si era ribellato contro il dominio safavide conquistando una vasta fama in tutta la regione subcaucasica²¹. Occorre comunque tener presente che le

¹⁶ Cfr. *ibidem*, p. XX.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, documento n. 124.

¹⁸ Cfr. A. HOVHANNISYAN, *Drvagner hay azatakrakan mtk'i patmut'yan*, I-II, Erevan 1959, pp. 523-534.

¹⁹ Cfr. IOANNISJAN A. (a. c.), *Armjano-russkie otnošenija...*, cit., v. I, documenti n. 149-150, 156-57, 161.

²⁰ Cfr. *ibidem*, documento n. 134.

²¹ Cfr. A.G. EZOV, *Snošenija...*, cit., documento n. 9.

informazioni inviate dalla Persia a Mosca non erano molto particolareggiate in quanto Ōri contava sicuramente di integrarle una volta completata la sua missione. La morte improvvisa a Astrachan' nel 1711, ormai sulla via del ritorno, glielo impedì.

La sua opera fu comunque continuata da Minas *vardapet* e dal *kat'otikos* Esayi, che si affermò come la figura guida del movimento di liberazione armeno di quegli anni. Nel 1716, questo energico prelado scrisse a Pietro di essere pronto, «insieme a tutti i *melik'*», a servire lo *car'* russo non appena si fosse mostrato in Transcaucasia con un esercito²².

La politica estera di Pietro il Grande e il Caucaso

Le guerre con l'impero ottomano e la Svezia pregiudicarono a lungo l'interesse di Pietro il Grande nei confronti del Caucaso e del Caspio. Per rivolgersi in questa direzione egli dovette attendere la pace di Nystad del 1721. Solo allora i progetti che aveva cominciato a elaborare sin dall'arrivo di Israyel Ōri a Mosca due decenni prima poterono essere almeno in parte realizzati.

Alla base della campagna persiana di Pietro il Grande stava essenzialmente la volontà di controllare il commercio tra Oriente e Occidente, indirizzandolo sulla direttrice Caspio-Volga a scapito di quella ottomana²³. In subordine si deve considerare che le regioni settentrionali dell'Iran (Širvan, Gilan, Rešt) erano degli importanti centri di produzione della seta grezza²⁴.

Le mire russe erano favorite dall'irreversibile indebolimento della Persia safavide, oramai l'ombra della formidabile potenza che nella prima parte del XVII secolo aveva scacciato gli ottomani dall'Iraq e dal Caucaso. Peraltro, nonostante la sovranità persiana si estendesse a quasi tutte le regioni subcaucasiche, tanto il regno di Georgia quanto i *melik'* armeni e i *xān* azeri godevano in realtà di un'ampia autonomia, che crebbe in maniera proporzionale all'indebolimento della dinastia safavide. Lacerata dalle discordie feudali interne e dalle rivolte delle popola-

²² Cfr. A. IOANNISJAN (a c.), *Armjano-russkie otnošenija...*, cit., v. I, documenti 149 e 150.

²³ Cfr. V.P. LYSCOV, *Persidskij pochod Petra I, 1722-1723*, Mosca 1951, pp. 17-42.

²⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 17-42 e L. LOCKHART, *The Fall of Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia in 1722*, Cambridge 1958, p. 7.

zioni periferiche del suo impero (uzbecchi, curdi, lesghi e afgani), la Persia era del tutto incapace di opporsi concretamente all'espansionismo russo.

Il collasso definitivo della dinastia safavide sarebbe avvenuto nel 1722 ad opera degli afgani di Mir Mahmud²⁵, ma già mentre Pietro era impegnato nella durissima guerra con la Svezia la debolezza persiana e l'opportunità di occupare militarmente le regioni costiere del Caspio gli erano state più volte confermate dai membri delle missioni commerciali russe in Persia. Inoltre, dopo aver concluso la pace con l'Austria nel 1718 e con la Russia nel 1720, l'impero ottomano avrebbe potuto impadronirsi esso stesso del Caspio con l'aiuto dei suoi alleati lesghi. A questo, del resto, lo spingeva la diplomazia inglese per ostacolare lo sviluppo del commercio russo verso Oriente. Anche i diplomatici di Venezia e Austria si sforzarono di convincere il sultano che l'occupazione russa del litorale del Caspio sarebbe stato seguito dalla conquista di Georgia e Armenia, il che avrebbe minacciato l'esistenza stessa dell'impero ottomano, abitato in gran parte da popolazioni cristiane. O quanto meno ne sarebbe stato pregiudicato il commercio turco, poiché i russi avrebbero cercato di controllare le rotte commerciali a loro esclusivo vantaggio²⁶. In definitiva, mentre la debolezza interna della Persia stimolava fortemente la penetrazione militare e commerciale russa nella regione subcaucasica e soprattutto nel Caspio, la crescente ostilità europea costringeva ad una grande cautela nei

²⁵ Sugli avvenimenti che portarono al crollo safavide un'importante fonte primaria è costituita dalla *Cronaca* composta da Petros di Sarkis Gilanenc', un mercante di Nor Julay che dopo aver viaggiato a lungo in Europa e Russia, conobbe Minas *vardapet* il quale lo inviò a Rešt nel 1722 per raccogliere informazioni utili all'esercito russo. La *Cronaca* è il risultato di questa missione, insieme con la costituzione di uno Squadrone Armeno di circa 300 uomini finanziato dallo stesso Petros, che morì in battaglia nel 1724. Cfr. MINASIAN C. (ed.), *The Cronicle of Petros di Sarkis Gilanentz concerning the Afghan Invasion of Persia in 1722, the Siege of Isfahan and the Repercussions in Northern Persia, Russia and Turkey*, Lisbona 1959. Altre importanti fonti armene su questi avvenimenti sono la *Storia degli Albanesi (Patmut'iwn Atianoc'*, Šuši 1839) scritta dal kat'olikos Esayi di Gandjasar (tradotta da M. F. Brosset, in *Collection d'historiens arméniens*, Pietroburgo 1874, v. II, pp. 193-220) e le cronache di Abraham Erewanc'i, *Patmut'iwn paterazmac'n 1721-1736 t'ui*, a cura di S. Čemčemean, Venezia - San Lazzaro 1977.

²⁶ Per gli interventi della diplomazia europea presso il sultano sulla minaccia rappresentata dalla presenza russa sul Caspio si vedano S.M. SOLOV'EV, *Istorija Rossii s drevnejšich vremen*, Mosca 1884, v. XVI, p. 691 e L. LOCKHART, *The Fall of Safavi Dynasty...*, cit., pp. 218-36.

confronti della Turchia. Si iniziava cioè a configurare quell'appoggio europeo all'impero ottomano in funzione anti-russa che avrebbe caratterizzato la diplomazia internazionale sino alla prima guerra mondiale.

Per avere un alleato sicuro contro l'ancora forte impero ottomano, la diplomazia russa progettò allora di costituire uno stato cuscinetto armeno-georgiano, utilizzando le aspirazioni dei popoli cristiani del Caucaso a liberarsi del dominio di stati musulmani²⁷. A capo di questo regno cristiano subcaucasico avrebbe dovuto essere posto il re georgiano Vaxt'ang VI, della antichissima e originariamente armena dinastia bagratide. Pietro il Grande gli promise l'aiuto militare russo, anche a costo di una guerra con la Turchia, ma solo dopo aver consolidato le conquiste sul Caspio. In questo caso, però, si sarebbe dovuto evitare il coinvolgimento della Persia nel conflitto, anzi i cristiani caucasici avrebbero dovuto aiutarla contro i suoi rivoltosi, in particolare i lesghi alleati dei turchi²⁸.

Vaxt'ang accettò le offerte russe ed anche i *melik'* armeni si dissero pronti a collaborare. In particolare Minas *vardapet*, l'antico compagno di Israyēl Ōri, accettò pienamente questo piano, affermando che la Georgia e l'Armenia sarebbero state le due chiavi che avrebbero reso la Russia signora dell'intera regione subcaucasica²⁹.

In questa fase, cioè, le aspirazioni dei cristiani del Caucaso sembravano coincidere completamente con gli interessi economici e strategici dell'impero russo. L'intervento di Pietro il Grande era quindi atteso con grandi speranze da parte di georgiani e armeni, che compirono notevoli sforzi per coordinare le loro azioni. Nell'estate del 1722 si svolsero a questo fine numerosi incontri tra il *kat'otikos* Esayi ed il re Vaxt'ang.

Anche se non è corretto descrivere in una luce unilateralmente negativa la dominazione di turchi e persiani sulle popolazioni cristiane della Subcaucasia, neppure può essere messa in dubbio l'aspirazione di queste ultime a liberarsi definitivamente dal controllo dei due imperi musulmani rivali. La venuta di Pietro il Grande era attesa in maniera quasi messianica³⁰, secondo un

²⁷ Su questi progetti si veda V.P. LYSCOV, *Persidskij pochod ...*, cit., p. 190 e succ.

²⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 190 e succ., 216 e succ.

²⁹ Cfr. A. IOANNISJAN (a c.), *Russko-armjanskije otnošenija...*, cit., v. II, doc. 279 e 380.

³⁰ Il re Vaxt'ang scrisse a Pietro il Grande – proprio a colui che tanti

orientamento essenzialmente tradizionale e religioso, caratteristico di questa prima fase dei rapporti armeno-georgiano-russi. È importante osservare come in tutte le richieste di aiuto che venivano rivolte alla Russia in quegli anni – da Ōri a Minas *vardapet*, dal *kat'otikos* Esayi al re Vaxt'ang – l'elemento religioso fosse assai più accentuato di quello nazionale, a differenza di quanto sarebbe avvenuto un secolo più tardi, dopo la diffusione anche nell'area caucasica delle idee occidentali di carattere laico e nazionalista.

La spedizione caucasica di Pietro il Grande

Infine, dopo decenni di attesa da parte dei cristiani del Caucaso, i russi si affacciarono per la prima volta nella regione. Benché la Russia fosse spossata dalla lunga guerra con la Svezia, Pietro ritenne di poter raggiungere in maniera rapida e definitiva i suoi obiettivi economico-strategici grazie alla debolezza persiana. Questa spedizione non fu preceduta da un'esplicita dichiarazione di guerra alla Persia, anzi lo *car'* dichiarò di volerla soltanto proteggere dai «ribelli» interni, in particolare dai lesghi.

Nonostante la scarsa resistenza incontrata, la spedizione di Pietro si rivelò estremamente difficile, soprattutto per ragioni logistiche e climatiche. La Russia fece quindi ogni sforzo per evitare il coinvolgimento nel conflitto dell'impero ottomano che, come si è detto, non vedeva di buon occhio la penetrazione russa nella regione subcaucasica. I turchi intendevano invece sfruttare la debolezza safavide e l'alleanza dei lesghi per riconquistare i territori subcaucasici da cui erano stati scacciati un secolo prima dallo šāh 'Abbās il Grande. Per questa ragione nel 1722 gli inviati lesghi del Dagestan che vennero a mettersi sotto la sovranità turca furono accolti a Costantinopoli con grandi onori. Tra questi Hāji Daud Xān, che fu nominato governatore di Širvan³¹. In questo modo i turchi iniziavano a porsi come

russi ritenevano l'Anticristo – di attenderlo così come Adamo attende Cristo, aggiungendo: «Tutti noi cristiani, con le nostre terre ed il nostro esercito ci siamo sottomessi alla grandezza Vostra, e siamo pronti a rischiare le nostre teste per allontanare da Voi ogni disgrazia». Cfr. *Perepiska gruzinskich carej...*, cit., p. 139.

³¹ Cfr. A. IONNISJAN (a. c.), *Russko-armjanskije otnošenija...*, cit., v. I, p. XXVIII.

protettori dei popoli musulmani del Caucaso settentrionale, stabilendo cioè con essi un rapporto simile a quello che si stava creando tra la Russia ed i popoli cristiani dell'impero ottomano.

Dinanzi alla concreta minaccia di un intervento turco, tra l'altro suggerito dai diplomatici europei, Pietro il Grande inviò al suo ambasciatore a Costantinopoli, Nepljuev, una lettera molto rassicurante per il sultano. Lo *car'* assicurava di volere solo riparazione per le perdite subite dai mercanti russi a Šemaxi e garanzie di sicurezza contro le turbolenze dei «ribelli» persiani. Aggiungeva inoltre di non volersi avvicinare ai confini ottomani in Georgia e Armenia, ma solo costeggiare il Mar Caspio. Infine affermava di non aver nulla in contrario all'espansione turca in alcuni territori precedentemente sottomessi alla Persia anche se, in questo caso, la Russia avrebbe fatto lo stesso per garantire la sicurezza delle sue frontiere, ma solo limitatamente al Caspio³².

Nel frattempo (settembre 1723) la Russia stipulò con la Persia un trattato di pace in cui otteneva da quest'ultima il litorale del Caspio con le città di Derbent e Baku, nonché le province di Gilian, Mazandaran e Astrabad. Al tempo stesso i due stati firmavano un accordo difensivo antiturco e la Russia si impegnavano a difendere lo šāh dai «ribelli» interni³³.

Con questo accordo Pietro il Grande faceva un notevole passo avanti sulla via della progressiva esclusione dell'impero ottomano dai commerci orientali-occidentali che, grazie al controllo del Caspio ed all'orientamento filo-russo della fiorente colonia armena di Nor Jułay, avrebbero dovuto in gran parte orientarsi verso la Russia.

La sollevazione armeno-georgiana

Se gli obbiettivi economici russi erano così stati raggiunti, la creazione di un nuovo stato cristiano armeno-georgiano appoggiato dalla Russia sfumò invece completamente tanto per le difficoltà della campagna di Pietro quanto per l'energico intervento turco nella regione subcaucasica. In particolare non ebbe luogo il necessario congiungimento delle forze armeno-georgiane con quelle russe. Nel settembre 1722 la flotta russa del Caspio subì una dura sconfitta, in seguito alla quale perse gran parte delle

³² Cfr. P.G. BUTKOV, *Materialy dlja novoj istorii Kavkaza*, v. I, Pietroburgo 1869, documento n. 269.

³³ Cfr. *ibidem*, v. I, p. 54 e V.P. LYSCOV, *Persidskij pochod...*, cit., p. 188.

vettovaglie e dell'artiglieria. Altrettanto grave per lo sforzo bellico russo fu il diffondersi di varie epidemie tra i soldati. Le forze di georgiani (circa 30.000 uomini guidati da Vaxt'ang) e armeni del Łarabał (7.000 guidati dal *kat'otikos* Esayi), che si erano riunite nel settembre del 1722 a Ganjasar vennero smobilitate alla notizia che lo *car'* russo aveva fatto ritorno ad Astrachan'. Pietro si riprometteva di riprendere la campagna l'anno successivo, e così fece effettivamente, ma ormai era troppo tardi per la costituzione di un regno armeno-georgiano poiché, proprio per vanificare tale progetto, l'esercito turco era penetrato nei primi mesi del 1723 in Georgia, occupando Tiflis e costringendo Vaxt'ang ad abbandonare il paese; solo due mesi dopo Pietro avrebbe conquistato Baku (agosto 1723).

Le responsabilità di questo insuccesso furono a lungo polemicamente discusse tra russi, armeni e georgiani, in particolare riguardo al mancato congiungimento dei rispettivi eserciti nel settembre del 1722³⁴. Tuttavia, al di là, degli errori tattici, la questione era più generale e consisteva essenzialmente, come avrebbe dimostrato la successiva storia subcaucasica, nella sola parziale coincidenza degli interessi russi con le aspirazioni di armeni e georgiani. Costoro non erano in grado di opporsi efficacemente né alla declinante Persia né all'ancora vigorosa Turchia senza il diretto intervento russo che era però subordinato a complesse questioni di ordine strategico generale.

Tuttavia, per le popolazioni cristiane della regione, in particolare per gli armeni, gli eventi collegati all'intervento di Pietro il Grande nel Caucaso hanno un'importanza storica fondamentale. A differenza dei georgiani che grazie alla posizione relativamente più favorevole del loro paese erano riusciti a mantenere almeno in parte l'unità e l'autonomia nazionale, gli armeni avevano perso dapprima l'indipendenza statale e quindi lo stesso predominio demografico sul loro territorio ancestrale, nel quale divennero a poco a poco minoritari. Come si è detto in precedenza, solo nelle regioni nord-orientali dell'Armenia storica si mantennero delle isole di autonomia, pur inserite nella sfera di influenza persiana. La venuta di Pietro diede a questi nuclei la possibilità di tentare un'azione coerente che, nonostante il suo fallimento, segna la nascita del moderno movimento armeno di liberazione nazionale. Ferma restante la consapevolezza, maturata sin dai tempi di Israyēl Ōri, della necessità dell'appoggio russo, gli ar-

³⁴ Cfr. *Perepiska gruzinskiĥ carej...*, cit., pp. 184-87.

meni delle regioni nord-orientali produssero in quegli anni una notevole mobilitazione politica e militare sulla base delle loro specifiche strutture sociali, riuscendo per qualche tempo nell'impresa quanto mai ardua di coordinare le entità cantonal-feudali dei *melik'ati* contro lesghi, persiani e turchi. Fondamentale fu la creazione di punti fortificati di difesa chiamati *stmax*³⁵, un termine che indicava al tempo stesso anche le persone armate che vi si raccoglievano. L'organizzazione militare armena fu guidata da membri della nobiltà locale (ad esempio gli *iwzbaši* Avan e Esayi, e soprattutto Dawit' Bēk che dell'insurrezione armena di quegli anni fu la figura centrale ed il simbolo stesso), ma anche da mercanti (tra i quali Step'anos Šahumean, che ci ha lasciato delle importanti memorie) e sacerdoti (e tra questi il *kat'otikos* Esayi e Tēr Awetik').

Mentre il *kat'otikos* Esayi di Ganjasar guidava gli armeni dell'attuale Łarabat, nel più meridionale Łap'an Dawit' Bēk fu l'anima della resistenza all'esercito ottomano che, dopo aver sconfitto il re georgiano Vaxt'ang, cercava di occupare il resto delle aree precedentemente inserite nella sfera persiana. Nonostante la chiara inferiorità militare, la resistenza armena ebbe successo dal 1722 sino alla morte improvvisa di Dawit' Bēk (1728) e del suo successore Mxit'ar due anni più tardi³⁶.

L'indipendenza degli armeni di queste periferiche regioni del Nord-Est durò quindi soltanto dal 1722 al 1730. Nei primi due anni la loro lotta armata si svolse parallelamente, ma – come si è detto – non congiuntamente, alle operazioni belliche russe sul litorale del Caspio. Nel 1724, però, i russi preferirono evitare lo scontro con gli ottomani e, in cambio del riconoscimento turco delle recenti acquisizioni sul Caspio, consentirono loro di occupare l'area subcaucasica occidentale, abbandonando in questo modo

³⁵ Parola derivata dall'azero *sygnak*, «rifugio».

³⁶ Di queste vicende ci sono giunti i resoconti di due personaggi direttamente coinvolti in esse, Step'an Šahumean e Tēr Awetik', che dopo il fallimento della rivolta di Dawit' Bēk, giunsero a Venezia, dove ne raccontarono lo svolgimento ad un discepolo dell'abate Mxit'ar, Łukas Sebastac'i. La trascrizione di questi racconti, non del tutto coincidenti tra loro, è rimasta a lungo nell'archivio dei manoscritti di San Lazzaro, venendo pubblicata solo nel 1977 sulla rivista «Bazmavēp» e quindi in volume l'anno successivo (*Dawit' Bēk kam patmut'iwn Łap'anc'woc'*, a cura di S. Aramean, Venezia - San Lazzaro 1978). Nel 1871 un testo modificato di questa trascrizione era stato pubblicato a Valaršapat da A. Gulamireanc' con il titolo *Əntir patmut'iwn Dawit' Bēkin ew paterazmac' Hayoc'n Xap'anu* (tradotto da M.F. Brosset in *Collection d'historiens arméniens*, cit., v. II, pp. 221-255).

armeni e georgiani. Su questa base venne firmato a Costantinopoli il trattato di pace tra Russia e Turchia (giugno 1724).

Il crollo di un'illusione

In questo modo non solo tramontò la prospettiva di un regno armeno-georgiano, ma la Turchia riuscì ad occupare buona parte della regione subcaucasica. A fare le spese dell'intesa russo-turca furono le popolazioni cristiane del Caucaso, deluse nelle loro speranze ed ora in gran parte assoggettate ad un impero ottomano assai più vigoroso di quello safavide (anche se una decina d'anni più tardi, Nāder Šāh avrebbe provvisoriamente restituito alla Persia le regioni subcaucasiche).

In ogni caso la spedizione di Pietro il Grande sul litorale del Caspio negli anni 1722-23 segna l'inizio della presenza russa nell'area subcaucasica. Una presenza non definitiva, in quanto la Russia non possedeva ancora i mezzi per controllare effettivamente questa regione da un punto di vista militare. Per tutto il XVIII secolo il nuovo attore del tradizionale conflitto persiano-turco per il controllo della regione si sarebbe limitato ad incoraggiare le sollevazioni delle popolazioni cristiane della regione senza peraltro portare loro il sostegno concreto di cui avevano bisogno. Questo non impedì, tuttavia, agli armeni di rivolgere ancora per molto tempo la loro attenzione alla Russia come all'unica potenza cristiana capace di liberarli dall'oppressione musulmana, sia pure nell'ottica e nell'interesse della sua espansione imperiale. Anche i successivi progetti di liberazione, tanto quelli «tradizionali» di Movsēs Sarafean e Yovsēp Artutean quanto quelli più «laici» di Yovsēp Ēmin e Šahamir Šahamirean, non poterono in nessun modo prescindere dalla necessità dell'aiuto russo.

Al di là del suo effimero successo – già nel 1736 vennero restituite alla Persia le regioni conquistate da Pietro il Grande – l'intervento russo nella Subcaucasia è importante per il suo impatto sulle popolazioni cristiane della regione. In primo luogo sugli armeni, tra i quali determinò un'intensa manifestazione di autocoscienza religiosa e nazionale che assunse un valore paradigmatico all'interno della successiva evoluzione politica e culturale³⁷. E questo nonostante il carattere pre-moderno delle sue manifesta-

³⁷ Si pensi, ad esempio, alla rilettura romantico-nazionale dell'insurrezione di Dawit' Bēk operata da Raffi nel suo omonimo romanzo del 1881.

zioni, precedente cioè l'assimilazione delle idee occidentali, e quindi profondamente diverso non solo dai movimenti di carattere nazionalistico dei secoli XIX e XX, ma anche dai progetti di liberazione che sarebbero stati elaborati nella seconda metà del XVIII secolo nelle colonie armene dell'India, in un ambiente già influenzato dal pensiero illuminista inglese³⁸.

La successiva storia di questo movimento di liberazione è in effetti strettamente collegata alla progressiva modernizzazione e laicizzazione della società armena. Nell'area subcaucasica, peraltro, tale processo è avvenuto prevalentemente sotto l'influsso di una cultura russa a sua volta impegnata in un'ardua assimilazione della modernità occidentale. Proprio questa interazione è alla base di una complessa dinamica politica, culturale e sociale in larga misura ancora da esplorare.

Fonti

- ABRAHAM EREWANC'I, *Patmut'iwn paterazmac'n 1721-1736 t'ui*, (a cura di S. Ćemĉemean), Venezia - San Lazzaro 1977.
- ARAMEAN S. (a cura di), *Dawit' Bĕk kam patmut'iwn Ļap'anc'woc'*, Venezia - San Lazzaro 1978.
- BUTKOV P.G., *Materialy dija novoj istorii Kavkaza s 1722 po 1803 gg.*, v. I-III, Pietroburgo 1869.
- ESAYI HASAN ĴALALEAN, *Patmut'iwn Atuanic'*, Šuši 1839 (tradotto da M.F. Brosset, in *Collection d'historiens armĕniens*, Pietroburgo 1874, v. II, pp. 193-220).
- EZOV G.A., *Snošenija Petra Velikogo s armjanskim narodom. Dokumenty*, Pietroburgo 1898.
- GULAMIREANC' A. (a cura di), *Ėntir patmut'iwn Dawit' Bĕkin ew paterazmac' Hayoc'n Xap'anu*, Valarsapat 1871.
- MINASIAN C. (ed.), *The Cronicle of Petros di Sarkis Gilanentz concerning the Afghan Invasion of Persia in 1722, the Siege of Isfahan and*

³⁸ Su questo argomento si vedano: APCAR A. (a c.), *The Life and Adventures of Hoseph Emin written by himself*, Calcutta 1918; A. IOANNISJAN, *Iosif Emin*, Erevan 1945; G. GRIGORYAN, *Hay arajavor hasarakan-k'atak'akan mtk'i patmut'yunic'*, Erevan 1957; D.H. SĪROUNI, «Le rôle des Armĕniens des Inde dans le mouvement d'ĕmancipation du peuple armĕnien», in *Studia et Acta Orientalia*, Bucarest 1967, v. 5-6, pp. 297-336; S.M. YOUNG, *Armenian Liberation Activities during the Second Half of the Eighteenth Century*, in *Recent Studies in Modern Armenian History*, Cambridge (Mass.), 1972, pp. 11-22; M. TOLOYAN, *Shamir Shamirian's «Vorogait Parats» (Orogajt' p'ar'ac')*, «Armenian Review», estate 1989, pp. 25-35.

- the Repercussions in Northern Persia, Russia and Turkey*, Lisbona 1959.
- IOANNISJAN A. (a c.), *Armjano-russkie otnošenija v pervoj treti XVIII veka. Sbornik dokumentov*, Erevan, v. I, 1964, v. II, 1967.
- PARSAMJAN V.A. (a c.), *Armjano-Russkie otnošenija v XVII veke. Sbornik dokumentov*, Erevan 1953.
- Perepiska na inostrannyh jazykach gruzinskich carej s rossijskimi gosudarjami ot 1639-1770*, Pietroburgo 1861.
- Sobranie aktov odnosjaščsja k obozreniju istorii armjanskogo naroda*, Mosca, v. I 1831, v. II 1833.

Bibliografia generale

- AA.Vv., *Hay žotovrdi patmut'iun*, 7 vv., Erevan 1977.
- ALLEN W.E.D., *A history of Georgian people*, Londra 1932.
- ARAK'ELYAN B., *Hay žotovordi mtavor mšakuyt'i zargacman patmut'yun*, I-II, Erevan 1964.
- ARAKELJAN B., IOANNISJAN A., *Istorija armjanskogo naroda*, v. I, Erevan 1951.
- ARUTJUNJAN P.T., *Osvoboditel'noe dviženie armjanskogo naroda v pervoj četverti XVIII veka*, Mosca 1954.
- BAJBURTJAN V., *Armjanskaja kolonija Novoj Džulfy v XVII veke*, Erevan 1969.
- BASMADJIAN K.J., *Histoire moderne des Arméniens*, Parigi 1977.
- DÉDÉYAN G. (a cura di), *Histoire des Arméniens*, Tolosa 1982.
- ESSEFIAN S.A., *The mission of Israel Ori for the Liberation of Armenia*, in *Recent Studies in Modern Armenian History*, Cambridge (Mass.), 1972, pp. 1-10.
- CHAČATRJAN A. (a cura di), *Armjanskoe vojsko v XVIII veke. Iz istorii armjano-russkogo voennogo sodružestva. Issledovanie i dokumenty*, Erevan 1968.
- GRIGOR'JAN K. N., *Iz istorii russko-armjanskich literaturnych i kul'turnych otnošenij (X-načalo XX vv.)*, Erevan 1974.
- HEWSEN R.H., *The Meliks of Eastern Armenia*, in «*Revue des Etudes Arméniennes*», I, 1972, n. 9, pp. 285-329; II, 1973-74, n. 10, pp. 281-300; III, 1975-76, n. 12, pp. 219-243.
- HEWSEN R.H., *Russian-Armenian Relations, 1700-1828*, Cambridge (Mass.), 1984.
- HUREWITZ J.C., *Diplomacy in the near and Middle East. A Documentary Record 1535-1914*, I-II, Princeton 1956.
- KUKANOVA N.G., *Očerki po istorii russko-iranskich torgovych otnošenij*, Saransk 1977.
- JOHANNISSIAN A., *Israel Ory und die armenische Befreiungsidee*, Monaco 1913.

- HOVHANNISYAN A., *Drvagner hay azatakrakan mtk'i patmut'yan*, I-II, Erevan 1959.
- KÉVORKIAN R.U., MAHÉ J.P., *Arménie: 3000 ans d'histoire*, Marsiglia 1988.
- K'IWRTÉAN Y., *Israyēl Ōri*, Venezia - San Lazzaro 1960.
- KURKDJAN A.A., *La politique économique de la Russie en Orient et le commerce arménien au début du XVIII siècle*, in «Revue des Etudes Arméniennes», 1975-76, n. 12, pp. 245-253.
- LANG D. M., *The Last Years of the Georgian Monarchy, 1658-1832*, New York 1957.
- LEO, *Hayoc' patmut'iwn*, v. I Tiflis 1917, vv. II-III Erevan 1946.
- LEVITIANOV V.N., *Očerki iz istorii Azerbajdžana v XVIII veke*, Baku 1948.
- LOCKHART L., *The Fall of the Safavy Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*, Cambridge 1958.
- LYSCOV V.P., *Persidskij pochod Petra I, 1722-1723*, Mosca 1951.
- MANVELICHVILI A., *Histoire de la Georgie*, Parigi 1951.
- MIRZAYAN A., *Hay azatagrakan šaržumnerə Siunik'um (1722-1730)*, Erevan 1950.
- MURET M., *Un projet de croisade arménienne en 1700*, in «Bibliothèque universelle et Revue suisse» (Losanna), CIII, v. X, 1898, pp. 295-316.
- RAFFI, *Xamsayi melik'ut'iwnnerə (1600-1827). Niwt'er hayoc' nor patmut'ean hamar*, Tiflis 1882 (Erevan 1964).
- SARKISYANZ M., *A modern History of Transcaucasian Armenia*, Leida 1975.
- SMIRNOV N.A., *Politika Rossii na Kavkaze v XVI-XIX vv.*, Mosca 1958.
- ZEVAKIN I.S., *Prikaspijskie provincii v epochu russkoj occupacii*, Baku 1927.

Katia Zamarian

GLI ARMENI NEI RAPPORTI COMMERCIALI TRA IMPERO
RUSSO E IMPERO OTTOMANO ALL'INIZIO DEL 1800*

Parte prima

Cenni storici

I rapporti commerciali tra territori turchi e principati russi esistevano certamente ben prima del 1499, anno a cui risale il primo documento commerciale ufficiale tra Ottomani e Russi. Alla fine del XV sec. Beyazid II con un *firman* concesse ai mercanti russi la libertà di commerciare all'interno dell'Impero ottomano, per ricompensare la Moscovia¹ di non essere intervenuta durante l'invasione turca della Polonia (1498)².

Forse già allora tra i *Mosgof bezirgânlarî* erano presenti degli Armeni, residenti nei territori un tempo dell'Orda d'Oro e ora sudditi del Principe di Mosca, poiché è noto che dai centri mercantili dell'Armenia Storica molti mercanti si mossero nei secoli per raggiungere i porti del Mar Nero e persino del Mediterraneo, o i crocevia delle grandi vie carovaniere che si snodavano principalmente da est a ovest attraverso l'Anatolia e il Caucaso fino all'Asia centrale.

Certamente Armeni, e anche Greci, erano invece i mercanti ottomani che dominarono i traffici verso le terre slave fin dal-

* La trascrizione dei nomi armeni si adatta alla pronuncia italiana. La «i senza punto» turca è resa con «î».

¹ Per quanto riguarda l'uso dei nomi «Russia» e «Moscovia», essi vengono tenuti come sinonimi, sebbene sia noto che originariamente l'uno, *Rus*, ancora nei documenti ottomani del XVI secolo, fosse applicato «alle popolazioni cristiane delle steppe a nord del mar Nero (Ucraini, Cosacchi)», mentre l'altro, *Mosgof*, si riferisse ai Russi come li intendiamo oggi. [G. VEINSTEIN, «La population du sud de la Crimée au début de la domination ottomane», in *Etat et société dans l'Empire ottoman, XVIe-XVIIIe siècles*, Aldershot, 1994, cap. IX, p. 240].

² H. İNALÇIK, «The Ottoman State», *An economic and social history of the Ottoman Empire*, eds. by Inalcik and Quataert, Cambridge 1994, p. 279.

l'inizio del XV sec. e per i tre secoli successivi. Questa certezza è sostenuta da due dati principali: 1) i membri delle due minoranze armena e greca erano già presenti nelle cittadine e nei porti interessati dai traffici con i territori russi, essendo attivi in Crimea sin dal XIII sec. e in Europa orientale dal secolo successivo³; 2) il Mar Nero, una volta che le sue coste settentrionali furono conquistate dagli Ottomani (1475), divenne un *mare clausum*, in cui la navigazione era consentita solo ai sudditi ottomani. Tale *status* durò formalmente fino al 1774 e praticamente fino al 1783, quando il diritto di navigazione e di commercio venne esteso ai mercanti russi⁴ con la «Convenzione di commercio e di navigazione con la Russia» firmata a Costantinopoli nel 1783 appunto⁵. Questo documento, redatto con specifica attenzione agli aspetti commerciali dei rapporti tra i due imperi, costituisce una conferma e un ampliamento a quanto dichiarato nel trattato di pace di Küçük Kaynarca del 1774⁶.

I mercanti armeni delle regioni caucasiche ed est-anatoliche, dato il clima di incertezza politica imperante in quelle terre fin dal XIII sec. quando l'arrivo dei Mongoli ilkhanidi sprofondò l'economia di parte dell'Armenia Storica nello sfacelo, vista l'insicurezza delle piste carovaniere e la difficoltà di condurre con

³ Folte presenze armene sono documentate in Transilvania e in Polonia fin dal Medioevo. In quest'ultimo caso, ad esempio, dal XIV sec. gli Armeni godettero del diritto di avere un proprio consiglio nazionale e di redigere gli atti ufficiali di quello in lingua armena. [*Histoire des Arméniens*, p. 395].

⁴ «Russi» sta per «sudditi dello zar» e non ha valenza etnica.

⁵ Per il testo della «Convenzione» del 1783 cfr. G.E. NORADUNGHIAN, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire Ottoman*, Paris 1897, vol. I, pp. 351-373.

⁶ Il trattato di Küçük Kaynarca concede ai Russi: un tratto di costa del Mar Nero, la libertà di navigazione nello stesso e attraverso gli Stretti, di costruire una chiesa ortodossa a Istanbul e di diventare i rappresentanti e i garanti dei cristiano-ortodossi. Lo stesso trattato, inoltre, concede alla Crimea l'indipendenza. La «Convenzione» del 1783, invece, specifica meglio i privilegi commerciali che i sudditi dello zar ottenevano: la completa libertà di acquisto e di vendita in tutto l'Impero ottomano, la possibilità di acquistare e vendere cereali in tutti i porti ad esclusione di Costantinopoli, la concessione di caricare e trasportare oltre gli Stretti grano che non fosse, però, di provenienza ottomana, la soppressione dei dazi di transito, l'impegno al solo versamento del dazio del 3% sul valore delle merci importate ed esportate, ed infine che tali condizioni fossero reciprocamente applicate ai mercanti ottomani che si recavano a commerciare in Russia. (Il che non significa che la Russia doveva applicare il dazio del 3%, ma che avrebbe sottoposto i mercanti ottomani al trattamento riservato alle «nazioni amiche più favorite»). [*«Convenzione»*, art. 21].

profitto la loro attività commerciale, scelsero di emigrare e si diressero principalmente verso la Crimea, fiorente penisola allora ospite di una folta comunità di mercanti veneziani e soprattutto genovesi. In questa regione, dalla seconda metà del 1300, la presenza armena si fece così importante che quella terra, nei documenti europei, prese il nome di Armenia marittima.

Essa, come punta meridionale dei territori che oggi chiameremmo «ucraini», pur mantenendosi al di fuori dei confini della Rus, costituiva il *link* naturale con le regioni settentrionali.

Dunque i traffici da sud a nord attraverso l'antico Ponto Eusino dovevano necessariamente approdare ai suoi porti e proseguire verso settentrione condotti da mercanti locali, che a Caffa erano certamente in maggioranza armeni⁷.

Neanche la conquista ottomana della Crimea (1475) interruppe gli scambi commerciali già in atto tra nord e sud. I mercanti di Russia, attraverso Caffa, diventata ottomana, continuarono a commerciare con Costantinopoli, Bursa, Tokat e Sinop e lo scambio di merci (russe per orientali⁸) si concentrò nelle mani dei mercanti armeni già operanti colà e in altri centri della sponda settentrionale del Mar Nero.

Tuttavia, dagli anni '20 del 1500 i rapporti tra Russia e porti della Crimea cambiarono radicalmente a causa delle incursioni tatariche nei territori russi. Per tal motivo i traffici russo-turchi dovettero orientarsi su altre rotte, la principale delle quali divenne quella polacco-moldava⁹.

Ancora una volta furono i mercanti armeni, ma anche greci, residenti nelle città di tappa polacco-lituane¹⁰, a concentrare su di sé tutti i commerci russo-turchi. Così, agli Armeni di Crimea si affiancarono, e per un certo periodo si sostituirono, quelli di L'vov, Kamenec-Podol'skij e di Costantinopoli.

⁷ G. VENSTEIN, «La population du sud de la Crimée...», p. 237, nota 3.

⁸ Per merci orientali si intendono quelle provenienti dalla Persia, dall'India e persino dalla Cina, che viaggiavano lungo le rotte carovaniere che confluivano nel Caucaso, per proseguire via terra, o nei porti del Golfo Persico, per raggiungere Baghdad risalendo il Tigri e l'Eufrate. Si tratta, quindi, soprattutto di sete, spezie e gemme.

⁹ A. ATTMAN, *The Bullion Flow between Europe and the East, 1000-1750*, Göteborg 1981, p. 105.

¹⁰ Per alcuni cenni sulle colonie armene dell'Europa orientale cfr. K. ZAMARIAN, *Il ruolo commerciale degli Armeni a cavallo del XIX secolo tra gli Imperi ottomano e russo in base a due documenti inediti del Matenadaran di Yerevan*, Tesi di laurea discussa nell'ambito del Corso di laurea in lingue e letterature orientali della Facoltà di lingue e letterature straniere dell'Università Ca' Foscari di Venezia, a.a. 1994-95, p. 40.

I traffici tra Impero zarista e Sublime Porta conobbero una drastica impennata a partire dal XVII sec., quando il commercio delle pellicce pregiate dalla Moscovia verso Costantinopoli crebbe enormemente¹¹.

L'«epoca d'oro» del commercio armeno russo-ottomano

A partire dal XVII sec. si diversificarono i fulcri da cui si irradiava l'attività commerciale armena: un nucleo continuò a pulsare nei territori ottomani, balcanici ed est-europei soprattutto, compresi i porti della Crimea, e l'altro prese vita alla corte safavide e concentrò su di sé per alcuni decenni gran parte delle spedizioni di merci orientali verso nord, favorito certamente dalle condizioni privilegiate che lo zar Pietro I il Grande concesse ai mercanti reali di Nuova Giulfa¹².

I Giulfensi si insediarono principalmente a Mosca (fin dal XV sec.) e ad Astrakhan (dal XVII sec.), nonché nelle città di tappa lungo il Volga. Gli Armeni di Crimea, invece, alla fine del XVIII sec. (1778) furono trasferiti, per ordine di Caterina II, in Ucraina, dove fondarono due cittadine, Gregoriopoli e Nor Nakhichevan.

Con l'inizio del XVIII sec. si assistette alla decadenza della classe mercantile giulfense e ad uno spostamento dell'asse commerciale nord-sud più ad ovest. Parallela alla via russo-turca

¹¹ Ibrahim I (1640-1648), detto «Deli» (il Folle), dimostrò una grande passione per pellicce e sete e, «poiché la maggior parte delle pellicce veniva dalla Russia, il commercio con Mosca divenne importante per la prima volta». [S. SHAW, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge 1976, vol. I, p. 202]. Il commercio delle pellicce era protetto dal monopolio, che garantiva al Sultano di acquistare le pelli migliori attraverso i mercanti che inviava a Mosca. Solo nel 1656 un trattato commerciale russo-ottomano annullò il monopolio restituendo ai mercanti armeni e greci la facoltà di commerciare liberamente zibellini e volpi. [A. ATTMAN, *The Bullion Flow...*, p. 106].

¹² La tradizione di favore dei Romanov nei confronti degli Armeni iniziò con Aleksej Mikhailovic (1667) e proseguì per tutto il '700 sotto Pietro, Caterina e Paolo. Cfr. V. K. VOSKANIAN, *Les Arméniens a Moscou du XV^e au XVII^e siècle*, in «Revue des Études Arméniens», n. s., IX (1972); R. HEWSEN, «Russian-Armenian Relations: 1700-1828», in *Society for Armenian Studies - Occasional Papers*, vol. IV, Cambridge, Massachussets 1988; M. ORTOLANI, *Le relazioni armeno-russe nell'età pietrina*, Tesi di laurea discussa presso il Corso di laurea in l. e l. o. della Facoltà di l. e l. straniera dell'Univ. Ca' Foscari di Venezia, a.a. 1987-88. Sui mercanti di Nuova Giulfa cfr. H. HERZIG, *The Armenian Merchants of New Julfa, Isfahan: A study in pre-modern Asian trade*, Ph.D. dissertation, Oxford (GB) 1991.

occidentale, comprendente sia la rotta terrestre attraverso i Balcani sia quella marittima attraverso il Mar Nero, prese forma una nuova via¹³ che, passando per le regioni anatoliche orientali e superando il Caucaso, approdava ai territori russi. Lungo questa via furono gli Armeni ad avere il controllo esclusivo sui traffici tra Russia e Impero ottomano orientale¹⁴.

Il nostro studio vuole concentrare la propria attenzione sul tipo di commercio svolto dagli Armeni tra Impero zarista e Impero ottomano tra la fine del XVIII e i primissimi anni del XIX sec. alla luce di due documenti inediti conservati all'Istituto Matenadaran di Yerevan¹⁵ e consistenti in due registri ufficiali di tariffe doganali datati 1802, di cui parleremo più diffusamente nella seconda parte del presente articolo.

Risulta evidente, anche da una analisi linguistica superficiale dei due manoscritti considerati, che essi furono compilati ad uso di mercanti armeni occidentali¹⁶.

Tale dato ci porta a concentrare l'attenzione sulle caratteristiche del commercio ottomano e russo attraverso le vie «europee»¹⁷, piuttosto che attraverso quelle «caucasiche».

Come sopra anticipato, i mercanti ottomani e quelli russi conducevano le proprie mercanzie verso e da Mosca, seguendo

¹³ Può darsi che in realtà, tuttavia, non si trattasse di una nuova via, visto che già in epoca bagratide (IX-X sec.) la pista carovaniera che si dirigeva dall'Armenia verso nord-ovest e raggiungeva le terre dei Russi era nota come «Grande Rotta d'Armenia». [*Histoire des Arméniens*, p. 233].

¹⁴ «Almost all large traders with Russia in the eastern provinces were Armenians». [CH. ISSAWI, «The Transformation of the Economic Position of the Millets in the Nineteenth Century», in *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, eds. by Benjamin Braude and Bernard Lewis, New York 1982, 2 vols., p. 263].

¹⁵ Il «Mashtots Institute of Ancient Manuscripts» conserva migliaia di codici armeni ed è dotato di una biblioteca specializzata in medievistica e di un ricco archivio. È intitolato a Mesrop Mashtots, il padre dell'alfabeto armeno.

¹⁶ La lingua armena, appartenente al ceppo indoeuropeo, comprende due gruppi di dialetti noti come «occidentali», poiché usati dagli Armeni residenti nelle regioni anatoliche occidentali e, oggi, nella diaspora, e come «orientali», poiché parlati dagli Armeni delle regioni orientali, appunto, oggi coincidenti con la Repubblica d'Armenia e la parte settentrionale dell'Iran.

¹⁷ Con questo aggettivo intendiamo designare quelle vie che si snodavano attraverso l'Europa orientale. A rigor di logica, tuttavia, i due aggettivi «europeo» e «caucasico» non sono contrapposti, bensì il secondo costituisce una ulteriore specificazione del primo, essendo da considerare europei almeno tutti i territori dalle coste atlantiche fino alla linea immaginaria che prosegue verso sud dagli Urali. Perciò la contrapposizione qui suggerita tra i due qualificanti è apparente più che reale, ma è utile per distinguere le due aree cui facciamo riferimento.

sia una rotta terrestre sia una rotta marittima. La via attraverso il Mar Nero, tuttavia, pur più sicura e meno costosa, come tutte le vie per acqua, era utilizzata solo per il trasporto di cereali e legname, raramente per quello di beni di consumo¹⁸, che venivano di preferenza incamminati lungo le piste di terra, le quali, passata Adrianopoli, porta ottomana verso occidente, si allungavano verso nord attraverso la Moldavia e la Transilvania.

Con l'apertura del Mar Nero ai mercanti russi nel circuito commerciale di quell'area si inserirono anche i sudditi dello zar, che, però, nella maggioranza dei casi dovevano essere ex-sudditi ottomani, da anni già impegnati nei porti della Crimea e attivi anche sulle piste terrestri che da là risalivano fino a Mosca¹⁹.

Da alcuni dati in nostro possesso, inoltre, possiamo avanzare il sospetto che il traffico nord-sud non fosse quantitativamente in equilibrio con quello sud-nord. Ovvero, alla luce del fatto che sul finire del '700 «i mercanti russi evitavano di venire nell'Impero Ottomano; perciò i mercanti ottomani andavano in Russia»²⁰, risulta evidente che il volume di affari dei *Rusiye tüccarları* doveva essere di gran lunga inferiore a quello degli Ottomani, cioè degli Armeni e dei Greci costantinopolitani e dei Balcanici ortodossi, che si assunsero l'onere di acquistare direttamente in Russia i prodotti di lusso di origine settentrionale, che i mercanti sudditi dello zar non volevano portare in Turchia. Questi stessi mercanti ottomani per raggiungere Mosca e gli altri empori russi si servivano della rotta balcanica e deviarono fino alle piazze centro-europee di Vienna e di Leipzig dove potevano scambiare parte delle proprie merci (cuoi, cotone, seta

¹⁸ Secondo Masson i bastimenti che solcavano le acque del Mar Nero trasportavano pellicce di Moscovia, bottarga e caviale verso i mercati ottomani. [P. MASSON, *Histoire du Commerce Français (...) au XVII siècle*, Paris 1896, p. 431].

¹⁹ Molte navi in servizio tra la Turchia e la Crimea erano condotte da Greci ottomani, ma battevano bandiera russa. B. MCGOWAN, «The Age of the Ayans», in *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, Cambridge 1994, p. 721, cita da T. GÜBAN, «The state role in the grain supply of Istanbul: the grain administration, 1793-1839», *International Journal of Turkish Studies* (IJTS), III (1), pp. 27-41.

²⁰ Ciò che spingeva i sudditi dello Zar ad agire così era il timore che il rappresentante del sovrano russo a Costantinopoli «potesse impadronirsi dei fondi liquidi che essi ottenevano in cambio delle costose pellicce [che conducevano nella capitale] e potesse dare loro invece lettere di credito emesse sulla Corte russa per essere pagate in valuta russa svalutata» [T. STOIANOVICH, «The Conquering Balkan Orthodox Merchant», in *Journal of Economic History*, XX (1960), p. 262].

persiana e turca) con i prodotti apprezzati da Russi e Ucraini (sete italiane, monete ungheresi e pannilana tedeschi) e che là erano venduti a condizioni più favorevoli.

Una volta giunti a Kiev o a Mosca potevano scambiare le merci acquistate nei mercati asburgici e quelle turche, che non avevano esitato sulle piazze centro-europee, con zibellini, volpi, scoiattoli siberiani, ferro, lino e ambra, da ricondurre a Istanbul e qui immettere sul circuito commerciale cittadino²¹.

Gli Armeni: intermediari commerciali

Nell'Impero ottomano i grandi mercanti o si occupavano del rifornimento di derrate alle città e di materie prime alle industrie o di commercio di beni di consumo e di lusso. I mercanti armeni, sia che fossero sensali (*dellâl*) sia che fossero mercanti indipendenti, si dedicarono soprattutto allo scambio di merci di valore (pellicce, stoffe pregiate, gioielli)²².

Questa peculiarità, emergente anche dai due mss. studiati, rimase caratteristica degli Armeni anche quando il commercio ottomano con l'estero, nel corso del XVIII secolo, mutò, diventando un commercio di «esportazione di grandi eccedenze ottomane non lavorate, prodotte localmente, di valore relativamente più basso rispetto al peso»²³.

Se i Greci, infatti, seppero, e vollero, adattarsi ai cambiamenti che stavano trasformando l'economia mondiale, gli Armeni rimasero ancora legati al tradizionale tipo di scambi, che vedeva il suo scopo nella «riesportazione di beni di lusso di valore concentrato»²⁴, che in cambio di poco ingombro permettevano lautì guadagni.

Così i Cristiani ortodossi si orientarono su traffici di più grande portata: cereali, cotone, tabacco, per lasciare agli Armeni il commercio di sete, tessuti pregiati europei, spezie e droghe, pellicce russe e occhiali, vetrerie, gioielli, armi²⁵.

²¹ T. STOIANOVICH, *The Conquering...*, p. 262.

²² R. MANTRAN, *La vita quotidiana a Costantinopoli ai tempi di Solimano il Magnifico*, Milano 1985, p. 179.

²³ B. MCGOWAN, «The Age of the Ayans», *An Economic and Social History...*, p. 725, citando B. MCGOWAN, *Economic Life in Ottoman Europe*, Cambridge 1981, pp. 28-44.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Sono queste le mercanzie elencate nei due manoscritti cui si fa riferimento nel presente articolo: il ms. n. 8015 e il ms. n. 8016.

È forse per questo che Stoianovich può affermare che nel XVIII secolo i mercanti appartenenti alla minoranza armena erano i più importanti nella capitale²⁶, che con il suo porto e suoi *çarşî* (mercati) assorbiva e ridistribuiva merci provenienti dall'Iran, dall'Asia Centrale e dal Mar Nero e accoglieva le manifatture europee, scaricate di preferenza ad Aleppo e Smirne²⁷, ma doveva soddisfare anche un'élite di governo sempre più esigente e viziata.

Un ristretto gruppo di grandi mercanti ricevette il titolo di *bezirgân amira* (dall'arabo *emir*, «principe») e concentrò nelle proprie mani sia intere rotte commerciali, come Garabet *amira* Manughian, che alla fine del '700 aveva il monopolio sulla rotta marittima tra Istanbul e la Russia, sia l'approvvigionamento e la distribuzione di certi prodotti, come nel caso di Yusuf Çelebi, che nella seconda metà del XVIII sec. era esclusivista per l'importazione e la vendita di orologi dall'Inghilterra²⁸.

Parallelamente i mercanti armeni sudditi dello zar si dedicavano al commercio di quei beni di consumo che i Turchi richiedevano e si concentravano nelle piazze più importanti dell'Impero, come Mosca e Astrakhan, forse, tuttavia, più orientate verso il fronte orientale del commercio russo-turco²⁹, e risultavano assai attivi nelle città di tappa lungo il Volga, come nei porti della Crimea, russa dal 1783³⁰.

²⁶ T. STOIANOVICH, *L'économie balkanique au XVII^e et XVIII^e siècles*, Thèse, Paris 1952, pp. 198 e sgg.

²⁷ Ma anche i tessuti di seta prodotti a Bursa, Tokat e Amasya, e inoltrati da Aleppo a Istanbul con grandi carovane. [B. MCGOWAN, «The age of the *Ayans*», in *An Economic and Social History...*, p. 730].

²⁸ H. BARSOUMIAN, «The Dual Role of the Armenian *Amira* Class within the Ottoman Government and the Armenian Millet (1750-1850)», in *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, p. 175, facendo riferimento allo studio di Y.G. MRMERIAN, *Hayk i Kostadnupolis* («Armenians in Constantinople»), *Verjin Lur* (Istanbul), 5 June 1921, p. 71.

²⁹ È della seconda metà del 1600 il potenziamento della via commerciale mista terrestre-acquatica, che avrebbe dovuto condurre i carichi persiani nelle terre russe attraverso il Caspio e risalendo il Volga. Tale progetto, di lì a pochi decenni abbandonato, segnò lo sviluppo del porto di Astrakhan. Quest'ultimo, come anche la capitale, fino alla fine del XVII sec. erano frequentati principalmente da Armeni di Persia [K. KÉVONIAN, «*Marchands Arméniens au XVII^e siècle*», in *Cahiers du monde russe et soviétique*, XVI(2), avril-juin 1975, p. 213]; solo nel secolo successivo, quando i Giulfensi si dispersero nelle piazze commerciali internazionali per sfuggire all'opprimente clima persiano instauratosi dopo la caduta dei Safavidi, i mercanti sudditi ottomani o est-europei divennero più numerosi.

³⁰ In quest'ultimo caso, ad esempio, si osserva che l'assimilazione linguistica

* * *

Se nel corso del XVII sec. il tipo di rapporti economici tra Russi e Ottomani si attestò su un piano di rivalità e concorrenza (basti pensare ai tentativi, peraltro falliti, di Pietro il Grande di deviare i traffici della seta grezza persiana dai territori turchi e assumersene il monopolio), dal momento in cui gli interlocutori orientali cambiarono e le relazioni nelle aree occidentali si distesero, in conseguenza di accordi di pace maturati all'indomani di cruento guerre per il controllo su ampie regioni strategiche, i legami commerciali russo-ottomani si saldarono, nutriti anche dall'interesse comune dei due imperi di far giungere nelle mani degli acquirenti più importanti, le due corti e l'emergente classe dei «nuovi ricchi», le merci che quelli richiedevano con prepotenza sempre maggiore. Alle necessità degli imperi vennero incontro le comunità mercantili dell'epoca, attive da secoli negli scambi dell'area medio-orientale e tra queste quella armena rivestì un ruolo di spicco.

Gli Armeni furono protagonisti dei commerci tra le regioni settentrionali, sottomesse all'influenza slava, e quelle meridionali, in mano agli Ottomani, almeno a partire dal XV sec., quando i Turchi di 'Osmān si stabilirono permanentemente in Anatolia e in Tracia. Proprio attraverso queste terre passavano le vie caravaniere nate in Cina e in India, che, confluite a Tabriz, dalla Persia conducevano in Occidente le preziose merci orientali.

Prima gli Armeni operarono in prevalenza sui percorsi caucasico-anatolici, nello sforzo di condurre agli empori levantini le spezie indiane e le sete persiane, che da là altri avrebbero condotto oltre. Poi, lentamente, si ritagliarono un loro spazio nei traffici che solcavano il Mediterraneo o percorrevano le piste balcaniche.

La loro presenza capillare nei massimi centri di commercio dell'Europa, della Turchia e della Russia del XVIII sec., risultato di ininterrotte e consistenti migrazioni, sia volontarie che forzate, li portò a svolgere un ruolo di primo piano nell'economia di molti paesi.

stica che gli armeni subirono abbandonando l'idioma armeno per quello tataro-kipciak prima del XVII sec., pur conservando l'alfabeto mashtoziano per scrivere la nuova lingua, deve averli favoriti, una volta divenuti sudditi russi, negli scambi commerciali con i mercanti sottomesse alla Sublime Porta, poiché padroni di una lingua affine al turco di Turchia e già da tempo inseriti nella rete di traffici che si snodavano dai domini degli zar alle coste orientali del Mediterraneo.

In particolar modo essi furono protagonisti delle relazioni commerciali tra Impero ottomano e Impero Russo per tutto il XVIII sec. e parte del XIX sec.

Furono le colonie mercantili armene sul Mar Nero e quelle polacco-moldave, esistenti ed attive dal Quattrocento, a fare la fortuna dei Nostri come intermediari negli scambi tra gli Osmanli e i Romanov.

Inoltre la loro tradizione di mercanti internazionali, da sempre in movimento tra Oriente ed Occidente, la padronanza di più lingue, l'abitudine al sacrificio e al compromesso, la forte solidarietà reciproca, tipica delle minoranze operanti sotto un giogo straniero³¹, ne fecero i candidati ideali, assieme ai Greci e, in minor misura, agli Ebrei³², alla palma di *leaders* nei commerci tra Europa e Medio Oriente. E visto che i mercanti locali, russi nel caso in questione, rimasti isolati nel loro mondo fino a tutto il XVII sec.³³, si dimostrarono spesso incapaci di abbandonare il controllo delle fiere regionali per avventurarsi sui percorsi internazionali, furono altri, gli Armeni e i Greci, a sostituirli, poiché esperti nelle tecniche di commercio straniero e sempre disposti a rinnovarsi³⁴.

A conferma di tutto ciò, sebbene non ce ne sia bisogno, possono essere portati i due registri di tariffe rintracciati al Matenadaran e analizzati nella seconda parte del presente articolo.

Parte seconda

I manoscritti n. 8015 e n. 8016 del Matenadaran di Yerevan

All'Istituto Matenadaran di Yerevan sono conservati due interessanti manoscritti, che per le loro caratteristiche rappresentano la prova dell'esistenza di prosperi rapporti commerciali tra

³¹ «Une minorité (...) c'est un réseau comme construit à l'avance et solidement construit» [F. BRAUDEL, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV-XVIII s.)*, tome 2, p. 141].

³² Almeno dopo il Settecento, gli Ebrei furono più presenti nell'ambito finanziario che in quello commerciale.

³³ Fu solo con Pietro il Grande e la sua politica economica che la Russia si aprì al mercato mondiale.

³⁴ F. BRAUDEL, *Civilisation,...*, p. 398.

Impero russo e Impero ottomano all'inizio del 1800, sostenuti e condotti, in continuità con il passato³⁵, da mercanti armeni residenti fuori dai confini turchi o, meglio ancora, sudditi degli zar³⁶.

Il ms. n. 8015 e il ms. n. 8016 costituiscono due registri di tariffe doganali e sono datati 1802³⁷.

Si tratta di due documenti ufficiali, compilati per essere resi noti a tutti i funzionari di dogana, affinché potessero riscuotere il giusto dazio d'entrata e d'uscita sulle merci scambiate tra Moscovia e Turchia ottomana, ed evitare, così, malintesi e discussioni con i mercanti³⁸.

³⁵ Questo punto, in particolare, risulta dalle due introduzioni preposte ai documenti veri e propri, in cui si afferma che quanto riportato nelle pagine seguenti «si adegua a quanto in uso da alcuni anni» [n. 8015]. (Ms. n. 8016: «secondo quanto in uso da alcuni anni»).

³⁶ «...essendo trascorso il tempo della tariffa imposta dapprima per i dazi delle merci e delle mercanzie che *i mercanti di Moscovia* importano nel Paese degli Ottomani ed esportano» [n. 8015]; «Per i diritti delle merci e delle mercanzie che *i mercanti di Russia* esportavano nelle città dell'Impero e nella capitale e importavano» [n. 8016].

³⁷ In realtà solo il ms. n. 8015 riporta la data: 15 Shawal 1216, cioè 19 febbraio 1802 [Cfr. WÜSTENFELD-MAHLER'SCHE, *Vergleichungs-Tabellen*, Wiesbaden 1961, che segnala l'inizio del mese di *Shawal* del 1216 a giovedì 4 febbraio 1802]. Ma, secondo il catalogo dei mss. conservati al Matenadaran, anche il ms. n. 8016 risalirebbe allo stesso anno, sebbene dallo studio del ms. in questione non sia stato possibile ricavare tale dato. Lo stesso catalogo, inoltre, segnala in «Anton» il compilatore di entrambi i mss., cosa che dalla lettura del microfilm dei due documenti non risulta e che contrasta con il risultato dell'osservazione degli stessi, che sono certamente stati redatti da due diversi scribi. La dicitura esatta con cui i due registri sono classificati è la seguente: ms. n. 8015, «Listino dei prezzi della dogana di Costantinopoli (scritto in alfabeto armeno in lingua turca); anno 1802; Costantinopoli; compilatore Anton; fogli 10; carta; 25,2 × 18; a colonna unica; compilato in carattere «ԱՄՍՐԳԻՐ» [tipo di scrittura fiorita a partire da XIII sec. e così chiamata perchè usata nei documenti notarili, ԱՄՍԱՐ, «notaio»]; righe 32; rilegatura «լւ» (?); colophon del compilatore «1b, 9b». Ms. n. 8016, «Listino...; anno 1802; Costantinopoli; compilatore Anton; fogli 12; carta; 26,5 × 17,6; a colonna unica; compilato in carattere «ԱՄՍՐԳԻՐ»; righe 36; rilegatura «լւ» (?); per il colophon si veda il ms. n. 8015 ai fogli «1b, 9b».

In realtà il numero delle righe non è costante in ogni pagina: nel ms. n. 8015 si osserva un numero di righe oscillante tra il 30 del f. 7 al 33 di ff. 5, 6, 9, 10, 16 (7 pagine contengono 32 righe e una 31, l'ultima ne ha 27 scritte); nel ms. n. 8016, invece, tutte le pagine presentano 36 righe, ad eccezione della prima, con 35, e dell'ultima, con 33.

³⁸ Già la «Convenzione di commercio e di navigazione con la Russia» del 1783 riconosceva l'utilità di tali registri, «per ovviare a tutte le contestazioni che potranno nascere tra i commercianti e i doganieri in rapporto alla stima delle mercanzie» e affermava la necessità «di fissare una tariffa che serva per

Entrambi i manoscritti presentano un'introduzione, nella quale si specifica il carattere del testo che segue e lo scopo della sua compilazione: confermare il già stabilito³⁹ dazio d'entrata e d'uscita, pari al 3%, sulle merci importate ed esportate nell'Impero ottomano da mercanti «russi».

Si badi, però, a non interpretare l'espressione *Rusiye tücar(inin)*⁴⁰ in senso etnico, ma a leggerla nel senso ampio di «mercanti sudditi dello Zar» o di «mercanti residenti in Russia».

Ciò appare in tutta la sua evidenza nel fatto che i due manoscritti sono compilati non in lingua russa o in alfabeto cirillico, ma in lingua turco-ottomana⁴¹ e in caratteri armeni.

Questa è la prova che i due documenti si rivolgevano a mercanti armeni e che questi, nelle transazioni commerciali con l'Impero ottomano, si servivano della lingua turca. Inoltre si tratta certamente, come già sottolineato, di mercanti armeni «occidentali», cioè residenti o provenienti dalle regioni occidentali dell'Armenia storica, ovvero da quelle anatoliche, ove la lingua armena presenta certe caratteristiche rispetto ai dialetti usati più a est. Tale certezza è sostenuta dal fatto che la scelta fonetica applicata alle lettere dell'alfabeto armeno affinché rendano i corretti suoni turchi, ricalca le caratteristiche dei dialetti arme-

sempre da regola ai mercanti russi e ai doganieri dell'Impero ottomano». [Art. 21].

Preposti alla compilazione di detti tariffari erano il Direttore della Dogana di Costantinopoli e l'Inviato di Russia presso la Sublime Porta. Una volta che le tariffe erano state fissate, il registro veniva firmato e siglato dal Direttore della Dogana di Costantinopoli e una copia veniva inviata in Russia. [Art. 21]. Poiché i due mss. sono stati rintracciati a Yerevan, un tempo capitale della Repubblica Socialista Sovietica d'Armenia, non è inverosimile che essi siano stati trasferiti, a suo tempo, dagli Archivi russi a quelli armeni, visto che erano compilati in caratteri armeni.

³⁹ Nella «Convenzione... con la Russia» del 1783.

⁴⁰ Così nell'«Introduzione» del ms. n. 8016. Nel ms. n. 8015 si incontra invece *Mosgov bazirgânlar(-in)* [per *bezirgânlar*], «mercanti di Moscovia». [Introduzione al ms. n. 8015].

⁴¹ Tra i nomi delle merci elencate nei due registri qui considerati, compaiono anche dei termini persiani (*esb*, «cavallo»; *rugan*, «olio»; *ahini*, «ferro») e di origine «franca» (*ustufa*, «stoffa»; *uskufa*, «cuffia», *ispavelia* per *ispagula*, parola di origine spagnola che indica una «funne per uso navale»; *mastika*, dal greco, «mastice, resina»; *berata*, probabilmente di origine veneziana, «berretta»); rari sono i termini armeni e quando compaiono trovano posto solo nelle spiegazioni, che seguono il nome in uso della merce. Non ci sono termini russi, a meno che non si accetti la corrispondenza, per altro assai incerta, tra il termine *salfite* [ms. n. 8016, f. 14] e «*salfekta*», voce russa che sta per «salvietta, tovagliolo».

no-occidentali. Infatti, dove gli Armeni orientali pronunciano le consonanti sonore, gli Armeni occidentali le pronunciano sorde e viceversa⁴².

Non sempre l'ortografia è coerente, non solo tra i due manoscritti, ma perfino all'interno dello stesso documento e, talvolta, nel medesimo foglio, a distanza di poche righe. Così «Moscovia» alcune volte è *Mosgov* e altre è *Mosgof*; *sincab*, «scoiattolo», presenta anche le varianti *zincab* e *zincab*; *tarçin*, «cannella», è anche *darçin*; *tiürlü* (scritto sia con «*ta*» [ṭ, t] che con «*to*» [ṭ, t']), «specie, sorta», è spesso *diürlü* (scritto con «*dyun*» [ṭ]); *tane*, «pezzo, unità», è scritto con «*ta*» in tutto il ms. 8015 e con «*to*» in tutto il ms. 8016; «cotone» oltre che *pamuk* è *penbe* e *pembe*; ecc.

La struttura grammaticale è semplificata al massimo⁴³, a volte

⁴² Ad esempio: per i primi la seconda lettera dell'alfabeto [ṭ] è «*ben*», per i secondi è «*pen*». Va però osservato che gli Armeni occidentali, tra le consonanti sorde, non distinguono tra aspirate e non aspirate, le quali, invece, vengono regolarmente distinte dagli Armeni orientali, in particolare quando si trovano in posizione iniziale. Poiché è evidente il carattere occidentale dell'appartenenza linguistica di chi scrive, per la traslitterazione, e quindi la traduzione dei due registri, si è preferito adottare i valori fonetici che il *Dizionario Enciclopedico Okyanus* [Okyanus-20. *Yüzyıl Ansiklopedik Türkçe Sözlük*, Istanbul 1971, vol. I, p. 738] propone, quando traccia la corrispondenza tra alfabeto armeno e alfabeto turco, sostituendo la «i senza punto» con una «i». Si tenga presente inoltre, che quando l'alfabeto turco manca di segni grafici per esprimere certi suoni, come nel caso di «*tsa*» (ṭ), «*dza*» (ḍ) e «*tso*» (g), si è scelto di rappresentare tali suoni con l'unione di due lettere: «*ts*» per «*tso*» («*tsa*» non compare), e «*dz*» per «*dza*» (che, tuttavia, è assente). Quindi nel caso del non infrequente «*nemtse*» («tedesco, austriaco», in turco odierno *nemçe*), il suono «*tso*» è reso con «*ts*».

La lettera «*hiun*» (ṭ), secondo il sistema di trascrizione Hübschmann-Meillet-Benveniste si traslittera con «*w*», ma nel presente studio si è preferito rendere la grafia più possibile coincidente con la forma turca corrispondente, e perciò, l'unione di «*[v]o*» (ṭ)* e «*hiun*» non darà «*ow*» (che in armeno si legge «*u*»), ma semplicemente «*u*»; ugualmente, «*ini*» (ḥ) e «*hiun*» non saranno scritti «*iw*», bensì «*ü*» e, talvolta, «*yu/yü*». Anche la lettera «*yeç*» (ṭ) (o «*e*» chiusa), se unita alla lettera «*ayp*» (ṭ) produce un suono specifico, che ha un corrispondente in turco, e con quel corrispondente verrà rappresentata: «*yeç*» e «*ayp*» danno «*ya*», che dopo una *k* o una *g*, se queste vanno pronunciate palatalizzate (in parole derivate dall'arabo o dal persiano, cfr. E. Rossi, *Manuale di lingua turca*, Roma 1963, vol. I, p. 3) si rappresenterà con una «*â*», per esempio in «*kâğit*»; le lettere armenie «*e*» (ṭ) (o «*e*» aperta) e «*o*» (o) insieme esprimono il suono turco «*ö*».

* La [v] non si scrive, ma si pronuncia quando la «*n*» è in posizione iniziale. Essa rappresenta una variante fonetica posteriore comune a occidentali e orientali.

⁴³ Ciò avviene sicuramente per il fatto che non si tratta di opera letteraria, bensì di due documenti ufficiali, creati con lo scopo di informare circa

eludendo o stravolgendo le norme sintattiche sia turche (con maggiore evidenza per quanto riguarda l'uso dello stato costrutto)⁴⁴ sia ottomane (quando ricalcano l'*izafet* persiana)⁴⁵.

Non mancano le costruzioni armene, come nel caso del «[v]or⁴⁶ e» (նր է), «che è», che compare quando il compilatore desidera spiegare la natura di una merce e aggiunge, di seguito al nome di un prodotto, una specificazione. In questi casi il termine scelto come sinonimo e fatto seguire al «[v]or e» può essere turco⁴⁷ o armeno⁴⁸.

I due documenti sono stati redatti da due diversi compilatori⁴⁹, poiché si possono osservare delle differenze di stile tra i due esemplari. Talune aggiunte, poste a spiegazione di certi prodotti, inoltre, sono certamente da imputarsi all'opera di un'altra penna rispetto a quella che ha compilato l'intero registro in cui sono presenti⁵⁰.

Il compilatore del primo manoscritto ama decorare i fogli con ornamenti, linee, riccioli e lettere iniziali elaborate, fino a concludere il registro con uno stilizzato ramo fiorito. Il compilatore del secondo registro, invece, è molto più sobrio.

Le unità di misura sono spesso abbreviate, molto più frequentemente nel primo che nel secondo manoscritto, e le merci in uno sono raggruppate per categorie, mentre nell'altro sono ordinate secondo l'alfabeto armeno.

certi provvedimenti adottati da un organismo governativo e di farlo nel modo più sintetico e, tuttavia, preciso possibile.

⁴⁴ Un esempio per tutti: nel ms. n. 8015, f. 17: «*amberya Triesdanin*», «*iraki Frantsanin*», «*şarap Akdenizin*»: qui l'ordine degli elementi è invertito rispetto alla costruzione corretta, poichè il sostantivo in genitivo segue il termine cui si riferisce invece di precederlo, e il termine reggente manca del segno personale-possessivo di 3^a.

⁴⁵ Esempio dal ms. n. 8015, f. 17: «*şurup şekerî*». Se «i» fosse un possessivo turco, la traduzione risulterebbe «zucchero di sciroppo». Dal momento che è più probabile, invece, che sia «sciroppo di zucchero», la «i» rappresenta un'*izafet* persiana; ma in questo caso vi è un errore, in quanto la «i» dovrebbe legarsi a «*şurup*». Un altro esempio: «*kalayi mamul avani*», «oggetti (*evani*) fatti di stagno (*kala*)», dove la «yi» è l'*izafet*, ma l'ordine delle parole non è corretto.

⁴⁶ Cfr. nota 42 all'*

⁴⁷ Esempi. Ms. n. 8015, ff. 9, 10, 14, 15; ms. n. 8016, ff. 9, 12, 17.

⁴⁸ Esempi. Ms. n. 8015, f. 14: «*mastaki ([v]lor e tsul)*», «mastiche (*che è resina*)»; ms. n. 8016, f. 6: «*lenger demiri gemiyy ergat e*», «ferro per ancora, è ferro di nave», *ibidem*, f. 9: «*cildi bakir okezi qasi e*», «pelle *bakir* (color rame?) è cuoio di bue»; *ibidem*, «*melissa yug e*», «melissa, è olio».

⁴⁹ Cfr. nota 3.

⁵⁰ Si possono osservare degli esempi di ciò nel n. 8016 ai ff. 6, 9, 12, 17.

Così, il ms. n. 8016 espone i prodotti sottoposti a dazio secondo la lettera iniziale, anche se non sempre considerando l'iniziale della parola più importante e finendo per porre, tra gli altri, per esempio nella descrizione di una stoffa, il «lino europeo ornato di fili d'oro»⁵¹ sotto la lettera «to» (թ, տ'), poiché la descrizione inizia con «telli» («ornato di fili d'oro»), e non sotto la lettera «ke» (ք, կ') di «keten», «lino». Viceversa, il ms. n. 8015 presenta le merci elencandole per gruppi dalle caratteristiche simili e in quest'ordine: pellicce; stoffe e affini; metalli, minerali, gemme e affini; pelli e cuoi; oggetti in legno e legno da tinta; materie tintoree, concianti e medicinali; droghe e spezie; frutta e altri prodotti alimentari.

Materie commerciate tra impero russo e impero ottomano all'inizio del XIX sec.

Le merci elencate nei due manoscritti, dei quali il n. 8016 risulta più completo (con quasi seicento articoli elencati, rispetto al n. 8015 che ne conta circa quattrocento), possono essere, dunque, suddivise per categorie.

PELLICCE

Rientrano in questo gruppo gli animali da pelliccia e i loro derivati. Sono pertanto menzionate le pelli di lepre, di capra, di pecora, di lince, di castoro, di faina, di lupo, di *korsak*⁵², di gatto nero, di zibellino, di scoiattolo, di martora, di volpe, di orso, di ermellino, di agnello⁵³.

⁵¹ Ms. n. 8016, f. 4.

⁵² Specie di piccola volpe centro-asiatica.

⁵³ Sui paesi di origine delle pellicce ecco alcuni esempi: le pelli di volpe potevano provenire dalla Russia, dai Paesi Bassi o dalle terre dei Cosacchi; le pellicce di astrakan da Russia, Portogallo e Crimea; lo zibellino era polacco o di Vienna; la pelle di capra, invece, o era di Ankara o era di provenienza non specificata; la lepre poteva provenire dalla Russia o da Trieste.

Quella di astrakan è una pelliccia pregiata di colore nero che si ottiene «da agnelli di razza karakul, della Russia meridionale e della Persia» [DEVOTO-OLI, *Il dizionario della lingua italiana*, ed. 1995]. Nel ms. n. 8016, al f. 2, compare «*posd baġaneyi*», che significa «pelliccia di astrakan», e dove «*baġane-*» sta per «*baġana/baġan*», che si riferisce sia a «pelle d'agnello non nato a termine» che ad «Astrakhan», nome di località sulle sponde del Caspio. La pelliccia di astrakan proveniente dalla Russia è sottoposta ad un dazio maggiore rispetto a quelle provenienti da Portogallo e Crimea: 21 *akçe* al pezzo contro i 3 *akçe* per la prima e i 6 *akçe* per la seconda.

Alle pellicce sono da affiancarsi articoli come il *nafe*⁵⁴ di zibellino, il vescicante e la ghiandola di zibellino (da cui si ricavava il muschio⁵⁵), i testicoli e il grasso di castoro, zampe, unghie e code, e tra i manufatti ricavati dalla lavorazione delle pellicce i colbacchi.

Si osservi che gli animali da pelliccia potevano essere «di allevamento» (*terbiye olunmuş*) o «selvaggi» (*ham*) e ciò comportava, oltre a una notevole differenza di prezzo, dato che i secondi erano più pregiati, anche il riferimento a diverse unità di misura: gli animali selvaggi e i cuccioli erano tassati a peso, mentre quelli adulti di allevamento erano tassati a capo.

STOFFE E AFFINI⁵⁶

Quest'ampia categoria comprende manifatture tessili (tessuti, tappezzeria e abbigliamento) di produzione europea, turca⁵⁷ e russa.

Tra i *tessuti di cotone*⁵⁸ sono menzionati:

Per la pelle di capra di Ankara (o di Angora) il dazio era più alto che per le altre pelli di capra. Ciò significa che anche il suo prezzo di mercato era maggiore e che era considerata pregiata già allora. Al pezzo la pelle di capra d'Ankara era tassata a 27 *akçe*, mentre la pelle di capra qualsiasi era tassata a 2 *akçe*, il che significa un prezzo al pubblico, secondo le stime ufficiali su cui si sono basati i due registri nella formulazione delle tariffe doganali, di 900 *akçe* a capo per la prima e di 65 *akçe* per la seconda.

⁵⁴ Parte di ombelico delle pelli di animali dalla pelliccia pregiata.

⁵⁵ In entrambi i mss., comunque, è presente anche la voce «muschio», inserita, per quanto riguarda il primo ms., tra le «spezie, droghe e affini».

⁵⁶ Di alcune stoffe non è stato possibile ricavare le caratteristiche dal termine turco che le designa, mancando questo nei dizionari consultati. Di seguito segnaliamo alcuni esempi:

ms. n. 8015:

f. 4: *germesüd* (forse «stoffa di media pesantezza»);

f. 5: *damgahane* (lett.: «luogo del timbro»)

f. 7: *sügger*, di Istanbul e di Tokat;

tela *saliftay*;

tela *meşmyalik*;

berbut o *berbud*;

hümayun (lett.: «imperiale»);

ms. n. 8016:

f. 9: *mankaş* di rascia;

f. 10: *mühabet haneyi* (lett.: «casa dell'amore»);

f. 14: *asitane* (lett.: «corte imperiale»).

⁵⁷ «Turco», nel presente articolo, viene usato come sinonimo di «ottomano», e quindi si adatta, nel caso venga applicato all'ambito geografico, a tutte le località comprese entro i confini dell'Impero Osmanli.

⁵⁸ Il cotone americano fu introdotto nei mercati mondiali verso la fine del '700, ma è difficile che possa essere entrato, dopo di allora, in compe-

rigatini, stamigne, *belali* (stoffa con trama in cotone e ordito in seta), *çitari* (tela fina di cotone, o seta, da *çetr*, «tenda»), calichi (in turco *hasa*), mussoline (*tülbend*), *çit* (tela di cotone stampata, detta «indiana»), *boğasi* (tela per fodere), velluti (*kadife*), *kırbaşı* (nel ms. «gerbas», stoffa di cotone grossolana).

Tra i tessuti di seta:

kemba (sorta di drappo di seta)⁵⁹, rasi (*atlas*) di Firenze, di Venezia e di Chios (*Sakiz adası*), marezzi (*hare*), taffetà (*canfes*), *sandal* (stoffa di seta o di raso), *bürüncük* (sorta di stoffa di seta grezza).

Tra i tessuti di lana, confezionati prevalentemente in Europa (Francia, Paesi Bassi, Inghilterra, Polonia, Venezia): pannilana, venduti a balle o a pezze intere; feltri (*keçe*)⁶⁰; bigelli (*aba*); stamigne di rascia (*şayak*), ampie (*enli*) o strette (*ensiz*)⁶¹.

Un posto più limitato occupano le tele di lino, semplici e ricamate, di Istanbul, di Chios o europee. Il filo di lino, invece, era prodotto in Moscovia e il lino grezzo sia in Russia che in Egitto. La lavorazione della canapa (*kenevir/kendir*) dava funi e gomene per navi ed era un'esclusiva russa.

Oltre ai tessuti, come accennato per il lino, venivano commerciati anche filati, di cotone, di seta, di lino, di angora, tinti o bianchi, tutti venduti a peso; i nastri di seta, semplici o ricamati in oro (*telli*), erano venduti a gomitoli. Le fibre tessili grezze erano vendute a peso: il cotone a *kantar* (circa Kg 56,5) e la seta a *okka* (circa Kg 1,3).

Tra i manufatti tessili compaiono: i grembiuli per abluzione (*apted futasi*), i grembiuli da bagno pubblico in spugna di cotone (*izar* e *peştamal*), gli asciugamani di spugna, tutti di produzione ottomana (Istanbul, Bursa, Salonicco); gli scialli marocchini ed egiziani, bianchi o colorati, e le sciarpe ricamate di Istan-

tazione con quello turco nelle regioni medio-orientali. [B. MCGOWAN, «The Age of the Ayans», in *An Economic and Social History...*, p. 703].

⁵⁹ «Manufatto con fondo di raso e trama a spina; l'ordito è in seta e l'ornato in seta e filo metallico», G. SCARCIA-G. CURATOLA, *Le arti dell'Islam*, Roma 1990, p. 224.

⁶⁰ I feltri menzionati sono di due tipi: quelli di Salonicco, venduti a braccia, e quelli di Crimea, venduti a pezzi.

⁶¹ È forse possibile riconoscere una corrispondenza tra il termine veneziano, e poi europeo, «panni alti» (in inglese «broadclothes») e il turco «*enli çuba*», come tra i «panni bassi» e il turco «*ensiz çuba*». Il termine «panni alti» serviva a definire i pannilana fini veneziani (e poi europei). Le stamigne erano vendute a pezze da 35 braccia, i bigelli a pezze da 20 braccia, se di produzione turca, a pezze da 60 braccia, se di produzione russa.

bul; gli scendiletto in lana di produzione tedesca, fiamminga e russa; i fez tunisini ed europei, cinture, cuffie e calze di cotone, berretti di lana; cuscini, diversi per forma e caratteristiche⁶², semplici o ricamati, bordati o senza orlo, venduti a coppie; le imbottite (*yorgan*)⁶³, di produzione turca (Smirne, Tokat, Cipro), vendute a pezzi.

METALLI, GEMME E AFFINI

In questa categoria trovano posto sia i materiali grezzi che i manufatti da questi ricavati. Così, tra Impero ottomano e Russia all'inizio del 1800, si commerciavano: argento lavorato, stagno lavorato e non, piombo, acciaio, rame grezzo, ferro, mercurio, ottone, latta bianca. In generale tutti questi metalli possono essere: grezzi, lavorati, non lavorati, in filo, in lamina, a barre, a rottami, a palle.

Tra i manufatti si incontrano: bricchi e macinini per il caffè; forbici, rasoi, temperini e coltelli circassi; acciarini e pietrine per acciarini; spilli, aghi e ditali; chiodi europei, russi o fiamminghi; serrature; ancore; accessori da scrivania; posate, mestoli e padelle; fucili e pistole dall'Austria (Trieste compresa); lame di spada; tubi; coti e raspe; carta vetrata e pietra pomice. In questo gruppo possiamo inserire anche gli specchi, gli occhiali, le lastre, le coppe e le bottiglie di vetro e di cristallo, provenienti da Venezia e da Vienna. Tra i minerali incontriamo: il verderame, il mercurio, il salnitro (usato nella produzione di polvere da sparo), il sale ammoniaco e l'allume (usato per fissare le tinture vegetali dei tessuti).

Tra le gemme: perle, berilli (alla cui famiglia appartengono lo smeraldo e l'acquamarina), corallo (grezzo e lavorato, usato nella confezione di *tezbib*⁶⁴), perline di Ceylon, ambra, silice⁶⁵.

PELLI E CUOI

In questo gruppo rientrano le pelli di capriolo, di cavallo, di

⁶² *Yasdik*, cuscino; *balin*, cuscino rotondo; *havi*, tipo di cuscino non identificato; *döseme yasdik*, cuscino da pavimento, ecc.

⁶³ «Nel corso dei primi decenni del XVII sec. le carisee [inglesi] scomparvero dai mercati del Levante, sostituite verosimilmente dalle "tele imbottite di cotone"», D. SELLA, *Commerci e industrie a Venezia nel XVII s.*, Firenze 1961, p. 60.

⁶⁴ Corona, rosario dei musulmani; scacciapensieri.

⁶⁵ Biossido di silicio che in natura si presenta o in forme cristalline (*quarzo*) o in forma amorfa (*opale*). [DEVOTO-OLI].

daino, di bufalo e di bue; le pelli conciate e i cuoi (particolarmente i cosiddetti «marocchini»). Risultano appartenere a questo gruppo anche i manufatti ottenuti dalla lavorazione di queste materie prime e principalmente: pergamene, cinture, cinghie e suole di cuoio.

Altri prodotti ricavati dagli animali, e citati dai mss., sono le setole di maiale e i crini di cavallo⁶⁶, le corna di cervo, l'avorio (non lavorato e in pettini), i denti di pesce, le corde di budello.

OGGETTI IN LEGNO E LEGNO DA TINTA

Tra i legni nominati nei due registri troviamo il bosso, il campeggio, il cipresso, il legno di Santamarta, l'ebano, il corniolo, un legno detto «indiano e del Nuovo Mondo», il legno di sandalo, il teak di Cipro e il sughero. Da questi si ricavano assi (cipresso e noce) e casse (cipresso), cucchiai e pettini (di bosso o di legno comune), esche per fuoco (di sughero e di legno comune) e sostanze coloranti, soprattutto dal legno di campeggio, che può essere viola, giallo, rosso e vermiglio.

MATERIE TINTOREE, CONCIANTI E MEDICINALI. DROGHE E SPEZIE

Tra i coloranti di origine minerale o vegetale sono elencati: l'ocra gialla o rossa, la robbia, le bacche di *Rhamnus Infectoria*⁶⁷, lo zafferanone⁶⁸, la polvere di foglie di alcanna (*henné*), la cocciniglia, l'orpimento e il cinabro⁶⁹, la biacca⁷⁰, il litargirio⁷¹, l'in-

⁶⁶ Questi sono tassati come voce a parte nel ms. n. 8016. Sia il ms. n. 8015 che il ms. n. 8016, inoltre, riportano specificamente: «coda di cavallo», con o senza torsolo (f. 11 e f. 1), e «criniera di cavallo» (*ibidem*).

⁶⁷ Il termine *alacebri*, secondo il dizionario Redhouse [Sir W.J. REDHOUSE, *A Turkish and English Lexikon*, New Edition, Beirut 1987], indica le bacche della *Rhamnus Infectoria* o della *Reseda Lutea*, usate per la preparazione di un colorante. *Rhamnus*: gruppo di piante dai cui frutti si ricavano sostanze coloranti o utilizzate in farmaceutica come purganti. *Reseda*: genere di piante anticamente usate «per l'estrazione di sostanze coloranti gialle destinate alle tinture di stoffe». (*Grande enciclopedia del giardinaggio*, ed. Curcio, Roma 1973).

⁶⁸ *Aspur*, cartamo (*Carthamus tinctorius*), «pianta erbacea (...) con (...) fiori gialli (...) dai quali si ricava una sostanza colorante, talvolta usata per sofisticare lo zafferano (dove l'altro suo nome di "zafferano falso")». [DEVOTO-OLI]. Anche «colore rosso che si ricava dallo zafferanone».

⁶⁹ Il primo è il solfuro di arsenico, che dà un colorante giallo oro (*auripigmentum*), mentre il secondo è il solfuro di mercurio, che dà un colorante rosso vermiglione.

⁷⁰ Sostanza colorante bianca.

⁷¹ «Ossido di piombo, di colore rosso o aranciato, usato nell'industria del vetro e degli smalti». [DEVOTO-OLI].

daco (di Lahore, di Vienna e di ogni sorta), il minio. La sostanza conciante per eccellenza è invece la galla, che, tuttavia, veniva usata anche come tinta e in farmaceutica. A questo ambito, in particolare, erano destinate merci come l'oppio, la gomma arabica, l'incenso nero e bianco (quest'ultimo assai più pregiato), la china, la triaca⁷², il terebinto, il sublimato⁷³, la canfora, i semi di canapa e di lino, lo zolfo, la salsapariglia⁷⁴, il *macis* di noce moscata, la resina bianca e gialla di pino, il rabarbaro, il benzoino⁷⁵, l'*Alpinia Officinarium*⁷⁶, i semi di cassia, la scamonea⁷⁷, il succo di liquirizia, la senna, il muschio, l'olio di balsamino, di rosmarino, di incenso nero e di melissa, l'aloë.

A questo gruppo di sostanze possono essere aggiunte le colle: mastice (tuttavia usato anche in farmaceutica e nella fabbricazione del *raki*⁷⁸), colla nera o pece, *çiriş*⁷⁹, colla di pesce.

Le spezie e le droghe specificamente dette sono: l'anice, il cardamomo, il garofano (in chiodi), lo zafferano, lo zenzero nero e bianco (quest'ultimo più pregiato), la senape, il pepe⁸⁰, il sesamo, la cannella (semplice e candita), la curcuma (usata sia come condimento che come colorante), le bacche di alloro e di ginepro, il cumino, tra le prime, e il caffè (europeo e dello Yemen), il the (russo e fiammingo), l'oppio, tra le seconde.

FRUTTA E ALTRI PRODOTTI ALIMENTARI

La frutta era secca o, per gli agrumi, fresca (venduta a pezzi), in succo e a scorza. Nei due registri compaiono: uva⁸¹, fichi, datteri, limoni, arance e melangole, amarene, ciliegie, pere, e

⁷² «Prodotto dell'antica farmacopea, composto di una grande quantità di ingredienti; era considerato (...) un efficace contravveleno». [DEVOTO-OLI].

⁷³ Cloruro di mercurio.

⁷⁴ «Droga estratta dalle radici di alcune Liliacee dell'America centrale e meridionale, (...) usata un tempo per decotti e infusi». [DEVOTO-OLI].

⁷⁵ Resina o balsamo naturale ottenuto da varie specie di Stiracacee, usato soprattutto come antisettico.

⁷⁶ Da questa pianta si ricava la radice di galanga, che viene sfruttata sia come componente di farmaci che come condimento.

⁷⁷ Dalle radici di questa pianta erbacea si ricava una resina che trova impiego in medicina come purgante drastico.

⁷⁸ Acquavite aromatizzata con la resina estratta dal lentisco.

⁷⁹ Adesivo ottenuto dalla farina di bulbi di asfodelo e utilizzato da calzolari e rilegatori.

⁸⁰ Di tre tipi: *biber*, *cubebe* e *filfildar*.

⁸¹ Di tre tipi: *kuş* (dagli acini piccoli e neri), *razaki* (dagli acini grandi, bislungi e bianchi) e *beşlerce* (dalle caratteristiche ignote, lett.: «da signori»).

mele, nocciole, noci, pistacchi e mandorle (sgusciate e non), castagne. Alla frutta possono essere associati prodotti come il *nardenk*, una sorta di sciroppo estratto dalle melagrane, e il *pekmez*, una specie di mosto cotto. Tra i dolci orientali⁸² contemplati nei mss. troviamo la confettura di *pekmez* e *l'belva*⁸³ di *pekmez*, il *köfter*⁸⁴ e il *kudret belvasi*⁸⁵.

In questa categoria trovano posto anche altri prodotti alimentari, naturali o lavorati, tra cui olive, carrube, merluzzo, caviale (rosso e nero), carne di manzo in salamoia, lingua e salsiccia di manzo, *pasturma*⁸⁶, olio (di oliva, di semi, di tonno, di cera), burro da cucina, formaggi fiamminghi e inglesi, miele, aceto, ambrosia di Trieste, *raki* di Chios e di Francia, vino europeo e del mar Nero.

Nonostante sia probabile che i due manoscritti siano l'uno la copia dell'altro, non possiamo esserne certi, poiché mancano degli indizi inconfutabili a tale proposito.

I due esemplari non coincidono né per quanto riguarda le scelte lessicali⁸⁷, né per le merci elencate, che in uno possono comparire e nell'altro no, né rispetto alle tariffe doganali, che a volte, seppur assai raramente, sono diverse.

Infatti, in linea di massima a merce uguale corrisponde una eguale tariffa doganale, espressa in moneta d'argento (*akçe*), ma vi sono delle eccezioni, come il dazio per lo «scoiattolo nero d'allevamento», che nel ms. n. 8015 è di «30 *akçe* ogni gruppo di 10 capi» (f.4), mentre, nel ms. n. 8016, per la stessa quantità, è di «10 *akçe*»⁸⁸. Può accadere che talune merci compaiano in un manoscritto e siano assenti nell'altro. Si osserva che le lacune sono di due tipi: la categoria è menzionata, ma vi difettano le

⁸² Tra le mercanzie orientali più diffuse il Dachkevitch evidenzia «les confiseries orientales». [Ya.R. DACHKEVITCH, «Les marchandises Arméniennes en Ukraine, Pologne et Lituanie au XVII^e s.», in *Revue d'Études Arméniennes*, n. s., XV (1981), pp. 341-354].

⁸³ Dolce di farina, zucchero e burro.

⁸⁴ Specie di torta fatta di mosto e prugne secche.

⁸⁵ Lett.:«*belva* della forza, che dà forza».

⁸⁶ Carne di montone affumicata e speziata.

⁸⁷ Ad esempio nel ms. n. 8015 si ha «*ad derisi*», «pelle di cavallo» (f.11), mentre nel ms. n. 8016 si osserva «*cildi esb*», «pelle di cavallo», secondo il lessico e la costruzione persiana (f. 9).

⁸⁸ Altri esempi. La voce «berretta di lana e calze europee» è tassata a «24 *akçe* la dozzina» nel ms. n. 8015, f. 6, ma a «14 *akçe* la dozzina» nel ms. n. 8016, f. 6; la voce «groppa» (*sagri*) è tassata a «3 *akçe* al pezzo» nel ms. n. 8015, f. 11, ma a «6 *akçe* al pezzo» nel ms. n. 8016, f. 14.

merci con specifiche caratteristiche⁸⁹; ovvero, in un manoscritto manca completamente ogni riferimento a un prodotto che è citato nell'altro documento. In quest'ultimo caso, gli esempi sono più numerosi e comprendono diverse merci: i «fucili» (f.5), le «pistole» (f.2), la «polvere da sparo» (f.11), le «dame di spada» (f.17)⁹⁰, la «carta» (ff.13, 16, 17), gli «occhiali» (f.10), i «chiodi» (f.9), il «guscio di testuggine» (f.11) e, tra le stoffe, il «*kirbas*» (f.7), i «tovaglioli» (f.9) e gli «scialli fioriti» (f.10).

Conclusioni

I due registri sopra esaminati, per le loro caratteristiche linguistiche ed alfabetiche e per la quantità e varietà delle merci menzionate, testimoniano l'importanza del ruolo armeno nei commerci russo-ottomani del periodo a cavallo tra '700 e '800.

La lingua turca e l'alfabeto armeno ci dicono che essi furono compilati per la comunità mercantile armena attiva tra Moscovia/Rus e Costantinopoli. Dalla quantità delle merci elencate possiamo intuire il volume di scambi che gli Armeni svilupparono e dalla varietà possiamo cogliere la loro diffusione, la molteplicità di contatti che essi instaurarono, la ramificazione delle loro reti di commercio, la pluralità dei loro centri di attività e influenza. Infatti, osservando le numerose mercanzie provenienti da tutto il mondo risulta evidente l'estensione dei traffici degli Armeni e la loro capacità di raccogliere e poi ridistribuire i prodotti più disparati.

Leggendo i due registri, tuttavia, seppure essi risultino esaurienti, viene da chiedersi perché «solo» quelle merci e non altre

⁸⁹ Per esempio, i «*fez tunisini*» sono nominati in entrambi i mss, ma nel n. 8015, f. 9 mancano i «*fez europei*», presenti nel n. 8016, f. 18; o tra le pellicce, è citata in entrambi i mss la «pelle di volpe» (n. 8015, f. 4 e n. 8016, f. 5), ma nel secondo ms è nominata la «pelle di volpe fiamminga», che nel primo è assente.

⁹⁰ Le spade, assieme all'acciaio, nel 1612 erano interdette all'esportazione dall'Impero ottomano. [U. TUCCI, «Tra Venezia e il mondo turco: i mercanti», in *Venezia e i Turchi*, Milano 1985, p. 51]. È probabile che le armi bianche e da sparo, provenienti dai paesi tedeschi e dai Balcani, fossero scaricate a Costantinopoli e da qui raggiunsero la Russia, e non viceversa. A questo proposito, si può ricordare quanto questa merce fosse apprezzata dai sovrani russi già nel XVI sec.: secondo Francesco Tiepolo, citato da Alishan, nel Paese dei Russi «i Persiani et Armeni portano spetiarie, lino, panni di seta et altre cose (...) et quel che al duca molto importa armi finissime» [GH. ALISHAN (L. Ališan), *Sisakan*, Venezia 1893, p. 464].

era previsto che i Nostri commerciassero. Ciò, a nostro avviso, costituisce un'ulteriore conferma al ruolo svolto dagli Armeni e cioè quello, fondamentale, di intermediari negli scambi di beni di lusso e merci preziose⁹¹.

Riassumendo, pertanto, possiamo concludere che gli Armeni conquistarono sempre maggiore spazio nel commercio russo-ottomano, vestendo i panni di mercanti specializzati nei traffici via terra (sebbene non manchino eccezioni anche importanti sulle rotte del mar Nero) e facendo così da mediatori tra le merci russe ed ottomane, ma anche russe ed europee, comprese quelle che Inglesi, Olandesi e Francesi conducevano dalle colonie delle Indie, occidentali ed orientali, via mare nei porti dell'Impero ottomano o che i mercanti sudditi del sultano scambiavano nei mercati asburgici, sulla via verso la Russia.

Per avere una visione più complessiva della portata del fenomeno armeno, sarebbe necessario poter reperire e studiare altri documenti ufficiali⁹², che facciano esplicito riferimento agli Armeni, come i due registri qui esaminati, poiché è evidente che l'influenza armena nell'economia di molti stati fu forte, proficua e spesso costante, ma le ricerche in questa direzione sono ancora agli inizi e molto resta ancora da approfondire e da portare alla luce.

⁹¹ Osservando il tipo di mercanzie, si può affermare con una certa sicurezza che il trasporto avveniva lungo le rotte continentali, poichè, sebbene più costose di quelle marittime, meglio si adattavano a quei prodotti, che potevano essere scambiati anche strada facendo, nelle fiere balcaniche o persino a Leipzig, dove i mercanti ottomani, e quindi pure quelli armeni, giungevano prima di proseguire per Mosca, per acquistare certe merci che i Russi apprezzavano.

⁹² Ad esempio, tra gli atti ufficiali ottomani di cui conosciamo l'esistenza, il «Firman adressé au Prince de Moldavie concernant les marchands arméniens de Galicie, sujets de l'Autriche (Chewal 1210)» emesso nel 1795 e segnalato, peraltro senza testo, da Noradunghian o le disposizioni doganali polacche del XVII secolo, che, anche se relative ad un periodo anteriore a quello di cui la nostra ricerca si occupa, danno un quadro sufficientemente chiaro dello spessore del commercio condotto dagli Armeni tra Turchia ottomana ed Europa orientale. Queste disposizioni, che Attman ricorda nel suo studio sul flusso dei metalli preziosi in Europa, prevedevano che solo gli Armeni pagassero il dazio del 2% sui metalli preziosi e le monete che essi esportavano dalla Polonia verso la Moldavia, allora ancora ottomana, e verso la Russia. Il fatto che fossero solo i mercanti armeni a dover pagare l'imposta, fa supporre che essi fossero numerosi e che il loro commercio fosse prospero e consistente. [G.E. NORADOUNGHIAN, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire Ottoman*, Paris 1900, vol. II, p. XIV. A. ATTMAN, *The bullion flow...*, p. 88].

Bežan K'ilanava

SULLA QUESTIONE DELLA RELAZIONE
FRA LA REDAZIONE GEORGIANA E QUELLA ARMENA
DEL MARTIRIO DI ŠUŠANIK*

Bežan K'ilanava, professore ordinario di letteratura georgiana antica presso la Facoltà di Lettere dell'Università Statale di Tbilisi, ha diretto per molti anni la Scuola Superiore di studi filologici presso la medesima facoltà, iniziando numerosi giovani a questa disciplina. Ha al suo attivo importanti contributi su varie questioni della cultura georgiana. Ricordiamo le sue ricerche sull'autore del *Martirio di S. Habo di Tbilisi*, sulle fonti letterarie del *Martirio di S. Evs'tati di Mxeta*, sull'etimologia ed origini dei nomi etnici dei Georgiani, ecc. Il suo ultimo libro *Kartuli damc'erlobisa da mc'erlobis sataveebtan (Alle origini dell'alfabeto e della letteratura georgiana)*, Tbilisi 1990 interpreta sotto una luce nuova tante questioni letterarie. Prima della sua prematura scomparsa aveva consegnato alla stampa due ampie monografie dedicate alla lingua e alla letteratura, alla toponimica, al folklore nazionale e all'etnogenesi dei Georgiani, sollevando problemi mai discussi fino ad oggi nella filologia caucasica. Per i suoi studenti e colleghi era un esempio di disponibilità e di magnanimità, di erudizione e di obiettività. Il tragico conflitto esploso un paio di anni fa in Georgia è stato fatale per tantissime persone, ed anche per lui. Oriundo della regione di Gali (Abchazia), alcuni giorni prima della morte, aveva seppellito il padre ottantenne, profugo dall'Abchazia, sperando di riportarlo presto nella sua terra d'origine. Invece, colto da una grave malattia, non ha potuto avere, a causa dei gravi problemi esistenti in Georgia, le cure necessarie e ha lasciato questa vita amareggiato dalla tragedia scoppiata in Abchazia, dalla guerra civile e dall'odio accessosi fra i Georgiani, dall'imbarbarimento a tutti i livelli. Riteniamo che la presente pubblicazione, di grande valore per la filologia caucasica, sarà per gli studiosi occidentali una testimonianza dell'impegno con cui lavorano ancora oggi i loro colleghi del Caucaso, malgrado le penose condizioni in cui sono costretti a vivere.

LEVAN MENABDE

* Tradotto dal libro di B. K'ILANAVA, *Kartuli damc'erlobisa da mc'erlobis sataveebtan (Alle origini dell'alfabeto e della letteratura georgiana)*, Tbilisi 1990, pp. 37-67. Un articolo sul medesimo argomento era stato in precedenza pubblicato nella rivista letteraria «Sk'ola da cxovreba» (Scuola e Vita), Tbilisi 1986, n. 1, pp. 39-52; una sua versione abbreviata è uscita nella rivista «P'irveli sxivi» (Il Primo Raggio), t. IX, Tbilisi 1979, con il titolo *Per la questione*

Dopo le pubblicazioni di I. Žavaxišvili¹, K' K'ek'elize² e soprattutto di Il. Abulažem³, ogni ritorno alla questione relativa all'identità dell'autore del *C'amebaj c'midisa Šušanik'isi* (*Martirio di Šušanik'*) e, soprattutto, alla relazione fra le redazioni georgiane dell'opera e quelle armene, è completamente privo di qualunque fondamento scientifico. Nondimeno, nella filologia armena codesto problema si ritiene ancora attuale, senza far parola però delle ricerche degli studiosi georgiani, oppure, nel migliore dei casi, i filologi armeni riferiscono al lettore la semplice notizia dell'esistenza **anche** di una versione georgiana del *Martirio*. Per esempio, M. Abelyan fa notare: «Nella letteratura armena, questo [*Martirio di Šušanik'*] è il primo ed allo stesso tempo un magnifico racconto sulla libertà della donna»⁴. V. Nalbandyan, nella sostanza, si esprime in modo simile: «All'epoca del dominio persiano (V secolo)... fu scritto il *Martirio di Šušanik' di Varden* – monumento d'una delle più belle letterature agiografiche [si intende, armena]... Esiste **anche** una versione georgiana dell'opera»⁵. A. Mkrtč'yan afferma: «Il racconto è scritto alla fine del V secolo da un anonimo. L'autore del racconto georgiano invece è ritenuto Iak'ob di Curt'avi»⁶. In questo senso, va ancora più lontano, K. Ter-Davityan, curatore di una raccolta delle traduzioni delle opere agiografiche armene⁷, che include il

dell'origine del Martirio di Šušanik'. Le opere degli studiosi georgiani come, ad esempio, I. Žavaxišvili, K'. K'ek'elize e altri, sono state pubblicate decenni fa, tuttavia, nel presente contributo, sono state riportate nelle edizioni recenti [N.d.T].

¹ I. ŽAVAXIŠVILI, *Txulebani tormet' t'omad* (Opera omnia in dodici volumi), VIII, Tbilisi 1977, pp. 60-64. D'ora in avanti: ŽAVAXIŠVILI, *Opera*, VIII.

² K'. K'EK'ELIŽE, *Kartuli lit'erat'uris ist'oria*, I. *Žveli mc'erloba* (Storia della letteratura georgiana, I. Letteratura antica), Tbilisi 1960, pp. 117, 119-121. D'ora in avanti: K'EK'ELIŽE, *Storia*.

³ IAK'OB DI CURT'AVI, *Mart'vilobaj Šušanik'isi*. Kartuli da somxuri t'ekst'ebi gamosca, gamok'veva, variant'ebi, leksik'oni da sažiebeli daurto IL. ABULAŽEM (*Martirio di Šušanik'*, pubblicazione dei testi georgiano e armeno, saggio introduttivo, apparato critico, dizionario ed indici di IL. ABULAŽEM), Tbilisi 1938. D'ora in avanti: IAK'OB DI CURT'AVI, *Martirio di Šušanik'*.

⁴ M. ABELYAN, *Istorija drevnearmjanskoj literatury* (Storia della letteratura armena antica), Erevan 1975, p. 197. D'ora in avanti: ABELYAN, *Storia*.

⁵ B.S. NALBANDYAN, S.N. SAROYAN, S.B. ABELYAN, *Armjanskaja literatura* (La letteratura armena), Mosca 1977, p. 14.

⁶ Citato in: N. ŽANAŠIA, *Šušanik'is c'ameba* (Il Martirio di Šušanik'), I, Tbilisi 1980, p. 40. D'ora in avanti: ŽANAŠIA, *Martirio*.

⁷ *Pamjatniki armjanskoj agiografii*. I. Perevod s drevnearmjanskogo, vstupil'nye stat'i i primečanija K.S. TER-DAVITYANA (*Monumenti dell'agiografia armena*, I, traduzione dall'armeno antico, introduzione e commenti a cura di K.S. TER-DAVITYAN), Erevan 1973.

Martirio di Šušanik' corredato di introduzione e commento del curatore.

Ter-Davityan, da un lato, si propone lo scopo di convincere, a qualsiasi costo, il lettore di lingua russa che il testo armeno del *Martirio di Šušanik'* non è una traduzione. Per esempio, nell'introduzione del volume egli scrive: «Il *Martirio di santa Šušanik'* è una delle più belle opere della prima letteratura armena»⁸, alcune pagine dopo, egli, elencando antiche opere armenne, riprende il discorso: «Tra di loro c'è il capolavoro della letteratura armena antica il *Martirio di Šušanik'*»⁹. Già nella prima riga dell'introduzione al *Martirio* il curatore dichiara: «Il *Martirio di Šušanik'* è una perla dell'agiografia armena»¹⁰. Più tardi K. Ter-Davityan ancora una volta ricorda al lettore che il *Martirio di Šušanik'* «è una delle più pregevoli opere dell'agiografia armena antica»¹¹.

Dall'altro lato invece K. Ter-Davityan, appoggiandosi all'autorità di M. Abelyan, noto studioso armeno, cerca di convincere definitivamente il lettore che il *Martirio di Šušanik'* è stato scritto nel V secolo. Eppure soltanto l'autorità non può essere sufficiente per risolvere una questione cardine come la nostra, tanto più che la datazione di M. Abelyan «di questa magnifica opera davvero armena» al V secolo non è suffragata da nessun argomento probativo¹². Egli fa soltanto notare che il *Martirio* subisce l'influenza onomastico-stilistica della *Storia* di Agatangelo, il che ovviamente non significa che il *Martirio* sia stato scritto necessariamente nel V secolo, al contrario, M. Abelyan riguardo al problema della datazione del *Martirio* si esprime, *ad verbum*, in tal modo: «non è chiaro quando sia stata scritta quest'opera»¹³.

Nelle ricerche di I. Žavaxišvili e K'. K'ek'elize l'analisi della relazione fra la versione georgiana e quella armena è a tal punto basata su un solido e corretto fondamento scientifico, che un approccio diverso dal loro significherebbe violare i fatti e la logica. Gli studiosi georgiani in realtà hanno già risolto il problema, così che la finalità degli studi futuri sull'argomento non può essere quella di ritornare sulla questione, studiandola *ex novo*, ma

⁸ *Ibid.*, p. 28.

⁹ *Ibid.*, p. 34.

¹⁰ *Ibid.*, p. 194.

¹¹ *Ibid.*, p. 200.

¹² ABELYAN, *Storia*, p. 190 (Ci limitiamo all'opera fondamentale dell'Abelyan. Non sappiamo se egli abbia scritto altri saggi in cui, basandosi su argomenti scientifici, dati il *Martirio* al V secolo).

¹³ *Ibid.*, p. 191.

quella di puntualizzare soltanto alcune questioni particolari.

Tale è lo scopo del presente articolo. Esso provvede a fornire ulteriori argomenti a favore del punto di vista affermato nella filologia georgiana, rivelando alcuni nuovi aspetti relativi alla relazione fra la redazione georgiana del *Martirio* e quella armena.

La derivazione dell'ampia redazione armena da quella ampia georgiana e la datazione massimale di questo avvenimento si deduce soprattutto dal confronto delle frasi iniziali di ambedue le redazioni.

Com'è noto la redazione georgiana ampia comincia nel modo seguente:

Ed ora vi racconterò fino in fondo del trapasso della santa e beata Šušanik'.

[Questo] accadde nell'anno ottavo del re persiano (?) alla [sua] corte si avviò il P'it'iaxš¹⁴ Varsken, figlio di Aršuša.

La redazione armena ampia non conosce la prima frase: «Ed ora vi racconterò fino in fondo del trapasso della santa e beata Šušanik'», in essa invece la storia incomincia con la descrizione della partenza di Varsken per la corte reale persiana: «Ed avvenne nel periodo del dominio persiano [che] un tale P'it'iaxš di quel paese di Kartli, di nome Vazgen, figlio di Aršuša il P'it'iaxš, si avviò alla corte del re».

Nel nostro ragionamento, condividendo convenzionalmente per il momento la posizione di quegli studiosi che ritengono non tradotta la versione armena ampia, presentiamo i testi l'uno a fianco all'altro:

Versione armena ampia

E avvenne nel periodo del dominio persiano [che] un tale P'it'iaxš di quel paese di Kartli, di nome Vazgen, figlio di Aršuša il P'it'iaxš, si avviò alla corte del re.

Versione georgiana ampia

Ed ora vi racconterò fino in fondo del trapasso della santa e beata Šušanik'.

[Questo] accade nell'anno ottavo del re persiano (?) alla [sua] corte si avviò il P'it'iaxš Varsken, figlio di Aršuša.

¹⁴ *P'it'iaxši* è la forma georgiana della parola di origine persiana *bitaxš*, la cui etimologia fino ad oggi non si è potuta chiarire. Nell'impero sassanide, secondo un gruppo di studiosi, era un titolo onorifico, secondo altri invece designava un governatore di provincia. Nelle fonti georgiane indicava varie alte cariche dello Stato [N.d.T].

Prima di confrontare questi due testi per chiarire quale sia l'originale e quale la traduzione, ricordiamo che nel medioevo il traduttore (ed, ovviamente, anche quello delle opere agiografiche) non si sentiva mai vincolato al testo originale, egli, infatti, per usare espressioni formulate per un'altra occasione, aveva diritto sia di «aggiungere» che di «togliere». Ovviamente, anche il traduttore georgiano avrebbe usufruito di questo diritto, perciò non è per niente strano che nel brano succitato i testi armeno e georgiano differiscano. È strano invece che il traduttore georgiano, prima di mettersi all'opera, ossia prima di avviare il processo stesso del tradurre, apporti al suo testo una divergenza sostanziale rispetto all'originale, divergenza, fra l'altro, del tutto immotivata.

Avanziamo, per un attimo, una supposizione puramente teorica, difficilmente ammissibile nella pratica della traduzione: il traduttore georgiano ha voluto cominciare la sua *traduzione* ancor prima di rendere la frase iniziale del testo armeno «Ed avvenne nel periodo...». Automaticamente sorge una domanda: quale sarebbe allora *l'inizio dell'inizio*? È mai stato attuato un nesso logico tra il suo contenuto e quello della prima frase del testo armeno? È ovvio che l'agire dello scrittore georgiano, nel caso in cui fosse traduttore, sarebbe motivato dal desiderio di raggiungere un tale legame.

Riteniamo superfluo dimostrare che la prima frase del *Martirio* georgiano «Ed ora vi racconterò fino in fondo del trapasso della santa e beata Šušanik'», con il suo contenuto è affatto lontana dal contenuto della prima frase del *Martirio* armeno; per cui è del tutto inane spiegare la comparsa della prima frase del *Martirio* georgiano sulla base di quella armena. Se invece condividiamo l'opinione contraria, se ammettiamo cioè che il *Martirio* georgiano sia l'originale del testo armeno, tutto diventa facilmente spiegabile.

Presentiamo i testi paralleli alla luce di quest'ultima ipotesi:

Versione georgiana ampia

Versione armena ampia

Ed ora vi racconterò fino in fondo del trapasso della santa e beata Šušanik'.

[Questo] accade nell'anno ottavo del re persiano (?) alla [sua] corte si avviò il P'it'iaxš Varsken, figlio di Aršuša.

E avvenne nel periodo del dominio persiano [che] un tale P'it'iaxš di quel paese di Kartli, di nome Vazgen, figlio di Aršuša il P'it'iaxš, si avviò alla corte del re.

Il lettore si accorge subito che nella traduzione armena non si legge la prima frase del *Martirio* georgiano: «Ed ora vi racconterò fino in fondo del trapasso della santa e beata Šušanik'».

Si pone una domanda: come si potrebbe spiegare la particolarità del *Martirio* armeno?

Non ci sembra esagerato affermare che la domanda abbia una sola risposta, e cioè che il traduttore armeno aveva davanti il testo georgiano ampio che, per la sua «incomprensibilità» (termine adoperato da L. Žanašia), lo metteva (e mette anche il lettore contemporaneo) in difficoltà. Se accettiamo la supposizione (e non si può fare altrimenti), che la prima parte del *Martirio* georgiano sia andata perduta oppure che Iak'ob di Curt'avi abbia scritto un'altra opera relativa all'infanzia di Šušanik', paragonando la frase iniziale del *Martirio* georgiano superstite con il rispettivo brano della versione armena, dovremmo per forza concludere che la versione armena ampia sia una traduzione dal georgiano, eseguita, fra l'altro, non subito nel V secolo, ma più tardi, ossia quando era già andata perduta la prima parte del testo georgiano (oppure un'opera autonoma di Iak'ob su Šušanik'), salvo una sola frase («Ed ora vi racconterò...») in cui lo scrittore «ora», cioè dopo aver già dato un saggio della propria arte, prometteva al lettore di raccontare la fine di Šušanik'. Non possiamo supporre che il traduttore armeno non fosse informato rispetto all'andamento dei fatti, ma **per lui, non avendo più a disposizione la parte introduttiva dell'opera (o l'opera autonoma) di Iak'ob era assolutamente privo di senso incominciare la traduzione rendendo la frase finale della parte perduta: «Ed ora vi racconterò...»**. Per questo motivo egli decise di rimediare alla situazione, omettendo totalmente l'inizio *ex abrupto* ed incominciando il racconto con la frase successiva. Il racconto si accorda bene con codesto inizio, tuttavia il testo georgiano ogni tanto contiene dei dati che si trovano in diretta relazione con la prima frase del *Martirio* georgiano e sono omessi proprio nella versione armena. Per esempio, Iak'ob di Curt'avi in uno di questi casi dice: Šušanik' «onorava Dio, come abbiamo già detto, sin dalla sua infanzia». Il lettore sarebbe già stato preparato dalla frase iniziale del racconto, ma siccome il traduttore armeno l'aveva omessa, egli avrebbe dovuto omettere anche la notizia sopraindicata, in quanto in relazione con la frase iniziale omessa e quindi, una testimonianza poco giustificata dal contesto. Infatti, egli segue questa strada.

Il traduttore agisce nello stesso modo nei confronti di un'al-

tra testimonianza di Iak'ob di Curt'avi, in particolare della frase «per il quale in tal modo scrissi a voi», che allude all'inizio del racconto.

Il nostro ragionamento sarebbe giustificato anche nel caso ammettessimo che Iak'ob di Curt'avi avesse trattato la pia natura di Šušanik' in un altro racconto¹⁵.

Nell'analisi dell'esempio sopraindicato non si può ammettere il contrario, altrimenti, dal punto di vista psicologico, sarebbe stato impossibile spiegare la ragione dell'aggiunta di una frase incomprensibile per il lettore, mentre la composizione del racconto già era trasparente.

Proprio la redazione armena ampia porta il segno di un gesto intenzionale da parte del traduttore, ossia quello di comporre il racconto senza includerci nulla di incomprensibile per il lettore e qui il suo comportamento è del tutto logico e motivato. È tutt'altra questione, invece quella che riguarda la finalità del traduttore e quella perseguita dalla filologia armena moderna.

Sarebbe davvero inaccettabile ammettere la tesi contraria, e cioè che il traduttore georgiano inficciasse artificialmente il chiaro contenuto del racconto, fornendo subito al lettore delle notizie sostanzialmente improvvisate e incomprensibili. Tale ragionamento andrebbe contro ogni logica elementare.

A nostro avviso, nell'analisi della relazione fra le versioni ampie georgiana ed armena, la parte iniziale della versione georgiana può spiegare un altro enigma. Si tratta del brano in cui Iak'ob racconta della partenza del P'it'iaxš Varsken per la corte del re persiano. In una parte delle edizioni dell'opera, a causa dell'incertezza dei manoscritti oppure per l'aver accolto la lezione di uno (A-95¹⁶, detto *mravaltavi*¹⁷ di P'arxal, XI secolo) tra

¹⁵ Il fatto che l'elaborazione del traduttore armeno fosse del tutto logica ed intenzionale, era stato dimostrato anche dal lavoro di Anton Katalikos sul *Martirio di Šušanik'*, in cui allo stesso modo del traduttore armeno, egli aveva ommesso la prima frase, ragione dell'ambiguità, omettendo pure l'altrettanto ambiguo «come abbiamo già detto» (ՅԱՆԱՏԻԱ, *Martirio*, p. 158).

¹⁶ In conformità alle norme convenzionali della filologia georgiana moderna, nell'articolo le sigle A e Q si riferiscono rispettivamente al Fondo dell'ex Museo Ecclesiastico ed al Fondo della Nuova collezione dell'Istituto dei Manoscritti K'. K'ek'elize dell'Accademia delle Scienze della Repubblica di Georgia [N.d.T.].

¹⁷ Nella letteratura georgiana antica con il termine *mravaltavi* (ossia *molti capitoli*), in analogia con l'*otxtavi* (ossia *quattro capitoli* per il *Tetraevangelion*) fu designata una raccolta delle letture liturgiche delle feste del Signore e di quelle più importanti di tutto l'anno. Fino ai nostri giorni sono pervenuti una decina di manoscritti di questo tipo. Gli studiosi ritengono che il modello

undici manoscritti, è omesso il dettaglio dove, secondo l'opinione espressa o intesa dagli editori, si sarebbe dovuto leggere il nome del re persiano Pērōz. In tali pubblicazioni si legge il testo seguente: «[Questo] accadde nell'anno ottavo del re persiano alla sua corte si avviò il P'it'iaxš Varsken, figlio di Aršusa». Come abbiamo già fatto notare, il brano si legge in tal modo soltanto nel manoscritto A-95.

Qualunque sia il carattere di codeste edizioni – scientifico o divulgativo – il testo citato sopra comunque è inaccettabile, poiché desiderando evitare la difficoltà, i curatori l'hanno abbreviato artificiosamente, omettendo la lezione più importante dei manoscritti, che ci rivelerebbe il nome del re di Persia Pērōz. La nostra contestazione ci sembra giustificata anche se gli editori si sono basati sulla lezione del testimone più antico A-95, poiché secondo le giuste affermazioni di molti illustri storici della letteratura, il manoscritto, pur essendo relativamente recente, spesso può presentare delle lezioni arcaiche, e viceversa, il manoscritto può essere relativamente antico, senza contenere lo strato arcaico del testo. I manoscritti del *Martirio di Šušanik'* confermano l'esattezza di questa tesi e cioè, tutti e dieci i manoscritti tardi, trascritti nei secoli XVIII-XIX, a differenza dell'A-95 (XI secolo), senza nessuna eccezione suggeriscono una lezione diversa, il che significa che, nel brano discusso, essi contengono uno strato più antico rispetto al testo incluso nell'A-95.

Questa situazione è stata ben valutata da un gruppo di studiosi e poi riflessa nelle rispettive pubblicazioni. In particolare, in una delle prime edizioni critiche del testo (curatore Il. Abulaze), il brano discusso si legge sotto la seguente forma: «[Questo] avvenne nell'anno ottavo del re persiano (MR III), alla [sua] corte si avviò il P'it'iaxš Varsqen, figlio di Aršusa»¹⁸.

Nel *Corpus* delle opere agiografiche georgiane, diretto dallo stesso Il. Abulaze, la lezione (MR III), invece di tre righe verticali, ora ha tre punti: «[Questo] avvenne nell'anno ottavo del re persiano MR...»¹⁹.

dei *mravaltavi* georgiani sia il Παναγγορικόν greco che contiene però delle omelie delle feste del Signore e della Madre di Dio. Si noti che taluni rendono il vocabolo georgiano in francese con *homélaire* [N.d.T].

¹⁸ IAK'OB DI CURTAVI, *Martirio di Šušanik'*, p. 77.

¹⁹ *Žveli kartuli agiografiuli lit'erat'uris zeglebi*, I (V-X ss.), dasabeč'dad moamzades IL. ABULAŽEM, N. ATANELIŠVILMA, N. GOGUAŽEM, L. KAŽAIAM, C. KURCIK'IZEM, C. Č'ANK'IEVMA e C. ŽYAMAIAAM, IL. ABULAŽIS xelmžyvanelobit (*Monumenti dell'agiografia georgiana antica*, I (V-X secc.), preparazione per la

Naturalmente, agli studiosi georgiani si è posta la questione, che cosa significasse codesta lezione attestata in dieci manoscritti.

Lo storico S. K'ak'abaze ha supposto che si dovesse intendere «Mir, re dei Persiani», ossia «Mir-Šapuh, grande marzpan del nord», cioè «Mihr», secondo la pronuncia georgiana Bar-zabod, grande marzpan dell'Armenia e del Caucaso orientale, padre della regina di Kartli Sagdux't', madre di Vaxtang Gorgasali²⁰.

Poiché l'interpretazione di S. K'ak'abaze è originale, invece le opinioni degli altri studiosi in un certo modo coincidono, riteniamo più opportuno trattarla subito.

Invero, formalmente è corretta la lettura fatta da S. K'ak'abaze: negli antichi manoscritti georgiani l'abbreviazione M~R potrebbe davvero significare *Mir* oppure *Mibr*, ma la questione ha un altro aspetto, contestuale, in cui lo studioso chiaramente sbaglia. Secondo la spiegazione dello stesso S. K'ak'abaze, Mir ovvero Mihr Šapuh era il governatore dell'Armenia con il titolo di marzpan. Eppure, non soltanto il marzpan dell'Armenia, ma anche il re stesso dell'Armenia (carica ottenuta dal Mir, secondo l'ordine dello scià), non poteva essere paragonato allo scià, e perciò è assolutamente impossibile chiamarlo «Mir, re dei Persiani», suggerendo la seguente lettura del testo: «Nell'ottavo anno del regno di Mir, re dei Persiani, Varsken si avviò alla [sua] corte»²¹.

Amettere che Mir era «il grande marzpan del nord» o «del Caucaso orientale» non è sufficiente per conferirgli l'onore di re dei Persiani²². Sia l'uno che l'altro erano dei sudditi del re persiano e non il re stesso. Da notare che secondo lo stesso S. K'ak'abaze, è possibile che il P'it'iaxš Varsken, fatto uccidere dal re Vaxtang Gorgasali nell'anno 484, sia «il grande marzpan della regione nordica»²³. In questo caso sarebbe da supporre che il P'it'iaxš Varsken in quanto «grande marzpan della regione nordica», ovvero «re dei Persiani», si sia avviato alla propria corte, sia passato al mazdeismo di fronte a se stesso, chiedendo la figlia in moglie a se stesso, promettendo, sempre a se stesso,

stampa di IL. ABULAŽE, N. ATANELIŠVILI, N. GOGUAŽE, L. KAŽAIA, C. KURCIK'IŽE, C. Č'ANK'IEVI e C. ŽYAMAIA, sotto la direzione e cura di IL. ABULAŽE), Tbilisi 1964, p. 1. D'ora in avanti: *Opere*, I.

²⁰ S. K'AK'ABAŽE, *Vaxt'ang Gorgasali*, Tbilisi 1959, pp. 13, 21. D'ora in avanti: K'AK'ABAŽE, *Gorgasali*.

²¹ *Ibid.*, p. 21.

²² *Ibid.*, pp. 21, 25, nota.

²³ *Ibid.*, p. 55.

di convertire sua moglie e i suoi figli al mazdeismo. Se lo studioso non ha detto niente di simile è perché egli aveva una sua teoria riguardo alla cronologia del *Martirio di Šušānik'*. Egli infatti scrive: «La cronologia della vita di Šušānik' secondo la mia ricerca è la seguente: Varsken si avviò alla corte di Mihr, grande marzpan (re) del Caucaso orientale, nella seconda metà dell'ultimo quarto dell'anno 439. Questo Mihr è lo stesso Mir-Šapuh, in georgiano Bar-zabod, nominato marzpan dell'Armenia, padre della regina di Kartli Sagduxt. Šušānik' per la prima volta venne flagellata un mercoledì del febbraio del 440, fu detenuta dall'anno 440 all'anno 446, e morì il 17 ottobre del 446. Subito dopo, verso la fine del 446, fu scritta la *Vita* ovvero il *Martirio di Šušānik'*»²⁴, e continua: «non sappiamo però chi fosse quel bdeašx²⁵ infedele fatto uccidere da Vaxtang Gorgasali nel 484, può darsi che egli fosse il grande marzpan ossia p'adosp'an²⁶ della regione nordica»²⁷.

Indubbiamente, oggi è impossibile accettare una tale tesi riguardo alla cronologia del *Martirio di Šušānik'*, e quindi, è inaccettabile l'interpretazione dell'incerta lezione, offerta da S. K'ak'abaze. Tuttavia è importante notare che in essa lo studioso vedeva il nome del re, idea che ebbe una lunga tradizione sia nella maggior parte dei lettori sia in certi ambienti filologici.

Si affermò, infatti, l'opinione che nella lezione discussa davvero si leggesse il nome del re persiano, forse tralasciato o omesso dagli scribi. Per esempio, già I. Žavaxišvili fece notare²⁸ che lo storico Žuanšer (XI sec.) nella sua opera *Cxovreba Vaxt'ang Gorgasalisa (Vita di Vaxt'ang Gorgasali)*, nella parte dedicata al V secolo, includeva la storia del martirio di Šušānik', rilevando fra l'altro: «In quell'epoca in Persia c'era un re, di nome Urmizd²⁹; e nella stessa epoca in Somxit³⁰ c'era un uomo, di nome Varsken, figlio di principi, ed aveva in moglie una

²⁴ *Ibid.*, p. 25, nota.

²⁵ La forma armena per il *p'it'iaxš* [N.d.T].

²⁶ La forma georgiana per indicare la carica di *pātēōspān* che dopo la riforma amministrativa di Cosroe (531-579), designava il governatore di uno delle quattro grandi ripartizioni dell'impero sassanide [N.d.T].

²⁷ K'AK'ABAŽE, *Gorgasali*, p. 55.

²⁸ ŽAVAXIŠVILI, *Opera*, VIII, p. 58.

²⁹ Si riferisce ad Ōhrmazd IV, scia di Persia negli anni 579-590. Si osserva che il nome persiano Ōhrmazd nelle fonti storiche georgiane è noto come *Urmizd* [N.d.T].

³⁰ Provincia storica nella Kartli meridionale [N.d.T].

principessa, Šušanik', figlia di Vardan»³¹. Basandosi su questa testimonianza, lo studioso supponeva che Žuanšer avesse a disposizione un manoscritto del *Martirio*, «in cui non era stato ancora omesso il nome del re persiano». È vero, Žuanšer commise un errore, identificando due sovrani diversi Öhrmazd e Pērōz, ovvero ritenendo che la storia trasmessa nel *Martirio di Šušanik'* fosse accaduta nel periodo di Öhrmazd, ma in sostanza la tesi di I. Žavaxišvili è chiara ed è questa: negli antichi manoscritti del *Martirio di Šušanik'* si leggeva il nome del re persiano.

In linea di massima, K'. K'ek'eliže si esprime allo stesso modo, supponendo: «Nel processo della trascrizione del testo del *Martirio* è stato omesso il nome del re persiano», pur lasciando la possibilità che «il residuo M~R – conservato in alcuni manoscritti – contenesse il nome di Pērōz»³². S. Q'ubaneišvili lo chiamò «il resto» del nome del re (Pērōz) persiano³³.

L. Žanašia tratta il problema in un contesto più ampio e spesso in correlazione con altre questioni. Ad esempio, analizzando la cronologia del *Martirio* egli fa notare che nel racconto «non c'è alcuna indicazione diretta dei limiti cronologici dell'accaduto, non è menzionato il re, sotto il quale ebbe luogo il martirio. Soltanto all'inizio del racconto è menzionato il re persiano, ma questo nome non è già più conservato nel più antico manoscritto dell'XI secolo, in altri (XVIII-XIX secc.) invece c'è scritto M~R oppure MIER, entità del tutto incomprensibili. In questo modo il nome del re persiano è andato perduto in tutti i manoscritti»³⁴.

Questa supposizione fa pensare che lo studioso non consideri che l'entità M~R «del tutto incomprensibile» oppure piuttosto MIER, possa essere questo resto, questo residuo del nome del re persiano, in ogni caso un altro suo ragionamento, addotto subito dopo, non permette di trarre delle conclusioni più esplicite, infatti egli scrive: «Il nome dello scia è andato perduto già molto presto, ancorché l'autore della *Conversione di Kartli* aves-

³¹ *Kartlis cxovreba*, t'ekst'i dadgenili q'vela ziritadi xelnac'eris mixedvit S. Q'AUXČIŠVILIS mier (*Vita di Kartli*, testo stabilito sulla base di tutti i principali manoscritti da S. Q'AUXČIŠVILI), I, Tbilisi 1955, pp. 215-216.

³² K'EK'ELIŽE, *Storia*, p. 121.

³³ *Zveli kartuli lit'erat'uris krest'omatia* (*Antologia della letteratura georgiana antica*), I, Tbilisi 1946-1947, p. 34.

³⁴ L. ŽANAŠIA, *Šušanik'is c'amebis ambavi zvel kartul saist'orio mc'erlobaši*, «TSU Šromebi» 165 (*Storia del Martirio di Šušanik' nella storiografia georgiana antica*, «Annali dell'Università di Tbilisi» 165), 1976, p. 93.

se a disposizione il manoscritto più antico, in cui molto probabilmente il nome del re persiano era andato perduto o **parimenti danneggiato**»³⁵. Da un lato, l'espressione «in cui ... **parimenti danneggiato**» fa pensare che l'entità M~R contenuta nel *Martirio di Šušanik'*, sia da lui ritenuta il resto del nome del re persiano, dall'altro, l'espressione usata «del tutto incomprensibile» rende difficile supporlo.

Tuttavia egli, in un altro contributo, dichiara che da questo «incomprensibile» (e non più «del tutto incomprensibile») M~R [senza abbreviazione] «si debba desumere il resto del nome del re persiano»³⁶.

L. Žanašia stesso, analizzando il carattere dello studio fatto da Anton Katolikos sul testo del *Martirio di Šušanik'*, fa notare che MR originariamente rivelava il nome del re persiano, ma allora non si riusciva più a leggerlo **completamente** [sottolineatura nostra] in alcun manoscritto³⁷, lasciando intendere eventualmente con il «**completamente**» che egli riteneva MR un resto, un frammento **incompleto** del nome del re persiano.

D. Menabde, analizzando il rapporto fra il *Martirio di Šušanik'* e la storiografia georgiana antica, rileva che «il nome del re persiano non si trova in nessun manoscritto del *Martirio*. All'inizio del racconto si legge: “[Questo] accadde nell'anno ottavo del re persiano MR...” (conservato in alcuni manoscritti nella forma abbreviata M~R, e in uno invece come MIER)»³⁸.

Richiamiamo subito l'attenzione del lettore sul fatto che, a differenza di molti studiosi, D. Menabde concretizza i fatti dicendo che nei manoscritti soltanto una volta si legge MIER, e in altri occasioni invece MR, il che, come sarà dimostrato in seguito, è in un certo senso corretto. Allo stesso tempo bisogna anche notare che la giovane studiosa si astiene dalla qualificazione del MR, non chiamandolo, per esempio, il resto del nome del re persiano.

Recentemente V. Gabašvili ha dedicato uno studio particolareggiato e minuzioso alla questione dell'identificazione del re menzionato nel *Martirio di Šušanik'* e alla luce delle sue conclu-

³⁵ *Ibid.*, p. 93.

³⁶ *Ibid.*, p. 45.

³⁷ *Ibid.*, p. 161.

³⁸ D. MENABDE, *Iak'ob Curt'avelis Šušanik'is c'ameba da zveli kartuli saist'orio mc'erloba*, k'reb.: *Šušanik'is c'ameba. C'erilebi da gamokvlebebi (Martirio di Šušanik' e la letteratura storica georgiana antica*, in *Miscellanea: Martirio di Šušanik'*. Articoli e saggi), Tbilisi 1978, p. 111. (D'ora in avanti: *Martirio di Šušanik'*. Articoli e saggi).

sioni ha determinato definitivamente la cronologia del racconto³⁹, traendo questo risultato sostanzialmente dalle fonti georgiane e straniere, e non dai dati dei manoscritti del *Martirio*. Però è rimasta in realtà senza risposta la domanda posta da lui stesso all'inizio del contributo: «Esisteva davvero il nome del re persiano nell'originale di Iak'ob di Curtavi?». Quella data dallo studioso è la seguente: «La sua esistenza non suscita alcun dubbio. Secondo alcuni studiosi, la parola spezzata MR, attestata in alcuni manoscritti, dovrebbe essere il resto del nome del re persiano, riferendosi al re Pērōz, eppure nessuno si esprime sul perché si debba intendere nel MR proprio Pērōz e non un altro rappresentante della dinastia sassanide»⁴⁰.

Come abbiamo già fatto notare, dal punto di vista storico lo studioso è riuscito a risolvere sufficientemente il problema, lasciandone inspiegato l'aspetto filologico.

Infatti, perché dobbiamo vedere il nome di Pērōz nella lezione MR (oppure M~R – MIER) del manoscritto?

Da questo problema discendono varie singole questioni supplementari, a dire il vero mai sollevate nella letteratura scientifica, pur essendo legittime e necessarie, a partire dai dati dei manoscritti e dalle rispettive interpretazioni degli studiosi.

La prima domanda supplementare, importante come quella principale, è la seguente: MR è il residuo di qualche parola, nel nostro caso, del nome del re persiano, oppure una vera e propria parola in forma abbreviata? La soluzione di questa questione è fondamentale per comprendere tutto il contesto. A prima vista, la risposta sembrerebbe non implicare alcuna difficoltà, dato che nessun manoscritto è danneggiato in questo passaggio e all'inizio del racconto ogni lettera è ben visibile e facilmente leggibile. Nondimeno, gli studiosi interpretano in modo diverso la lezione discussa, ottenendo però gli stessi risultati. In particolare, una parte di studiosi ritiene che MR sia «un residuo di una parola» (K'. K'ek'elize), ovvero «una parola non terminata» (V. Gabašvili), «un resto» (S. Q'ubaneišvili), «un resto della parola» (L. Žanašia), resto sempre del nome del re persiano. Questa conclusione è accolta dagli editori del *Martirio* che vedono in «MR (III)» oppure «MR...», consapevolmente o inconsciamente,

³⁹ V. GABAŠVILI, *Šušanik'is c'amebis sp'arsta mepis ident'ipik'aciisatvis* (Per la questione dell'identificazione del re menzionato nel Martirio di Šušanik'), *Martirio di Šušanik'*. Articoli e saggi, pp. 212-223.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 215.

il nome del re Pērōz⁴¹. Un altro gruppo di studiosi, a differenza del primo, presenta codesta lezione con il segno di abbreviazione, vedendovi, come il primo, il resto del nome del re Pērōz.

Quindi, appoggiandosi al testo dei manoscritti stessi, gli studiosi georgiani presentano in modo diverso l'ambigua lezione del *Martirio*: «MR (|||)», «MR...», M~R, MR, eppure tutti, ad eccezione di D. Menabde ed alcuni altri, traggono la stessa conclusione, ritenendola una parola incompleta, residuo del nome del re Pērōz.

È chiaro che l'analisi del significato delle lezioni appena proposte comporta una certa difficoltà, nondimeno esse si devono spiegare, ritenendo, fra l'altro, irragionevole espungerle per il motivo che esse si trovano soltanto in tutti i manoscritti tardi (XIII-XIX secc.) e non in quello più antico. La storia del testo del *Martirio* oggi è più o meno chiarita, dal momento che è stato dimostrato che anche i manoscritti posteriori rimontano alla tradizione arcaica e l'antigrafo era già formato prima dell'XI secolo, ossia prima dell'epoca, alla quale risale il manoscritto più antico A-95⁴². Diremmo di più: per certi versi, i manoscritti dei secoli XVIII-XIX si mostrano più arcaici dello stesso A-95. Questa tesi è supportata da tanti esempi, tra i quali l'assenza della lezione ambigua nel manoscritto più antico, presente invece in tutti gli altri dieci codici. In questa prospettiva ciò dovrebbe eventualmente significare che nel brano discusso, proprio i manoscritti più tardi concordano con un'antica tradizione letteraria, altrimenti rimarrebbe inspiegabile il motivo della comparsa di tale lezione nei manoscritti tardi, perciò sarebbe difficile, anzi sbagliato, dubitare della genuinità di codesti testimoni.

Questo fatto, sulla base delle pubblicazioni tradizionali oppure dell'opinione della maggior parte degli studiosi, ci offre il destro per sollevare un'altra questione difficile: se nel contesto discusso è davvero conservato il nome del re Pērōz, perché esso non è presentato come P~R(Z) (abbreviato) o come «PER...» (sciolto) oppure nel peggiore dei casi come «PR...» (sciolto)? Chi ci dà il diritto di considerare M~R e soprattutto MR come un frammento del nome Pērōz? Certamente nessuno. Di più,

⁴¹ Si noti che S. GORGAZE nella sua edizione del *Martirio* (Kutaisi 1917), ha restituito il nome di Pērōz per intero.

⁴² E. GIUNAŠVILI, Z. SARŽVELAŠE, *Šušanik'is c'amebis t'ekst'is ist'oriisatvis, «Cisk'ari»* (Per la storia del testo del *Martirio* di Šušanik', «L'aurora»), Tbilisi 1980, n. 8, pp. 131-134.

senza dir parola di Pērōz, nella seconda metà del V secolo, epoca del martirio di Šušānik' e d'allora in poi fino ad epoca tarda, la storia della Persia non conosce alcun re, il cui nome cominci con il nesso MR (per esempio, Mirian, Murvan, ecc.), e tanto meno M~R. Allo stesso tempo, in nessun periodo dello sviluppo dell'alfabeto georgiano è mai esistito alcun pericolo che l'entità P~R (PR) potesse confondersi con quella M~R (MR), o meglio, è da scartare la possibilità della confusione meccanica della P con la M. Il che significa che M~R (MR) non può essere un residuo o un resto del nome del re Pērōz.

Tale conclusione logicamente induce una nuova questione: la lezione ambigua è mai stata un resto di qualche parola, un residuo o una parola incompleta? Tutti i manoscritti, che abbiamo appena esaminato da questo punto di vista, permettono di rispondere alla domanda. Si riesce a stabilire senza alcun dubbio un dato di fatto estremamente interessante: in nove testimoni si legge perfettamente M~R (tra quali in uno solo MR), e al tempo stesso si vede che **esso è una parola completa nella forma abbreviata e non un frammento o resto di alcuna parola, tanto meno di quella di Pērōz. In nessun caso, prima o dopo di queste lettere non si sottointende nessuna altra lettera.**

E qui sorge un'altra domanda: che cosa significa il M~R come parola «completa» nella forma abbreviata? Qual è il suo contenuto?

Lo scriba del manoscritto H-1370 ha una risposta esplicita a questa domanda. Egli, infatti, scioglie l'abbreviazione come «MIER» (f. 228r), il che, come abbiamo già fatto notare, formalmente è del tutto legittimo, e forse chiarisce anche il contesto. In particolare, il vocabolo MIER, ovvero abbreviato M~R, nella lingua letteraria georgiana antica è un avverbio frequente con il significato di *da quel luogo, da lì* ecc. Nella prosa georgiana antica esso è un lessema, quasi uno stereotipo e indica un movimento o spostamento di una persona o di un oggetto da un luogo verso l'altro.

Richiamiamo alcuni esempi:

Un arabo accolse Ilarione il Georgiano, «c'arhq'va mtasa mas, sada-igi didebit peri icvala upalman čuenman Iesu Krist'eman, da adgilni igi, sada ikmoda sak'vrvelebata didta. Da moilocna q'ovelnī. Da mīer [da quel luogo, da lì] ayvida c'midad kalakad Ierusalēmad»⁴³, «Da mīer [da Gerusalemme] miic'ia [Ilarion]

⁴³ (Lo accompagnò fino al monte, dove Gesù Cristo, Nostro Signore, si mutò in gloria, ed egli quei luoghi, dove compiva i grandi prodigi, li visitò tutti,

mdinared c'midad Iordaned»⁴⁴.

Riteniamo interessante notare che l'avverbio MIER negli antichi manoscritti georgiani è abbreviato appunto come M~R. Richiamiamo alcuni esempi: «da c'arvida K'onst'ant'inepo'led, moiloca da m~r c'arvida Hromed»⁴⁵, «da srulq'av sac'adeli čemi, rata miiyo dyes mydelobaj čem m~r glaxak'isa amis»⁴⁶.

Prendendo in considerazione l'opinione tradizionale, che al *Martirio di Šušanik'* manchi la parte introduttiva oppure che Iak'ob abbia scritto un'altra opera, di carattere storico, in cui menzioni i fatti relativi alla famiglia del P'it'iaxš, allora il significato accennato dell'avverbio abbreviato M~R si rivelerebbe logico. Facciamo notare subito che il P'it'iaxš non ha mai vissuto una vita tranquilla, egli, a causa di importanti impegni di Stato (è un'altra questione se questi impegni non portavano nessun bene al suo paese), spesso lasciava il palazzo, avviandosi verso luoghi diversi. Si può supporre che Iak'ob proprio nella parte perduta del *Martirio* (oppure nell'opera autonoma) abbia avvisato il lettore dell'ultimo viaggio compiuto da Varsken, continuando spontaneamente: MIER (M~R), ossia *da lì, da quel luogo*, nell'anno ottavo il P'it'iaxš si avviò alla corte del re persiano (nel più antico manoscritto questa frase non incomincia con il verbo *accadde*). Non è da escludere però che l'ottavo anno sia stato calcolato dall'ascesa di Pērōz al trono.

Anche se il significato sopraccennato della parola abbreviata M~R, basato sulla lezione di un solo codice e la nostra interpretazione di essa nel contesto fossero dubbie, una circostanza è chiara: M~R non è «una parola incompleta», «un frammento», tanto più *un resto* del nome del re Pērōz.

A nostro avviso, questa opinione è confermata dalle testimonianze della versione armena ampia, che dimostra esplicitamente ancora una volta di essere derivata da quella georgiana.

Nel contesto discusso (così come in nessun luogo) della ver-

pregando. E da quel luogo salì nella santa città di Gerusalemme). B. K'ILANAVA, *Nac'q'vet'i kartuli bagiografiis ist'oriidan* (Un passo dalla storia dell'agiografia georgiana), in *Miscellanea: Iviron - 1000*, Tbilisi 1983, p. 157.

⁴⁴ (*E da [Gerusalemme] giunse [Ilarione] al santo fiume Giordano*). *Monumenti dell'agiografia georgiana antica*, II (XI-XV secc.), Tbilisi 1967, p. 13. Si veda anche I. ABULAZE, *Zveli kartuli enis leksik'oni* (Dizionario della lingua georgiana antica), Tbilisi 1973, pp. 242-243.

⁴⁵ (*E andò a Costantinopoli, pregò e da lì si avviò a Roma*). Q-7626, f. 529; A-518, f. 524.

⁴⁶ (*Ed esegui il mio desiderio, affinché sii ordinato da me tapino*). Q-762, f. 522.

sione armena ampia, non solo non si legge per intero il nome del re persiano⁴⁷, ma non si vede neanche il resto di questo nome; tanto più essa non accetta la lezione incomprensibile M~R, presente nel *Martirio* georgiano. Questo fa supporre che nella versione armena ampia non si leggeva mai il nome del re Pērōz. Infatti, in essa, si dice chiaramente che la storia trasmessa nel racconto è avvenuta **all'epoca del «dominio persiano» in generale e non necessariamente durante il regno di Pērōz in Persia**: «E avvenne nel periodo del dominio persiano [che] un tale P'it'iaxš di quel paese di Kartli, di nome Vazgen, figlio di Aršuša il P'it'iaxš, si avviò alla corte del re».

Il contesto generale del testo armeno è del tutto completo, coerente e non suscita alcun ambiguità, perciò ammettiamo per un attimo che la versione armena ampia sia l'originale, da cui deriva quella georgiana ampia, presentando i testi in base a questa convinzione:

Versione armena ampia

E avvenne nel periodo del dominio persiano [che] **un tale P'it'iaxš di quel paese di Kartli**, di nome Vazgen, figlio di Aršuša il P'it'iaxš, si avviò alla corte del re.

Versione georgiana ampia

[Questo] accadde **l'anno ottavo del re persiano M~R** alla [sua] corte si avviò il P'it'iaxš Varsken, figlio di Aršuša.

Dopo aver ammesso una tale relazione tra la versione georgiana e quella armena naturalmente sorgono alcune domande, in particolare, come mai compaiono nel testo georgiano: a) «**nel-l'anno ottavo**», b) M~R, MR, MIER, c) «**del re persiano**»?

Sarebbe assolutamente da scartare l'ipotesi che il traduttore georgiano abbia consapevolmente mutato il testo perfetto dell'originale, tanto più precisato dal punto di vista cronologico ed onomastico, i dati generali della versione armena, quando non aveva nessun motivo per farlo. Quindi, in questo caso la versione georgiana non produce l'impressione di essere un testo derivato, elaborato volontariamente.

Invece nel caso contrario, ossia supponendo che la versione georgiana ampia sia l'originale di quella armena, tutto diventerà facilmente spiegabile, è sufficiente presentare i testi in base a questa opinione:

⁴⁷ Aharon di Vanand, nel suo *Racconto* della croce di santa Nino, parlando della partenza di Varsken per la Persia, menziona Yazdagart II, figlio di Bahrām V Gōr, padre di Pērōz, cosa palesamente errata.

Versione georgiana ampia

[Questo] accadde l'anno ottavo del re persiano M~R alla [sua] corte si avviò il P'it'iaxš Varsken, figlio di Aršuša.

Versione armena ampia

E avvenne nel periodo del dominio persiano [che] un tale P'it'iaxš di quel paese di Kartli, di nome Vazgen, figlio di Aršuša il P'it'iaxš, si avviò alla corte del re.

La situazione è semplice: il traduttore armeno ha davanti, come originale, il testo georgiano che non solo incomincia *ex abrupto*, ma contiene nell'introduzione la lezione M~R. Il traduttore aveva due possibilità di interpretarla, possibilità di cui non poteva usufruire per delle ragioni ben chiare. La prima possibilità era quella di interpretare M~R come abbreviazione o frammento, in riferimento al nome del re persiano, come fra l'altro, ha ritenuto la maggior parte degli studiosi moderni; nondimeno il traduttore conosceva bene la storia del suo popolo e quella dei popoli vicini, fra cui i Persiani e sapeva pure che sin dall'apogeo e caduta del padre di Šušanik' fino alla morte della santa (ed anche fino all'epoca tarda) i Persiani non hanno mai avuto un re, il cui nome incominciasse per MR oppure si potesse abbreviare come M~R. Perciò, per evitare un'eventuale ambiguità, egli doveva omettere M~R o MR, lemma che avrebbe dovuto significare il nome del re persiano. Eliminato una volta il nome del re persiano, doveva essere tolta anche la seconda testimonianza, ossia «l'anno ottavo» relativo al regno di questo scia, infatti, quest'espressione, senza il primo dato, non aveva più senso⁴⁸. Per questo motivo, egli traducendo, nella parte introduttiva, in cui si parla del re persiano o più esattamente dell'ottavo anno del suo regno, ha preferito una via di mezzo, riferendosi non all'ottavo anno del re persiano M~R, ma all'epoca del dominio persiano in generale, sostituendo l'espressione: «del re persiano» con il: «nel periodo del dominio persiano».

La seconda possibilità di cambiare il testo georgiano nella traduzione armena è la seguente: il traduttore non ha interpretato la lezione discussa come frammento (MR...) o forma abbreviata (M~R) del nome del re persiano, ma ha letto con chiarezza una parola completa MIER nella forma abbreviata M~R. È ovvio che tradurla sarebbe semplicemente contro ogni senso (ragionamento identico a quello fatto per la prima frase: «Ed ora

⁴⁸ Fra l'altro questo disagio era stato ben percepito da Anton Katolikos, che aveva elaborato il testo allo stesso modo del traduttore armeno.

vi racconterò»), poiché per il lettore armeno, così come oggi per noi, sarebbe rimasto completamente incomprensibile da dove si sia avviato il P'it'iaxš Varsken alla corte del re persiano. Perciò si deve dire che l'atteggiamento del traduttore armeno ha una ragione storico-psicologica ben motivata: egli ha arrangiato in realtà il contesto incomprensibile o inaccettabile dell'originale, prendendo in considerazione i rapporti politico-culturali esistenti tra la Georgia, l'Armenia e la Persia.

Bisogna anche notare che il traduttore armeno è distaccato da ciò che racconta. Per lui il P'it'iaxš è un «tale» ed in più «di quel paese di Kartli». Una tale alienazione non si sente nel testo georgiano, il che di nuovo indica la sua originalità.

Quindi, a nostro avviso, il paragone già delle frasi iniziali fra la redazione georgiana ampia e quella armena conferma l'opinione prelevata nella filologia georgiana, secondo la quale la versione georgiana è l'originale.

A questo proposito, già tempo fa avevamo richiamato l'attenzione su una circostanza: in nessuna redazione georgiana o armena (ampia, breve o quella da sinassario) del *Martirio di Šušanik'*, non si menziona, salvo un'unica eccezione, Vardan senza alcun epiteto. Gli attributi costanti della sua persona sono: «condottiero degli Armeni» e «santo» oppure tutt'e due⁴⁹.

Dalla versione breve del *Martirio* risulta un caso leggermente diverso. Il titolo di questa redazione segue la tradizione affermata nella letteratura armena: «Martirio di santa Šušanik', figlia di san Vardan»⁵⁰, nel testo stesso invece si dice: «santa Šušanik' [nacque] da Vardan»⁵¹. A prima vista si crea l'impressione che Vardan sia menzionato senza alcun attributo, eppure interpretando l'espressione nell'intero contesto risulta che la realtà è diversa. In particolare, nel contesto si dice che da Sahakanuš «nacque san Vardan», da lui, cioè da (san) Vardan invece Šušanik'. Lo scrittore forse ha evitato la tautologia, e a ragione, poiché la locuzione «da Vardan» per sé sottintende l'attributo «santo».

Come abbiamo già fatto notare, in tutte le versioni georgiane ed armene, Vardan viene menzionato senza nessun attributo una sola volta e questo accade nella versione armena ampia. Questo fatto non si può considerare casuale, poiché in esso si rivela la posizione ideologica del traduttore.

⁴⁹ IAK'OB DI CURTAVI, *Martirio di Šušanik'*, pp. 3, 4, 50, 57, 59, 63.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 49.

⁵¹ *Ibid.*, p. 50.

Seguiamo il testo.

Varsken adoperò tutti i mezzi che aveva a disposizione, coinvolgendo addirittura una maga, per conquistare la moglie, senza però alcun successo. Dopo di che convertì i figli con violenza, «mostrando in tal modo la sua gratitudine al re persiano, e, sperava di ottenere da lui maggior onore, perciò avendoli catturati li castigava... Così riferiva al re: "C'è una figlia di Vardan, che si è rivolta contro il re dei re persiano, per cui la tormento e la castigo fino alla morte, poiché lei non ha obbedito agli dèi del re, come suo padre che rovinò il mondo"»⁵².

In questa circostanza è importante che Vardan sia menzionato senza alcun epiteto («santo», «condottiero») dal P'it'iaxš Varsken, il cui atteggiamento nei confronti di Vardan è ben esplicito *a priori*: per lui Vardan, infatti, è soltanto l'oggetto di «insulto» ed offesa, situazione unanimamente notata dalle versioni georgiane ed armene. È chiaro che Varsken, amico dei Persiani ed ormai ufficialmente mazdeano, non poteva dire e tanto più riferire al re persiano che Šušanik' era figlia del «santo» Vardan; per di più, per lui Vardan non è mai stato un santo e non poteva neanche esserlo. Al contrario, la suddetta testimonianza mostra che egli era in collera con Šušanik' non solo a causa della resistenza della moglie (espressa nell'indifferenza nei confronti degli «affari» del marito), ma anche perché suo padre era colui «che rovinò il mondo». Quindi, oltre al comportamento provocatorio di Šušanik', Varsken ha un altro, maggior, motivo per insultare suo suocero Vardan.

È vero che dall'opera armena il lettore non viene mai a conoscenza, concretamente, di questa ragione (qui essa è disegnata in linea di massima), nondimeno la collera di Varsken acquista un valore significativo in relazione agli avvenimenti storici, in particolare, alla famosa rivolta degli Armeni contro i Persiani nell'anno 450. Senza dubbio, da parte di Varsken, in quanto filopersiano, questa rivolta viene considerata come il «rovinare il mondo», mentre l'organizzatore della rivolta Vardan è colui «che rovina il mondo».

Questo è l'unico motivo storico che spiega la testimonianza sopracitata.

Vardan umiliato, agli occhi di Varsken, viene privato del suo titolo di condottiero, del resto in questo caso il P'it'iaxš non dovrebbe agire soltanto con il desiderio di umiliarlo, bisogna

⁵² *Ibid.*, p. 37.

pensare che egli, di fronte al re persiano eviti intenzionalmente di menzionare Vardan con il proprio titolo, poiché lo scià stesso (predecessore di Pērōz) commise un errore fatale, promuovendo Vardan a questa carica. Vardan, infatti, approfittando della sua posizione, organizzò una rivolta popolare degli Armeni contro i Persiani. Quindi per lo scià e Varsken, Vardan non è più il condottiero, ma colui «che rovina il mondo», anche se sotto il profilo storico, codesto attributo si riferisce senza dubbio alla carica militare di Vardan.

Con questo vogliamo dire che l'unico caso in cui viene nominato Vardan senza attributo (e da parte di Varsken), è da interpretare in una prospettiva diversa e non cambia sostanzialmente la regola, osservata nelle versioni georgiana ed armena.

La redazione georgiana ampia non conosce Vardan come santo, il che non si può spiegare sulla base dello scisma avvenuto tra la Chiesa georgiana e quella armena nell'anno 607 e, di conseguenza, della tendenziosità dell'autore georgiano. All'epoca dell'elaborazione del *Martirio di Šušanik'*, tra i due paesi in campo ecclesiastico-religioso regnava una piena armonia e non c'era nulla che impedisse di chiamare Vardan santo in Kartli. Per di più, se egli fosse già stato santificato all'epoca dell'elaborazione della redazione ampia, per la specificità dell'agiografia, prima del titolo di condottiero, lo scrittore avrebbe senz'altro menzionato la santità del padre della santa, tanto più che Iak'ob, in quanto agiografo, con la sua fede e simpatie personali, stava dalla parte di Vardan martire, caduto per la patria e per Cristo. La risolutezza ed obiettività esemplare dello scrittore sono confermate dal fatto che il filopersiano Varsken viene ripudiato anche per aver insultato il parentado della martire. L'autore georgiano non avrebbe privato della santità il parentado di Šušanik' e soprattutto Vardan, insultati dal nemico della Chiesa, anche perché egli stesso era ideologicamente nemico di Varsken e quindi in qualsiasi occasione, avrebbe lodato colui che era stato insultato dal P'it'iaxš.

Anche la redazione georgiana breve del *Martirio* conferma il fatto che in Kartli Vardan era considerato santo senza alcuna difficoltà. Codesta versione, derivata dalla versione armena breve, fu tradotta dopo lo scisma, in condizioni di incessante polemica fra Georgiani e Armeni⁵³. Ciononostante essa segue l'origi-

⁵³ Nonostante il periodo, il luogo e le ragioni di elaborazione, la versione georgiana breve fa parte della letteratura georgiana antica e caratterizza la

nale, mettendo in rilievo la santità di Vardan. Quindi, dal mondo georgiano (attraverso la versione georgiana ampia) Vardan passa in quello armeno soltanto come «condottiero», dal mondo armeno (attraverso la versione breve tradotta dall'armeno), invece, Vardan medesimo torna nella letteratura georgiana come «condottiero» e «santo». Questo movimento è del tutto logico e conferma ancora una volta l'opinione invalsa nella letteratura scientifica, concretizzandola, in un certo senso, cronologicamente. In particolare, da questo ragionamento possiamo trarre la seguente conclusione: originariamente viene scritta la versione georgiana ampia, in quest'epoca Vardan non è ancora santificato nella Chiesa armena e viene chiamato con il titolo di condottiero. Il testo georgiano ampio viene tradotto in armeno dopo la santificazione di Vardan, e perciò nella traduzione armena, insieme alla sua carica militare, è menzionata anche la sua santità. La versione armena breve ripete la testimonianza del suo originale, ossia la versione armena ampia, poi questa testimonianza passa nella versione georgiana breve proveniente, a sua volta, da quella armena breve. In questo modo si chiude il cerchio tra le versioni georgiana ampia, armena ampia, armena breve e georgiana breve.

A questo punto sorge la questione di quando sarebbe stato santificato Vardan dalla Chiesa armena. Bisognerebbe rispondere alla domanda, ricordando che i Persiani non solo abolirono il regno d'Armenia nella prima metà del V secolo, ma rafforzarono la propria posizione a tal punto che intervennero addirittura nella vita ecclesiastica, togliendo a Sahak l'onore della carica di Katolikos, mettendo al suo posto, secondo l'ordine dello scià, Brk'išoy e Šamuel⁵⁴. Queste persone non erano armena né per provenienza né per attività, al contrario, essendo tipici ufficiali dell'amministrazione dello scià, favorivano all'interno della Chiesa armena la nascita e lo sviluppo di tendenze antiarmene. Lazzaro di P'arpi fa notare che Brk'išoy, e soprattutto il suo *entourage*, che l'aveva accompagnato in Armenia, trascurava completamente la tradizione della Chiesa Armena. Šamuel semplicemente aveva proseguito la sua strada⁵⁵. Così ha completamente ragione L. Žanašia quando fa notare che in questo periodo «lo

mentalità georgiana, soprattutto dal punto di vista confessionale.

⁵⁴ L. ŽANAŠIA, *Lazar parp'elis cnobebi Sakartvelos šesaxeb* (Le notizie di Lazzaro di P'arpi sulla Georgia), Tbilisi 1962, p. 90.

⁵⁵ *Ibid.*

scià era divenuto quasi il padrone assoluto dell'Armenia. Egli non solo controllava le questioni di politica estera, ma interveniva liberamente negli affari interni del paese, addirittura in quelli così delicati come era la vita ecclesiastica. La nomina del Katolikos, il capo della Chiesa armena cristiana, da parte del re mazdeano, mostra chiaramente com'era illimitato il suo potere sugli affari interni dell'Armenia»⁵⁶.

La situazione non cambiò nella seconda metà del V secolo, al contrario, dopo la rivolta di Vardan Mamikonean, il padre di Šušanik', lo scià ricorse a mezzi radicali per sminuire i poteri della Chiesa armena, ad esempio, affidò a Magupat, ossia al capo dei magi abitanti in Armenia, la funzione di giudice supremo, che prima apparteneva al Katolikos armeno⁵⁷.

La situazione non migliorò neanche negli anni '60 del V secolo. In questo periodo, lo scià di Persia chiamò presso di sé Giut, Katolikos d'Armenia, e lo depose dalla carica ecclesiastica⁵⁸. In tali circostanze politico-ecclesiastiche, senza dubbio, non si poteva santificare Vardan Mamikonean all'interno della Chiesa armena. La nostra supposizione non può essere contestata dalla santificazione di Šušanik' nella seconda metà del V secolo: poiché l'attività di quest'ultima aveva carattere esclusivamente religioso, almeno così appariva dall'esterno, la sua commemorazione nella Chiesa era meno soggetta (o non lo era affatto) al potere persiano. Il caso di Vardan, invece, era diverso. Infatti la sua attività si presentava del tutto politica ed era direttamente o indirettamente finalizzata contro la Persia. Per questo motivo la sua nomina non poteva essere competenza della Chiesa Armena, doveva essere per forza il governo persiano a risolvere la questione e l'avrebbe risolta, ovviamente, in modo negativo.

Perciò bisogna pensare che la versione armena ampia del *Martirio di Šušanik'*, che evidenzia la santità di Vardan, sia stata tradotta dal georgiano dopo il VI secolo, ossia in epoca posteriore al dominio persiano. Quest'idea è esplicitamente confermata, da una parte, dalla tendenza nazionalistica della versione armena, sorta sulla base dello scisma tra le Chiese dei due paesi nel 607, e dall'altra, dal titolo della versione armena che menziona Varsken con il titolo bizantino di *anthypatos*, invece di quello persiano di *P'it'iaxš*. Come conferma il titolo della versio-

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 113.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 118.

ne georgiana ampia, da noi il termine bizantino non era conosciuto nell'epoca del martirio di Šušanik⁵⁹. Lo troviamo nel testo armeno, il che dimostra che è stato tradotto più tardi, dopo l'introduzione del termine in Armenia. Questa logica della cronologia è semplice, ma incontestabile. Forse per questo motivo lo studioso armeno N. Akintean ha fatto notare che la menzione di Varsken con il titolo di *anthypatos*, invece di *pitiaxš* rivela che i libri contenenti il *Martirio di Šušanik'* sono «una nuova redazione»⁶⁰.

All'inizio della nostra ricerca avevamo promesso al lettore di limitarci sostanzialmente al materiale supplementare che potevamo fornire noi, per confermare l'opinione invalsa nella letteratura critica, nondimeno riteniamo indispensabile la citazione di un contributo di uno studioso georgiano, G. Parulava, che ha analizzato il problema sotto una luce nuova, ottenendo lo stesso risultato, già attestato dalla filologia georgiana⁶¹. Egli ha comparato minuziosamente le versioni ampie georgiana ed armena del *Martirio* dal punto di vista estetico-poetico. «L'abbondante materiale rivelato è estremamente interessante poiché mostra chiaramente come può mutare l'entità artistica, quando nelle relazioni letterarie prendono il sopravvento fattori ed interessi storico-culturali». Se Iak'ob di Curt'avi «ci inizia con una maestosità da romanziere alle sottigliezze psicologiche del movimento dell'anima umana», nella traduzione armena «tutte le operazioni intraprese dal traduttore-redattore comportano l'abbassamento, ovvero l'estinzione del *tonus* e dell'immediatezza dell'originale poetico», in essa «non è elaborato il quadro compositivo, la totalità e il dettaglio sono sproporzionati per misura, mentre molte parti sembrano autonome una dall'altra».

Avendo a disposizione un'ottima traduzione dall'armeno in georgiano, eseguita da Il. Abulaže⁶² ogni lettore georgiano, che ha il minimo senso d'oggettività, potrebbe assicurarsi della verità di queste parole. Potrebbe fare altrettanto il lettore russo, avendo a disposizione tante traduzioni in russo.

⁵⁹ L. ŽANAŠIA, *Peodaluri revolutia Sakartveloši (La rivoluzione feudale in Georgia)*, Tbilisi 1935, pp. 80-82.

⁶⁰ IAK'OB DI CURTAVI, *Martirio di Šušanik'*, p. 38.

⁶¹ G. PARULAVA, *Pericvaleba p'oet'uri sit'q'visa, «Saunže» (Mutamento della parola poetica, «Tesoro»)*, Tbilisi 1979, n. 6, pp. 219-224.

⁶² Il. Abulaže ha tradotto la versione armena ampia in antico georgiano nel tentativo di capire quale sarebbe stata la forma della redazione georgiana, se fosse stata davvero una traduzione [N.d.T].

Per questo motivo non ci guadagna di certo in prestigio la cultura letteraria armena, quando gli studiosi armeni tentano di convincere i numerosi lettori [russi] che il testo armeno del *Martirio* (realtà indubitabile della letteratura metafrastica armena), «è una perla della letteratura armena antica». La letteratura armena antica possiede davvero tante *perle* ma tra di loro, non risplende, dal punto di vista artistico, la traduzione armena del *Martirio di Šušanik'*, sostanzialmente di bassa qualità.

(Tradotto dal georgiano da GAGA SHURGAIA)

Riccardo Zipoli

ELEMENTI OSCENI
NELLA LESSICOGRAFIA NEOPERSIANA

Come fossero serie tu ascolta le storie facete, ed impara!
Non esser legato alle loro sembianze esteriori!
Presso i burloni è faceto ogni detto di seria parvenza,
e i motti che paion faceti risuonano seri a chi è savio¹!
RŪMĭ

Lo studio delle oscenità² nelle letterature del mondo musulmano è appena agli inizi³. Per quanto concerne il campo poetico neopersiano, abbiamo di recente cominciato a presentare i risultati di analisi che stiamo conducendo da anni e per esteso su autori e su produzioni di ogni genere e di ogni periodo⁴. Il tema è appena sgrossato, e la quantità dei materiali sinora reperiti è tale da richiedere, per la loro traduzione e per un loro esame complessivo, un lungo e non facile impegno. È d'altro canto nostra convinzione che solo un lavoro globale possa far comprendere la dimensione canonica di questo fenomeno, contestualizzando e storicizzando i vari contributi che altrimenti, avulsi dal quadro di appartenenza, rischiano di apparire estrose e anormale invenzioni di spiriti solitari e maldicenti. Ogni nostro singolo intervento nel settore è quindi da intendersi come un pic-

¹ RŪMĭ (1925-40: IV, 3558-59). Sulle diverse modalità di recepire le faccette, a seconda della disposizione dell'interlocutore, vi sono testimonianze anche nel mondo arabo, si veda VAN GELDER (1992: 87).

² Su che cosa s'intenda per oscenità in seno alla nostra ricerca, si veda ZIPOLI (1994: 252-4).

³ Sono recenti i primi tentativi di sistematizzazioni e di catalogazioni, peraltro circoscritte e parziali, relative a questo fenomeno: per il mondo arabo, si veda VAN GELDER (1988), per quello neopersiano, si vedano alcuni brani di SPRACHMAN (1981) e soprattutto ĤALABĭ (1985), KĀSĪB (1987) e SPRACHMAN (1995). All'arretratezza e alle difficoltà delle relative indagini nel settore della letteratura neopersiana, si fa cenno in ZIPOLI (1994: 250-1, 254-9).

⁴ Si veda, in ordine di pubblicazione, ZIPOLI (1994), che contiene anche un'introduzione di natura metodologica e un primo resoconto sullo stato dei lavori, ZIPOLI (1995) e ZIPOLI (1996).

colo e provvisorio tassello che confluirà poi nel mosaico conclusivo di un'articolata indagine finale.

In quest'ottica, riteniamo utile che i primi campioni di ricerca presentino i vari spaccati della produzione in oggetto, della cui varietà e diffusione si potrà così ricavare un'idea il più possibile fedele e corretta. Proprio per tale motivo, lasciamo questa volta l'adusato terreno dei singoli canzonieri per passare a un altro settore del mondo letterario neopersiano, quello dei dizionari. Ci riferiamo, in particolare, ai dizionari antichi che, come è noto, presentano in genere, a corredo delle definizioni e delle spiegazioni lessicali, esempi poetici con la funzione di contesti esemplificativi e chiarificatori dei singoli lemmi, configurandosi così come una sorta di antologie poetiche a uso degli addetti ai lavori (fatto testimoniato, fra l'altro, dall'ordine di successione delle parole, elencate alfabeticamente secondo la lettera finale e raggruppate pertanto in base al loro elemento più significativo ai fini della versificazione, la rima).

Nel contesto di questi glossari, la ricerca dovrà verificare la presenza e l'incidenza di elementi osceni a livello dei singoli lemmi, delle relative spiegazioni e dei versi citati. Lo scopo ultimo di questo specifico studio sarà quello di descrivere e di raffrontare le strutture che, in questo senso, hanno i vari dizionari al fine di definire e di spiegare l'uso che essi fanno del lessico e delle espressioni oscene. Anche in tal caso, solo una ricerca complessiva potrà garantire la corretta interpretazione dei singoli testi, ma al momento non c'è dato che proponga un unico cammino investigativo, con l'intento di provare, su un singolo modello, l'importanza di questi materiali «tecnici» nell'ambito più ampio della nostra indagine, con la speranza di destare così anche il relativo interesse nei loro confronti.

Ci è sembrato conveniente, ai fini del prosieguo del lavoro, che la scelta del primo campione cadesse sul più antico dizionario neopersiano di cui ci siano giunti alcuni manoscritti, il *Lughbat-i Furs* di Asadî, la cui analisi potrà fungere in seguito come punto di partenza non solo metodologico ma anche storico. Prima di scendere nei dettagli operativi, sono però utili alcune premesse di natura generale.

Come vedremo, la gran parte degli elementi osceni da noi individuati in seno al *Lughbat-i Furs* sono di natura faceta e giocosa, e tale presenza, nel contesto di uno strumento «serio» quale un dizionario, evoca, per molti aspetti, i tratti di quella commistione fra *jidd* e *hazl* che è così diffusa nella letteratura di

adab musulmana, particolarmente all'interno di quella in lingua araba⁵. Tale commistione è generalmente descritta come un'alternanza di passi seri e di passi faceti, dove la presenza di questi ultimi dovrebbe servire a distrarre piacevolmente la mente del lettore, evitandogli la noia e le tensioni di un impegno prolungato ed eccessivo. Il *dulce*, insomma, in funzione dell'*utile*⁶. La validità di siffatto principio è riconosciuta e teorizzata da vari autori arabi di *adab*⁷. Ci basti ricordare una delle tante testimonianze espresse in proposito da al-Jâhiz:

Gli autori di scritti educativi e di testi di *adab* non dovrebbero insistere su temi puramente seri, sulla mera ragionevolezza, sulle verità amare e su pensieri difficili che stancano gli animi e fiaccano ogni sforzo. Ogni pazienza ha un limite! Non c'è niente di male se i libri presentano qualche facezia. È vero che troppi scherzi rendono sciocco un testo, ma è anche vero che uno scritto troppo serio è pesante. Un libro, insomma, dovrebbe contenere un qualche cosa che tenga desto il lettore e allontani dal sopore chi ascolta⁸.

All'espressione scherzosa viene in sostanza riconosciuta una funzione seria, come spesso ci ricorda ancora lo stesso al-Jâhiz⁹.

L'argomentare burlesco quale sollievo intercalato a riflessioni impegnative è dunque un espediente canonico e diffuso¹⁰. Per quanto concerne poi quell'aspetto particolare del faceto che è

⁵ In proposito, si veda VAN GELDER (1988, 1991, 1992).

⁶ Una similare mescolanza di serio e di faceto (*ludicra seriis miscere*) è conosciuta anche nelle lettere occidentali, si veda CURTIUS (1993: 465-86).

⁷ Per alcuni riflessi di queste teorie nel mondo persiano, si veda SPRACHMAN (1981: 67-70) e ZIPOLI (1994: 259-60, 285). Convinzioni persiane della validità di tale principio sono espresse anche in testi arabi (AL-TAWHÎDÎ 1965: 448).

⁸ AL-JÂHIZ (1964-79: III, 153).

⁹ Si veda, per esempio, AL-JÂHIZ (1938-45: I, 37). L'attitudine a utilizzare seriamente le facezie è testimoniata anche dall'esistenza di una figura retorica chiamata appunto *al-hazl yurâd bibi 'l-jidd*/scherzare con propositi seri.

¹⁰ Tale specifica commistione è stata recepita anche nella letteratura persiana, come testimoniano i due brani seguenti, il primo estratto dal *Kalîla wa Dimna* e il secondo dalla *Risâla-yi Dilgushâ* di Zâkânî: «I contenuti sono stati esposti in forma faceta affinché la gente nobile vi si avvicini per acquisire esperienza e la gente comune, attratta da quella forma faceta, li legga e così ne acquisisca pian piano anche gli insegnamenti morali» (ABÛ 'L-MA'ÂLÎ NAŞRULLÂH MUNSHÎ 1977: 18); «Per quanto sia indiscutibile la superiorità della serietà sulla facezia, tuttavia una continua serietà è causa di noia, così come facezie senza fine procurano disprezzo e discredito. A questo proposito, così si espressero gli antichi: "Diuturna gravità l'animo attrista/e facezia continua disonora"» (ZÂKÂNÎ 1964-5: 238).

l'espressione oscena¹¹, esistono anche in questo caso numerose giustificazioni in seno alla letteratura di *adab* in lingua araba. Eccone una, ancora di al-Jāhiz:

Queste parole sono state inventate per essere usate da chi pratica la lingua. Se non fossero state da pronunciare, esse non avrebbero mai posseduto alcun significato e sarebbero state bandite dalla lingua araba ai fini di proteggerla e di conservarla¹².

È convinzione dello stesso autore che l'oscenità stia nelle cose e nelle azioni descritte e non nella menzione o nella descrizione di quelle¹³. Logica vuole che siffatto giudizio sia ancora più valido quando l'elemento licenzioso non coincida con l'espressione diretta di un autore, per esempio, in una poesia, ma si trovi, invece, nella citazione, da parte di un critico, di un passo altrui, magari utilizzato per illustrare un qualche cosa di linguistico o di collegato alla versificazione¹⁴. In tal caso, infatti, la componente oscena perde la propria carica di indecenza e di eventuale invettiva per essere in qualche modo raffreddata e per venire così trattata alla stregua di una qualsiasi altra materia di studio¹⁵.

Significative, in proposito, sono anche le convinzioni di Ibn Qudāma e di al-'Askarī. Il primo, ritenendo che i *ma'ānī* siano

¹¹ Il termine *hazl*, fra l'altro, indica sì ogni genere di burla e di facezia, ma tende spesso a identificarsi, nelle testimonianze di autori e di critici, proprio con i concetti di natura oscena; riferimenti su questo si trovano in Zipoli (1994: 254, n.11).

¹² AL-JĀHIZ (1964-79: II, 93).

¹³ AL-JĀHIZ (1964-79: II, 92).

¹⁴ Esiste, in proposito, un assioma arabo: *naql al-kufri laisa bi-kufri*/non è eresia riportare cose eretiche (BÜRCEL 1979: 84-5).

¹⁵ Simile posizione si ritrova non solo in al-Jāhiz ma anche in molti suoi imitatori (VAN GELDER 1988: 46). Condividiamo, in proposito, la distinzione proposta da van Gelder. Secondo questo studioso, solo il metalinguaggio dei lessicografi, cioè l'esperienza squisitamente linguistica, consente di astrarsi dalle oscenità del mondo reale, mentre l'opera di critici e di antologisti, cioè il loro mondo letterario e metaletterario, non riesce a essere totalmente estraneo al messaggio trasmesso e a creare quindi un livello espressivo del tutto esente da coinvolgimenti morali e da implicazioni pudiche (VAN GELDER 1988: 79). Fra gli autori del primo gruppo, egli ricorda Ibn Qutayba che, nel suo *Kitāb al-Ma'ānī*, cita vari frammenti di natura oscena al solo scopo filologico di chiarire parole ed espressioni difficili senza tradire alcun intento o preoccupazione di tipo etico (VAN GELDER 1988: 55). La lessicografia contaminata da espressioni scurrili sembra comunque aver avuto anche i propri detrattori nel mondo arabo (VAN GELDER 1992: 175-6).

il materiale di lavoro del poeta così come il legno lo è per il falegname, è dell'avviso che le parole oscene non possano alterare la buona qualità della poesia, nello stesso modo che l'arte del falegname non viene condizionata dalla qualità del legno adoperato; il secondo, oltre a riprendere le argomentazioni di natura lessicografica avanzate da al-Jâhîz, esprime anche il timore che la mancata registrazione di passi osceni possa privare i lettori non solo di bella poesia ma anche di informazioni e di materiali interessanti¹⁶.

Non è da escludere, infine, che la presenza di passi osceni, spesso popolari e noti, fosse strumentalmente programmata in testi di studio, come appunto i dizionari, al fine di facilitare la memorizzazione di quanto veniva spiegato e commentato¹⁷.

Alla luce di tali presupposti, risulta evidente come l'esistenza, in seno ai dizionari neopersiani antichi, di elementi che siano al contempo faceti e osceni non sia il frutto casuale e improvvisato di aberrazioni, individuali o di gruppo¹⁸, ma si collochi piuttosto in un quadro assolutamente legittimo e canonico della cultura musulmana. I nostri dizionari si configurano infatti come seri strumenti di lavoro venati di elementi giocosi, nel rispetto di quella commistione di *jidd* e *hazl* che abbiamo ricordato essere così tipica di tanta letteratura d'*adab*, e i loro elementi giocosi assumono spesso coloriture scurrili, proprio come previsto e accettato dai predecessori arabi soprattutto per i lavori di natura lessicografica.

Se, tuttavia, la compresenza di *jidd* e *hazl* è non solo accettata ma anche teorizzata a livello generale, è invece da chiarire, caso per caso, come questi due elementi si intersechino fra di loro nei singoli testi. Su tale questione, le opinioni degli autori arabi divergono e v'è, per esempio, chi teorizza la necessità di una mescolanza inestricabile e chi invece di una semplice giu-

¹⁶ I passi relativi di Ibn Qudâma e di al-'Askarî sono in parte tradotti e discussi in VAN GELDER (1988: 63, 79).

¹⁷ Anche per imparare a leggere e a interpretare il *Corano* era del resto teorizzato il possibile uso di versi licenziosi e offensivi, si veda AL-JURJÂNÎ (1987: 66).

¹⁸ Su alcune possibili motivazioni della presenza di temi licenziosi in questi dizionari, si veda anche infra p. 280. Una simile attitudine «licenziosa» dei lessicografi persiani perdura, fra l'altro, sino ai nostri giorni, come testimonia l'illustre esempio del *Lughatnâma-yi Dibkhubdâ* ove appaiono, per esempio, vari versi osceni delle *hazliyyât* di Sa'dî riportati, sembrerebbe, più per motivi contenutistici che lessicografici; si veda in proposito quanto rilevato e segnalato in SPRACHMAN (1995: XXXV, 39, 43).

stapposizione fra i due elementi, chi preferisce che il passaggio da una sfera all'altra sia imprevedibile e chi invece sostiene il contrario¹⁹. Anche da questo punto di vista, lo studio dei nostri dizionari potrebbe fornire dati interessanti e costituire un utile contributo alla studio di tale problema nel suo complesso. Ma siamo ancora molto lontani da una meta siffatta. Come accennato all'inizio, lo studio delle oscenità letterarie neopersiane è ancora in fase preliminare e, per quanto riguarda in particolare il settore dei dizionari, è pressoché al punto di partenza.

Torniamo adesso al testo che abbiamo scelto come terreno della presente indagine, il *Lughbat-i Furs*. Il nostro interesse si limita, come premesso, a cogliere e a descrivere la presenza di elementi osceni in seno a questo dizionario, e le poche osservazioni di natura generale sulla sua struttura saranno subordinate e finalizzate a meglio inquadrare i termini di questa ricerca.

Abbiamo già ricordato che il *Lughbat-i Furs*, redatto intorno alla metà del V/XI secolo, è il più antico dei dizionari neopersiani (e, aggiungiamo, la più antica antologia poetica neopersiana) di cui ci siano giunti alcuni manoscritti, ma va precisato che non è il più antico in assoluto, esistendo riferimenti, in alcune fonti, ad altri dizionari precedenti di cui oggi non è comunque rimasta traccia²⁰. Esso fu composto in Azerbaigian con lo scopo di chiarire, tramite definizioni teoriche ed esemplificazioni di versi, certo lessico poetico che, in voga nelle zone orientali dell'altopiano iranico (Balkh, Khurâsân, Mâvarânnahr, ecc.)²¹, risultava di difficile comprensione a chi viveva nell'Iran occidentale (Azerbaigian, Arrân, ecc.)²².

¹⁹ Su questo problema nel contesto della letteratura araba d'*adab*, si veda VAN GELDER (1992).

²⁰ Per una descrizione storica e contenutistica dei dizionari neopersiani, si veda BAEVSKIJ (1989) e DABÎRSIYÂQÎ (1989-90).

²¹ Resta da spiegare, nel contesto di siffatta teoria, la presenza di vocaboli non «orientali», come quelli *âzari*, in alcuni manoscritti (si veda DABÎRSIYÂQÎ 1989-90: 26 e ASADÎ TÛSÎ 1986: 8, 12); si tratta di aggiunte posteriori o di vocaboli ritenuti anch'essi difficili?

²² Questa ipotesi (espressa assai chiaramente da Iqbâl in ASADÎ TÛSÎ 1940-1: tayn) può essere ricostruita collazionando le diverse prefazioni ai manoscritti del *Lughbat-i Furs*. Emblematico, in proposito, anche un famoso episodio narrato da Nâsir-i Khusraw: «In Tabrîz ho incontrato un poeta di nome Qatrân il quale componeva belle poesie ma non conosceva bene il persiano. Costui venne da me con i canzonieri di Munjîk e di Daqîqî, e si mise a leggerli chiedendomi di chiarirgli ogni vocabolo difficile. Egli scrisse le mie spiegazioni e mi lesse poi le sue poesie» (NÂSIR-I KHUSRAW 1977: 9). È interessante notare l'apparente contraddizione rilevata da Nâsir-i Khusraw nelle

Il ruolo di questo testo nella storia lessicografica neopersiana è stato di grande rilievo: non solo è servito come punto di partenza per alcuni dizionari redatti in tempi a esso relativamente vicini (come il *Şihâh al-Furs*, il *Miyâr-i Jamâli* e il *Magmû'at al-Furs*), ma la sua influenza si è fatta sentire anche su dizionari di epoche più lontane, composti tra l'altro in zone fra loro diverse (come il *Farhang-i Surûrî*, il *Farhang-i Jahângîrî* e il *Lisân al-'Ajam-i Shu'ûrî*). A tale importanza non fa purtroppo riscontro una felice situazione codicologica. I manoscritti esistenti risalgono tutti a periodi piuttosto distanti dalla data di composizione del testo e presentano fra di loro tali differenze (a ogni livello: prefazione, lemmi, spiegazioni, versi) da rendere impossibile una ricostruzione affidabile del testo originale²³. I critici concordano nel ritenere che l'opera di Asadî (per alcuni un piccolo compendio non portato a termine dall'autore²⁴) abbia subito, da parte di vari manipolatori nel corso del tempo, continue alterazioni²⁵ le quali, mutandone l'aspetto iniziale, avrebbero dato vita ai manoscritti che oggi possediamo e che, forse

attitudini di Qatrân che, pur ritenuto capace di comporre belle poesie (*shî'r-i nik mîgust*), veniva poi incolpato di non conoscere bene il persiano (*zabân-i fârsî nikû namidânist*). Si può pensare, in proposito, che il poeta azerbaigiano praticasse librescamente la lingua poetica dominante, quella cioè conosciuta da Nâsir-i Khusraw e in voga alle corti dell'Iran orientale, ma non fosse poi in grado di parlarla correntemente (ASADÎ TÛSÎ 1940-1: *ṭayn* e ASADÎ TÛSÎ 1986: 4) o di dominarne le varianti più tipicamente regionali (KAPRANOV 1964: 181). In tale contesto, sarebbe stimolante una comparazione tecnica e dettagliata del lessico di questo poeta con il lessico dei suoi predecessori e contemporanei orientali (Munjîk, Daqîqî, Labîbî, 'Asjadî, 'Unşurî, ecc.) da svolgere magari nell'ambito e coi metodi della nostra collana *Lirica Persica* (Venezia 1989-...). Si potrebbe così soppesare il grado dell'apprendimento scolastico di Qatrân, e verificare se eventuali differenze linguistiche dei suoi versi rispetto al patrimonio allora canonico siano o meno riconducibili a fattori di natura geografica. Inserendo in questo lavoro di comparazione anche i lemmi raccolti nei primi dizionari neopersiani, si potrebbe inoltre porre le basi per accertare in che misura questi dizionari contengano effettivamente termini noti solo ai poeti orientali.

²³ Per una descrizione dei vari manoscritti, si vedano le prefazioni alle varie edizioni del *Lughat-i Furs*: ASADÎ TÛSÎ (1940-1), ASADÎ TÛSÎ (1977) e ASADÎ TÛSÎ (1986); la prefazione di Horn alla sua edizione del *Lughat-i Furs* pubblicata a Berlino nel 1897 è riprodotta, in traduzione persiana, in ASADÎ TÛSÎ (1977: *sîzdah-haftâd u du*).

²⁴ Si veda ASADÎ TÛSÎ (1940-1: *dâl*), ASADÎ TÛSÎ (1977: *bîst u nuh*) e ASADÎ TÛSÎ (1986: 5).

²⁵ Alcune alterazioni sono facilmente identificabili, come i riferimenti a poeti successivi ad Asadî. L'esistenza di tali interventi è chiaramente testimoniata nella prefazione a uno dei manoscritti (ASADÎ TÛSÎ 1986: 5, 11).

proprio in virtù di interventi molteplici e stratificati, presentano talvolta elementi di confusione²⁶. Sino alla scoperta di manoscritti più attendibili, dovremo quindi accontentarci di leggere e di studiare le diverse redazioni del *Lughat-i Furs* a noi giunte, tutte assai tarde e nessuna in grado di offrire garanzie di una sicura corrispondenza con l'opera «perduta» di Asadî. Le varie edizioni a stampa²⁷ riflettono questo stato di incertezza non riuscendo a concretizzare proposte complete e definitive. E ciò crea un certo imbarazzo in chi, come noi, voglia sceglierne una per dedicarsi a un'attenta lettura (per gli scopi introduttivi proposti in questa sede, non ci è parso infatti necessario ricorrere all'esame diretto dei manoscritti).

In quest'ottica, è giusto sottolineare come l'ipotesi più logica da un punto di vista di critica testuale sembri essere oggi quella di procedere allo studio e alla pubblicazione dei singoli manoscritti esistenti piuttosto che avventurarsi nel terreno incerto e malsicuro di una collazione fra codici così contraddittori. È la via seguita, per esempio, da Dabîrsiyâqî²⁸ che, perfezionando un lavoro già svolto da Horn, ha curato l'edizione di un unico manoscritto del *Lughat-i Furs*, quello conservato nei Musei Vaticani e redatto in tempi relativamente antichi (722/1332). È una scelta che condividiamo e che rende possibili paralleli e separati cammini di ricerca sui singoli manoscritti, cammini che potranno poi confluire in un comune e articolato quadro di conoscenze.

Proprio su questa base, abbiamo qui deciso di utilizzare l'edizione del *Lughat-i Furs* curata da Dabîrsiyâqî, escludendo quella preparata da Iqbâl (dove vengono mescolati esempi poetici di vari manoscritti senza che sia data la possibilità di risalire alle singole fonti) e quella preparata da Mujtabâ'î e Şâdiqî (sulla quale, visto che anch'essa presenta un singolo manoscritto, per quanto abbastanza tardo, è comunque auspicabile un lavoro analogo a quello qui condotto, per procedere poi al confronto sopra accennato).

Diamo anzitutto alcuni dati numerici. L'edizione scelta conta 1196 lemmi (alcune volte i lemmi sono accompagnati da sinonimi) per spiegare i quali è stato fatto ricorso a 1335 versi di 77

²⁶ Si pensi agli errori nell'ordine alfabetico e alle ripetizioni di vario genere riscontrabili in certi manoscritti (ASADÎ TÛSÎ 1977: yâzdah, bîst u sih, bîst u nuh); talvolta si capisce anche che l'estensore del codice aveva a disposizione più di una fonte manoscritta (ASADÎ TÛSÎ 1940-1: hâ'-i huţfi).

²⁷ Si veda la nota 23.

²⁸ Per la sua teoria in proposito, si veda ASADÎ TÛSÎ (1977: shish).

poeti²⁹. Fra gli elementi che seguono nel testo i singoli lemmi, prima appare la spiegazione (che viene data in termini più o meno complessi), poi il nome del poeta (che comunque può anche mancare) al quale è attribuito il verso esemplificativo, la cui citazione viene infine a chiudere la catena (ma anche tale verso può talvolta non essere presente). Per comodità di riferimento, d'ora in poi chiameremo i singoli insiemi di questi elementi, nelle loro diverse strutturazioni, con il nome di «voci».

Per quanto concerne il reperimento delle voci, abbiamo scelto, in linea con le nostre premesse metodologiche³⁰, tutte quelle nelle quali ricorressero parole o allusioni di natura sessuale (compresi semplici riferimenti a parti «oscene» del corpo) o scatologica (da intendersi, quest'ultima tipologia, nel senso di liquidi escrementizi e di qualsiasi rifiuto del corpo)³¹. Ne è sortita una raccolta di 109 voci di cui riportiamo qui di seguito, secondo l'ordine del testo originale, la traslitterazione dei singoli lemmi³² e la traduzione delle definizioni e dei versi relativi³³.

Ogni singola voce è preceduta da un numero progressivo e, posto fra parentesi tonde, dal numero della pagina ove essa inizia nell'edizione scelta. La presentazione delle voci è arricchita da alcune indicazioni. La traslitterazione dei lemmi che sono termini osceni (in molti casi l'oscenità è solo nei versi e non nei lemmi stessi) è, oltreché in corsivo, anche in grassetto (si veda, a esempio, la voce 1). Laddove la spiegazione contenga (in presenza o in assenza di altri elementi) un sinonimo o un quasi sinonimo del lemma (si veda, a esempio, la voce 2), la traduzio-

²⁹ Questi dati numerici sono quelli forniti da Dabîrsiyâqî (ASADÎ TÛSÎ 1977: hasht), ma andrebbero verificati, viste le contraddizioni con le cifre segnalate, a proposito del medesimo manoscritto, da Horn (ASADÎ TÛSÎ 1977: sî u panj) e, in altra sede, anche dallo stesso Dabîrsiyâqî (DABÎRSIYÂQÎ 1989-90: 18).

³⁰ Si veda la nota 2.

³¹ La nostra ricerca è partita praticamente da zero: i riferimenti, da parte degli studiosi, alle oscenità presenti nel *Lughat-i Furs* sono infatti rari e comunque generici (un esempio recente è SPRACHMAN 1995: LVII) nonché spesso venati di toni dispregiativi (ASADÎ TÛSÎ 1977: sî u panj e MAHJÛB 1967: 470); si veda in proposito anche la nota 77.

³² Le vocali brevi sono state scelte sulla base delle indicazioni presenti nel *Lughatnâma-yi Dibkhubâ*.

³³ Dell'interpretazione da noi data ad alcuni versi (si veda, a esempio, quelli delle voci 7, 8, 32, 58, 67, 96) non siamo totalmente sicuri date le varie incertezze testuali, di natura lessicale e anche metrica, nonché certe «astrusità» concettuali proprie dell'argomento che, come sostiene Horn (ASADÎ TÛSÎ 1977: bîst u haft), rendono i versi contenenti elementi di *hazl* fra i più difficili di tutto il dizionario.

ne di questo sinonimo o quasi sinonimo è seguita, fra parentesi quadre e in corsivo, dalla relativa traslitterazione ai fini di meglio rispettare e salvaguardare le indicazioni originali³⁴. La resa italiana dei singoli lemmi è evidenziata, nella traduzione del verso, mediante una sottolineatura, per fare sempre e comunque trasparenti le nostre scelte in proposito. La traduzione di ogni parola oscena (lemma compreso), nelle spiegazioni e nei versi, è seguita, in grassetto corsivo e fra parentesi tonde (quadre se si tratta di un sinonimo o di un quasi sinonimo del lemma che sia presente nella spiegazione), dalla relativa traslitterazione; si è così voluto rendere immediatamente possibili il reperimento e la localizzazione dei vocaboli che qua più ci interessano. I versi privi di termini in traslitterazione sono quelli scelti perché contenenti allusioni, e non parole, di natura oscena (si veda, a esempio, la voce 2).

Dopo l'insieme delle voci, seguono una classificazione tipologica delle parole oscene da noi reperite in tali voci e, quindi, alcune osservazioni generali. A conclusione dell'articolo, infine, si trovano quattro appendici: nella prima sono raccolti i lemmi traslitterati e ordinati alfabeticamente, la seconda contiene tutti i termini osceni (lemmi compresi) trovati nelle voci, anch'essi in traslitterazione e in ordine alfabetico, la terza riporta gli stessi termini della seconda, però elencati secondo frequenza, e la quarta, infine, presenta, traslitterati e in ordine alfabetico, i nomi dei poeti di cui abbiamo tradotto i versi.

- 1 (5). *Ghûshâ*³⁵: escrementi (*sirgîn*) che i bovini lasciano nei pascoli e che vengono fatti seccare per essere quindi raccolti;
così disse 'Alî Qurt:
«Di tuo padre fu questo il mestiere: anche tu
raccogli fascine di vite e raccatta escrementi (*gûshâ*)!»
- 2 (5). *Kubaytâ*: croccante [*nâtîf*];
così disse Ṭayyân:
«Divenisser pur tutti schiavetti miei maschi,
sarai solo tu il mio croccante di sesamo!»

³⁴ Tale regola è stata applicata anche all'unico caso di variante grafica di un lemma presente nella spiegazione (*bârik*, voce 57).

³⁵ Questo termine appare nel *Lughat-i Furs* anche nella variante *ghushây* (voce 108) che presenta un'altra spiegazione e un differente verso esplicativo.

³⁶ Con l'inserimento della parentesi tonda, abbiamo inteso rendere il doppio significato del lemma in questione.

- 3 (13). *Lat*: mazza(ta)³⁶ [*lakbt*];
così disse Labîbî:
«Alla tua barba un sorriso e ai tuoi baffi scoregge (*tîz*),
al tuo collo uno schiaffo e ai tuoi fianchi mazzate!»
- 4 (15). *Lat-lat*: in frantumi [*pâra-pâra*];
così disse 'Asjadî:
«Ogni gufo che voglia involarsi coi falchi e le gru,
si ritrova con l'ali spaccate ed il culo (*murz*) in frantumi».
- 5 (15). *Bat*: amido [*âbâr*] dei tessitori;
così disse 'Ammâra³⁷:
«È questa una barba o una spatola d'amido sporca?
Quei peli han filtrato la merda (*gûb*) per tutta la notte!»
- 6 (18). *Gûlânj*: un dolce chiamato anche *lâ-bar-lâ*;
così disse Labîbî:
«Piatti dolci e salati, ciambelle e minestre, un compagno da foter
(*gâdamî*) per te,
il bagno e anche i fanghi, poi fiori, un tesoro e un tappeto!»
- 7 (19). *Fanj*³⁸: gonfiore che si manifesta nei testicoli (*khâya*) e intorno
al pube (*zibâr*);
così disse Qarî' al-Dahr:
«Gli auspici di gloria a voi sono quest'anno così vergognosi
come lo sono quei noti gonfiori allo scroto (*fanj*) e alla gola».
- 8 (20). *Kbanja*: il mugulio di piacere nel momento del coito (*jimâ*);
così dice 'Asjadî:
«Un mugulio di piacere (*kbanja*) la vergine manda distesa in alcova,
la cognata a lei molla sonore scoregge (*tîz*) di fica (*kus*)».
- 9 (21). *Fanj*: dallo scroto gonfio [*ghur, dabbakhâya*];
così disse Munjik:
«Ti guardo e stupisco non poco:
com'è che trascini quei grossi coglioni (*khâya*) e lo scroto rigonfio
(*fanj*)?»
- 10 (21). *Lunj*: la parte esterna del volto;
così disse 'Ammâra:
«Anch'io voglio sfregarmi sul culo (*kân*)
ogni pelo che il volto ti copre: i mustacchi, la barba e i capelli».
- 11 (21). *Shinj*: deretano (*surîn*) di uomini e quadrupedi;
così disse Munjik:

³⁷ Da alcuni inteso come 'Umâra, si veda DE BLOYS (1992: 81).

³⁸ Questo termine è presente nel *Lugbat-i Furs* anche con un altro significato (voce 9).

- «Rinsecchito di culo (**sbinj**), decrepito e lungo tu sei, assomigli ad un sacco stracciato ed intriso di merda (**gub**)».
- 12 (22). *Lanj*: ha il significato di estrarre, come quando si dice «tira fuori, cava fuori!»; così disse Ṭayyân:
«A chiunque di coliche soffre i dolori, sfondargli tu devi il didietro e cavargli la merda (**sirgîn**)».
- 13 (22). *Lanja*: incedere sinuoso, stare fra i vizi; questo termine si usa nelle satire mentre il corrispettivo negli encomi è *kbarâmîdan*; così disse Labîbî:
«Se alla sposa di lui la vagina (**mabbil**) e la vulva (**kus**), le scarpe e la borsa, le due prime hanno perso la forma e quell'altre son tutte rotonde, non degli altri è la colpa ma solo di lei che tutte e quattro ha ridotto malconce: le due prime ansimando (**khanja**) distesa, e quell'altre incedendo sinuosa».
- 14 (23). *Zavanj* e *nakâna*³⁹: salsicciotto [*'ašîb*]; così disse Ma'rûfi:
«Tanto è bramoso di cazzi (**kîr**) quel nostro signore che ha la mensa imbandita di sole salsicce».
- 15 (23). *Kalakhj*: marciume [**chirk**] e purulenza [**sbûkb**] sulle mani e sul corpo; così disse 'Ammâra:
«Fetente (**ganda**) ed ignobile, misero e vile, di merda (**gûb**) ha lui piena la barba ed il corpo di marcio (**kalakhj**)».
- 16 (24). *Gij*: sciocco [*ahmaq*], orgoglioso [*mu'jab*], borioso [*kbwîstansitây*]; così disse Qarî' al-Dahr:
«Coi culattoni (**hîzân**) lui è culattone (**hîz**)⁴⁰, borioso se sta coi boriosi, è ladro se vive coi ladri ed imbrogli vicino a chi imbrogli».
- 17 (24). *Kilj*: pattumiera dei sorveglianti del bagno; così disse Ṭayyân:
«Pattumiere di merda (**gûb**) che versa qual dono alla barba, una barba che s'era acconciato il maestro col pettine ieri⁴¹».
- 18 (25). *Bafj*: quando uno perde saliva (**kbudû**) parlando, si dice che sbava (**bafj ash hamî shawad**);

³⁹ Il termine *nakâna* è presente nel *Lughat-i Furs* anche come lemma autonomo dallo stesso significato qui descritto, ma corredato da un verso esemplificativo differente (voce 87).

⁴⁰ Concetto analogo si ritrova in un altro verso della nostra raccolta (voce 61).

⁴¹ Questo verso si ritrova anche sotto il lemma *lând* (voce 28).

- così disse Shahîd:
«Appena qualcuno ti viene davanti ha conati di vomito (*qay*),
a veder moccico (*kbulm*) e bava (*baff*) colarti sul volto ed in petto».
- 19 (26). *Khishtcha*: sottoascella di stoffa, da alcuni chiamata *sûncha* e da altri *kashabun*;
così dice 'Ammâra:
«Qual sottoascella tu cuciti pure di muschio una ghiandola,
neppure così sparirà di là sotto l'odore fetente (*ganda*)».
- 20 (26). *Ghilghilicha*, *daghdagha*, *kalkharja*: il significato di tutte queste parole è quello di grattare qualcuno sotto le braccia o ai fianchi sino a farlo ridere;
così disse Labîbî:
«Non rimbrottare quell'asino senza fortuna,
che più glielo infilo (*sipûzam*) e più prende a saltare:
conosco assai bene quel punto ove soffre il solletico,
e appena lo tocco li giù, son risate e risate».
- 21 (29). *Mâkb*: argento falso, persone di animo vile che hanno una falsa nobiltà d'animo;
così disse Qarî' al-Dahr:
«Nobiltà falsa d'animo han tutti, instradati nel vizio,
tutti hanno il culo (*kûn*) spanato ed in mano non stringono nulla».
- 22 (29). *Âzhakb*: verruca [*thu'lûl*];
così disse Murâdî:
«Quel rosso turbante che ha sopra la testa
è come un'orrenda verruca che spunti sul cazzo (*kîr*)».
- 23 (30). *Rabûkba*: ogni volta che qualcuno ha l'orgasmo (*shahwat*) nel coito (*jimâ*), si dice che è giunto al godimento (*rabûkba shud*);
così disse Labîbî:
«Talvolta è lui stesso che gode (*rabûbka*) mettendosi dietro di te,
è tua sorella altre volte a godere (*rabûkba*) indugiandogli sotto».
E così disse 'Asjadî:
«S'infuriò il culattone (*hîz*) nel mezzo del proprio godere (*rabûkba*):
"Ai nerboruti cacare (*rîyam*) vorrei sulla barba, o maestro poeta!"»
- 24 (36). *Fargband*: fetido [*gandîda*];
così disse 'Ammâra:
«O culattone (*ghar*), tua moglie è scusata se al largo ti gira:
graveolente (*ganda*) sei in bocca ed hai fetido (*fargband*) il naso».
- 25 (40). *Ghund*: raccolto [*gird âmada*];
così dice il maestro Muwaffaq al-Dîn Abû Tâhir Khâtûnî⁴²:
«Mi contrassi impaurito di fronte ad un ragno:
un orso, parevo, caduto col culo (*kûn*) in tagliola».

⁴² Si tratta di un anacronismo: Khâtûnî è poeta della prima metà del VI/ XII secolo; si veda la nota 25.

- 26 (41). *Sind, sinda, kūyyâft*: figlio illegittimo [*ḥarâmzâda*];
così disse Munjîk:
«Siedi in groppa di mulo, e bastardo (*sind*) tu sei come quello:
perché mai sottometti chi è simile a te?»
- 27 (42). *Zbanda*: vecchio [*kuban*] e logoro [*ḥbalaq*];
così disse 'Asjadî:
«Mai servi non cadano, gli uomini liberi,
di chi ha il culo (*kûn*) aperto, fetente (*ganda*) e sfasciato».
- 28 (43). *Lând*: agitò [*janbând*];
così disse Ṭayyân:
«Presi ieri il quaderno dei versi per farlo vedere al maestro;
io leggevo le rime, scuoteva il maestro la barba,
e sopra di quella versava qual dono cestini di merda (*gûb*):
una barba che s'era acconciato il maestro col pettine ieri».
- 29 (49). *Anbur*: pinze [*kalbatayn*];
così disse Munjîk:
«Il tuo corpo con fibre di palma r avvolgo,
con le pinze ti stringo i coglioni (*kbâya*), ed il cazzo (*kîr*) ti strappo
con queste tenaglie».
- 30 (50). *Shabghâra*: recinto dove sono custodite le pecore;
così disse 'Ammâra:
«O impudente, hai ingrassato il tuo culo (*kûn*),
pare il lardo che è sotto la coda a una pecora chiusa in ovile».
- 31 (50). *Parwâz[a]*⁴³: cibo che le persone si portano nelle scampagnate, e
anche legni profumati che vengono bruciati davanti alla sposa in se-
gno di gioia;
così disse Muraṣṣa'î:
«Questa città lui non apre per me? Una puttana (*rûspî*) è sua moglie!
Forse non sa che dovunque soggiorni mi omaggiano i grandi?»
- 32 (53). *Hîz*: culattone [*bagbâ*], detto anche *mukhannath*; altri, al
posto di *hîz*, usano la forma *ḥîz*, ma l'uso della *ḥâ'-i ḥuttî* non è corretto
in persiano; in *pahlawî hîz* significa il secchio dei sorveglianti del
bagno e forse il significato di *hîz* [come culattone]⁴⁴ deriva da questo;
così dice 'Asjadî:
«O culattone (*hîz*) dei bagni, che cosa racconti?» gli dissi;
«O vecchio che vivi in moschea, che cosa hai sentito?» mi disse⁴⁵;
«Uno sceglie di stare in moschea non sapendo che fare» gli dissi;
«Anche tu sei così bacchettone?» mi disse».

⁴³ La parentesi quadra è presente anche nel testo persiano.

⁴⁴ In questo e in altri casi analoghi, le parole italiane fra parentesi quadre sono una nostra aggiunta intesa a rendere più chiaro il testo.

⁴⁵ Questo verso si ritrova anche sotto il lemma *gulkhan* (voce 88).

- 33 (54). *Gumîz*: escremento [*gbâ'it*]; alcuni chiamano così anche l'urina (*bawl*) e la piscia (*sbâsba*);
così disse Rûdaki:
«Spenge nel corpo le torride fiamme pungenti,
poi si muta pian piano in urina (*gumîz*)⁴⁶».
- 34 (54). *Râzb*: mucchio di grano;
è ancora di lui [Labîbî]:
«Gli hanno alzato per aria le gambe,
e gli hai sul culo (*kûn*) raccolto gran mucchi di grano⁴⁷».
- 35 (55). *Hâzb*: rimasto in silenzio;
così disse un ignoto (*nashînâs*)⁴⁸:
«Si è rotto dov'eri cucito⁴⁹, perché sei rimasto in silenzio?
Dai, sbatti quell'ali! Gallina tu sei sotto il cazzo (*kîr*) d'un asino!»
- 36 (56). *Fâzb*: spalancare la bocca per respirare e anche per pigrizia e per sonno;
così disse Labîbî:
«Come posso narrare del culo (*kûn*) di lui? Vieni, dimmelo
tu che sai scrivere versi assai meglio dei bravi poeti!
E se fosse un'impresa difficile pure per te, puoi pensare
ad un sazio cammello che faccia sbadigli nel mese di marzo».
- 37 (57). *Kurûzb*: gioia [*nashât*];
così disse Munjik:
«Quale ricco mai esprime davanti a un tesoro la gioia
che tu esprimi, o signore, di fronte ad un cazzo (*kîr*)?»
- 38 (62). *Bâdrîsa*: (il dado)⁵⁰ sopra il fuso, in arabo *falaka*;
così disse Labîbî:
«Era il dado di un fuso il tuo culo (*kûn*) all'inizio,
s'è mutato quel dado pian piano in un fuso rigonfio di fili».
- 39 (62). *Nus, zuk, zafar, pûz, furunj*: i contorni della bocca;
così disse Mahsatî⁵¹:
«Prendi il tuo sudicio (*âlûda*) cazzo (*kîr*) e poi mettilo a me nella fica
(*kus*)!
O vuoi ancora ingannarmi coi baci (*bûsa*) che dai sulla bocca?»

⁴⁶ Soggetto sottinteso potrebbe essere il vino.

⁴⁷ Probabile allusione alla fuoriuscita di feci al momento della penetrazione anale.

⁴⁸ Si veda DE BLOYS (1992: 201).

⁴⁹ Il riferimento è allo «strappo» che si produce nel coito anale.

⁵⁰ La parentesi tonda è presente anche nel testo persiano.

⁵¹ Si tratta di un altro anacronismo: Mahsatî ha operato intorno alla prima metà del VI/XII secolo; si veda la nota 25.

- 40 (64). *Last*: qualche cosa robusta e... (?)⁵²;
 così disse Labîbî:
 «Sei di me sazio, ed è giusto!
 O idolo, il cazzo (*kharza*) che ho non è duro».
- 41 (64). *Alast*: chiappe (*surîn, kûn*) grasse;
 così disse 'Asjadî:
 «Un dattero fresco il tuo corpo ed un olio la schiena nel fondo,
 i riccioli tuoi son di nero corallo e carnose le chiappe (*alast*) hai tu
 a pecorone».
- 42 (67). *Musta*: cibo del predatore;
 così disse Rûdakî:
 «Ai baci (*bûs*) di lui son avvezzo
 così come il falco che stringe la preda;
 a ogni bacio (*bûs*) prorompo in un grido
 quasi fossi un pistacchio che lui voglia aprire».
- 43 (68). *Sbâsha*: urina [*bawl, gumîz*];
 così dice Rûzbih Nknî(?)⁵³:
 «Un grido improvviso si leva dall'angolo tuo,
 tutti ti vengono attorno e ti pisciano (*sbâsha*) sopra la barba».
- 44 (69). *Xwush*: suocera [*mâdarzan*], detta anche *kbushû*;
 così disse Labîbî:
 «Del genero i baffi e la barba che vadano in culo (*kûn*) alla suocera!
 Della suocera i piedi si piantino al genero in culo (*kûn*)!»
- 45 (75). *Farghîsh*: i peli che escono fuori da sotto una veste di pelle
 animale, anche un abito rovinato e una veste stracciata;
 così disse Labîbî:
 «Alla sorella cacciò sulla fica (*kus*) rabbioso i suoi denti,
 come un derviscio che voglia tirarsi ben su lo sdrucito mantello».
- 46 (76). *Shibisht*: pesante [*girân*] e ostile [*baghîd*];
 così disse Ma'rûfî:
 «Chi giunse al governo persona era invisa ed ostile,
 una barbetta assai brutta, sporchina (*palîdak*) e anche fetida (*ganda*)
 aveva».
- 47 (81). *Ârûgh*: vento rumoroso che esce dallo stomaco soprattutto be-
 vendo una specie di birra;
 così disse Labîbî:
 «Quando alza la voce par proprio un cammello sbraitante,
 fa, se mangia rafani e porri, non altro che rutti (*ârûgh*)».
- 48 (83). *Jâf-jâf*: meretrice [*qahba*], che si vende con atti vergognosi
 (*mawâjir-i fawâhîsh*);

⁵² Il testo è qui corrotto e riporta una parola incomprensibile (*albân?*).

⁵³ Nukatî? Si veda DE BLOYS (1992: 226).

- così disse Abû Shakûr:
«Un saggio così sentenziò: “Chi agli impegni vien meno
è come quella puttana (*jâf-jâf*) che a tutti dà ascolto”».
- 49 (85). *Talâtûf*: chi si tiene sudicio (*palîd*), chi non elimina le sporcizie (*palîdî*) dalle vesti ed è oggetto di disgusto nel cuore da parte della gente;
così disse Shahîd:
«Quando tu sorti dai bagni, sta’ attento
alle donne sataniche, sudice (*pilasht*) e immonde (*talâtûf*)!»
- 50 (88). *Kbushûk*: figlio illegittimo [*ḥarâmzâda*];
così disse Rûdakî:
«O scostumata (*balâya*), segreto fu l’atto
ma puoi ora celare quel figlio bastardo (*kbushûk*)?»
- 51 (90). *Kâwâk*: vuoto [*miyântabî*];
così disse Labîbî:
«Di giorno e di notte è a lui cibo soltanto la verga (*amûd*) pesante:
non c’è da stupirsi che senta lo stomaco vuoto».
- 52 (91). *Warkâk*: uccello più grande del falco, che ha il becco diritto e mangia le carogne;
così disse Abû ‘l-‘Abbâs:
«Invece del muschio, chi annusa le feci (*sirgîn*)?
Chi mai dà all’avvoltoio incombenze da falco?»
- 53 (92). *Gbasâk*: fetore [*gand*], fetido [*fargband*];
così disse Tayyân:
«Dalla tua bocca vien fuori fetore (*ghasâk*),
sei vecchio, e hai perduto i capelli».
- 54 (92). *Faghâk*: ostile [*baghîd*], bastardo [*ḥarâmzâda*], cornuto [*qal-tabân*], stupido [*ablab*];
così disse Munjîk:
«“Faccia di mota” lui volle chiamarti, e ben fece:
per un cuore bastardo (*faghâk*) non sono parole pesanti!»
- 55 (92). *Dafnûk*: coprisella [*ghâshiya*], per alcuni gualdrappa [*junâgh*];
così disse Munjîk:
«Coprisella a pezzetti divenne il tuo culo (*kûn*),
e tal coprisella montò sulle spalle il tuo servo».
- 56 (100). *Kapûk*: uccello color azzurro della taglia di uno sparviero; non ha un compagno della sua specie e se ne vola intorno a uccelli d’altre razze per farsi ingravidare;
così disse Munjîk:
«A forza di dire che ambivo accoppiarmi,
è arrivato col culo (*murz*) ben largo, la tunica avvolta e un messaggio;
gli venne il prurito, poi prese a sudare e s’afflisce
come quella colomba che soffre cercando chi possa appagarla».

- 57 (101). *Bârik*: sottile [*bârik*];
così dice Rûdakî:
«Vuoi gente bella e dagli occhi impostori,
la vuoi dalle chiappe (*surîn*) rotonde e sottile di vita».
- 58 (102). *Farâstûk*: rondine [*khuttâf*];
così disse Zarrîn-kitâb:
«Perché al tamburello tu passi dal fuso, o puttana (*qahba*)?
Non cantare così come fanno le rondini tu!»
- 59 (108). *Fadrang*: legno con cui si battono i panni al momento del lavaggio, che viene messo dietro le porte per sicurezza e impugnato in battaglia;
così disse Khaîrî:
«Non mettere il piede al di fuori di quanto conviene,
se un bastone non vuoi sulla porta del culo (*kûn*) tuo aperto⁵⁴».
- 60 (108). *Bâshang*: cetriolo tenuto nell'orto per ottenerne semi, detto anche *ghâwshû*;
così disse Munjik:
«Maledetto d'un cane! Un cetriolo da semi tu sei consumato del tutto,
e un figlio bastardo (*sind*) hai lasciato per unico germe».
- 61 (110). *Shang u mashang*: ladro e brigante [*shangul e mangul*], cioè chi deruba e saccheggia;
così disse Khaîrî:
«Tu schernisci coloro che fanno i cinedi (*bîz*) framezzo ai cinedi (*bizân*),
ma anche tu sei un cinedo (*bîz*), un buffone, un brigante ed un ladro!»
- 62 (111). *Madang u taza*: dentatura del chiavistello;
così disse Qarî' al-Dahr:
«Si attaccano tutti alle vesti di mire e menzogne,
sono zecche⁵⁵ sospese alla fica (*kus*) di vacca, son chiavi pendenti dai loro ingranaggi⁵⁶».
- 63 (113). *Machâchang*: verga (*kîr*) di cuoio che le lesbiche (*sa'tariyân*), a seconda che siano introversive o socievoli, utilizzano o per se stesse o con altre donne;
così disse Bû 'Âsim:
«A pellegrini e a accattoni i signori elargiscono i beni,
al calzolaio i tuoi soldi per farti quel cazzo di cuoio (*machâchang*)».
- 64 (117). *Pîkbâl*: escremento (*sirgîn*) di uccello, in arabo *zharq*;
così disse Zaynabî:

⁵⁴ Chiaro riferimento alla penetrazione anale.

⁵⁵ Il testo avrebbe qua *kafa*, ma noi abbiamo scelto la variante *kana*.

⁵⁶ Sul significato di questo verso, si leggano le spiegazioni fornite nel *Lughatnâma-yi Dibkhubâ* sotto il lemma *madang*.

- «Il falco avveduto vuol sempre di faccia l'otarda,
non le gira d'intorno alla coda, ché teme di quella le feci (*pīkhāl*)».
- 65 (118). *Māla*: mazzetto di fibre con il quale i tessitori spalmano l'amido, è detto anche *sima*;
così disse 'Ammāra:
«Ha un culo (*kūn*) in frantumi così come il culo (*kūn*) del proprio
signore,
ha una barba che pare un mazzetto di fibre sporcate con amido».
- 66 (119). *Sagāla*: escremento (*gūb*) di cane, a forma lunga come una grossa supposta;
così disse 'Ammāra:
«Lo spazzolino uno vide del proprio signore nel mezzo a una merda
(*gūb*),
e lo prese volendo di nuovo portarlo al suo posto a palazzo;
un altro scorgendolo disse: "Macché spazzolino fetente del vostro
signore!
È questo uno stronzo (*sagāla*) di cane ormai fattosi secco!"»
- 67 (120). *Makil*: verme nero d'acqua, detto in arabo 'alaq;
così disse Labībī:
«Abbiamo un gonfiore, su vendici quanto bisogna!
La medicina ecco qua che il maestro ha voluto ordinarci:
"Sanguisughe tu trita con granchi e ranocchie,
su una zampa di papera metti poi il tutto e a mattina strofinati bene
i coglioni (*kbāya*)!"»
- 68 (121). *Ghūl*: figlio illegittimo [*ḥarāmzāda*];
così disse Rūdakī:
«Un ladro bastardo (*ghūl*) adocchiavi là ben ritto,
orrido in volto e con gli occhi tal quale un brigante».
- 69 (124). *Shūla*: il luogo dove i sorveglianti dei bagni fanno essiccare gli escrementi (*sirgīn*);
così disse 'Ammāra:
«A te basta sol mezza ciambella e a ben cento porcili (*kunisht*) la
barba tua è scopa,
non ripulisce i tuoi baffi nessuno spazzino (*shūlarūb*) quantunque
pagato con cento pannelle».
- 70 (125). *Bukhla*: portulaca [*parpahn*], in arabo *farfakh*;
così disse 'Asjadī:
«M'appendo ben bene a tracolla di lui,
portulaca divengo, e lo stringo di dietro⁵⁷».

⁵⁷ Questo verso, assieme a quelli citati nelle voci 72, 73, 74, 75, 76 è considerato parte di un'unica *qaṣīda* di 'Asjadī (ASADĪ TŪSĪ 1977: sī u sih, chihil u nuh e KAY KĀ'ŪS 1963: 243).

- 71 (126). *Kâbila*: mortaio [*bâvan*] di legno;
così disse Ṭayyân-i Marghazî:
«Un mortaio i coglioni (*kbâyagân*) per te si son fatti e non altro,
e il colore del culo (*kûn*)⁵⁸ di pentola han preso».
- 72 (127). *Kalla*: quando qualcuno fronteggia qualcun altro e gli tien testa
gridando: «Affrontami e io t'affronto!», l'espressione abituale è *kalla*
mîkunad;
così disse 'Asjadî:
«Lo prendo e l'affronto coi denti sul mento,
s'attorce lo schiavo dolente ed io lotto con lui».
- 73 (127). *Kbulla*: umore denso che cola dal naso;
così disse 'Asjadî:
«Da lui tiro fuori il mio cazzo (*ḥamdân*), e la testa sua rossa
assomiglia ad un naso sanguigno con gocce di moccio (*kbulla*)».
- 74 (127). *Chilla*: i quaranta giorni che la donna deve tascorrere dopo il
parto (*zâdan*) prima di tornare pura e nei quali non può recarsi al
bagno o recitare le preghiere; in tale periodo, la donna è considerata
in quarantena;
così disse 'Asjadî:
«Insalivato (*kbudûâlûd*) il filotto, ho centrato di lei la fessura:
un bimbo pareva alle tette (*pistân*) di madre che sta in quarantena di
parto».
- 75 (127). *Julla*: pianta che cresce sulle rive dei ruscelli, detta anche
samârûgh; questi due termini sono stati spiegati nel capitolo della
*ghayn*⁵⁹;
così disse 'Asjadî:
«China la testa, in alcova si cala il fanciullo,
sulla cima del cazzo (*ḥamdân*) lui un ovolo pare o un porcino».
- 76 (127). *Ghalla*: pignone [*kirây*] per locande, botteghe e caravanserragli;
così disse 'Asjadî:
«Sulla cupola argentea di lui io mi siedo ed il cuore soddisfo:
in oro e in argento⁶⁰, così come vuole, gli pago l'affitto».
- 77 (128). *Kbulm*: liquido denso del naso;
così disse 'Asjadî:
«Quel bacchettone d'un cane mi rende soltanto i servizi
che io dal moccio (*kbîl*, *kbulm*) vedo e da bava (*kbudû*)».

⁵⁸ Il testo porterebbe qui *gûn*, ma noi abbiamo scelto la variante *kûn*.

⁵⁹ Il termine *julla* appare sotto il lemma *samârûgh* solo in una delle edizioni da noi consultate (ASADÏ TÛSÏ 1986: 134).

⁶⁰ L'oro e l'argento sono da intendersi, il primo, come il prodotto escrementizio e, il secondo, come il liquido seminale, entrambi emessi, uno dalla parte passiva e uno dalla parte attiva, durante l'atto del coito anale.

- 78 (132). *Ushtulum*: eretto [*râst*] e robusto [*qawwî*];
così disse Rûdakî:
«Scorse la femmina nuda, e ben duro gli venne:
un pezzo di ferro da grinze lisciato!»
- 79 (136). *Kâlum*: una donna che abbia preso marito;
così disse Munjîk:
«Da Ibrâhîm maritata tu fosti, o imbecille creatura,
quando mai troverai nella barba di questo signore il tuo bene⁶¹?»
- 80 (140). *Tim*: caravanserraglio [*kârwânsarây*];
così disse Labîbî:
«Ha la fica (***kus***) per te sigillata:
albergo a due porte è per gli altri!»
- 81 (144). *Narragân*: mendicanti [*gadâyân*];
così disse Qarî' al-Dahr:
«Da mendico son simili versi, e l'autore
sotto mille persone ha giaciuto di certo».
- 82 (145). ***Bûkân***: utero [*zibdân*], in arabo ***rahim***;
così disse Kisâyî:
«Di quanto ora detto, sia questo assegnato nel giorno dei giorni:
ghiandole, bile, escrementi (***sirgîn***) ed il sangue uterino (***xûn-i bûkân***)».
- 83 (146). ***Rangân***: peli del pube (***zibâr***), detti anche ***runba***;
così disse Munjîk:
«Sparisce il tuo volto al di sotto di quella barbetta,
così come il cazzo (***kîr***) scompare a un cinedo (***gbarcha***) fra i peli del pube (***rangân***)».
- 84 (148). *Fûgân*: bevanda gassata di orzo e uva secca [*fuqâ'*];
così disse Labîbî:
«Dalla tua bocca s'effonde una pioggia di bava (***kbudû***),
pare proprio tu abbia stappato una birra!»
- 85 (148). *Dastârân*: ricompensa [*shâgirdâna*], da alcuni detta *nawdârân*;
così disse 'Asjadî:
«La testa hai coperto col velo e hai ottenuto un po' d'oro,
dammi tre baci (***bûsa***), o mia bella, ed avrai un bel compenso».
- 86 (150). *Bihnâna*: ciambella di pane bianco, chiamata anche *nânbib*;
così disse Hakkâk:
«La sua collina di gigli⁶² m'espose di fronte,
un affamato divenni davanti a ciambelle e salsicce».

⁶¹ Per motivi di senso, abbiamo letto *khayr* invece di *kbîz*.

⁶² Metafora indicante il deretano.

- 87 (151). *Nakâna*: salsicciotto [*ʿaṣīb*];
così disse Ṭayyân:
«Io sono un poeta gentile, coi bimbi pietoso,
yogurt a loro regalo e salsiccia⁶³».
- 88 (153). *Gulkhan*: fornace [*tûn*];
così disse ʿAsjadî:
«O culattone (*bîz*) dei bagni, che cosa racconti?» gli dissi;
“O vecchio che vivi in moschea, che cosa hai sentito?” mi disse».
- 89 (153). *Rîkhan*: dalla pancia molla, cioè defecante [*rîyanda*];
così disse Rûdakî:
«Quello è un sudicio (*âlûda*), e sporca (*âlâyad*) l'intera città,
una mucca che lorda di sterco (*rîkhan*) le mucche».
- 90 (154). *Tawsan*: non addomesticato [*nâfarbikhta*], cioè non ammaestrato [*nââmûkhta*];
così disse Munjîk:
«Sei tanto gentile e paziente, o mio culattone (*hîz*) diletto,
al confronto è riottoso e ribelle ogni mulo».
- 91 (159). *Lunba*: gente grassa e corpulenta;
così disse ʿAmmâra:
«Avaro è il signore, la moglie ha però generosa:
una donna, e che donna, le braccia d'argento e ben grassa!»
- 92 (160). *Runba*: peli del pube (*zihâr*);
così disse Labîbî:
«Lo so, non appena ti giunge la satira mia,
tu ti strappi la barba, e tua moglie ogni pelo del pube (*runba*)».
- 93 (162). *Shâdgûna*: materasso [*muḍarraba*];
così disse ʿAsjadî:
«Materasso mio solo era lui tempo fa,
e adesso ti fa da coperta: sei noto per essere checca (*dûlî*)!»
- 94 (163). *Rukhbîn*: sostanza agra tipo panna acida, fatta soprattutto da yogurt aspro, detta anche *qurût* e *maşl*;
così disse ʿAmmâra:
«Come una casa di curdi è il tuo naso da sempre,
ingombro di latte cagliato e d'acidula panna».
- 95 (164). *Shûkbgîn*, *shûkbgîn*: entrambi significano sporco [*palîd*] e sudicio [*chirgîn*];
così disse Munjîk:
«È una puttana (*jâf-jâf*), sozzona (*shûkbgîn*) e impudente:
non lasciare mai in vita chi è svergognato, attenzione!»

⁶³ Lo yogurt è il liquido spermatico, e la salsiccia il membro maschile.

- 96 (164). *Dastîna*: sigillo [*tawqî'*];
così disse Munjîk:
«Chi mai eseguirà i tuoi dettami? Cancellali pure!
Vadano in fica (**kus**) a tua moglie siffatte scritte e sigilli!»
- 97 (165). *Harâyina*: [comunque], in arabo *'alîhâl*;
così disse 'Asjadî:
«A tuo disonore suonava quand'eri uno schiavo bambino,
è comunque ancor peggio per noi certo ora che porti la barba⁶⁴».
- 98 (165). *Ânîn*: mezzo orcio piccolo;
così disse Tayyân:
«Voglio versare lo yogurt mio, o amico, nell'orcio tuo piccolo
che poi scuoterò fino a che venga a galla ogni goccia di siero⁶⁵».
- 99 (167). *Khabazdû*: [stercorario], in arabo *khunfusâ*;
così disse Labîbî:
«Quella faccia e una simile barba inzuppata di merda (**guh**), d'umori
(**balgham**) e di bava (**kbudû**),
stercorari, mi porta alla mente, schiacciati con forza da un piede».
- 100 (168). *Khâkshû*: granello nero che viene messo assieme alla canfora,
da alcuni detto *chashmzada* o *siyahdâna*;
così disse Munjîk:
«Dovesse un giorno dolerti quell'occhio impudente,
collirio una spina ti sia, o rottinculo (**darîdakûn**) e sfacciato!»
- 101 (168). *Tufû*: gettare saliva (**kbudû**);
così disse Bû Shakûr:
«Tagliate alla donna la gola con questo coltello,
io sputo (**tufû**) e risputo (**tufû**) su tale impaziente!»
- 102 (168). *Biyâstû*: sbadiglio [*dahândarra*], *hâk* per i Pârsî;
così disse Ma'rûfî:
«Con la bocca e non altro la gente sbadiglia,
tu invece sbadigli col culo (**kûn**), e che culo (**kûn**), un portone!»
- 103 (169). *Bâdrû*: erbetta simile al basilico che appassisce al primo ven-
ticello;
così disse Hakkâk:
«Se alla porta del culo (**kûn**) il tuo pelo (**mûy**) assomiglia a un'erbetta,
saliva (**kbudû**) tu dammi, il rimedio è saliva (**kbudû**)!»
- 104 (170). *Khaw*: pianta che si attorciglia sugli alberi, in arabo *lablâb*;
così disse Bû 'l-Mathal:
«Avviluppa la rosa il convolvo stretto,
e io faccio altrettanto all'abete d'argento».

⁶⁴ Il riferimento è al rapporto erotico.

⁶⁵ Lo yogurt è il liquido spermatico, il piccolo orcio è il deretano e lo scuotimento allude alla pratica d'amore.

- 105 (174). *Ābashtangâb*: latrina [*kbalâkbâna*];
così disse Qarî' al-Dahr:
«Non vede divari fra l'ambra e la merda (*sirgîn*),
e neppure distingue roseto e latrina (*âbashtangâb*)».
- 106 (175). *Farya*: anatema [*la'nat*];
così disse Labîbî:
«O vile, che in culo (*kûn*) lo tieni, perverso e impudico,
da anatema, freddezza e invettiva sei nato!»
- 107 (175). *Maska*: olio non sciolto, in arabo *zabad*;
così disse Munjik:
«Cipresso sveltante a stagione novella,
tra le gambe ed il petto tu hai un monte che trema⁶⁶;
a tale vista ho perduto il controllo ed ho detto:
"Fece bene tua madre a nutrirti col burro!"»
- 108 (176). *Ghûshây*: spiga di orzo e di grano; chiamano così anche lo
sterco (*sirgîn*) di quadrupede che si raccoglie nella piana;
così disse Ṭayyân:
«V'è chi l'oro raccoglie, poi argento e non altro,
e c'è invece chi cerca soltanto lo sterco (*ghûshây*) per farne legname
da fuoco».
- 109 (176). *Balâya*: indegno [*nâbakâr*], corrotto [*fasâdî*];
così disse Kisâyî:
«Getta pure la fica (*kus*) ai tuoi cani, ché il cazzo (*kîr*) di questo
poeta
ha in orrore le fiche (*kus*) di donne corrotte (*balâya*)».

È chiaro che un'analisi dei singoli lemmi, delle relative spiegazioni e delle connesse esemplificazioni poetiche potrebbe essere condotta in varie maniere e da diverse prospettive. Sarebbe possibile, a esempio, un esame dei lemmi da un punto di vista della storia della lingua verificandone la collocazione nel patrimonio lessicale allora in voga⁶⁷, si potrebbe appurare la correttezza delle spiegazioni e la congruità delle testimonianze poetiche rispetto ai singoli lemmi, e risulterebbe anche utile analizzare i versi con riferimento all'autore, alla singola opera e all'intero canzoniere cui vengono attribuiti. Questi e altri potrebbero essere gli spunti di lavoro ma, in linea con l'impostazione attuale della nostra ricerca cui abbiamo anche prima accennato, ci

⁶⁶ Allusione al deretano.

⁶⁷ Si veda la nota 22.

limiteremo a descrizioni e a interpretazioni rivolte soprattutto all'aspetto semantico del lessico, rivolgendo in particolare l'attenzione a quanto viene espresso nei versi.

Ci sembra anzitutto utile classificare tipologicamente le parole oscene presenti nelle voci, parole la cui traslitterazione, abbiamo detto, appare fra parentesi e in grassetto corsivo nei testi sopra tradotti⁶⁸.

Tali parole, riportate nello schema che segue sotto la forma lemmatizzata (i pochi sintagmi sono considerati come una sola unità), raggiungono un totale di 242 occorrenze per 97 lemmi che abbiamo diviso in 6 gruppi. Ogni gruppo è contraddistinto da un titolo (preceduto dalla frequenza complessiva) e dai relativi sottoinsiemi (identificati ognuno da un'etichetta generale anch'essa preceduta dalla frequenza connessa) che includono i singoli elementi. Le denominazioni di questi elementi sono precedute dalle frequenze corrispondenti e seguite dai numeri progressivi delle voci ove si trovano le varie occorrenze (distinguendo fra le presenze nei lemmi, indicati con L, nelle spiegazioni, indicate con S, e nei versi, indicati con V). Le priorità, nelle varie liste, sono sempre di ordine quantitativo e, a parità di occorrenze, di tipo alfabetico.

⁶⁸ Ai fini della classificazione, ignoreremo gli elementi osceni che non siano menzionati direttamente, cioè quelli espressi con perifrasi, allusioni e metafore (per il cui complesso sarebbe necessario uno studio specifico, tra l'altro auspicabile per completare il quadro che tratteremo). Di tali oscenità figurate diamo comunque un elenco qui di seguito con i termini di riferimento e i numeri delle relative voci ove esse si trovano: deretano: 20, 76, 86, 98, 107; pene: 74,87; vagina: 74; liquido spermatico: 87,98; moccio: 94; copulare: 12, 13, 20, 34, 35, 38, 39, 44, 50, 51, 55, 56, 59, 63, 65, 70, 73, 74, 75, 76, 79, 80, 81, 91, 93, 97, 98, 100, 103, 104, 106. Abbiamo peraltro inserito nella nostra classificazione termini quali *'amūd*, *kbarza* e *sipūkhtan*, la cui origine figurata, in questi contesti, è ormai lontana e chiaramente secondaria. Alcune parole polisemiche, quali a esempio *faghâk* e *balâya*, sono state inserite nella classificazione perché, a nostro avviso, il loro valore predominante negli esempi in questione è quello osceno.

77 Condizioni e qualità

	L	S	V
17	CULATTONI		
13	<i>h(h)îz</i>	32	32(3) 16(2), 23, 32, 61(3), 88, 90
1	<i>baghâ</i>		32
1	<i>ghar</i>		24
1	<i>gharcha</i>		83
1	<i>mukhannath</i>	32	
15	FIGLIO ILLEGITTIMO		
4	<i>harâmzâda</i>		26, 50, 54, 68
4	<i>sind(a)</i>	26(2)	26, 60
2	<i>faghâk</i>	54	54
2	<i>ghûl</i>	68	68
2	<i>khusbûk</i>	50	50
1	<i>kûyyâft</i>	26	
11	SPORCO		
3	<i>shûkbgî(i)n</i>	95(2)	95
2	<i>palîd</i>		49, 95
2	<i>talâtûf</i>	49	49
1	<i>chîrgin</i>		95
1	<i>palîdak</i>		46
1	<i>palîdi</i>		49
1	<i>pîlasbt</i>		49
12	FETIDO		
5	<i>ganda</i>		15, 19, 24, 27, 46
3	<i>farghand</i>	24	24
2	<i>ghasâk</i>	53	53
1	<i>gand</i>		53
1	<i>gandîda</i>		24
10	PROSTITUTA		
3	<i>balâya</i>	109	50, 109
3	<i>jâf-jâf</i>	48	48, 95
2	<i>qahba</i>		48
1	<i>mawâjir-i fawâhish</i>		48
1	<i>rûspî</i>		31
4	DALLO SCROTO GONFIO		
2	<i>fanj</i>	9	9
1	<i>dabbakhâya</i>		9
1	<i>ghur</i>		9
2	DIARROICO		
2	<i>rikhan</i>	89	89

ELEMENTI OSCENI NELLA LESSICOGRAFIA NEOPERSIANA

	L	S	V
1	CORNUTO		
1	<i>qaltabân</i>	54	
1	INSALIVATO		
1	<i>kbudûâlûd</i>		74
1	LESBICA		
1	<i>sa'tarî</i>	63	
1	PERSONA STUPRABILE		
1	<i>gâdanî</i>		6
1	PERSONA STUPRATA		
1	<i>kûndarîda</i>		100
1	SPAZZINO		
1	<i>sbûlarûb</i>		69
74	Parti del corpo⁶⁹		
	L	S	V
29	DERETANO		
20	<i>kûn</i>	41	10, 21, 25, 27, 30, 34, 36, 38, 44(2), 55, 59, 65(2), 71, 102(2), 103, 106
3	<i>surîn</i>	11, 41	57
2	<i>alast</i>	41	41
2	<i>murz</i>		4, 56
2	<i>shinj</i>	11	11
13	PENE		
9	<i>kîr</i>	63	14, 22, 29, 35, 37, 39, 83, 109
2	<i>ḥamdân</i>		73, 75
1	<i>'amûd</i>		51
1	<i>kbarza</i>		40
10	VAGINA		
9	<i>kus</i>		8, 13, 39, 45, 62, 80, 96, 109(2)
1	<i>mabbil</i>		13
5	PELI DEL PUBE		
3	<i>runba</i>	92	83
			92

⁶⁹ Per comodità di classificazione, abbiamo inserito in questo gruppo anche il pene artificiale/*machâchang*.

	L	S	V
2	<i>ramgân</i>	83	83
5	TESTICOLI		
5	<i>khâya</i>	7	9, 29, 67, 71
3	PUBE		
3	<i>zihâr</i>	7, 83, 92	
3	UTERO		
1	<i>bûkân</i>	82	
1	<i>rahim</i>	82	
1	<i>zihdân</i>	82	
2	GONFIORE DELLO SCROTO		
2	<i>fanj</i>	7	7
2	PENE ARTIFICIALE		
2	<i>machâcbang</i>	63	63
1	PELI DEL DERETANO		
1	<i>mûy</i>		103
1	SENO MULIEBRE		
1	<i>pistân</i>		74

59 Sostanze organiche

	L	S	V
25	STERCO		
8	<i>gû(u)b</i>	66	5, 11, 15, 17, 28, 66, 99
8	<i>sirgîn</i>	1, 64, 69, 108	12, 52, 82, 105
4	<i>gûshâ(y)</i>	1, 108	1, 108
2	<i>pikhâl</i>	64	64
2	<i>sagâla</i>	66	66
1	<i>ghâ'it</i>	33	
13	SALIVA		
7	<i>khudû</i>	18, 101	77, 84, 99, 103(2)
3	<i>bafj</i>	18	18
3	<i>tufû</i>	101	101(2)
8	URINA		
3	<i>gumîz</i>	33	33
3	<i>shâshâ</i>	43	43
2	<i>bawl</i>	33, 43	

ELEMENTI OSCENI NELLA LESSICOGRAFIA NEOPERSIANA

	L	S	V
6	MOCCIO		
3	<i>kbulm</i>	77	18, 77
2	<i>khulla</i>	73	73
1	<i>kbîl</i>		77
5	UMORI E PURULENZE		
2	<i>kalakhj</i>	15	15
1	<i>balgham</i>		99
1	<i>chirk</i>	15	
1	<i>sbûkh</i>	15	
1	SANGUE UTERINO		
1	<i>khûn-i bûkân</i>		82
1	VOMITO		
1	<i>qay</i>		18
20	Azioni⁷⁰		
	L	S	V
6	GODERE		
5	<i>rabûkba</i> [<i>shudan</i>]	23	23(3)
1	[<i>ba</i>] <i>shahwat</i> [<i>rasîdan</i>]	23	
4	BACIARE		
4	<i>bûs(a)</i> [<i>dâdan</i>]		39, 42(2), 85
3	COPULARE		
2	<i>jimâ'</i> [<i>kardan</i>]	8, 23	
1	<i>sipûxtan</i>		20
3	SPORCARE		
3	<i>âlûdan</i>		39, 89(2)
2	DEFECARE		
2	<i>ridan</i>	89	23
1	FARE IL CULATTONO		
1	<i>dûlî</i> [<i>varzîdan</i>]		93
1	PARTORIRE		
1	<i>zâdan</i>	74	

⁷⁰ Per rendere l'idea dell'azione, abbiamo talvolta aggiunto, fra parentesi quadre, l'infinito di un verbo.

7 Rumori

	L	S	V
3 MUGULIO DI PIACERE			
3 <i>khanja</i>	8		8, 13
2 RUTTO			
2 <i>ârûgh</i>	47		47
2 SCOREGGIA			
2 <i>tiz</i>			3, 8

5 Luoghi

	L	S	V
3 LATRINA			
2 <i>âbashtangâb</i>	105		105
1 <i>khalâkbâna</i>		105	
1 ESSICCATOIO DI STERCO			
1 <i>shûla</i>	69		
1 PORCILE			
1 <i>kunisht</i>			69

Analizzando la tipologia dei termini sopra elencati, risulta evidente come essi, grazie alla loro semplice menzione⁷¹, risultino in aperto contrasto con le norme e i tabù che regolano quattro settori chiave della morale e dei costumi musulmani: l'igiene (che è il settore più violato), il pudore, la sessualità (questi due settori vengono appena dopo quanto a infrazioni subite) e la famiglia (cui vengono concessi pochi riferimenti trasgressivi). Da notare che fra i personaggi «fuorilegge» dominano quelli dediti a una sessualità «corrotta», quali il culattone e la prostituta, e quelli «prodotti» da una sessualità «proibita», come il figlio illegittimo. Sono comunque «aberranti» anche altre qua-

⁷¹ Sull'oscenità intesa nel mondo musulmano come la descrizione di 'materie ripugnanti' in un linguaggio diretto, si veda SPRACHMAN (1995: XII-XV) dove sono riportati anche interessanti brani di Ghazzâlî sull'argomento.

lifiche e figure umane meno frequenti, quali la persona dallo scroto gonfio, il diarroico, il cornuto, la lesbica, la persona stuprabile e quella stuprata, lo spazzino. Presente oltremisura, inoltre, una caratterizzazione antigienica cui rinvia quanto da noi definito come fetido e sporco. La parte del corpo più menzionata è di gran lunga il deretano (seguito da due importanti «personaggi» quali il pene e la vagina) mentre quella descritta con il maggior numero di dettagli è il pene, esistendo separate menzioni anche dei testicoli, dei peli, del pube, del gonfiore dello scroto e anche dell'analogo artificiale, il *machâchang*. Anche il campo femminile non è comunque trascurato e, oltre alla vagina, sono presenti importanti organi femminili quali l'utero e il seno. La sostanza organica più frequente è lo sterco, quasi a sottolineare il dominio numerico del suo organo produttore. V'è comunque una gran varietà di altri rifiuti corporali, in pratica tutti quelli prodotti dai vari orifizi: l'ano, il pene, la vagina, il naso, la bocca e i pori. Le azioni descritte direttamente (e come tali da noi inserite in questa tabella) non sono molto numerose, in linea con la poetica dominante di tipo soprattutto nominale e non verbale, risultando invece privilegiate narrazioni perifrastiche, di natura metaforica o allusiva (in questo contesto, domina l'atto del copulare⁷²). Da rilevare, infine, che alla maggiore frequenza di un elemento corrisponde in genere una maggiore ricchezza a livello terminologico, come testimoniano i casi del deretano (29 occorrenze e 5 denominazioni), dello sterco (25 occorrenze e 6 denominazioni), del culattone (17 occorrenze e 5 denominazioni) e del figlio illegittimo (15 occorrenze e 6 denominazioni). Siffatte osservazioni paradigmatiche andrebbero ovviamente completate e arricchite mediante raffronti sintagmatici di tipo testuale che potrebbero rivelare, tra l'altro, le aggettivazioni e le attività di questi elementi (il deretano, per esempio, «sbadiglia» per ben due volte, come si legge nelle voci 36 e 102).

Restando in ambito puramente descrittivo, è interessante rilevare la bassa frequenza della tipologia di voce più attendibile, quella cioè di un lemma licenzioso che può essere spiegato in termini più o meno osceni ma che risulta corredato da un verso esemplificativo che è sicuramente osceno (in quanto, come minimo, contiene il lemma in questione). Così strutturati, si registra-

⁷² Per le relative espressioni figurate, si veda la nota 68.

no infatti solo 36 casi⁷³ sul totale di 109. Dei restanti 73 casi, 15 non presentano affatto terminologia scurrile (sono quelli, cioè, che contengono oscenità a livello solo allusivo o metaforico⁷⁴) e 58⁷⁵, invece, rappresentano un'altra tipologia, quella che risulta la più diffusa, secondo cui versi con elementi osceni vengono utilizzati a corredo di lemmi non osceni (accompagnati, fra l'altro, da spiegazioni ugualmente non oscene; rare, e peraltro assai tiepide, sono le relative eccezioni⁷⁶). Nella maggior parte dei casi, quindi, il ricorso a versi licenziosi non è dovuto a un bisogno esplicito di termini licenziosi ma alla scelta del lessicografo che avrebbe potuto utilizzare, in quelle circostanze, anche esempi più morigerati. Tale scelta, d'altra parte, sembra in molti casi influenzata, se non addirittura determinata, dallo specifico registro lessicale dei lemmi in questione, un registro basso, di stampo colloquiale-tecnico, particolarmente adatto a versi di ispirazione oscena⁷⁷. E la presenza di questi versi nel testo di Asadî, siano essi dovuti a questioni di gusto o di costrizioni stilistiche, ben illustra come simili temi, lungi dall'essere tenuti isolati e magari nascosti, venissero invece ampiamente utilizzati anche in testi tecnici e divulgativi, senza remore o pregiudizi di sorta. Anzi, proprio il fatto di essere abbastanza conosciuti potrebbe essere stato uno dei motivi del loro inserimento in opere che richiedevano chiari punti di riferimento.

Passando adesso dalla descrizione testuale alle implicazioni extratestuali dei nostri versi, è facile osservare che la grandissima parte di essi sono ascrivibili alla sfera della satira (*hijâ'*), una satira fra l'altro prevalentemente *ad hominem* e non *ad societatem*. I relativi toni ingiuriosi e ironici coinvolgono soprattutto

⁷³ Voci 1, 7, 8, 9, 11, 15, 18, 23, 24, 26, 32, 33, 41, 43, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 63, 64, 66, 68, 69, 73, 77, 82, 83, 89, 92, 95, 101, 105, 108, 109. Volendo essere più precisi, in 19 (8, 9, 11, 15, 18, 23, 24, 49, 50, 66, 69, 73, 77, 82, 83, 89, 95, 105, 109) di questi 36 casi i versi contengono anche parole oscene suppletive rispetto al lemma.

⁷⁴ Voci 2, 70, 72, 76, 78, 79, 81, 86, 87, 91, 94, 97, 98, 104, 107.

⁷⁵ Voci 3, 4, 5, 6, 10, 12, 13, 14, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 44, 45, 46, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 65, 67, 71, 74, 75, 80, 84, 85, 88, 90, 93, 96, 99, 100, 102, 103, 106.

⁷⁶ Voci 56, 74.

⁷⁷ La varia tipologia di un registro lessicale di basso profilo nel *Lughbat-i Furs* è stata ampiamente descritta da Kapranov che però evita qualsiasi riferimento a elementi o a caratterizzazioni oscene (KAPRANOV 1964: 53-62, 84-150).

una serie di tabù connessi ai quattro importanti ambiti dell'etica e dei costumi musulmani già in precedenza ricordati: l'igiene, il pudore, la sessualità e la famiglia⁷⁸. Le violazioni sono dello stesso genere di quelle già descritte a proposito dei singoli lemmi, ma il contesto perde qui i toni dell'elencazione paradigmatica per assumere valori di natura sintagmatica. Per quanto concerne narrazioni e riferimenti contrari al senso di pulizia, basti ricordare le frequenti descrizioni di escrementi e di altre sostanze «ripugnanti», sporche e maleodoranti che, tra l'altro, vengono talvolta anche a lordare importanti simboli sociali quali la barba e i baffi. La cortina del pudore è poi violata di continuo mediante rappresentazioni, spesso assai dirette e crude, di una nudità non di rado vista nei suoi aspetti grotteschi e indecenti relativi a una deformità riconducibile in genere a esagerazioni o a manchevolezze. Le trasgressioni inerenti alla sfera sessuale vengono compiute tramite illustrazioni di pratiche e di atteggiamenti illegittimi, condannati e riprovevoli, quali, per la donna, la facilità di costumi, e, per l'uomo, la penetrazione anale, ovviamente passiva, intesa quale espressione della mancanza di virilità (si fa tra l'altro alcune volte diretto riferimento anche all'impotenza e all'incapacità sessuale vera e propria). La famiglia, infine, diviene una sorta di bersaglio indiretto quando i parenti di chi si intende offendere vengono sottoposti a forme di vituperio in genere riconducibili a una delle tre descrizioni appena viste.

L'ispirazione satirica non è però l'unica a governare i nostri versi. A volte, infatti, essi rivelano toni di tutt'altro orientamento e descrivono scene di un sincero e appassionato interesse erotico non di rado contraddistinto anche da tinte affettive e sentimentali. Vi sono poi alcuni casi in cui non è facile distinguere fra le due atmosfere ora descritte, e l'ispirazione del verso resta quindi sospesa e incerta fra la vena ingiurioso-ironica e quella erotico-affettiva (ciò è anche in parte dovuto al fatto che si tratta di versi singoli, estrapolati dalle loro composizioni e quindi dai contesti di appartenenza).

L'uso di elementi scurrili, insomma, non è di stretta pertinenza del mondo satirico ma investe, per quanto in misura più ridotta, anche la sfera di sentimenti positivi.

L'insieme delle nostre osservazioni, da quelle introduttive a quelle descrittive e interpretative, prefigura un quadro, relativo

⁷⁸ Tutto ciò è in sintonia con quanto di analogo sostenuto da Sprachman in tema di *hijā'* (SPRACHMAN 1981: 79 e segg.).

all'etica, alla filologia e alla versificazione, abbastanza omogeneo e preciso, dove le esemplificazioni oscene di natura lessicografica non rivelano tratti di eccezionalità e di anomalia ma dove, al contrario, si configurano come parte integrante dell'insieme dei canoni e delle regole dominanti⁷⁹.

Anche questo tipo di ispirazione, comunque, conosce momenti di maggiore e di minore rigoglio a seconda delle vene e delle attitudini etiche e compositive dei diversi stili e periodi che, con tale ispirazione, possono risultare più o meno in sintonia.

Sarebbe quindi interessante, ai fini di delineare lo sviluppo e la fortuna delle oscenità lessicografiche neopersiane, accertarne la presenza, in termini di quantità e di qualità, nei dizionari successivi al *Lughat-i Furs*. Per esemplificare tale procedura e misurarne la validità, abbiamo qui deciso di procedere a una breve verifica, prendendo come secondo termine di confronto un dizionario del secolo VII/XIV, il *Şihâh al-Furs*, il cui autore dichiara esplicitamente di rifarsi all'opera di Asadî nell'intento di perfezionarla e di migliorarla.

In questo riscontro abbiamo proceduto come segue. Si è anzitutto appurato se e come il patrimonio di oscenità da noi individuato nel *Lughat-i Furs* sia stato ripreso nel *Şihâh al-Furs*. Si è poi proceduto all'identificazione di quei termini osceni contenuti solo nel *Şihâh al-Furs* e assenti nel *Lughat-i Furs*, stabilendo così i nuovi ingressi rispetto al patrimonio esistente.

L'insieme di queste informazioni può darci un primo indizio della forza della tradizione «oscena» nell'ambito lessicografico, definendo quanto viene conservato e quanto viene innovato rispetto al primo modello storico, in un'opera successiva. I risultati della nostra indagine sono i seguenti.

Delle 109 voci oscene da noi individuate nel *Lughat-i Furs*, il *Şihâh al-Furs* ne perde 12⁸⁰ e ne conserva, alcune volte con mutamenti più o meno radicali, 97. Di queste 97, 72⁸¹ mantenen-

⁷⁹ Si ricordi, fra l'altro, che Asadî era persona dai sinceri sentimenti religiosi, a conferma che il suo discorrere osceno è da intendersi soprattutto come un adeguamento a norme stilistiche e retoriche. Sulla diffusa dicotomia nel mondo musulmano tra un agire personale devoto e un dire poetico dai tratti licenziosi, si veda ZIPOLI (1994: 263-4).

⁸⁰ Voci 1, 7, 18, 30, 33, 72, 74, 76, 78, 86, 100, 107.

⁸¹ Elenchiamo qui di seguito i numeri delle 72 voci, registrandone le eventuali varianti nei lemmi per facilitarne il reperimento: 2, 3, 5 (*kupaytâ*), 6, 8 (*khanj*), 9 (*vanj*), 11, 12, 14 (*zavîj*), 15 (*kalakbch*), 16 (*kibch*), 17 (*kilch*), 19, 22 (*âzakb*), 23, 24, 26, 29, 32, 34, 35, 36, 38, 39, 41 (*âlast*), 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52 (*vazkâk*), 53 (*gashâk*), 54, 55, 56, 57, 58 (*farastûk*),

gono in tutto o in parte i relativi aspetti scurrili, mentre 25⁸² li perdono completamente. Si assiste quindi a una trasmissione abbastanza consistente di oscenità, a testimonianza del vigore e della validità della tradizione relativa. Non solo. A un primo esame del *Şihâb al-Furs*, abbiamo individuato 39 voci oscene⁸³ presenti in questo dizionario e assenti nel *Lughat-i Furs*, e ciò risulta una prima importante prova di come l'uso di queste espressioni da parte dei lessicografi non sia da considerarsi un semplice fenomeno epigonico nei confronti del primo modello, ma abbia una sua vitalità autonoma anche in epoche successive.

Per redarre una storia delle oscenità letterarie nella lessicografia neopersiana, lavori comparati analoghi, ovviamente più estesi e più dettagliati, andrebbero condotti su tutti i dizionari neopersiani a noi giunti, siano essi editi o non editi. Proprio una siffatta catalogazione, sincronica e diacronica al contempo, di tutte le parole identificate come oscene in seno ai vari dizionari, ci sembra uno dei passi necessari per poter accedere a una buona comprensione del fenomeno delle oscenità nella lessicografia neopersiana.

59, 60 (*pâshang*), 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69 (*sbula*), 70, 71, 73, 75, 77, 79 (*kânum*), 81, 82 (*yûgân*), 83, 85, 87 (*mâlikâna*), 89, 92, 94, 95, 96, 101, 102, 105 (*abashtangâh*), 108, 109.

⁸² Voci 4, 10, 13, 20, 21, 25, 27, 28, 31, 37, 40, 42, 65, 80, 84, 88, 90, 91, 93, 97, 98, 99, 103, 104, 106.

⁸³ NAKHJAWÂNĪ (1976: 21, 27, 44, 69, 80, 83, 89, 99, 102, 103, 117, 126, 138, 145, 147, 157, 165, 174, 180, 184, 185, 201, 237, 245, 248, 249, 250, 262, 266, 268, 270, 271, 272, 274, 283, 284, 291, 308, 309).

Appendice I - Elenco alfabetico dei lemmi

I lemmi (in grassetto quelli osceni) sono seguiti dal numero che ha la loro voce nel nostro elenco. Nel caso che un lemma sia accompagnato da sinonimi (si veda, a esempio, la voce 14), i singoli termini sono qua riportati singolarmente.

Ābasbtangâh	105	<i>Gîj</i>	16	<i>Mâla</i>	65
Alast	41	<i>Gûlânj</i>	6	<i>Mashang</i>	61
<i>Anbur</i>	29	<i>Gulkehan</i>	88	<i>Maska</i>	107
<i>Ānîn</i>	98	Gumîz	33	<i>Musta</i>	42
Ārûgh	47	<i>Harâyina</i>	97	<i>Nakâna</i>	14, 87
<i>Āzhakh</i>	22	<i>Hâzh</i>	35	<i>Narragân</i>	81
<i>Bâdrîsa</i>	38	Hîz	32	<i>Nus</i>	39
<i>Bâdrû</i>	103	Jâf-jâf	48	<i>Parwâz[a]</i>	31
Bafj	18	<i>Julla</i>	75	Pîkbâl	64
Balâya	109	<i>Kâbîla</i>	71	<i>Pûz</i>	39
<i>Bârik</i>	57	Kalakhj	15	Rabûkha	23
<i>Bâshang</i>	60	<i>Kalkharja</i>	20	Rangân	83
<i>Bat</i>	5	<i>Kalla</i>	72	<i>Râzh</i>	34
<i>Bihnâna</i>	86	<i>Kâlum</i>	79	Rîkhan	89
<i>Biyâstû</i>	102	<i>Kapûk</i>	56	<i>Rukhbîn</i>	94
Bûkân	82	<i>Kâwâk</i>	51	Runba	92
<i>Bukhla</i>	70	<i>Khabezdû</i>	99	Sagâla	66
<i>Chilla</i>	74	<i>Khâkshû</i>	100	<i>Shabghâra</i>	30
<i>Dafnûk</i>	55	Khanja	8	<i>Shâdgûna</i>	93
<i>Daghdagha</i>	20	<i>Khaw</i>	104	<i>Shang</i>	61
<i>Dastârân</i>	85	<i>Khishtcha</i>	19	Shâsha	43
<i>Dastîna</i>	96	Khulla	73	<i>Shibisht</i>	46
<i>Fadrang</i>	59	Kbulm	77	Shinj	11
Faghâk	54	Khushûk	50	Shûkbgîn	95
Fanj	7	<i>Kilj</i>	17	Shûkbgîn	95
Fanj	9	<i>Kubaytâ</i>	2	Shûla	69
<i>Farâstûk</i>	58	<i>Kurûzh</i>	37	Sind	26
Farghand	24	Kûyyâft	26	Sinda	26
<i>Farghîsh</i>	45	<i>Lând</i>	28	Talâtûf	49
<i>Farya</i>	106	<i>Lanj</i>	12	<i>Tawsan</i>	90
<i>Fâzh</i>	36	<i>Lanja</i>	13	<i>Taza</i>	62
<i>Fûgân</i>	84	<i>Last</i>	40	<i>Tîm</i>	80
<i>Furunj</i>	39	<i>Lat</i>	3	Tufû	101
<i>Ghalla</i>	76	<i>Lat-lat</i>	4	<i>Ushtulum</i>	78
Gbasâk	53	<i>Lunba</i>	91	<i>Warkâk</i>	52
<i>Ghilghilîcha</i>	20	<i>Lunj</i>	10	<i>Xwush</i>	44
Ghûl	68	Machâchang	63	<i>Zafar</i>	39
<i>Ghund</i>	25	<i>Madang</i>	62	<i>Zavanj</i>	14
Ghûshâ	1	<i>Mâkb</i>	21	<i>Zhanda</i>	27
Ghûshây	108	<i>Makil</i>	67	<i>Zuk</i>	39

Appendice II - Elenco alfabetico dei termini osceni

L'elenco comprende tutti i termini osceni (lemmi compresi). I singoli termini sono seguiti dalle rispettive frequenze e dalla lettera iniziale del gruppo in cui sono inseriti nella tabella tipologica collocata dopo le nostre traduzioni e dalla quale è possibile risalire alla collocazione testuale.

<i>âbashtangâh</i>	2 (L)	<i>hamdân</i>	2 (P)	<i>pîkhâl</i>	2 (S)
<i>alast</i>	2 (P)	<i>harâmzâda</i>	4 (C)	<i>pîlasht</i>	1 (C)
<i>âlûdan</i>	3 (A)	<i>h(h)îz</i>	13 (C)	<i>pistân</i>	1 (P)
<i>'amûd</i>	1 (P)	<i>jâf-jâf</i>	3 (C)	<i>qahba</i>	2 (C)
<i>ârûgh</i>	2 (R)	<i>jimâ'</i>	2 (A)	<i>qaltabân</i>	1 (C)
<i>bafj</i>	3 (S)	<i>kalakbj</i>	2 (S)	<i>qay</i>	1 (S)
<i>baghâ</i>	1 (C)	<i>khalâkhâna</i>	1 (L)	<i>rabûkha</i>	5 (A)
<i>balâya</i>	3 (C)	<i>khanja</i>	3 (R)	<i>rahim</i>	1 (P)
<i>balgham</i>	1 (S)	<i>kharza</i>	1 (P)	<i>ramgân</i>	2 (P)
<i>bawl</i>	2 (S)	<i>khâya</i>	5 (P)	<i>rîdan</i>	2 (A)
<i>bûkân</i>	1 (P)	<i>khîl</i>	1 (S)	<i>riktan</i>	2 (C)
<i>bûs(a)</i>	4 (A)	<i>khudû</i>	7 (S)	<i>runba</i>	3 (P)
<i>chirgin</i>	1 (C)	<i>khudûâlûd</i>	1 (C)	<i>rûspî</i>	1 (C)
<i>chirk</i>	1 (S)	<i>khulla</i>	2 (S)	<i>sagâla</i>	2 (S)
<i>dabbakhbâya</i>	1 (C)	<i>khulm</i>	3 (S)	<i>sa'tari</i>	1 (C)
<i>dûlî</i>	1 (A)	<i>khûn-i bûkân</i>	1 (S)	<i>shahwat</i>	1 (A)
<i>faghâk</i>	2 (C)	<i>khushûk</i>	2 (C)	<i>shâsha</i>	3 (S)
<i>fanj</i>	2 (C)	<i>kîr</i>	9 (P)	<i>shinj</i>	2 (P)
<i>fanj</i>	2 (P)	<i>kûn</i>	20 (P)	<i>shûkh</i>	1 (S)
<i>farghand</i>	3 (C)	<i>kûndarîda</i>	1 (C)	<i>shûkhgî(i)n</i>	3 (C)
<i>gâdani</i>	1 (C)	<i>kunisbt</i>	1 (L)	<i>shûla</i>	1 (L)
<i>gand</i>	1 (C)	<i>kus</i>	9 (P)	<i>shûlarûb</i>	1 (C)
<i>ganda</i>	5 (C)	<i>kûyyâft</i>	1 (C)	<i>sind(a)</i>	4 (C)
<i>gandida</i>	1 (C)	<i>machâchang</i>	2 (P)	<i>sipûxtan</i>	1 (A)
<i>ghâ'îţ</i>	1 (S)	<i>mabbil</i>	1 (P)	<i>sirgin</i>	8 (S)
<i>ghar</i>	1 (C)	<i>mawâjir-i</i>		<i>surîn</i>	3 (P)
<i>gharcha</i>	1 (C)	<i>fawâhisb</i>	1 (C)	<i>talâtûf</i>	2 (C)
<i>ghasâk</i>	2 (C)	<i>mukhannath</i>	1 (C)	<i>tîz</i>	2 (R)
<i>ghûl</i>	2 (C)	<i>murz</i>	2 (P)	<i>tufû</i>	3 (S)
<i>ghur</i>	1 (C)	<i>mûy</i>	1 (P)	<i>zâdan</i>	1 (A)
<i>gû(u)h</i>	8 (S)	<i>palid</i>	2 (C)	<i>zihâr</i>	3 (P)
<i>gumîz</i>	3 (S)	<i>palîdak</i>	1 (C)	<i>zihdân</i>	1 (P)
<i>gûshâ(y)</i>	4 (S)	<i>palîdî</i>	1 (C)		

Appendice III - Elenco per frequenza dei termini osceni

L'elenco contiene gli stessi termini presenti nell'appendice II.

20	<i>kûn</i>	2	<i>fanj</i>	1	<i>ghar</i>
13	<i>b(h)îz</i>	2	<i>fanj</i>	1	<i>gharcha</i>
9	<i>kîr</i>	2	<i>ghasâk</i>	1	<i>ghur</i>
9	<i>kus</i>	2	<i>ghûl</i>	1	<i>khalâkehâna</i>
8	<i>gû(u)h</i>	2	<i>hamdân</i>	1	<i>kharza</i>
8	<i>sîrgîn</i>	2	<i>jimâ'</i>	1	<i>khîl</i>
7	<i>kbudû</i>	2	<i>kalakhj</i>	1	<i>khudûâlûd</i>
5	<i>ganda</i>	2	<i>kbulla</i>	1	<i>kbûn-i bukân</i>
5	<i>kbâya</i>	2	<i>khushûk</i>	1	<i>kûndarîda</i>
5	<i>rabûkba</i>	2	<i>machâchang</i>	1	<i>kunisht</i>
4	<i>bûs(a)</i>	2	<i>murz</i>	1	<i>kûyyâft</i>
4	<i>gûshâ(y)</i>	2	<i>palîd</i>	1	<i>mabbîl</i>
4	<i>harâmzâda</i>	2	<i>pikhâl</i>	1	<i>mawâjir-i</i>
4	<i>sind(a)</i>	2	<i>qahba</i>		<i>fawâhîsh</i>
3	<i>âlûdan</i>	2	<i>ramgân</i>	1	<i>mukhannath</i>
3	<i>bafj</i>	2	<i>ridan</i>	1	<i>mûy</i>
3	<i>balâya</i>	2	<i>riktan</i>	1	<i>palîdak</i>
3	<i>farghand</i>	2	<i>sagâla</i>	1	<i>palîdi</i>
3	<i>gumîz</i>	2	<i>shinj</i>	1	<i>pilashî</i>
3	<i>jâf-jâf</i>	2	<i>talâtûf</i>	1	<i>pistân</i>
3	<i>khanja</i>	2	<i>tîz</i>	1	<i>qaltabân</i>
3	<i>kbulm</i>	1	<i>'amûd</i>	1	<i>qay</i>
3	<i>runba</i>	1	<i>baghâ</i>	1	<i>rahîm</i>
3	<i>shâsha</i>	1	<i>balgham</i>	1	<i>rûspî</i>
3	<i>shukhgî(i)n</i>	1	<i>bûkân</i>	1	<i>sa'tarî</i>
3	<i>surîn</i>	1	<i>chirgîn</i>	1	<i>shahwat</i>
3	<i>tufû</i>	1	<i>chirk</i>	1	<i>shûkh</i>
3	<i>zihâr</i>	1	<i>dabbakhâya</i>	1	<i>shûla</i>
2	<i>âbashtangâh</i>	1	<i>dûlî</i>	1	<i>shûlarûb</i>
2	<i>alast</i>	1	<i>gâdanî</i>	1	<i>sipûxtan</i>
2	<i>ârûgh</i>	1	<i>gand</i>	1	<i>zâdan</i>
2	<i>bawl</i>	1	<i>gandîda</i>	1	<i>zihdân</i>
2	<i>faghâk</i>	1	<i>ghâ'it</i>		

*Appendice IV - Elenco alfabetico dei poeti*⁸⁴

L'elenco contiene i nomi dei poeti i cui versi sono menzionati nelle voci da noi riportate. Ogni singolo nome è preceduto dalla quantità dei versi relativi e seguito dai numeri delle voci ove tali versi si trovano.

1	Abû 'l-'Abbâs	52
1	Abû (Bû) 'Âşim	63
1	Abû (Bû) 'l-Mathal	104
2	Abû (Bû) Shakûr	48, 101
1	'Alî Qurţ	1
11	'Ammâra	5, 10, 15, 19, 24, 30, 65, 66, 69, 91, 94
17	'Asjadî	4, 8, 23, 27, 32, 41, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 85, 88, 93, 97
2	Ḥakkâk	86, 103
1	Ignoto (<i>nâshinâs</i>)	35
2	Khaţîrî	59, 61
1	Khâtûnî	25
2	Kisâyî	82, 109
19	Labîbî	3, 6, 13, 20, 23, 34, 36, 38, 40, 44, 45, 47, 51, 67, 80, 84, 92, 99, 106
1	Mahsatî	39
3	Ma'rûfî	14, 46, 102
16	Munjik	9, 11, 26, 29, 37, 54, 55, 56, 60, 79, 83, 90, 95, 96, 100, 107
1	Murâdî	22
1	Muraşsa'î	31
6	Qarî' al-Dahr	7, 16, 21, 62, 81, 105
7	Rûdakî	33, 42, 50, 57, 68, 78, 89
1	Rûzbih Nknî (?)	43
2	Shahîd	18, 49
9	Ṭayyân	2, 12, 17, 28, 53, 71, 87, 98, 108
1	Zarrîn-kitâb	58
1	Zaynabî	64

⁸⁴ Si noti che in un solo caso (voce 23) si hanno due esemplificazioni poetiche (di Labîbî e di 'Asjadî) per un solo lemma.

Opere citate

- ABŪ 'L-MA'ĀLĪ NAṢRULLĀH MUNSHĪ
 1977 *Tarjuma-yi Kalīla wa Dimna*, a cura di M. Mīnuwī, Tihrān, 2536/1977.
- ASADĪ TŪSĪ
 1940-1 *Lughat-i Furs*, a cura di 'A. Iqbāl, Tihrān, 1319/1940-1.
 1977 *Lughat-i Furs*, a cura di M. Dabīrsiyāqī, Tihrān, 2^a ed., 1356/1977.
 1986 *Lughat-i Furs*, a cura di F. Mujtabā'ī-'A.A. Ṣādiqī, Tihrān, 1365/1986.
- BAEVSKIJ, S.I.
 1989 *Rannjaja Persidskaja Leksikografija*, Moskva, 1989.
- DE BLOIS, F.
 1992 *Persian Literature*, vol. V, part 1, London, 1992.
- BÜRGEI, J.C.
 1979 *Love, Lust, and Longing: Eroticism in Early Islam as Reflected in Literary Sources*, in *Society and the Sexes in Medieval Islam*, Malibu, 1979, pp. 81-117.
- CURTIUS, E.R.
 1993 *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze, 1993.
- DABĪRSIYĀQĪ, M.
 1989-90 *Farhanghâ-yi Fârsî wa Farhangûnahâ*, Tihrān, 1368/1989-90.
- VAN GELDER, G.J.
 1988 *The Bad and Ugly, Attitudes towards Invective Poetry (Hijâ') in Classical Arabic Literature*, Leiden, 1988.
 1991 *Arabic Debates of Jest and Earnest*, in *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East*, Leuven, 1991, pp. 199-211.
 1992 *Mixtures of Jest and Earnest in Classical Arabic Literature*, in «Journal of Arabic Literature», part I, XXIII, 1992, 2, July, pp.83-108; part II, XXIII, 1992, 3, November, pp. 169-90.
- ḤALABĪ, 'A.A.
 1985 *Muqaddama-yi bar Tanz wa Shukhṭab'î dar Īrân*, Tihrān, 1364/1985.
- AL-JĀḤIZ
 1938-45 *Kitâb al-Hayawân*, a cura di 'A.M. Hârûn, 7 voll., Il Cairo, 1356-64/1938-45.
 1964-79 *Rasâ'il*, a cura di 'A.M. Hârûn, 4 voll., Il Cairo, 1384-99/1964-79.
- AL-JURJĀNĪ, 'A.
 1987 *Dalâ'il al-I'jâz*, a cura di M.R. al-Dâya e F. al-Dâya, Damasco, 1407/1987.

- KAPRANOV, V.A.
1964 «*Lugati Furs*» *Asadi Tusi i evo mesto v istorii tadzhikskoj (farsi) leksikografii*, Dushanbe, 1964.
- KĀSIB, 'A.
1987 *Chashmandāz-i Târikhî-yi Hajw*, Tihhrân 1366/1987.
- KAY KĀ'ŪS
1963 *Qâbûs-nâma*, a cura di S. Nafisî, Tihhrân, 1342/1963.
- MAHJŪB, M.
1967 *Sabk-i Khurâsânî dar Shi'r-i Fârsî*, Tihhrân, 1345/1967.
- NAKHJAWĀNĪ, M.
1976 *Shihâh al-Furs*, a cura di 'A. Tâ'atî, Tihhrân, 2^a ed., 2535/1976.
- NĀSIR-I KHUSRAW
1977 *Safar-nâma*, a cura di M. Dabîrsiyâqî, Tihhrân, 2536/1977.
- RŪMĪ
1925-40 *The Mathnawî of Jalâlu'ddîn Rûmî*, a cura di R.A. Nicholson, 8 vols., London-Leiden, 1925-40.
- SPRACHMAN, P.R.
1981 *The Comic Works of 'Ubayd-i Zâkânî: a Study of Medieval Persian Bawdy, Verbal Aggression, and Satire*, Ph.D. Dissertation, Chicago, 1981.
1995 *Suppressed Persian, An Anthology of Forbidden Literature*, Costa Mesa, 1995.
- AL-TAWHĪDĪ
1965 *Akhlâq al-Wazirayn*, a cura di M.T. Tânjî, Damasco, 1358/1965.
- ZĀKĀNĪ
1964-5 *Kulliyât-i 'Ubayd-i Zâkânî*, a cura di P. Atâbakî, Tihhrân, 1343/1964-5.
- 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.
1995 *I Carmina Priapea di Sûzanî*, in «Annali di Ca' Foscari», XXXIV, 3, 1995 (serie orientale 26), pp. 205-56.
- ZIPOLI, R.
1996 *Un tesoro di insensatezze*, in *Ex Libris Franco Coslovi*, a cura di Daniela Bredi e Gianroberto Scarcia, Eurasiatica 40, Venezia, 1996, pp. 423-31.

Cecilia Cossio

IL SUO PANE: DA MOHAN RAKESH A MANI KAUL

Quando Ardeshir Irani¹ – regista, produttore e fondatore dell'Imperial Film Company – presentò nel 1931, al Majestic Cinema di Bombay, il primo film sonoro indiano, *Alam Ara* (Alam Ara o La bellezza del mondo), probabilmente non si rendeva conto di avere anche fissato le prime regole di una forma di intrattenimento destinata a diventare peculiarmente «indiana», come la dea Kalì, i santoni e lo yoga. In effetti, oltre a raccontare una storia su pellicola, Ardeshir Irani si era ispirato a una forma di spettacolo molto popolare, e cioè il teatro parsi.² Sviluppatosi nel Maharashtra durante la seconda metà del XIX secolo, il teatro parsi dà vita a rappresentazioni basate su soggetti mitologici, temi storici, racconti medievali, a volte persino ispirate ai drammi shakespeariani. Tali spettacoli, che duravano fino a cinque o sei ore, comprendevano un po' di tutto, dalla commedia alla tragedia, dalla recitazione di versi alla danza. Una delle attrattive più forti del teatro parsi era costituita dalle canzoni: è proprio questo elemento a trasferirsi e imporsi come carattere distintivo nel cinema popolare indiano – erede diretto di quella forma di rappresentazione. Se *Alam Ara* (soggetto e dialoghi di Joseph David, uno degli autori più contesi del teatro parsi, in una lingua che non era «né propriamente hindi né propriamente urdu, ma una combinazione delle due»)³ presenta

¹ Ārdešīr Īrānī (1885-1969): esercente, distributore, regista, produttore e fondatore, con Abdulalī Yūsufalī, dell'Imperial Film Company (1926) di Bombay. Tra le opere prodotte: *Kisān kanyā* (La contadinella, 1937, primo esperimento indiano con il colore); *Kālidās* (Kālidās, 1931, primo film sonoro tamil); e *Dakhtar-e-Lur* (La figlia di Lur, 1933) primo film iraniano.

² Sul teatro pārsī, cfr. S. GUPT, *Pārsī thiyetar. Udbhav aur vikās* (Teatro parsi. Nascita e sviluppo), Lokbhārtī Prakāśan, Dillī, 1981.

³ Cfr. O. MĀHEŚVARĪ, *Hindī-citrpaṭ kā gīti-sāhity* (Letteratura lirica del cinema hindi), Vinod Pustak Mandir, Agrā, 1978, p. 26. È uno studio sui testi

sette canzoni, *Indrsabha* (La corte di Indr, 1932, re. J.J. Madan) ne conta ben settantadue, anche se tanta esuberanza è rimasta un caso unico. I contorni del film indiano si delineano più dettagliatamente nel 1935, quando esce sugli schermi *Devdas* (Devdas), diretto da Pramthesh Chandr Barua, un'opera che – oltre a esercitare sulla platea un fascino senza paragoni con altre pellicole – stabilisce le forme e le regole dell'amore romantico, introducendo uno dei *topoi* della cinematografia popolare indiana: la dicotomia tra la donna idealizzata, pura, lontana da ogni contaminazione sensuale, e la prostituta (non di rado dal cuore puro), in cui si incarna l'aspetto «deteriore» della figura femminile e dell'amore. Nel lustro successivo, tre film costituiscono altrettante pietre miliari del cinema indiano: *Duniya na mane* (Il mondo non l'accetterà o L'inaspettato, 1937, re. V. Shantaram), *Aurat* (Donna, 1940, re. Mahbub Khan) e *Parosi* (Vicini, 1941, re. V. Shantaram). Girato in doppia versione hindi e marathi, *Duniya na mane* è il primo film «realista» e attento ai temi sociali: la vicenda narra di una giovane orfana, costretta a sposare un vecchio (come in *Devdas*), che tuttavia, a differenza dell'eroina di *Devdas*, rifiuta energicamente e con successo di consumare il matrimonio, con una descrizione particolarmente efficace dell'ambiente della bassa borghesia marathi dell'epoca. Con *Aurat*, un'altra figura di donna si aggiunge alla galleria dei *tipi* a cui attingerà il cinema indiano: la Madre sublime e terrifico, capace di uccidere con le proprie mani il figlio deviante che mina le fondamenta della società. *Parosi*, infine, attraverso la storia di Patil e Mirza, la cui fraterna amicizia viene compromessa – ma non distrutta – dalla presenza malvagia di uno speculatore, invita alla pacifica coesistenza tra hindu e musulmani, nel momento storico in cui la tensione tra le comunità era ormai a un punto critico. Questi film, parallelamente al grande filone mitologico e, in senso lato, religioso inaugurato da *Raja Harishchandr* (Il re Harishchandr, 1913, re. D.G. Phalke) ed elevato a dignità poetica e morale da *Sant Tukaram* (Sant Tukaram, 1938, re. V. Damle e S. Fattelal, in marathi, 1948 versione in hindi) tracciano le coordinate entro cui si sviluppa la cinematografia del subcontinente.⁴ Questa tradizione ha prodotto opere

delle canzoni da film, spesso opera di noti poeti urdu, come Sâhir Ludhiyânî (1921-1980), e hindi, come Narendr Śarmâ (1913-1960).

⁴ Jijibhâi Jamsedjî Madan: regista, figlio di Jamsedjî Frâmjî Madan (1856-1923), fondatore di una delle più importanti compagnie di distribuzione indiane, i Madan Theatres.

di grande valore artistico e, in larga misura, «autarchiche» (anche se la lezione hollywoodiana non è certo assente); in essa rientra anche il filone odierno del «formula film», noto anche come film commerciale, *mainstream cinema* all'inglese, *bambaiya sinema* (cinema fatto a Bombay), *masala sinema* (cinema di «spezie») o semplicemente *hindi sinema* (cinema hindi, dalla lingua che vanta la produzione più cospicua del genere). «Formula film» è la definizione più neutrale: una «formula» — dice il vocabolario — è l'insieme delle regole e dei principi seguiti nel costruire un organismo o nell'organizzare un'attività. Il presupposto filmico è la condivisione di un codice formale, estetico e culturale sia da parte del produttore/autore sia da parte del fruitore/pubblico: la comune convenzione permette alle parti di

- Pramthés Candr Baruā (1903-1951): attore e regista assamese, personalità straordinaria, ricordato soprattutto per *Devdās*, ma autore di diversi film che meritano di essere menzionati. Tra questi: *Manzil* (Destinazione, 1936), *Mukti* (Liberazione, 1937) e *Adbikār* (Il diritto, 1938).
- Vankudre Śāntārām (1901-1990): regista, produttore e attore marathi, fondatore insieme a Dāmle, Fattelāl (vedi oltre) e altri tre soci, della Prabhat Film Company (1929), una delle più note case cinematografiche indiane, trasferita a Puna nel 1933 e divenuta in seguito sede del Bhārtīy Film Sansthān o Film Institute of India (1960). Tra i suoi film più importanti; *Amytmanthan* (Il frullamento dell'ambrosia, 1934); *Dr. Koṭnis kī amar kabānī* (La storia immortale del dr. Koṭnis, 1946); *Do ākhē bārah hāth* (Due occhi dodici mani, 1957).
- Mahbūb Khān (1906-1964): uno dei registi più importanti e influenti soprattutto per il cinema posteriore agli anni Cinquanta. Tra le opere: *Ham tum aur vah* (Io, tu e lei, 1938); *Andāz* (Una questione di stile, 1947); e *Mother India* (1957, rifacimento del suo precedente *Aurat*, Una donna, 1940).
- Dhundirāj Govind Phālke (1870-1944): marathi, uno dei grandi pionieri della cinematografia indiana, di cui è considerato il padre. Tra le opere: *Rājā Hariścandr* (Il re Hariścandr, 1913); *Laṅkā dahan* (L'incendio di Laṅkā, 1917); e *Kāliy mardān* (L'uccisione di Kaliy, 1919).
- Viṣṇupant Govind Dāmle (1892-1945) e Śekh Fattelāl (1897-1964): registi, produttori e co-fondatori prima della Maharashtra Film Company (1917), con Bābūrāv Painter (1890-1954), e poi della Prabhat, con V. Śāntārām. Tra i loro film: *Sant Tukārām* (Sant Tukārām, 1936); *Gopāl Kṛṣṇ* (Gopāl Kṛṣṇ, 1938); e *Sant Jñāneśvar* (Sant Jñānesvar, 1940).

Sull'evoluzione del cinema popolare, cfr. gli ottimi articoli di Iqbal Masud in «Cinema in India», col titolo generale di *Genesis of the Indian Popular Cinema: The Early Period*, January 1987, inaugural issue, pp.10-17; *The Forties: Religion, Romance and Revolt*, April, 1987, pp. 18-23; *The Fifties. The City: Paradise and Inferno*, July-September, 1987, pp. 23-29; *The Sixties: Separate Truces, New Battles*, October-December, 1987, pp. 30-35; *The Seventies: Ways of Escape*, January-April, 1988, pp. 24-30; *The Eighties: When Screen Meanies Grow Meaner...*, July-September, 1988, pp.19-25.

intendersi. I generi cinematografici sono fondati appunto su questo accordo di fondo che lega l'autore (individuale o collettivo) e il pubblico. In contrapposizione a ciò, si forma negli anni Sessanta la generazione del *naya sinema*, del «nuovo cinema» indiano,⁵ chiamato spesso *samanantar sinema* (cinema parallelo), talora *dusra sinema* (altro cinema) e anche *art cinema*. Non è qui il luogo di discutere nel merito delle diversità e della contrapposizione tra formula film e nuovo cinema; basti dire che il nuovo cinema programmaticamente non si rifà a formule, non rispetta il patto convenzionale tra autore e spettatore che permette alle due parti di strizzarsi l'occhio: spariscono figure e situazioni tipiche, con le caratteristiche proprie della fiaba, spariscono le canzoni destinate a sublimare tensioni e pulsioni non «rappresentabili», sparisce l'eroe immancabilmente votato a sconfiggere i cattivi, sparisce la funzione catartica del male, del dolore e della morte. A tutto questo, si sostituiscono una visione filmica e una concezione narrativa diverse, non univoche, ma comunque ancorate a una realtà – materiale e psicologica – non incline a facili consolazioni e scontate illusioni. Invece di rassicurare, il nuovo cinema pone lo spettatore davanti a un problema; lo chiama a pensare, a dubitare dei modelli di comportamento, a interrogarsi circa gli atteggiamenti verso la realtà che il cinema popolare conferma come validi e certi, senza concedergli, per interposta persona, la soddisfazione di desideri irrealizzabili.

Anche se il nuovo cinema contravviene alle formule dello spettacolo popolare, nondimeno mantiene una sua precisa di-

⁵ La nascita del «nuovo cinema» in India avviene ufficialmente nel 1969, anno in cui Mṛṅāl Sen realizza il film *Bhuvan Som* (Bhuvan Som), un film in hindi, in bianco e nero e a basso costo, finanziato dalla NFDC (National Film Development Corporation o *Rāṣṭriy 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. Sul nuovo cinema, cfr. A. VASUDEV, *The New Indian Cinema*, Macmillan India, Delhi, 1986; sul cinema indiano in generale, J.-L. PASSEK (a cura di), *Le cinéma indien*, L'Esquerre/Centre Georges Pompidou, Paris, 1983; in italiano, cfr. *Le avventurose storie del cinema indiano*, Cinemasia 85/Pesaro, a cura della Mostra Internazionale del Nuovo Cinema, Marsilio Editori, 2 voll., Venezia, 1985; vol. I, *Scritture e contesti*, a cura di M. MÜLLER; vol. II, *Estetiche e industria*, a cura di R. REDI. Sul cinema hindi, cfr. M. CADDHĀ, *Hindī sinemā kā itibās* (Storia del cinema hindi), Sacin Prakāsān, Nayī Dillī, 1990; e C. COSSIO, *Shashi Kapur. Una stella coperta da una nube*, Cesviet, Milano, 1993.

menzione narrativa. Quando Mani Kaul⁶ realizza nel 1969 il suo primo film, *Uski roti* (Il suo pane), ne risulta un autentico shock: non tanto tra gli spettatori (il film non ha avuto distribuzione pubblica e a tutt'oggi non ha affatto circolato), quanto tra gli stessi autori e fautori del nuovo cinema, perché il film manca di una dimensione narrativa convenzionale: una storia che prende forma in una serie di eventi, i quali sono ripercorsi e raccolti dallo spettatore in un organismo di cui comprende alla fine le motivazioni e la volontà espressiva iniziale.

Il film trae origine dalla novella omonima di Mohan Rakesh (1925-1972),⁷ figura carismatica della letteratura hindi negli anni Cinquanta e Sessanta e, in particolare, della corrente nota come *nayi kahani* o «nuova novella». Contrariamente a quanto suggerito dal nome, in questo periodo non si assiste a un fervore narrativo nuovo; la *nayi kahani* è piuttosto espressione di un'epoca di incertezza e disagio, di ripiegamento e di frustrazione. Questa situazione emozionale, definita *moh-bhang*, il crollo dell'illusione, nasce in una situazione oggettivamente difficile per

⁶ Mani Kaul è nato a Jodhpur, Rajasthan, nel 1942; è nipote del noto regista Maheś Kaul. Si è laureato all'Università di Jodhpur e diplomato all'Istituto cinematografico di Puna, aperto nel 1961 come *Bhārtīy Film Sansthān* (Film Institute of India; in effetti, generalmente vengono citati col nome inglese), divenuto nel 1974 *Bhārtīy Film aur Telivijan Sansthān* (Film and Television Institute of India). Filmografia: *Uskī rotī* (1969/70), *Aṣārḥ kā ek din* (Un giorno della stagione delle piogge, 1971), *Duvidhā* (Dilemma, 1973), *Satab se uthtā huā ādmī* (L'uomo che si leva dalla superficie, 1980), *Nazar* (Lo sguardo, 1990), *Ahmaq* (L'idiota, 1992). Ha realizzato inoltre magnifici documentari, tra cui *Dhrupad* (Dhrupad, stile musicale classico, 1982) e *Before My Eyes* (1988, sul Kashmir).

⁷ Mohan Rākeś, pseudonimo di Madan Mohan Guglānī, nasce ad Amritsar, in Panjab, l'8 gennaio del 1925; studia ad Amritsar e a Lahore, conseguendo il M.A. in sanscrito e hindi. Insegna in diverse scuole a Bombay, Shimla, Jalandhar e Delhi. Lavora, per un solo anno (1962), alla redazione della rivista «Sārikā»: insofferente di ogni costrizione, non riesce mai a rimanere a lungo nello stesso posto di lavoro. Muore a Delhi il 3 dicembre 1972. Opere principali: i romanzi *Ādhere band kamre* (Buie stanze chiuse, 1961), *Na ānevālā kal* (Il domani che non verrà, 1968) e *Antrāl* (Intermezzo, 1972); le novelle, tutte raccolte nel 1989 nel volume unico *Mohan Rākeś kī sampūrṇ kahāniyā* (Tutte le novelle di Mohan Rākeś); i drammi *Aṣārḥ kā ek din* (Un giorno della stagione delle piogge, 1958), *Labrō ke rājhans* (Cigni tra le onde, 1963, 1968) e *Adhe adhūre* (A metà e incompleti); e i saggi *Pariveś* (Ambiente, 1967) e quelli raccolti e pubblicati postumi in *Baqalam khud* (Di proprio pugno, 1974) e *Sābityik aur sānskṛtik dṛṣṭi* (Prospettiva letteraria e culturale, 1975). Nel 1985 è stato pubblicato *Mohan Rākeś kī dāyri* (Il diario di Mohan Rākeś), diario che copre il periodo dal 1948 al 1968 e illumina con maggior definizione i contorni della sua opera letteraria.

un paese che, a un decennio dall'indipendenza, non pare ancora trovare soluzione ai suoi immensi problemi. Gli intellettuali, soprattutto quelli appartenenti alle classi medie, sperimentano in forme acute e logoranti condizioni di grave malessere: soprattutto le nuove generazioni, educate secondo modelli diversi da quelli tradizionali, confrontate con valori ormai convenzionali, ma senza sostituti adeguati. La *nayi kahani* dà voce al disagio della media e bassa borghesia urbana (nelle città i modelli di vita si evolvono più rapidamente), economicamente mortificata, frustrata nelle sue aspirazioni sociali e intellettuali. Centro comune dell'interesse dei «nuovi scrittori» è l'individuo, nel suo rapportarsi con gli altri individui e con l'ambiente sociale in cui si trova ad agire.⁸ Nella categoria degli individui (poco familiare nella cultura indiana), la donna comincia ad affacciarsi appena, schiacciata dal peso di una secolare tradizione di fattuale schiavitù. Nel contesto di una società in evoluzione, più che mai rilevante è il rapporto tra l'uomo e la donna, che rappresenta infatti uno dei motivi più frequenti nella *nayi kahani*. Più di altri – anche per motivi legati alla sua vita personale – Mohan Rakesh ha esplorato questo rapporto in profondità, ampiezza e dettaglio. Nella sua opera, la condizione di oppressione della donna nella società indiana, la sua sudditanza materiale e psicologica nei confronti dell'uomo, il tentativo di costituire una propria identità, la reazione incerta, ambigua e problematica della controparte maschile rappresentano temi dominanti, che disegnano memorabili figure femminili: le protagoniste dei suoi tre drammi maggiori, Mallika in *Asharh ka ek din* (Un giorno della stagione delle piogge, 1958), Sundri in *Labron ke rajhans* (Cigni tra le onde, 1963, 1968),⁹ Savitri in *Adhe adhure* (A metà e

⁸ Sulla *nayī kabānī*, cfr. gli articoli di Dagmar Ansári in «Archív Orientální»: *Indian Social Reality of the Early 1960's as Reflected in the Hindi New Short Story*, 42, 1974, pp. 289-299; *Changes in the Hindi New Short Story of the 1960's*, 43, 1975, pp. 33-52; *Indian Social Reality of the Late 1960's and Hindi Anti-Story*, 44, 1976, pp. 240-252; e *Unemployment among the Educated in India*, 45, 1977, pp. 201-304.

⁹ Il dramma ha avuto una storia lunga e travagliata. Nasce intorno al 1947 come novella; tra il 1947 e il 1949, a Bombay, Mohan Rākeś rielabora la novella in forma di radiodramma con il titolo *Sundri*. Diversi anni dopo, a Jalandhar, riscrive il dramma che nel 1957 appare con il titolo *Rāt bitne tak* (Fino alla fine della notte). Ma non è ancora soddisfatto e nel 1963 lo riscrive per intero con il titolo definitivo, *Labrō ke rājhans*. L'esito, tuttavia, continua a tormentare lo scrittore che nel 1968 rielabora il dramma nella sua forma finale. Sull'argomento, cfr. C. COSSIO (a cura di), *Mohan Rakesh: un*

incompleti, 1969); Nilima nel romanzo *Andhere band kamre* (Buie stanze chiuse, 1961); e le protagoniste di tante novelle, miss Pal nel racconto omonimo, Bachan in *Ardra* (Ardra), Bina in *Ek aur zindagi* (Un'altra vita) o Santo in *Chaugan* (Il campo), anche se la figura più sensibilmente narrata è Balo, la giovane e semplice donna di villaggio protagonista di *Uski roti*.¹⁰

Ogni giorno Balo percorre due miglia sotto il sole del meriggio per arrivare alla strada asfaltata, dove si trova la fermata degli autobus che fanno servizio da Jalandhar a Nakodar (Panjab). Ogni giorno Balo arriva qui verso le due per portare un pane al marito, il conducente Suchchasin, il quale per sei giorni alla settimana si ferma a Nakodar e viene a casa solo il martedì. Un giorno Balo arriva alla fermata con due ore di ritardo: Jangi, un poco di buono di cui tutti hanno paura al villaggio, ha importunato Jindan, la sorella quattordicenne di Balo, che vive insieme a lei. Jindan, che era andata da una vicina per prendere dei panelli di sterco per cuocere il pane di Suchchasin, era tornata a casa spaventata dall'accaduto e senza panelli. Per questo Balo non aveva potuto preparare il pranzo per tempo ma, pur sapendo che ormai l'autobus era già passato, aveva deciso di andare lo stesso alla fermata. Mentre aspetta che l'autobus ripassi, pensa alla sua vita con quel marito dal carattere violento e manesco, che – come si mormora – ha un'amante a Nakodar e spende con lei gran parte di quanto guadagna. Nella vita di Balo, tuttavia, Suchchasin è l'unico punto di riferimento e di sostegno: e non solo per lei, ma anche per Jindan che grazie a lui ha un tetto sulla testa. Quando, qualche tempo dopo, Suchchasin ripassa alla fermata, non si cura neppure di ascoltare le ragioni del ritardo; respinge brutalmente la mano tesa di Balo e riparte velocemente verso Jalandhar. Da là sarebbe tornato indietro solo verso le otto o le nove di sera. Balo comincia a preoccuparsi: teme per Jindan che è sola in casa ed è atterrita al pensiero di Jangi. Si rimprovera di non essere stata sufficientemente umile, tanto da meri-

dramma in tre parti, Cesviet, Milano, 1993, pp. 13-15; traduzione italiana del dramma alle pp. 79-129.

¹⁰ La novella viene pubblicata nella raccolta *Naye bādal* (Nuvole nuove, 1957); viene poi ripubblicata nella raccolta *Royē-reṣe* (Peli e fibre, 1968), ma in forma leggermente riveduta, con l'eliminazione di alcune frasi. Sulle continue revisioni a cui l'autore sottoponeva le sue opere, cfr. gli articoli di T. DAMSTEEGT, *Mohan Rākeś and Literary hindi*, in «Studien zur Indologie und Iranistik», vols. 8-9, 1982, pp. 97 sgg.; *The Early Short Stories of Mohan Rakesh. The subtle art of revision*, in «Journal of South Asian Literature», 19/1, 1984, pp. 141-155. Sui personaggi femminili in Mohan Rākeś, cfr. M. PIMPLĀPURE, *Mohan Rākeś ka nāri-sansār* (Il mondo femminile di Mohan Rākeś), Prakāśan Sansthān, Nayī Dillī, 1987; in it., C. COSSIO, *Ascetiche figure. Alcuni aspetti della Dirghatpā di Mohan Rākeś*, in «Annali di Ca' Foscari», XXIX, 3, 1990, pp. 193-211; cfr. anche l'introduzione a M. RAKESH, *Il signore delle rovine e altre novelle*, a cura di C. COSSIO, Cesviet, Milano, 1990, pp. 42-57; traduzione italiana di *Uskī roṭī* alle pp. 67-75.

tare il perdono di Suchchasin, che certo era pieno di fame e non poteva immaginare la causa del ritardo. Ricorda il fidanzamento e la notte di nozze, quando la vita le era sembrata così piena di promesse. Il pensiero che Suchchasin possa veramente non tornare mai più la getta nell'angoscia: ricorda la moglie di un vicino, che era stata abbandonata dal marito e si era gettata nel pozzo dalla disperazione. Intanto si fa notte, alla fermata non rimane più nessuno. Balò si addormenta e sogna di tornare a casa dove Jindan è rannicchiata in un angolo, terrorizzata: Jangi è tornato e l'ha violentata. Si desta al tocco di una mano: è Suchchasin che si siede vicino a lei, rimproverandola quasi gentilmente di essere rimasta ad aspettarlo fino a quell'ora. Poi prende il pane e si avvia all'autobus: martedì tornerà come a solito. Balò rimane a guardare le luci dei fari finché il buio torna ad avvolgerla.

A questa novella, ascetica nella sua rigorosa essenzialità, si rivolge Mani Kaul per il suo primo film: un film lontano da ogni convenzione, diverso e perturbante, quasi raggelato nell'estrema misura dei gesti e delle parole. Non meraviglia che la sua presentazione sia stata oggetto di violenti attacchi, soprattutto da parte della stampa popolare che attribuiva – e tuttora attribuisce – al regista un totale disprezzo per lo spettatore.¹¹ Con lo stesso vigore, tuttavia, il film è stato difeso da molti intellettuali, critici e artisti per i quali il film costituisce il primo vero saggio «formale» del cinema indiano. A distanza di un quarto di secolo, l'opera non ha cessato di rappresentare uno «scandalo», mitigato appena dal tempo trascorso e dai consensi ottenuti, all'estero soprattutto e solo presso una ristretta élite.

In *Uski roti*, il rapporto tra il film e il testo a cui fa riferimento è straordinariamente importante per Mani Kaul, forse uno

¹¹ A proposito della sua presunta volontà di non comunicare, Mani Kaul osserva: «La comunicazione in sé non è niente. È solo un modo per trasmettere una certa informazione a qualcos'altro. Ma io vorrei chiedere di nuovo cosa deve essere comunicato e qual è il rapporto che questa cosa cerca? Supponiamo che io stia comunicando con lei, quale rapporto sto cercando io? Quale livello sto cercando? Quanto al fatto che la gente non capisce, come si dice che io sia solito dire, la cosa non può riguardarmi. Perché per me è una scelta speciale. Uso questo termine – "scelta speciale" – nel senso di soggettività vera.... Negli anni io voglio sviluppare un pubblico mio... Voglio una relazione fissa, perché [quel pubblico] deve essere consapevole della mia lenta evoluzione, dei cambiamenti che avvengono in me, di ciò che sto tentando. E se riesco ad avere questo pubblico, so anche cosa sta accadendo a loro... Per me quel pubblico diventa un pubblico molto speciale. Posso capirli di più. Io posso capire di più loro e loro possono capire di più il mio lavoro.» Cfr. pp. 235-236 dell'intervista a Mani Kaul in A. VASUDEV e PH. LENGLET, *Indian Cinema Super Bazar*, Vikas Publishing House, New Delhi, 1987², pp. 229-242.

dei nodi centrali della sua storia cinematografica. È altrettanto sicuro che cinema e letteratura non hanno mai avuto un facile rapporto, né in India né altrove: osserva André Bazin che gli adattamenti cinematografici di opere letterarie sono per lo più prestiti e saccheggi, ricerca di personaggi e di intrecci, nei casi migliori riassunti molto dettagliati; e si può sempre «immaginare che il libro non sia stato scritto e che lo scrittore non sia che uno sceneggiatore particolarmente prolisso».¹² È soltanto con Robert Bresson, seguita Bazin, che si assiste per la prima volta a qualcosa di radicalmente diverso: quando il regista francese, nel 1950, porta sullo schermo *Journal d'un curé de campagne*, di Georges Bernanos, «si propone di trascrivere sullo schermo, in una quasi-identità, un'opera di cui riconosce a priori la trascendenza».¹³ Che il rapporto cinema-letteratura sia cruciale anche per Mani Kaul risulta evidente dal fatto che *tutti* i suoi film – non solo *Uski roti* – hanno radici in opere letterarie: *Asharh ka ek din* (Un giorno della stagione delle piogge, 1971) è il dramma omonimo di Mohan Rakesh; *Duvidha* (Dilemma, 1973) è una novella di Vijaydan Detha;¹⁴ *Satab se uthta hua admi* (L'uomo che si leva dalla superficie, 1980) si lega alla scrittura di Muktibodh (il titolo è quello di una sua novella);¹⁵ *Nazar* (Lo sguardo, 1990) è *La mite* di Dostoevskij e ancora dello scrittore russo è *Ahmaq* (L'idiota, 1992).

Nel rapporto con l'opera letteraria - sostiene Mani Kaul - il film deve cercare di ritenere la forma originaria del testo (seguire il libro pagina per pagina, direbbe Bresson). Solo il pieno rispetto per l'autonomia di ciò a cui ci si rapporta può permettere al cinema di esprimersi secondo modi propri, senza essere parassitario nei confronti dell'opera su cui lavora.¹⁶ Per spiegare come il regista si è rapportato alla novella di Mohan Rakesh,

¹² Cfr. A. BAZIN, *Che cos'è il cinema?*, Garzanti, Milano, 1994³, pp. 119-120 (ed. or.: *Qu'est-ce que le cinéma?*, Éd. du Cerf, Paris, 1958).

¹³ *Ibid.*, p. 120.

¹⁴ Scrittore di lingua rajsthani particolarmente interessato al materiale folklorico che rielabora in narrativa moderna. Ha pubblicato alcune raccolte di novelle, una delle quali in hindi, col titolo *Duvidhā aur any kabāniyā* (*Duvidhā* e altre novelle).

¹⁵ Gajānan Mādhav Muktibodh (1917-1964) è stato una delle figure più elevate della letteratura hindi contemporanea. Sullo scrittore, cfr. in italiano, M. OFFREDI, *Gajānan Mādhav Muktibodh*, in M. OFFREDI, C. COSSIO, S. VANNUCCHI, *Tre tendenze della poesia hindī contemporanea*, Cesviet, Milano, 1980, pp. 9-147.

¹⁶ Cfr. A. VASUDEV e PH. LENGLET, *Indian Cinema Super Bazar*, cit., p. 241.

bisogna perciò preliminarmente considerare il testo. *Uski roti* è una novella di media lunghezza,¹⁷ narrata in terza persona, con focalizzazione interna fissa, nel senso che tutti gli avvenimenti e le descrizioni sono legate al punto di vista di Balo, in tutte le accezioni: letterale, figurata e traslata. Il narratore vede con Balo o mostra solo ciò che lei vede, sente e comprende (o vede senza comprendere):

A qualche distanza dal luogo dove stava Balo c'era un chioschetto di legno e là, accanto a due orci per l'acqua, sonnecchiava un uomo di mezza età. Nel sonno, scivolava in avanti, sobbalzava e tornava a sistemarsi. Passava uno sguardo sconcolato sull'ambiente circostante e, dopo essersi asciugato il sudore del collo con un asciugamano, si rimetteva a pisolare. L'ombra del chiosco si allungava da un lato per due o tre piedi e dava riparo a un mendicante dalla barba lunga, che stava seduto con gli occhi incollati sulle mani di Balo. Vicino a lui, con gli occhi fissi sulla stessa meta, stava accucciato un cane. Balo aveva avvolto nel lembo sporco della veste il pane che teneva tra le mani. Voleva tenerlo al riparo vicino al suo corpo. (pp. 20-21)

Lessico e sintassi sono evidentemente del narratore, mentre il punto di vista è di Balo; talora invece il narratore entra nella mente della protagonista e, in qualche caso, ne lascia filtrare direttamente i pensieri, senza mediazione, così che alla descrizione si sostituisce un monologo narrato:

Mentre parlava con l'acquaiolo, si consolidò da sola quella decisione che lei non era riuscita a prendere. Doveva aspettare che la corriera tornasse da Jalandhar. Jindan avrebbe avuto paura per un po', d'accordo. Ma Jangi non avrebbe avuto il coraggio di tornare alla carica. Dopotutto, la panchayat¹⁸ non era uno scherzo. Se la cosa veniva portata davanti ai Giudici, lo avrebbero cacciato dal villaggio. Mica era una cosa da niente mettere gli occhi sulla figlia o la sorella di qualcuno! Se lo veniva a sapere Suchchasin, lo trascinava in piazza per i capelli... Ma non era il caso di dirlo a Suchchasin. Quello era capace di fare chissà cosa! Già aveva tante rogne per la casa, figuriamoci poi quest'altra rogna. Meno male che non era stato a sentirla! Diceva che martedì a casa non ci tornava. E se non fosse tornato sul serio? No, non gli avrebbe più dato motivo di preoccuparsi. Che viva tranquillo, alle cose di casa poteva badare lei. (p. 33)

La novella è scarna tanto di eventi e di azioni quanto di

¹⁷ Sedici pagine e mezzo, nel formato di cm. 11,5 × 18, nella prima versione pubblicata in *Naye bādal*. Tutte le citazioni sono tratte da *Naye bādal*, Bhārtiy Jñānpīṭh Prakāśan, Nayī Dillī, 1974², pp. 20-36.

¹⁸ Consiglio arbitrale del villaggio.

dialoghi. Si svolge nel presente, nell'arco di metà pomeriggio, dalle quattro fino alle otto o nove della sera, ma nel corso delle poche ore che rappresentano la durata reale della storia accade poco o nulla: Balo arriva alla fermata, aspetta, ha un primo incontro con Suchchasin h che la maltratta, aspetta ancora, ha un secondo incontro con un Suchchasin h rabbonito e infine, si suppone, torna a casa. La durata mentale è invece di anni di vita, di remote speranze deluse, di aspra quotidianità, di futuro incerto, di turbata sottomissione: un'esistenza dolente, la cui realtà emerge a stento alla coscienza di Balo. L'accento non è su ciò che accade o sull'indirizzo che prenderanno gli eventi e l'eventuale conclusione, ma sul rivelarsi di una situazione. Attraverso le riflessioni e i ricordi di Balo, il lettore conosce sia la storia della protagonista, sia le vicende che hanno causato il ritardo: comunque elementi che hanno funzione di rivelare una situazione, non di condurre a soluzione. L'ordine temporale del racconto si snoda tra una sequenza anacronica, con alcune analesi: i segmenti retrospettivi in cui il lettore apprende dell'esistenza quotidiana di Balo al villaggio e di Suchchasin h in città; la vicenda di Jindan e il conseguente ritardo di Balo; il fidanzamento e il matrimonio di Balo; i brevi accenni alla richiesta rivolta da Balo a Suchchasin h di portarla in città e all'episodio della donna annegata. Infine, il flusso della storia si interrompe un'ultima volta quasi alla conclusione, con il sogno di Balo sulla possibile sorte della sorella. Confrontando la struttura della novella con quella del film, si nota una quasi totale corrispondenza dei momenti narrativi.

[I numeri in grassetto tra () nelle due colonne si riferiscono alle sequenze della novella e a quelle corrispondenti del film; i numeri fuori parentesi nella colonna di sinistra si riferiscono alle inquadrature del film]:

<i>Novella</i>	<i>Film</i>
	2-8 sequenza iniziale, anticipatoria, con Jindan e Jangi
(1) Balo alla fermata	(1) 9-23 Balo alla fermata
(2) riassunto, attraverso i pensieri di Balo, della routine quotidiana	(2) 24-42 Suchchasin h in albergo

<i>Novella</i>	<i>Film</i>
(3) Balo alla fermata con riflessione sul carattere irascibile di Suchchasin	(3) 43-44 Balo alla fermata
(4) flashback sulla vicenda di Jindan	(4) 45-77 flashback sulla vicenda di Jindan
(5) Balo alla fermata	(5) 78-83 Balo alla fermata
	(4) 84-102 secondo flashback sulla vicenda di Jindan
(6) Balo riflette su Suchchasin; flashback su ciò che si racconta di lui (in città ha un'amante); dialogo tra Balo e Suchchasin (mai portata in città)	
(7) Balo alla fermata con passeggero	(7) 103-133 Balo alla fermata con passeggero
	(6) 134-160 Suchchasin in albergo con giocatori
	(6) 161-178 flashback: Balo con Jindan e poi con Suchchasin (mai portata in città); Balo alla fermata
	(6) 179-197 Suchchasin con amante
(8) incontro con Suchchasin, molto arrabbiato, con riflessione giustificatoria di Balo	(8) 198-222 incontro con Suchchasin, molto arrabbiato
(9) flashback su Balo ragazza, fidanzamento e matrimonio	(9) 223-244 flashback su Balo ragazza, fidanzamento e matrimonio
	(13) 245-262 immaginazione sulla sorte di Jindan
(10) Balo con acquaiolo	

<i>Novella</i>	<i>Film</i>
(11) riflessione su Suchchasin e sue possibili reazioni; flashback sulla donna annegata	(11) 263-277 flashback sulla donna annegata
	(6) 278-290 Suchchasin in albergo
	(4) 291-301 flashback su come Balo aveva lasciato Jindan
	(3) (11) 302-308 immaginazione della reazione di Suchchasin contro Jangi
	(10) 309-325 Balo con acquaiolo
(12) Balo nella polvere, nel freddo e nel buio con geloni e fagottino	(12) 326-340 Balo nella polvere, nel freddo e nel buio, con geloni e fagottino
(13) sogno sulla sorte di Jindan	(13) 341-344 sogno sulla sorte di Jindan
(14) incontro e riconciliazione con Suchchasin	(14) 345-358 incontro e riconciliazione con Suchchasin
(15) Balo rimane sola	(15) 359-362 Balo rimane sola

A parte qualche minimo spostamento nell'ordine degli eventi, il film segue pagina per pagina la novella. Dal punto di vista analitico, si possono individuare 11 momenti, distribuiti in 27 sequenze, per un totale di 362 inquadrature.¹⁹ Di queste, 275 sono costituite da primi o primissimi piani (180 visi, 40 mani, 7 piedi, 43 oggetti e 5 persone inquadrature dalla vita in giù); in

¹⁹ *Uskī rotī*: anno: 1969/70; bianco & nero; durata: 110'; lingua hindi; sceneggiatura: Mani Kaul; dialoghi: Mohan Rakesh; fotografia: K.K. Mahajan; accompagnamento al santūr (strumento musicale a corde): Ratan Lāl; cast: Garimā (Bālo), Gurudīp Sinh (Succāsīn), Rācā Vyās (Jīndā), Lakhanpāl (Jāngī). I dati relativi alle inquadrature e alle sequenze si riferiscono alla copia del film registrata su videocassetta a cura dell'Esquire Video Film Service di Bombay. La videoregistrazione dura 100' e, considerando la maggiore velocità della videocassetta rispetto al rullo cinematografico, dovrebbe trattarsi della versione completa del film. L'eventuale taglio di alcune inquadrature non comporterebbe comunque alterazioni di rilievo nel rapporto delle stesse.

226 inquadrature compare una sola persona, in 65 due persone, in 13 tre persone e in 8 quattro o più. La macchina da presa (di seguito: mdp) è in genere fissa. Ci sono solo 30 movimenti di macchina, in tutto il film, di cui 11 seguono un gesto o un movimento di un personaggio, 18 sono movimenti veri e propri di macchina e uno solo segue in semi-soggettiva lo sguardo di un personaggio. Vengono usati solo due tipi di obiettivi – un grandangolo da 28 mm e un tele da 135 mm – mantenendo per ciascun obiettivo sette distanze fisse dalla mdp all'oggetto. Delle 362 inquadrature di cui è composto il film, solo in 108 c'è dialogo o comunque delle battute; di queste, 64 sono costituite da un'unica frase o una sola parola e 6 hanno cinque o più brevissime frasi. Solo l'inquadratura 77 (il racconto di Jindan) contiene un lungo brano parlato, fuori sincrono quasi fino alla fine del racconto. La prima parola, «*Data*» (lett. «donatore», l'invocazione del mendicante), è all'inquadratura 14, dopo 7' circa dall'inizio del film. Il numero maggiore di battute spetta a Balo (69), seguita da Jindan (49), Suchchasin (23) e Jangi (13). Manca la colonna sonora; solo alcuni accordi di santur²⁰ durante i titoli di testa (per 1' circa) e nelle inquadrature 58, 59, 233, 234 (in cui una donna, la madre di Balo, parla ma non c'è il sonoro), 235 e 262. Tutti gli altri suoni e rumori sono naturali (fortemente individuati in funzione espressiva: versi di animali, rumori di carri e di macchine o rumori legati al lavoro), comunque interni alla scena (una canzone trasmessa alla radio, un uomo che canta, uno che suona, e simili).

Da questa descrizione si intuisce che *Uski roti* è un'opera a sé, caratterizzata da una prevalente staticità della mdp e delle scene, da un'assoluta predominanza di primi piani rispetto ad altro tipo di inquadratura, con un numero assai limitato di ambienti e personaggi, pochi momenti di dialogo, lunghi silenzi e gesti quasi rallentati. Ne deriva un ritmo estremamente lento, dilatato dall'esiguità materiale degli atti e dalla loro rilevanza significativa. Il racconto è frammentario e rarefatto, con dialoghi scarnificati e monocordi, ridotti a pura sonorità, mentre le immagini si susseguono come quadri, separati e conclusi in sé. Convinto che il cinema non debba prendere a prestito linguaggi di altre discipline artistiche e debba invece fondarsi sulle immagini e sul suono in sé, in questa – come nell'opera successiva (*Asbarh ka ek din*) – il regista cerca di evitare ogni elemento

²⁰ Cfr. nota precedente.

che non sia rigorosamente legato al puro mezzo cinematografico. Ossessionato dall'idea che non debba restare traccia alcuna di teatro, egli neutralizza fattori teatrali come la recitazione naturale (o convenzionale), la caratterizzazione, la psicologia dei personaggi e la messa in scena. Il teatro – sono parole di Mani Kaul – tratta ogni frammento in relazione con un altro, con l'idea di creare una realtà; il regista tratta invece ogni inquadratura come un tutto, senza ricorrere poi a dettagli: il dettaglio è anch'esso un tutto, non il dettaglio di una scena.²¹ Associate secondo criteri identificabili, ovvero per transitività (inquadratura 3: Jindan lancia una zolla; inquadratura 4: ramo dell'albero colpito dalla zolla); per identità (inquadratura 8: Jindan esce di scena e resta in primo piano il tronco di un albero; inquadratura 9: un tronco d'albero in primo piano e Balo che arriva dal sentiero tra i campi); per analogia o contrasto (inquadratura 23: le mani di Balo accostano in grembo il fagottino del pane; inquadratura 24: primo piano del viso di Suchchasinha che addenta un pezzo di pollo), e così via, le inquadrature risultano alla fine distanti ed ellittiche. Il legame tra immagini e soprattutto tra sequenze è indiretto, spezzato; la composizione di questi frammenti non permette di «costruire» una realtà organica superiore. Ogni frammento costituisce un tutto in sé, è una realtà intera. Il montaggio non può caratterizzare l'andamento sintattico del film, quanto il piano-sequenza. Il film è raccontato in ogni inquadratura: la 9, ad esempio, con Balo che avanza fino alla fermata dal sentiero tra i campi aridi, arriva accanto al tronco dell'albero in primo piano, si copre il viso per ripararsi dalla polvere e guarda verso la strada, contiene tutta la vita della donna, il percorso quotidiano, la devota abnegazione, l'oppressione, le attese, la solitudine. Tale realtà continua a rivelarsi nella riproposizione costante della stessa situazione in inquadrature successive: la 10 (quasi identica alla precedente, ma arretrata; Balo, vicina all'albero, si sposta davanti alla panchina e si accinge a sedersi con la schiena rivolta al tronco); la 11 (Balo, di profilo in primo piano, si siede); la 12 (la stessa scena da dietro); la 14 (primo piano sul viso di Balo, di profilo; in secondo piano, il mendicante accoccolato sulla panca); la 15 (primo piano di Balo che guarda il mendicante e poi abbassa lentamente gli occhi verso il grembo).²² L'inquadra-

²¹ Cfr. A. VASUDEV e PH. LENGLET, *Indian Cinema Super Bazar*, cit., pp. 238-239.

²² Ci sono 13 inquadrature che rappresentano il percorso quotidiano di Balo e ben 107 l'attesa alla fermata.

tura successiva, la 16, nella sua nuda essenzialità, è ancora più rivelatrice e interiorizzata: la mano di Balo copre il fagottino del pane con un lembo della veste e lo stringe in grembo, in un gesto di estrema difesa; simili sono anche la 18 e la 23, splendida: in primissimo piano, le mani di Balo, posate delicatamente sul fagottino, lievemente lo stringono contro il corpo. Quel pane è il legame tra lei e Suchchasin, ragione e giustificazione della sua vita, riconoscimento della sua esistenza sociale, in quanto «moglie»; in quanto semplicemente donna sarebbe solo un «niente» e, come donna sola o abbandonata, non avrebbe nessuna giustificazione per restare al mondo. Si pensi all'episodio della donna annegata; solo quattro righe nella novella, che tuttavia concludono e completano l'immagine paurosa della casa svuotata e devastata dall'assenza di Suchchasin:

Lotusinh aveva abbandonato la moglie ed era scappato dal villaggio. Quanto si era disperata quella poveretta. Alla fine si era buttata nel pozzo. Che impressione le aveva fatto quel corpo gonfio d'acqua! (p. 33)

Il film racconta l'episodio in 15 inquadrature (263-277), una sequenza di quadri immobilizzati, in cui le figure assumono una dimensione ieratica, officianti e partecipi di un rito funebre, tanto solenne quanto familiare. Il pane, *climax* simbolico del film, che solo può salvare Balo dal divenire a sua volta l'oggetto di quel duro rituale, torna in diversi momenti successivi. Sono 19 le inquadrature che riprendono in primo o primissimo piano il pane, avvolto nel fagottino, mentre viene impastato e cotto o teso verso l'*axis mundi* dell'universo di Balo, verso il destinatario di ogni sacrificio, che sempre lo rifiuta. Fino alle scene finali, quando sarà lui a chiederlo. E nell'inquadratura 353 si compie finalmente il Rito quotidiano in cui si compie anche la vita di Balo: il nero totale dello schermo è il suo scialle che copre il fagottino; la scialle viene sollevato e resta in primissimo piano la mano posata sul pane; entra in campo da destra la mano di Suchchasin che prende l'involto e si ritira, mentre la mano di lei rimane abbandonata nel grembo, vuoto come dopo un parto: ma il dio ha gradito l'ostia.

La posizione quasi sempre statica della mdp crea spazi a loro volta statici, immobilizzati dalla cornice del quadro, che Balo attraversa e riattraversa, con ripetitività assillante, entrando e uscendo di campo lungo una rotta dalle coordinate oscure. In effetti, non sono spazi fisici quelli che Balo attraversa, quanto piuttosto spazi mentali. Infatti, i due obiettivi usati nel film – il

28 mm e il 135 mm - sono utilizzati per rappresentare la vita reale e quella mentale di Balo. Il primo – un grandangolo medio – con una messa a fuoco totale conferisce all'immagine qualità iper-realistica, mentre il secondo – un teleobiettivo medio – con una messa a fuoco selettiva, critica, ha un effetto talora di schiacciamento e di bidimensionalità, conferendo all'immagine una qualità onirica. Dalla metà del film in poi, tuttavia, quando la differenza tra le due realtà si fa tenue e incerta, brumosa, anche gli obiettivi tendono a perdere la rigidità dei ruoli e vengono scambiati, così che è il mondo «reale» ad apparire allucinatorio, mentre l'allucinazione assume i contorni della realtà.²³ È la realtà stessa di Balo, la sua esistenza a divenire allucinata: Balo attraversa gli spazi del quadro cinematografico come attraversa la vita, seguendo un percorso non tracciato da lei e che lei non capisce. Lo segue, come esegue i suoi «doveri» quotidiani al servizio del marito e della casa, che si chiama così solo perché Suchchasin h la eleva a tale dignità, venendoci un giorno alla settimana. Il resto del tempo lo passa in quel mondo che Balo non conosce, non capisce e che esiste solo nella sua immaginazione. Così Mohan Rakesh descrive le sensazioni di Balo di fronte alla strada che porta in città:

Le due parti della distesa di polvere le sembravano due mondi separati. L'autobus arriva da un mondo e se ne va verso un altro. Come saranno quei mondi dove ci sono tanti negozi e in quei negozi c'è di tutto, dove un conducente non trova soddisfazione nemmeno quando ci spende tre quarti della paga. Devi le diceva che Suchchasin h a Nakodar aveva un'amante. Come avrebbe voluto vedere quella donna una volta per capire che cosa aveva un'amante che una moglie non aveva e che per averla un uomo poteva trascurare tanto casa sua. (p. 26)

Mani Kaul «mostra» questi pensieri, le domande senza risposta di Balo – le sue non-domande, in verità – soprattutto attraverso il viso di lei, che guarda il nastro grigio della strada e segue con lo sguardo gli autobus che vanno da una direzione all'altra; o immagina la vita «piena» di Suchchasin h nella camera d'albergo, con «tanto» cibo in «tanti» piatti, e «tanti» amici e

²³ Sull'uso degli obiettivi, cfr. M. KAUL, *Esplorando nuove tecniche cinematografiche*, in *Le avventurose storie del cinema indiano*, cit., II vol., pp. 139-147, pp. 143-144 (tit. originale: *Explorations in New Film Techniques*, in «NCPA Quarterly Journal», marzo, 1973). Cfr. anche K.K. *is 75 Films Young*, l'intervista di Sudhīr Miśr e Kumār Śahānī a K.K. Mahājan, direttore della fotografia in *Uskī rotī*, in «Cinema in India», 3, July, 1990, pp.3-8, in particolare all p. 5.

«tanti» gesti; o lo stesso gesto ripetuto «tante» volte (come la giacca che vola ripetutamente da angolazioni diverse verso l'appendiabiti, durante l'incontro con l'amante: inquadrature 182-187), in contrasto con la rarefazione, la spoliatura, il «vuoto» della sua esistenza quotidiana; o il gesto negato (inquadratura 310: in primissimo piano il viso di Suchchasin, addormentato; la mano di Balo entra in campo da destra e si posa delicatamente sul petto di lui; entra in campo anche la mano di Suchchasin, che prende quella di Balo e la «butta via»). Come la vita reale e la vita mentale sono sullo stesso piano, senza un ordine lineare, così anche il tempo non ha successione cronologica. Passato, presente e futuro vivono contemporaneamente nella mente di Balo: il flashback non è uno spostamento nel tempo per spiegare i fatti. Tutto accade – o non accade – in un presente continuo, senza inizio, centro e fine. Non c'è un prima o un dopo, quanto presenze simultanee: la simultaneità è talora sottolineata dal permanere di un elemento in due inquadrature che dovrebbero appartenere cronologicamente a momenti diversi (es.: inquadratura 56: Jindan si siede per terra davanti al muretto frontale della casa; inquadratura 57: Balo entra nella porta di casa; le due scene non sono consecutive, poiché la seconda è l'inizio di un flashback rispetto alla prima che è già un flashback rispetto al «presente» vero e proprio, ovvero Balo alla fermata). Nella novella, i passaggi tra i diversi momenti della vicenda si producono e si giustificano in modi logicamente conseguenti, secondo un andamento ipotattico, guidato dalla voce narrativa: il punto di vista è quello di Balo, ma il racconto è del narratore. Il film procede invece con un andamento paratattico, mostrando gli eventi nell'ordine e nelle forme in cui essi si presentano nella mente di Balo, come se la mdp si trovasse dietro i suoi occhi, senza tuttavia identificarsi con lei. Inquadrature e sequenze appaiono pertanto autonome, indipendenti l'una dall'altra: tra la prima sequenza (inquadrature 2-8: Jindan e Jangi vicini all'albero da frutta) e la seconda (9-23: Balo che arriva alla fermata) non c'è nessun legame, se non quello puramente visivo del tronco d'albero tra le inquadrature 8 e 9. Ma nemmeno due inquadrature come la 3 (Jindan tira una zolla contro un albero) e la 4 (la zolla colpisce un ramo dell'albero), associate dunque per transitività (che è già di per sé una convenzione filmica), sono veramente dipendenti l'una dall'altra: tra le due azioni c'è una frazione di intervallo di troppo rispetto a quello che ci si aspetterebbe e tanto basta a separare i due momenti.

Altrettanto vaghi appaiono i legami tra la terza sequenza (24-42: Suchchasin h che mangia in albergo) e la quarta (43-44: Balo cammina verso la fermata); quest'ultima, inoltre, è cronologicamente antecedente alla seconda sequenza, mentre la quinta (45-77: primo flashback sulla vicenda di Jindan) precede tutte le altre e contiene un flashback (57-76) all'interno del flashback. Solo a questo punto, dopo 77 inquadrature e 24 battute di dialogo, si potrebbe cominciare a intuire qualcosa della «storia». Ciò che segue, tuttavia, è sempre più ellittico e rarefatto, mentre i piani della realtà tendono a confondersi e a spostarsi: dal flashback della diciassettesima sequenza (inquadrature 228-244: fidanzamento e matrimonio di Balo), si passa alla sequenza seguente (245-262: Jindan sola in casa con Jangi), in cui Balo immagina ciò che potrebbe succedere alla sorella, mentre lei è alla fermata ad aspettare. Segue la diciannovesima sequenza (263-277: la donna annegata), che è di nuovo un flashback, per passare poi alla seguente (278-290: Suchchasin h, in albergo, si prepara per l'ultimo turno di lavoro), che può essere tanto realtà quanto immaginazione. Queste ultime sequenze si riferiscono a momenti cronologicamente diversi, ma tutti simultaneamente presenti nella mente di Balo: uniti da un filo comune fatto di attese e solitudine. Come lei aveva atteso trepidante l'arrivo del marito la notte nuziale e aveva poi continuato semplicemente ad attendere, in solitudine, anche Jindan attende sola nel buio, con altre prospettive. Balo, comunque, ha almeno l'illusione di attendere, mentre la moglie abbandonata del vicino non ha neppure questa opportunità e tale potrebbe diventare anche la sorte di Balo, se Suchchasin h davvero non tornasse. Tutto questo è contenuto nel codice genetico dell'inquadratura 221, straordinaria: (Balo ha appena incontrato Suchchasin h che, furibondo, le ha detto che non tornerà più a casa) in primissimo piano, sulla sinistra, un tronco d'albero, sul fondo i campi spogli; entra in campo da destra, in primissimo piano, la testa di Balo di profilo e a capo chino; la mano destra si posa delicatamente sul tronco, mentre Balo volta il viso lentissimamente verso la mdp, con gli occhi quasi chiusi; solleva un po' le palpebre e guarda, chiude gli occhi; al rumore di un carro si gira verso destra aprendo gli occhi; poi lascia cadere la mano e appoggia la testa al tronco, con gli occhi quasi chiusi. In questi pochi attimi sono presenti, quasi materialmente, i sogni e i risvegli del passato e del presente, tutta l'incertezza e l'ansia del presente e del futuro, tutto è simultaneamente vivo, davanti e dietro i suoi occhi, senza un

prima e senza un dopo: senza che la realtà, effettiva o fittizia, possa penetrare oltre la superficie della coscienza. Ciò che Deleuze scrive a proposito di *Au hasard, Balthazar* (1966) di Bresson, si adatta perfettamente a Balo:

la bestia o l'Asino... ha l'innocenza di chi non è in condizione di scegliere, l'asino conosce solo l'effetto delle non-scelte o delle scelte dell'uomo, cioè la faccia degli avvenimenti che si compie nei corpi e li strazia, senza poter raggiungere (ma senza poter nemmeno tradire) la parte di ciò che supera il compimento, o la determinazione spirituale. Così l'asino è l'oggetto preferito della cattiveria degli uomini.²⁴

Come si è rilevato in altra sede,²⁵ nell'opera di Mohan Rakesh, sia Balo che Mallika (protagonista di *Asbarh ka ek din*) sono esempi paradigmatici dell'aspetto brutale della condizione femminile in India, di un'oppressione e di uno sfruttamento che la donna non sempre riconosce come tali: perché non può – costretta ai modelli culturali e comportamentali egemoni – o perché non vuole vedere. L'immagine della donna come vittima privilegiata – ma anche predestinata dalla sua stessa natura – sull'altare della realizzazione dell'uomo, della crudeltà e delle convenzioni sociali è un luogo comune - quasi una figura retorica – in diversi testi di grandi autori della letteratura hindi, quali Premchand, Ajney, Renu, Amritlal Nagar, Yashpal, Rudr.²⁶ Anche uno scrittore come Mohan Rakesh – tormentato da questa situazione e dai suoi sviluppi, tanto da farne il centro della sua scrittura – sembra considerare Balo e Mallika come sublimi ideali della figura femminile: la perfezione che la donna può raggiungere è il sacrificio di sé nel compimento del suo *dovere* di devozione assoluta al *patidev*, al marito-padrone/dio. Questo atteggiamento di fondo è evidente alla luce delle pagine del suo diario: solo allora certi motivi e certi temi ricorrenti, certe sfumature e certi toni si propongono da questa angolazione. I testi dicono ben altro: Mohan Rakesh, grande scrittore realista, avver-

²⁴ G. DELEUZE, *Cinema 1 - L'immagine-movimento*, Ubulibri, Milano 1993², p. 139 (ed. or.: *Cinéma 1 - L'image-mouvement*, Ed. de Minuit, Paris, 1983).

²⁵ C. COSSIO, *Ascetiche figure...*, cit.

²⁶ In it., su Premchand, cfr. PREMCHAND, *Godan (Il dono della vacca)*, a cura di M. OFFREDI, Cesviet, Milano, 1994²; e M. OFFREDI, *Il «contenuto» del romanzo premchandiano*, in «Annali di Ca' Foscari», X, 3, (Serie Orientale 2), pp. 59-73. Su Ajney (e Yaśpāl), cfr. S. VANNUCCHI, *La figura del rivoluzionario nella letteratura hindi*, tesi di laurea, Venezia, a.a. 1975-76. Sugli altri, M. OFFREDI, *Il romanzo hindi contemporaneo*, Cesviet, Milano, 1974.

te l'esigenza di ritrarre con estremo rigore le situazioni, le dinamiche che vi agiscono e i rapporti che si determinano: questa esigenza è più potente delle sue impronte mentali. Nel caso della donna, egli evidenzia e identifica l'origine e la perpetuazione della sudditanza femminile proprio nell'ideale di sacrificio e di devozione che dentro di sé esalta. L'esplorazione di *Uski roti* con l'occhio filmico di Mani Kaul è estremamente fedele al testo di Mohan Rakesh, senza possibilità di altre letture: lo smontaggio totale del racconto, fino a minare la progressione percepibile della sequenza della storia, priva il rappresentato di ogni emotività. Evitando ogni convenzione narrativa e drammaturgica, ciò che appare sullo schermo, separato dal contesto e dalle forme abituali, acquista rilevanza «oggettiva», da «cosa in sé». Il coinvolgimento e l'identificazione dello spettatore con il rappresentato non è possibile: chi guarda non può versare una lacrima sulla sorte di Balo e alleggerirsi in tal modo la coscienza. Non a caso, una delle critiche mosse al regista da alcuni suoi colleghi è che il finale del film è incompleto, poiché, a loro avviso, avrebbe dovuto mostrare anche la presa di coscienza da parte di Balo della sua condizione di sfruttata, la sua trasformazione interiore e la sua ribellione. Non è l'attrice sullo schermo a dover cambiare, per sedurre e sedare la coscienza del pubblico:²⁷ Balo, come l'asino Balthazar, è la vittima di un mondo a lei incomprendibile, di una crudeltà incosciente, da cui si ritrae incapace di formulare domande e di aspettarsi risposte.²⁸ Con il suo oc-

²⁷ Cfr. M. KAUL, *Esplorando nuove tecniche cinematografiche*, cit., p. 142.

²⁸ Che Bresson abbia avuto un'importanza fondamentale nella formazione di Mani Kaul non è certo un mistero. Non è tanto una somiglianza formale che lo lega al grande regista francese, quanto un rapporto di corrispondenze interne. Mani Kaul non «imita» Bresson; ma avverte come lui il bisogno di una costante e rigorosa purificazione del linguaggio cinematografico, anche se – almeno apparentemente – segue un percorso quasi inverso. Se il cinema di Bresson si evolve per continue «sottrazioni», quello di Mani Kaul sembra tendere piuttosto verso progressive «addizioni»: da un film estremo, austero e scarnificato come *Uski roti*, si arriva a un'opera addirittura esuberante di colore, di personaggi e di eventi come *Ahmaq*, benché permanga al centro di tutto lo sguardo «oggettivo» dell'idiota, che non è diverso da quello di Balo o di Balthazar. Accanto a Bresson, la personalità cinematografica che ha avuto maggiore influsso su Mani Kaul è Rytvik Ghatak (1925-1976), il più grande cineasta indiano, almeno per i registi del nuovo cinema, responsabile – come afferma Mani Kaul – della sua «trasformazione quasi fisica» (A. VASUDEV e PH. LENGLET, *Indian Cinema Super Bazar*, cit., p. 232), colui che «ad ogni passo demoliva il mondo "realista" e il suo pathos incatenato, mentre i suoi legami con il teatro sfidavano impervie dimensioni epiche» (M. KAUL, *A Personal Testament*, in *Focus on Directors*, pubblicazione annuale di

chio di «bestia», neutro e spaventosamente oggettivo (più oggettivo della mdp, come l'occhio di Balthazar), Balo non pensa: «riflette» come uno specchio. In ciò risiede, in sintesi, l'effetto «fastidioso», il «perturbante» del film. Le ultime tre inquadrature, con i primi piani di Balo, il viso incorniciato dal lembo bianco della sciarpa e il lembo nero dello scialle, mentre entra ed esce di campo, su uno schermo totalmente nero, fino all'ultima immagine frontale, con gli occhi che si chiudono e si aprono lentissimamente, non esprimono una domanda, quanto uno stupore innocente e offeso, che non attende risposte. Le domande e le risposte sono tutte dall'altra parte dello schermo. Con buona pace di Satyjit Ray, per il quale i film di Mani Kaul sono «il risultato di un evidente disinteresse per gli esseri umani».²⁹

«Cinema in India», 1991, pp. 50-53, p. 51). Da Rtvik Ghatak, Mani Kaul ha imparato a osare, a espandere la capacità di «sentire» il mondo intorno a sé senza pregiudizi estetici e culturali, per arrivare comunque a un cinema molto lontano da quello – ugualmente ma diversamente unico – del suo maestro.

²⁹ Cfr. il capitolo *Four and a Quarter*, pp. 100-107 di S. RAY, *Our films, their films*, Orient Longman, 1983, reprint, p. 105.

Daniela Bredi

I SISTEMI GIURIDICI NON SUNNITI:
L'ISLAMIZZAZIONE DEL DIRITTO
E L'ALTERNATIVA JA'FARITA IN PAKISTAN

Il radicalismo islamico è andato assumendo in questi anni un'importanza sempre maggiore nel mondo musulmano e là dove, come in Pakistan, lo stato è islamico per definizione le organizzazioni di tipo fondamentalista sono riuscite a esercitare sul governo pressioni tali da costringerlo a cercare di legittimarsi presentando una patente di «islamicità» consistente soprattutto nel recupero e nell'applicazione del diritto musulmano anche in sfere da lungo tempo regolate da norme di tipo occidentale. Particolarmente discussa è stata la reintroduzione del diritto penale islamico, che ha mandato in vigore un genere di normativa molto lontana fin nelle premesse da quella occidentale. Se si considera, infatti, che i reati puniti con pene *hadd*¹ sono considerati di pertinenza della collettività (oggi Stato) e quindi parte di ciò che in Occidente si direbbe diritto pubblico, mentre tutti gli altri reati, ivi compresi l'omicidio e le lesioni personali, sono considerati di pertinenza del singolo e quindi parte di ciò che in Occidente si direbbe diritto privato, si ha un'idea della non commensurabilità del diritto musulmano e di quello occidentale (ciascuno, naturalmente, nelle sue varianti sistemiche).

Benché le scuole giuridiche musulmane siano in questo concordi, la scuola ja'farita, in quanto scuola alla quale aderiscono gli sciiti duodecimani, ha una giurisprudenza che presenta tratti molto interessanti, visto che assegna un'importanza fondamentale al ragionamento umano, in modo dissimile da quella delle quattro scuole sunnite, tanto da farne un sistema giuridico a sé stante. Questo fatto assume una notevole rilevanza nel momento in cui gli sciiti pakistani avanzano un loro progetto di islamiz-

¹ *Hadd* = pena determinata dalla legge coranica (D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malikita*, Roma 1938, p. 706).

zazione in alternativa a quella finora perseguita dallo Stato², per cui pare interessante vedere, per esempio, in che consisterebbe l'accoglimento del diritto sciita in un campo come quello penale, nel quale l'islamizzazione giuridica è stata più decisa ed evidente.

La pubblicazione di sempre più numerose traduzioni in urdu sia dei testi classici sia dei *Tauzîh al-masâ'ib*³ è un segnale dell'interesse suscitato da questo argomento. La casa editrice pakistana Idârah Taḥqîqât-i Islâmî, dopo aver stampato cinque traduzioni dall'arabo di testi giurisprudenziali sunniti, nel 1985 ha pubblicato anche un testo di diritto penale ja'farita, per colmare, così dice la prefazione⁴, una grossa lacuna. La comparazione tra i testi, resa così possibile, dovrebbe soccorrere le corti sciaraitiche nell'elaborazione delle sentenze. È evidente che non volendo, o non potendo, recuperare per intero il diritto penale hanafita, benché il sistema sciita imamita sia in questo campo più affine che in altri a quello sunnita, si potrebbero verificare discordanze a scapito dell'uniformità del diritto, sebbene, in teoria, le corti si debbano attenere a quanto stabilito nelle ordinanze governative, di ispirazione indubbiamente hanafita⁵.

Per rendere effettivamente ragione della difficoltà dell'omologazione e dell'attualità dell'alternativa sciita val la pena cominciare con un'esemplificazione, prendendo come base il testo urdu

² Cfr. D. BREDI, «Profilo della comunità sciita del Pakistan», in *Oriente Moderno*, N.S. XIV, 1-6 (gennaio-giugno 1995), pp. 9-26.

³ Si chiamano così i saggi dei dotti più importanti e dei *mujtabid* più seguiti, scritti a uso dei *muqallid*, ovvero dei credenti che hanno scelto di seguire le opinioni espresse da un interprete di loro fiducia.

⁴ Dr. SAYID 'ALÎ RAZÂ NAQVÎ, *Hudûd o Ta'zîrât o Qisâs o Diyat (fiqh ja'fari)*, Islamabad 1985, pp. 23-25.

⁵ Si è già avuto occasione di ricordare – cfr. D. BREDI, «Observations on the Hadd Ordinances (Pakistan 1979)», paper presentato al convegno *L'Islam en Asie du Sud et du Sud-Est*, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris 27-30 mai 1986; e Idem, «Considerations about the promulgation of the Pakistan Ordinance on Qisa and Diya (No. VII of 1990)», *Annali di Ca' Foscari*, XXI, 3, 1992, pp. 135-160 – che la normativa pakistana attualmente in vigore è il risultato della mescolanza tra il vecchio codice penale promulgato a suo tempo dagli inglesi, poi fatto proprio dopo l'indipendenza, e dei testi base del diritto hanafita in vigore nell'India mughal, ovvero del testo di al-Marghinânî tradotto da Hamilton e pubblicato nel 1795, *Hidâya*, d'ora in poi citato *Hedaya* secondo la settecentesca trascrizione inglese di Hamilton con cui divenne noto in Occidente, e del compendio dei tempi dell'imperatore Awrangzeb, *Fatâwâ 'âlamgîriyya*, come risulta evidente se si confrontano le ordinanze del governo pakistano (GOVERNMENT OF PAKISTAN, *Enforcement of Hudood Ordinance*, No. IV, VI, VII, VIII of 1979 e IDEM, *Ordinance of Qisa and Diya*, No. VII of 1990).

di cui sopra. Questo è stato compilato operando una selezione, basata sulle fonti originali, del più famoso testo di diritto ja'farita, *Sharâ'i' al-Islâm*, opera del Muḥaqqiq Hillî (m. 1277 A.D.), considerato fondamentale, e corroborato dalle opinioni dei dotti più importanti e dei mujtahid più seguiti, contenute nei loro saggi. L'opera si presenta divisa in due parti: la prima riguardante le pene *ḥadd* e *ta'zîr*⁶; la seconda sul taglione e il prezzo del sangue. In entrambe si inizia con la menzione dei versetti coranici relativi e delle Tradizioni sull'argomento, le fonti appunto. Gli *abâdis*, come era ovvio aspettarsi, sono tratti dalle raccolte in arabo che fanno autorità tra gli sciiti, ovvero da *al-Kâfi* di Muḥammad ibn Ya'qûb Kulînî (m. 329 A.H.), *Man lâ yahzuru'l-faqîh* dello Shaikh Sadûq (m. 381 A.H.), *al-Tabzîb al-ahkâm* dello Shaikh Ṭûsî (m. 460 A.H.) e *al-Istibṣâr*, stampato a Najaf nel 1956, che raccoglie cinquemila cinquecento undici Tradizioni dimostrando che, nonostante le apparenti contraddizioni, in realtà non c'è incongruenza tra le stesse. Il loro testo, riprodotto in arabo, è seguito dalla traduzione urdu. Infine vengono i riferimenti, con la citazione dei libri di *fiqh* in cui le norme sono contenute, e al testo vero e proprio è stato premesso un glossario di termini tecnici, perché anche il lettore più sprovvisto possa comprendere di che si tratta.

A questo punto sembra opportuno dare un esempio traducendo qualche brano riguardante alcuni degli argomenti trattati dal testo. A proposito del reato di *zinâ*, compreso nella parte riguardante le pene *ḥadd*, pare interessante notare che i reati di sodomia (*liwâtat*) e tribadismo (*sahq*) che compaiono nel compendio ja'farita non sono presi in considerazione dalle *Hadd Ordinances* del 1979 e che quello di sodomia è menzionato in una particolare accezione nelle *Hedaya*, ma nel complesso il sistema hanafita e quello ja'farita non presentano paralleli a questo proposito⁷. Nella *Hedaya*, nel libro dedicato allo *zinâ*, infatti, si legge:

⁶ *ta'zîr*, pena discrezionale (inflitta dal *qâzî*), pena rimessa al prudente arbitrio del *qâzî* (D. SANTILLANA, *op.cit.*, p. 785).

⁷ La scuola hanafita non considera *zinâ* il rapporto sessuale contro natura, perciò sodomia e tribadismo non sono punibili con pena *ḥadd*. Secondo il testo delle *Fatâwâ 'âlamgiriyya*, tecnicamente è *zinâ* solo il rapporto sessuale illecito consumato secondo natura tra un uomo e una donna. Il termine usato per descriverlo è, infatti, *qubul*, che indica l'organo genitale sia maschile che femminile, in rapporto alla posizione che ha nel corpo umano, cioè sul davanti (E.W. LANE, *Arabic-English Lexicon*, Beirut 1980, vol. VIII, p. 2984). L'espressione usata nel testo si riferisce al rapporto *fiqublîn*, da davanti, se-

«Se un uomo copula *in ano* con una donna che non gli è lecita (ovvero commette con lei l'atto di sodomia) non c'è per lui una pena stabilita, secondo Haneefa; ma dev'essere punito con *Tazeer*. Il *Jama Sagbeer* indica un aggravamento del *Tazeer* o correzione in questo caso, e dice che il colpevole deve essere tenuto in un luogo di detenzione finché non dichiara il suo pentimento. I due discepoli⁸ hanno detto che poiché questo atto somiglia all'atto sessuale illecito la persona che lo commette dev'essere condannata alla pena stabilita per questo reato; e c'è un'opinione di Shafei nello stesso senso; ma un'altra opinione, sempre di Shafei, è che le parti devono essere messe a morte, qualunque cosa siano» – cioè siano o non siano sposati – perché il Profeta ha detto «Ammazzate sia l'attivo sia il passivo» (o, secondo un'altra tradizione, «Lapidate sia l'agente che il sottoposto»).

L'argomento dei due discepoli è che l'atto in questione ha la proprietà dello *zinâ*, in quanto è definito come «atto di lussuria commesso in ciò che è l'oggetto della passione, completamente, e in tali circostanze da essere puramente illecito, e dove il disegno è l'iniezione del seme. Haneefa, d'altro canto, sostiene che questa congiunzione non è vero e proprio *zinâ*, perché i Compagni del Profeta non erano concordi nei loro decreti al riguardo, perché alcuni di loro hanno detto che i colpevoli di questo tipo devono essere bruciati, alcuni che devono essere sepolti vivi, altri che devono essere gettati a testa in giù da un luogo alto, come il tetto di una casa, e poi lapidati a morte – e così via: inoltre, il congiungimento in questione non ha la proprietà dello *zinâ*, perché non è mezzo di procreazione, così da dare occasione a sbagli nella nascita o confusione nella genealogia; – inoltre, questa specie di rapporto carnale ha un'incidenza minore dello *zinâ*, perché il desiderio esiste solo da parte dell'attivo e non del passivo, laddove nello *zinâ* il desiderio esiste ugualmente da entrambe le parti. Quanto alla tradizione citata da Shafei, probabilmente si riferisce al caso in cui si richiede una punizione straordinaria ed esemplare; o in cui il perpetratore è ostinato nell'insistere sulla liceità dell'atto.»⁹

condo natura. (C. Calabrò, *Considerazioni sul diritto penale musulmano: il caso del reato di zinâ*, tesi non pubblicata, Università di Roma «La Sapienza», Facoltà di Lettere, a.a. 1992-93, Appendice 1, p. 1).

⁸ Si tratta degli altri due grandi giuristi della scuola hanafita, Abû Yûsuf (m.799 A.D.) e al-Shaibânî (m.804).

⁹ HAMILTON, *Translation of the Hedaya*, London 1795, Book VII, chap. I, pp. 26-27.

Tutto ciò è assai diverso da quanto si legge nell'opera ja'fārita presa in esame, che tratta estesamente sia del reato di sodomia che di quello di tribadismo; quest'ultimo del tutto assente dal succitato testo hanafita. Ecco che cosa dice:

«Il reato di sodomia consiste nell'atto del compiere la penetrazione per mezzo dell'organo genitale, sia che questo effettivamente penetri sia che questo non penetri. Perché sussista il reato di sodomia, di entrambe le descrizioni, occorrono le quattro dichiarazioni previste, ovvero le testimonianze di quattro uomini che (dichiarino) di aver visto l'atto con i propri occhi (*Sharā'i' al-Islām*, p. 247).

Inoltre la dichiarazione è valida a condizione che sia il soggetto attivo che quello passivo siano puberi, sani di mente e capaci di intendere e volere (*Sharā'i' al-Islām*, p. 247).

Se le testimonianze sono in numero inferiore a quattro il reato non è considerato punibile con pena *ḥadd* e dev'essere punito con la pena discrezionale (*ta'zīr*) (*Sharā'i' al-Islām*, p. 247).

Se le testimonianze sono in numero inferiore a quattro il reato di sodomia non è provato e i testimoni sono passibili della pena *ḥadd* prevista per il reato di *qazf*¹⁰ (*Sharā'i' al-Islām*, p. 247).

Secondo la tradizione più autentica, il governante deve emanare l'ordine di eseguire la sentenza prevista secondo quello che a lui risulta, sia egli l'Imam o altri (*Sharā'i' al-Islām*, p. 247).

La casistica è la seguente:

a) Entrambi i soggetti, l'attivo e il passivo, sono puberi e sani di mente.

Se il reato di *liwāṭat* (sodomia) è commesso da due persone puberi e sane di mente, devono essere messe a morte entrambe. (*Sharā'i' al-Islām*, p. 247; *Tauzīḥ al-musā'il*, tr. urdu, Maulānā 'Abbās, Lahore 1379 A.H., 2797; *Tabzīb al-aḥkām*, Shaikh Abū Ja'far Muhammad ibn al-Ḥasan al-Ṭūsī, (m. 46 A.H.), Tehran 1962, *jild* 10 p. 52 e *jild* 4 p. 219; *al-Kāfi*, Abū Ja'far Muḥammad Ya'qūb ibn Ishāq al-Kulīnī al-Rāzī (m. 328-9 A.H.) Tehran 1378 A.H., *jild* 2 p. 293).

Per quanto riguarda questo reato non si fa distinzione tra musulmano e infedele e tra *muḥṣan*¹¹ e *ghair-muḥṣan*¹², ovvero sono tutti considerati allo stesso modo (*Sharā'i' al-Islām*, p. 247).

¹⁰ *qazf*, calunnia (D. SANTILLANA, *op.cit.*, p. 759).

¹¹ *muḥṣan*, persona sposata che vive con il coniuge (S.A.R. NAQVĪ, *op. cit.*, p. 45)

¹² *ghair-muḥṣan*, persona che non corrisponde ai requisiti di cui alla n. 11.

b) Il soggetto attivo è pubere e quello passivo impubere.

Se un uomo maggiorenne commette sodomia con un ragazzo impubere in modo che avvenga la penetrazione dell'organo genitale, il maggiorenne deve essere condannato a morte e il minore deve essere punito con pena discrezionale (*Sharâ'i' al-Islâm*, p. 247; *al-Kâfi*, Abû Ja'far Muḥammad Ya'qûb ibn Ishâq al-Kulîni al-Râzi (m. 328-9 A.H.) Tehran 1378 A.H., *jild* 2 p. 293; *Tabzîb al-ahkâm*, Shaikh Abû Ja'far Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭûsî, (m. 46 A.H.), Tehran 1962, *jild* 10 p. 55; *Istibṣâr*, Shaikh Abû Ja'far Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭûsî (m. 46 A.H.), Tehran 1957, *jild* 4 p. 221).

c) Il soggetto attivo è sano di mente e il soggetto passivo non lo è.

Se un uomo sano di mente commette sodomia con qualcuno che non lo è, il soggetto attivo deve essere condannato a morte (*Sharâ'i' al-Islâm*, p. 247).

d) Il soggetto attivo non è sano di mente e quello passivo lo è.

Se un uomo, che non è sano di mente, commette sodomia con un uomo sano di mente, quest'ultimo è passibile di *ḥadd* (*Sharâ'i' al-Islâm*, p. 247).

Quanto alla prova, quando si tratta di persona che non è sana di mente, le testimonianze necessarie a provare il reato passibile di *ḥadd* sono due; ma l'opinione che secondo le fonti del fiqh ja'farita è da preferirsi è che non dev'essere considerato passibile di pena *ḥadd* il reato della persona che non è sana di mente (*Sharâ'i' al-Islâm*, p. 248).

e) Il soggetto attivo non è musulmano e il soggetto passivo è musulmano.

Se un uomo, che ha lo status di persona protetta (*zimmî*), commette sodomia con un musulmano deve essere messo a morte, sia avvenuta o meno la penetrazione (*Sharâ'i' al-Islâm*, p. 248).

f) Il soggetto attivo e quello passivo non sono musulmani.

Se un uomo, non musulmano, commette sodomia con un altro non musulmano, spetta all'Imam decidere se applicare loro la pena *ḥadd* o consegnarli ai loro correligionari perché li sottopongano alla pena prevista dalle loro leggi (*Sharâ'i' al-Islâm*, p. 248).

Ḥadd per liwâṭat.

a) Quando sia avvenuta la penetrazione.

Se l'organo genitale è penetrato, secondo una tradizione, se il soggetto attivo è adulto, capace di intendere e volere e sposato, deve essere lapidato; e, se non lo è, deve essere frustato, ma il

reato deve essere prima provato (*Sharâ'i' al-Islâm*, p. 248).

Sta all'Imam decidere se colui che è passibile di pena *ḥadd* debba essere ucciso con la spada o debba essere bruciato o debba sottostare alla lapidazione o debba essere precipitato dall'alto o debba essere murato (*Sharâ'i' al-Islâm*, p. 248). La legge prevede che nell'esecuzione di queste pene *ḥadd* tutti partecipino insieme, in quanto comunità, alla cremazione (cioè, prima il condannato deve essere ucciso con la spada, o lapidato, o precipitato dall'alto, e poi bruciato) (*Sharâ'i' al-Islâm*, p. 248; *al-Kâfî*, Abû Ja'far Muḥammad Ya'qûb ibn Ishâq al-Kulîni al-Râzî (m. 328-9 A.H.) Tehrân 1378 A.H., *jild* 2 p. 293; *Tabzîb al-ahkâm*, Shaikh Abû Ja'far Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭûsî, (m. 46 A.H.), Tehrân 1962, *jild* 10 p. 55; *Istilsâr* Shaikh Abû Ja'far Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭûsî (m. 46 A.H.), Tehrân 1957, *jild* 4 p. 221).

b) Quando la penetrazione non sia avvenuta.

Se l'organo genitale non è penetrato, per esempio, se nell'amplesso il membro è visibile, la pena *ḥadd* prevista consiste nel seppellimento (*Sharâ'i' al-Islâm*, p. 248).

Lo Shaikh Ṭûsî ha affermato nella *Nihâya* che se colui che commette sodomia è *muḥṣan* la pena è la lapidazione, e se non lo è la pena è il seppellimento (*Sharâ'i' al-Islâm*, p. 248; *Tabzîb al-ahkâm*, Shaikh Abû Ja'far Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭûsî, (m.46 A.H.), Tehrân 1962, *jild* 10 p. 55; *Istibsâr*, Shaikh Abû Ja'far Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭûsî (m. 46 A.H.), Tehrân 1957, *jild* 4 p. 222). Ma secondo le fonti del *fiqh* la prima opinione è da preferirsi (*Sharâ'i' al-Islâm*, p. 248).

Per quanto riguarda questo reato non si fa distinzione tra musulmani e infedeli e tra *muḥṣan* e no (*Sharâ'i' al-Islâm*, p. 248).

Hadd della recidiva del soggetto attivo.

Se il soggetto attivo del reato di sodomia commette ancora lo stesso reato (qualora non sia *muḥṣan*) deve essere condannato alla pena *ḥadd* (prevista per chi non sia *muḥṣan*) per la seconda volta, ma la terza dev'essere giustiziato. Tuttavia alcuni giuristi sono dell'opinione che l'esecuzione capitale debba essere comminata la quarta volta. E secondo le fonti del diritto è questa l'opinione da preferirsi (*Sharâ'i' al-Islâm*, p. 248).

Pena per chi dorme nudo con un altro.

Se due uomini, toltisi i panni, hanno dormito insieme senza che tra loro ci fosse rapporto di parentela, devono ricevere da trenta a novantanove frustate come pena *ta'zîr* (*Sharâ'i' al-Islâm*, p. 248).

Se commettono recidiva sono nuovamente sottoposti a pena *ta'zîr*, e la terza volta si applica la pena *ḥadd* (*Sharâ'i' al-Islâm*, p. 248).

Se un uomo si fa baciare appassionatamente da un ragazzo e fra i due non esiste legame di parentela, gli si deve applicare la pena *ta'zîr* (*Sharâ'i' al-Islâm*, p. 248; *Tauzîḥ al-masâ'il*, tr. urdu, Maulâna Akhtar 'Abbâs, Lahore 1379 A.H., 2800; *al-Kâfi*, Abû Ja'far Muḥammad Ya'qûb ibn Ishâq al-Kulîni al-Râzî (m. 328-9 A.H.) Tehran 1378 A.H., *jild* 2 p. 63; *Tabzîb al-abkâm*, Shaikh Abû Ja'far Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭûsî, (m. 46 A.H.), Tehran 1962, *jild* 10 p. 57; *Istibṣâr*, Shaikh Abû Ja'far Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭûsî (m. 46 A.H.), Tehran 1957, *jild* 4 p. 213; *Man lâ yahzurul'-faqîh*, *jild* 4 p. 4).

Se un uomo, reo di sodomia, si pente prima che siano state rese le testimonianze, non dev'essere condannato alla pena *ḥadd* (*Sharâ'i' al-Islâm*, p. 248).

Ma se si pente dopo che sono state rese le testimonianze la pena *ḥadd* non decade (*Sharâ'i' al-Islâm*, 248).

Se il reo di sodomia confessa il reato e poi si pente, sta all'Imam decidere se accordargli il perdono o applicargli la pena *ḥadd* (*Sharâ'i' al-Islâm*, 248).»

Secondo queste disposizioni, sembrerebbe che, in determinate circostanze, l'incesto sia considerato meno grave del rapporto sessuale illecito al di fuori della cerchia familiare. Il che potrebbe spiegarsi con la necessità di proteggere prima di tutto la famiglia in quanto base della società, specie patriarcale. Oppure, le norme che giustificano determinate effusioni tra persone legate da vincoli di parentela si possono interpretare come una volontà, da parte degli interpreti della legge, di credere che tali vincoli implicino manifestazioni di affetto, anche calorose, e che una certa misura di promiscuità sia inevitabile in ambito familiare. Questo, allora, dovrebbe valere anche quando si tratti di relazioni tra donne. E infatti il diritto *ja'farita* è piuttosto puntuale nel parallelismo, come si può riscontrare dal passo seguente, in cui il tribadismo, a differenza dai testi hanafiti¹³ o di ispirazione hanafita,¹⁴ che non lo prevedono come reato, è considerato una forma di *zinâ*.

«La pena *ḥadd* che dev'essere comminata per il reato di tribadismo (*saḥq*) consiste in cento frustate, sia che la colpevole sia

¹³ *Hedaya*, v. sopra.

¹⁴ Le *Ordinances* del 1979.

musulmana o infedele, e sia essa pubere, capace di intendere e volere e coniugata o no, e sia essa soggetto attivo o passivo dell'atto» (*Sharâ'i' al-Islâm*, p. 248; *al-Kâfi*, jild 2 p. 293, *Tabzîb al-ahkâm*, jild 10 p. 57).

Lo Shaikh Tûsî, nella *Nihâya*, dice che le donne colpevoli di *sahq*, se sono puberi, capaci di intendere e volere e coniugate, devono essere lapidate, se invece non lo sono devono sottostare alla pena *hadd* (prevista per chi non risponde ai requisiti di cui sopra), ma è la prima l'opinione da preferirsi (*Sharâ'i' al-Islâm*, p. 248).

Pena per la recidiva di *sahq*.

Quando una donna, colpevole di *sahq*, abbia commesso per tre volte il medesimo reato e per tre volte abbia scontato la pena *hadd* (prevista per chi non è pubere, capace di intendere e volere e coniugata), la quarta volta dev'essere condannata a morte (*Sharâ'i' al-Islâm*, p. 248).

Se la colpevole di *sahq* si pente prima che siano state rese le quattro testimonianze (necessarie a provare il reato) la pena *hadd* decade, ma se il pentimento avviene dopo la pena *hadd* non decade (*Sharâ'i' al-Islâm*, p. 248).

Se la colpevole di *sahq* confessa il reato e poi si pente sta all'Imam decidere se perdonarla o condannarla alla pena *hadd*.

Se due donne, che non siano legate da vincoli di parentela, stanno nude insieme avvolte nello stesso mantello devono essere punite con una pena *ta'zîr* inferiore alla pena *hadd* (*Sharâ'i' al-Islâm*, p. 248).

In caso di recidiva, dopo la seconda volta, alla terza, devono essere condannate alla pena *hadd* (*Sharâ'i' al-Islâm*, p. 248; *al-Kâfi*, jild 2 p. 294, *Tabzîb al-ahkâm*, jild 10 p. 59, jild 4 p. 217, *Faqîh*, jild 4 p. 31).

Lo Shaikh Tûsî, nella *Nihâya*, dice che le donne che commettono recidiva di *sahq* devono essere condannate a morte, ma, invece di spargere sangue, è preferibile limitarsi alla condanna alla pena *ta'zîr*.

L'intercessione non fa decadere la pena *hadd* per il reato di *sahq*.

Se qualcuno ha rapporti con la propria moglie e questa pratica il tribadismo con una vergine, che resta incinta, lo Shaikh Tûsî, nella *Nihâya*, sostiene che la coniugata dev'essere lapidata mentre la vergine dovrà ricevere cento frustate a parto avvenuto (*Sharâ'i' al-Islâm*, p. 248).

Il bambino nato dal rapporto di cui sopra viene attribuito al

marito della donna coniugata, che dovrà pagare il *mahr* alla vergine (*Sharâ'i' al-Islâm*, p. 248).»¹⁵

Dai brani sopra riportati risulta abbastanza chiaramente che mentre il diritto hanafita restringe il significato di *zinâ* al rapporto sessuale illecito tra un uomo e una donna, tant'è che la sodomia è presa in considerazione solo nel caso di una coppia eterosessuale, sia essa composta da due persone *muḥṣan*, o da un *muḥṣan* e una che non lo è e viceversa, nonché tra due musulmani, o tra due infedeli, o tra un musulmano e un'infedele e viceversa, quello ja'farita amplia la casistica alle coppie omosessuali, ampliando il reato di *zinâ* a comprendere sodomia e tribadismo, così stigmatizzando come asociali i comportamenti non giustificabili come rapporti di affetto all'interno della famiglia.

Pare, a questo punto, di essere in possesso di materiale sufficiente a sottolineare le divergenze tra normativa hanafita e normativa ja'farita.

In primo luogo *liwâtat* e *saḥq* non sono contemplati dalle *Hadd Ordinances* del 1979 e secondo la *Hedâya* la sodomia è soltanto una variante del reato di *zinâ*, che riguarda la coppia eterosessuale, come s'è detto, mentre il compendio ja'farita li considera reati a parte, che elenca in coda al capitolo su quello di *zinâ*. Ne parla diffusamente e cercando di fornire una casistica il più possibile esaustiva, ma, soprattutto, sono diversi i riferimenti. Il testo ja'farita, infatti, non solo, com'è ovvio, si rifà alla giurisprudenza sciita giungendo talvolta fino a quella contemporanea¹⁶, non solo si rifà a raccolte di tradizioni che non corrispondono a quelle sunnite, perché vi hanno preminenza le tradizioni degli Imam, ma rimanda talora la sentenza alla decisione dell'Imam in carica, come quando afferma, a proposito della prova, che «secondo la tradizione più veridica, il governante deve pronunciare la sentenza secondo la propria conoscenza, sia che egli sia l'Imam o altro.» (*Sharâ'i' al-Islâm*, p. 247), e come quando attribuisce all'Imam la facoltà di applicare la pena *ḥadd* ai rei non musulmani o rimetterli al giudizio della loro comunità di appartenenza (*Sharâ'i' al-Islâm*, p. 248).

¹⁵ NAQVĪ, *op. cit.*, pp. 137-9.

¹⁶ Come quando cita il *Tauzîḥ al-masâ'il* che comprende le opinioni espresse dall'Āyatollah Burūjardī, dall'Āyatollah Ṭābā'ī, dall'Āyatollah Kho'ī, dall'Āyatollah Khomeinī, dall'Āyatollah Shîrâzī e tutti gli altri elencati al capoverso a p. 33 del testo di NAQVĪ, *op. cit.*

Prima, però, di procedere oltre, sembra opportuno fare un altro esempio, questa volta a proposito della normativa riguardante il reato di omicidio. Per quanto riguarda il diritto hanafita, il reato di omicidio volontario può dar luogo al taglione, al pagamento del prezzo del sangue o al perdono. La *Pakistan Ordinance on Qisas and Diya* (No. VII of 1990) alla Section 302 prevede la pena di morte o il carcere a vita. Poiché è evidentemente ispirata, almeno nelle intenzioni, al testo delle *Hedâya*, sembra opportuno vedere che cosa afferma questo al riguardo:

«Quando gli eredi della vittima raggiungono una composizione con l'uccisore per una certa somma, il taglione viene rimesso, ed è dovuto il pagamento della somma concordata, qualunque ne sia l'ammontare; perché Dio ha detto nel Corano: «Qualora all'erede dell'ucciso sia offerto qualcosa, a mo' di composizione, proveniente dalla proprietà dell'uccisore, lasciate che lo accetti»; e anche perché il Profeta ha detto: «L'erede della vittima ha la facoltà di scegliere tra esigere il taglione o farsi pagare un indennizzo, con il consenso dell'assassino». Poiché, inoltre, il taglione è un diritto degli eredi, che hanno la facoltà di rimmetterlo per intero con il perdono incondizionato, ne consegue che essi possono pure rimmetterlo in cambio di un compenso, poiché ciò è vantaggioso per loro e risparmia la vita dell'uccisore. È quindi lecito, con il consenso del vendicatore del sangue e dell'assassino; – ed è lo stesso se la somma è grande o piccola; poiché la legge non specifica alcun ammontare in particolare, questo è lasciato alle parti...»¹⁷.

Secondo i ja'fariti, invece, il perdono può essere concesso solo dalla comunità, mentre l'erede della vittima deve scegliere tra il taglione e il prezzo del sangue. Ciò, in base a una *hadîs*, che recita:

«È stato tramandato da 'Abd Allâh ibn Sinân che egli sentì pronunciare dal venerabile Abû 'Abd Allâh (Imâm Ja'far Sâdiq, su di Lui la pace) la seguente sentenza: – A colui che uccide deliberatamente un credente sarà applicato il taglione. Naturalmente, se l'erede e rappresentante legale dell'ucciso lo desidera, e se l'uccisore è disposto a pagare il prezzo del sangue, questo

¹⁷ *Op. cit.*, Book XLIX, Ch. III, p. 299.

sarà di dodicimila *dirham* o di mille *dînâr* o di cento cammelli...»¹⁸.

Di conseguenza, il diritto ja'farita stabilisce quanto segue:

«L'omicidio volontario può, con il consenso di entrambe le parti, essere espiato con il pagamento del prezzo del sangue; ma né l'uno può essere costretto ad accettarlo, né l'altro a pagarlo.»¹⁹

È vero che questa clausola è preceduta da un'altra, che dice:

«Se l'erede della vittima fa grazia del taglione al colpevole, senza stabilire un'indennizzo pecuniario, il colpevole non sarà passibile né dell'uno né dell'altro.»²⁰

Ma, evidentemente, ciò non è ritenuto sufficiente a stabilire il diritto dell'erede a concedere il perdono all'uccisore, se, in una delle prefazioni alla traduzione della raccolta di diritto penale ja'farita menzionata in precedenza, si afferma che, in base al versetto 178 della Sura della Vacca, il dotto sciita Maulâna 'Abd al-Majîd ha ritenuto che l'erede debba scegliere una di queste due cose: il taglione o il pagamento del prezzo del sangue. Il perdono spetta all'intera comunità, ovviamente rappresentata dall'Imam.²¹

La comparazione termina qui, non volendo ora prendere in esame la normativa precedente alle cosiddette «Ordinanze islamiche» contenuta nel Codice Penale del Pakistan, erede diretto del Codice Penale indiano del 1860. Questo, infatti, seppure stilato tenendo in considerazione la realtà sociale dell'Asia meridionale, era tuttavia creatura di Macauley, che in perfetta buona fede, e con tutta la sua critica del sistema penale britannico, era nondimeno convinto della superiorità della cultura occidentale.²² È quindi evidente che la normativa precedente alle «Ordinanze islamiche» si rifà a un altro ordine speculativo, per cui le diversità sono, in un certo senso, date per scontate. Quanto è qui

¹⁸ *Istibsâr*, jild 2 p. 261; *Tauzîh al-masâ'il*, jild 10 p. 159, *hadîs* 638.

¹⁹ A. QUERRY, *Recueil de lois concernant les musulmanes chiïtes*, Paris 1871, vol. II, p. 588.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Op. cit.*, p. 30.

²² B.K. ACHARYYA, *Codification in British India*, Calcutta 1914, p. 210-213.

interessante notare è invece la differenza tra due sistemi di diritto che rientrano entrambi nel medesimo filone culturale; tant'è che si definiscono entrambi, a pieno titolo, «musulmani». La discrepanza, nonostante la simiglianza delle formulazioni e il parallelismo del modo di ragionare, però, è tale da farne non semplicemente delle varianti di un unico sistema, come nel caso delle quattro scuole di diritto sunnita, bensì due sistemi distinti.

Non pare inutile, a questo punto, rispolverare la nozione di «sistema giuridico», con riferimento alla nozione di ordinamento giuridico come sistema, secondo la teorizzazione di Bobbio.²³

Nell'uso storico della filosofia del diritto e della giurisprudenza emergono tre significati di sistema. Il primo, per il quale un dato ordinamento è un sistema in quanto tutte le norme giuridiche di quell'ordinamento sono derivabili da alcuni principi generali, considerati alla stessa stregua dei postulati di un sistema scientifico. Il secondo, nella cui accezione si trova usato nella scienza del diritto moderna, il cui procedimento tipico non è la deduzione bensì la classificazione, che parte dal basso per riunire i dati forniti dall'esperienza in base alle somiglianze per formare concetti sempre più generali sino a giungere a quei concetti generalissimi che permettono di unificare tutto il materiale dato. Il terzo, per il quale il parametro per stabilire l'esistenza o meno del sistema consiste nell'esclusione dell'incompatibilità delle norme. È quest'ultimo il concetto di sistema che sembra il più idoneo a descrivere un ordinamento giuridico, anche se in negativo, meno pregnante dell'idea di sistema deduttivo in senso dinamico come lo describe Kelsen.²⁴

È quindi evidente che la parola «sistema» nel senso di esposizione in ordine logico mettendo in evidenza le connessioni reciproche dei vari istituti, secondo una generica accezione del termine, essendo adatta, tutt'al più, all'ordinamento del diritto naturale, non è idonea alla descrizione degli ordinamenti giuridici musulmani, come non lo è per quelli occidentali.²⁵ Ciò che interessa chiarire è che, al di là della forma letteraria in cui sono stati espressi, che è la medesima perché si tratta di ordinamenti formati più o meno nello stesso arco di tempo, sul medesimo modello, riconoscendo le medesime istituzioni principali, il diritto sunnita e quello sciita duodecimano, secondo i parametri della

²³ N. BOBBIO, *Teoria dell'Ordinamento giuridico*, Torino 1960, pp. 69-81.

²⁴ *Ibidem*, p. 70.

²⁵ E. BUSSI, *Principi di diritto musulmano*, Milano 1943, p. 44-45.

moderna filosofia del diritto, costituiscono sistemi diversi, nel senso tecnico-giuridico del termine. Infatti, come già Coulson ha avuto modo di sottolineare²⁶, le divergenze sono fondamentali perché si riscontrano a livello di fonti. È ben vero che sia i sunniti che gli sciiti considerano fonti del diritto il Corano e la Sunna, ma se già son leggermente diverse le versioni coraniche, quando si viene alle Tradizioni la divergenza appare senza ombra di dubbio. Gli sciiti possiedono le loro distinte raccolte di *ahādīs*, che soddisfano i loro standard di autenticità, diversi da quelli sunniti, poiché uno dei criteri probatori più importanti consiste nel fatto che la Tradizione veda la presenza di uno dei loro Imam nel *matn* o nell'*isnād*, o in entrambi. Non è dunque un caso che la Tradizione citata nel testo ja'farita di diritto penale a proposito dell'inammissibilità del perdono da parte dell'erede della vittima in caso di omicidio volontario faccia riferimento a un Imam e non al Profeta o a uno dei suoi Compagni.

Quando poi si esaminano le successive fonti indicate come tali dai manuali di diritto musulmano, che si basano solitamente sui manuali di una scuola sunnita o su una comparazione tra queste, ci si accorge che la divergenza diventa una vera e propria divaricazione. Venendo, infatti, all'*ijmā'*, o consenso delle opinioni, il quale, sia pure senza avere dignità di rivelazione, è considerato vincolante dai giuristi sunniti, quelli sciiti mantengono una posizione diversa in linea di principio. Essi, infatti, non solo ritengono impossibile accertare in che cosa esso consista, ma soprattutto nella giurisprudenza ja'farita l'*ijmā'* è inestricabilmente connesso alla Sunna, in quanto l'accordo del *ahl al-bayt* (come a dire, gli Imam riconosciuti) diventa automaticamente parte integrante della Tradizione. Secondo gli sciiti, come spiega Mutahharî, «il consenso risale alla Sunna del Profeta... Il consenso non è realmente vincolante di per sé, ma diventa vincolante in quanto mezzo per accertare la Sunna»²⁷. A sostegno dell'affermazione che l'*ijmā'* è limitato al *ahl al-bayt* i giuristi sciiti fanno riferimento al versetto 33 della Sura delle Fazioni Alleate, dove si recita : «Iddio vuole infatti che siate liberi da ogni sozzura, o gente della casa del Profeta...» e a una *hadīs* che dice: «Lascio tra voi due cose di peso, che, se vi atterrete a esse, non vi lasceranno deviare: il Libro di Dio e la mia famiglia». Dove

²⁶ N.J. COULSON, *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964, pp. 104-106.

²⁷ MORTEZĀ MUTAHHARĪ, *Jurisprudence and its Principles*, tr. da M.S. Tawheedi, New York, 1982, p.20.

per famiglia gli sciiti, a differenza dei sunniti che pensano anche alle mogli, intendono Fâtima, 'Alî, Hasan e H̄usain. Esistono poi altre linee di ragionamento per dimostrare che l'*ijmâ'* non è né raggiungibile né necessario,²⁸ che si tralasciano qui per amor di brevità, per passare all'esame della quarta fonte indicata dai manuali di cui sopra, il *qiyâs*, o analogia, e che gli sciiti duodecimani non riconoscono come valido. Essi ritengono, infatti, che il *qiyâs* sia mera congettura, e come tale debba essere evitato. Parimenti da evitare sono *istiślâh* e *istihsân*²⁹, considerati indebito esercizio dell'opinione, da rifiutare come altre forme di *ra'y* e *qiyâs*.³⁰

Secondo la giurisprudenza sciita, il Corano e la Sunna, sia del Profeta che degli Imam, costituiscono una normativa sufficiente, per cui ogni riferimento all'analogia è superfluo e ingiustificato³¹. Tuttavia, all'interno del *fiqh* ja'farita esiste una discordanza di opinioni a questo proposito, in quanto, mentre i cosiddetti Akhbârî sono senz'altro di quest'avviso, gli Uşûlî³² ammettono come valida l'azione su alcune varietà di *qiyâs*, nella fattispecie quello la cui '*illab*³³ sia esplicitamente dichiarata nel testo (*qiyâs manşûş al-'illab*), l'analogia del superiore (*qiyâs al-awlâ*) e l'analogia ovvia (*qiyâs jalî*). Questi tipi di analogia, secondo loro, non sono mere speculazioni, perché o ricadono nel significato del testo, o costituiscono una forte probabilità che può essere adottata come guida. Tuttavia tale convalida non avviene tramite il *qiyâs* di per sé, bensì facendo ricorso all'*ijtihâd* e al '*aql*.³⁴ Sono questi due, infatti, gli strumenti più caratteristici dei giuristi imamiti, i quali sostengono che l'*ijtihâd* non è mai stato

²⁸ M.H. KAMALI, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge 1991, pp. 182-185.

²⁹ *Istihsân*, far prevalere sulla norma dettata dall'analogia altra dettata da considerazioni di utilità pratica e di equità; *istiślâh*, applicazione, criterio della utilità per stabilire una norma (D. SANTILLANA, *op.cit.*, p. 721 e 722).

³⁰ A.A.A. FYZEE, *Outlines of Mubammadan Law*, Oxford 1964, pp. 20-21.

³¹ MUTAHHARI, *op. cit.*, p. 21.

³² Per quanto riguarda la distinzione tra Uşûlî e Akhbârî si rimanda a G. SCARGIA, «Intorno alle controversie tra *akhbârî* e *uşûlî* presso gli imamiti di Persia», *Rivista degli Studi Orientali*, 33 (1958), pp. 211-250; A. NEWMAN, *The Development and Political Significance of the Rationalist (Usuli) and Traditionalist (Akhbari) School in Imami Shi'i Law*, PhD. thesis (2 vols.), University of California at Los Angeles, 1986.

³³ '*illab*, causa, ratio legis, ragione di decidere (D. SANTILLANA, *op. cit.*, p. 715).

³⁴ S.M. ASGHARI, *Qiyâs wa seyr-e takwîn-e ân dar hoqûq-e Eslâm*, s.l., 1982, pp. 119 e 139.

interrotto, e che non solo è ancora aperto, ma che non c'è periodo senza un suo *mujtahid*. Questa è pure l'opinione degli hanbaliti, ma ciò che contraddistingue gli sciiti è che essi seguono i propri Imam, in assenza dei quali l'*ijtihad* si può esercitare a condizione che si aderisca, sia nei principi che nei dettagli, alle direttive degli Imam. In assenza di queste ultime, gli sciiti riconoscono come prova il '*aql*, secondo il Corano, la Sunna e le direttive degli Imam.³⁵

A questo punto è evidente che, nella giurisprudenza ja'farita, il rimando costante è all'Imam, e poiché proprio qui sta il nodo della differenza tra sunniti e sciiti, che ne distingue sostanzialmente la giurisprudenza, sembra inevitabile riprendere per un momento la teoria dell'imamato.

Secondo Fyzee, il significato giuridico dell'imamato si può capire solamente in termini di dogma: quello della *wilâya* e quello della '*isma*. Perché l'Imam è il capo della comunità e il legislatore per comando divino, è necessario che l'uomo gli sia sinceramente devoto. Tale devozione si chiama *wilâya*. Per indirizzare verso un altro essere umano la *wilâya* che si era accentrata sul Profeta, gli sciiti hanno concepito questo dogma, che i duodecimani spiegano con una tradizione, garantita dall'autorità di Shaikh Šadûq ibn Bâbawayhî, che dice: «L'amicizia di 'Alî è la mia fortezza, e chiunque vi entri è al sicuro dalla mia punizione».³⁶ Il che implica i seguenti principi giuridici e morali: 1) amore e devozione per la gente della famiglia (*ahl al-bayt*) e gli Imam; 2) obbedienza ai loro comandi; 3) imitazione del loro modo d'agire; e 4) riconoscimento dei loro diritti e fede nelle istituzioni dell'imamato. Inoltre, «colui che muore senza aver riconosciuto l'Imam del tempo, muore come un infedele».³⁷ Poiché l'uomo deve obbedire all'Imam, questo dev'essere senza peccato e infallibile. Il principio del '*isma* (infallibilità) si estende non solo agli atti pubblici, ma anche a quelli personali e privati.³⁸

In base a questi postulati gli sciiti hanno elaborato una loro definizione di diritto. Essi riconoscono nel Corano la Parola di Dio e accettano la Sunna del Profeta. Però gli *ahâdîs* non sono ritenuti validi se non sono state trasmessi da un loro Imam, discendente del Profeta. Solo l'Imam e, in sua assenza, i

³⁵ KAMALI, *op. cit.*, p. 388.

³⁶ D.M. DONALDSON, *The Shiite Religion*, London 1933, p. 347.

³⁷ *Ibidem*, p. 351.

³⁸ A.A.A. FYZEE, «Shi'i Legal Theories», in M. Khadduri and H.J. Liebesny, *Law in the Middle East*, Washington, D.C., 1955, pp. 120-121.

mujtabid, suoi servi e insegnanti della Vera Fede, possono dire qual'è la corretta interpretazione della legge. L'Imam è legislatore lui stesso, il Corano parlante, e, in certi casi, può addirittura fare leggi nuove e abrogarne di vecchie; ma poiché è nascosto, i *mujtabid*, che sono presenti in ogni paese e in ogni epoca, agiscono per conto di lui, e sono gli interpreti riconosciuti della legge. È perciò evidente che il termine *ijtihad* ha, nel diritto sciita, un significato assai diverso da quello che ha nel diritto sunnita, di qualunque scuola. I *mujtabid*, infatti, sembrano detenere il potere di insegnamento che, a rigore, appartiene all'Imam Nascosto, diventando così i depositari del principio di autorità che è il concetto-base dello sciismo. Perché un giurista possa avere questa specie di autorità deve raggiungere il rango di *mujtabid*, poiché solo con questo processo egli diventa agente dell'Imam e partecipa della sua autorità. Quindi, secondo gli sciiti, il diritto consiste di norme per la condotta umana, basate sull'interpretazione del Corano, della Sunna e delle decisioni degli Imam, operata dai *mujtabid*, che derivano da Lui la loro autorità e agiscono in suo nome.³⁹

Da tutto ciò emerge piuttosto chiaramente che, volendo applicare all'ordinamento giuridico il termine di sistema in senso dinamico,⁴⁰ quello ja'farita è senz'altro un sistema a sé stante, data la peculiarità delle premesse giurisprudenziali. Se poi si vuol procedere a un ulteriore esame, per vedere se anche partendo dal basso, ovvero dalla classificazione delle norme per poi arrivare ai concetti generali, secondo lo schema di Bobbio sopra illustrato, non potendo verificare caso per caso, occorrerà rifarsi a quanto rilevato sia da Coulson sia da Fyzee nei loro studi. E cioè che, nonostante un'apparente omogeneità, esistono dei campi in cui la divergenza appare incontrovertibile: il diritto matrimoniale, quello testamentario e soprattutto quello ereditario.⁴¹ Una riprova viene dal fatto che gli inglesi, allorché amministravano in India l'Anglo-Muhammadan Law, accoglievano in queste materie la normativa sciita per chi si dichiarasse tale.⁴² Anche le discrepanze che si sono rilevate con l'esemplificazione operata all'inizio esaminando la normativa penale, comunque, sono già

³⁹ A.A.A. FYZEE, *Outlines of Muhammadan Law*, Oxford 1964, pp. 45-46.

⁴⁰ Vedi sopra, p. 325.

⁴¹ COULSON, *op.cit.*, pp. 116, 205, 221; Fyzee, *art. cit.*, pp. 128-131

⁴² N.B.E. BAILLIE, *A Digest of Moohummudan Law*, Lahore 1975, part II, p. XII; D. PEARL, *A Textbook on Muslim Law*, London 1979, pp. 17, 18, 35, 47, 83, 92, 96, 98, 140, 141, 142, 160, 163, 169, 176.

sufficienti a indicare una diversità di sistema, poiché il rimando all'Imam, nella normativa ja'farita, rende impossibile risalire a principi generali comuni. Giunti al penultimo gradino, infatti, prima di arrivare alla comune affermazione che la legge è legge divina, l'interposizione del concetto di Imam impedisce di arrivare a quella generalità di principi che fa di un ordinamento un unico sistema.

Se, infine, si assume come parametro per la verifica riguardante il trovarsi o meno all'interno di un medesimo sistema quello della esclusione dell'incompatibilità fra le norme, si vede, ancora una volta, che, anche un'esemplificazione limitata a pochi casi di diritto penale, considerato il più simile tra i due, porta diritta alla conclusione che le quattro scuole di diritto sunnita costituiscono un sistema, e l'ordinamento ja'farita ne costituisce un altro, anche se, da un altro punto di vista, andrebbero accomunati hanbaliti e *akbbârî*, in quanto tradizionalisti, da un lato, e hanafiti, malikiti, sciafiiti e *usulî*, in quanto razionalisti, dall'altro. È sempre il riferimento all'Imam, pilastro di tutta quanta la normativa sciita, che rende impossibile escludere l'incompatibilità tra norme a prima vista del tutto compatibili.

Perciò il tentativo di considerare il diritto ja'farita solo una delle varie scuole di diritto, che sembra prevalere come orientamento in Pakistan negli ultimi tempi, soprattutto dopo l'affermazione degli sciiti in quanto forza politica dotata di una sua proposta, al di là dello sforzo di conciliazione, appare come una mossa decisamente scorretta, come è scorretta ogni altra interpretazione della tradizione secondo l'oggi. In questo modo, infatti, si riporta l'attenzione sulla necessità di un'islamizzazione purchessia, spostando la discussione a quella corrente tra i fautori della modernizzazione di tipo occidentale e i cosiddetti *Islâm-pasand*. È questo il piano sul quale si collocano opere onestissime da entrambi i punti di vista, come per esempio il contributo della campionessa della lotta delle donne contro l'imposizione delle Ordinanze islamiche, Rashida Patel⁴³ e i vari testi più o meno apertamente ispirati all'ideologia della *Jamâ'at-i Islâmî*⁴⁴, nonché i dotti articoli che frequentemente compaiono

⁴³ Cfr. R. PATEL, *Islamisation of Laws in Pakistan?*, Karachi 1986.

⁴⁴ Cfr. M. TAHIR-UL QADRI, *Legal Character of Islamic Punishments*, Lahore 1988; Idem, *Islam and Criminality*, Lahore 1988; M. WALIULLAH, *Muslim Jurisprudence and the Quranic Law of Crimes*, Lahore 1982; H. HUSSAIN, *Muslim Criminal Law in Indo-Pakistan Subcontinent*, Islamabad, s.d.; M. MUSLEHUD-DIN, *Crime and the Islamic Doctrine of Preventive Measures*, Islamabad 1985.

sull'organo dell'Islamic Research Institute, *Islamic Studies*⁴⁵. In questo modo, tuttavia, si distoglie l'attenzione dalle difficoltà della necessaria riconversione culturale, che passa anche attraverso l'islamizzazione, e soprattutto dal dibattito su quale islamizzazione sia meglio mettere in atto. La strada imboccata dalle autorità pakistane all'epoca di Zia ul-Haq, e mai più corretta, è stata quella dell'intervento ad hoc, dell'islamizzazione pele-mele, che ha dato luogo a un ibrido giuridico, dove concetti derivati dal sistema sunnita nella sua variante hanafita sono stati trapiantati in un Codice Penale le cui premesse sono indubbiamente occidentali.⁴⁶ La confusione che ne è derivata ha reso quest'azione insoddisfacente per tutti, rinfocolando le polemiche. Ma tant'è: la realtà è questa.

In Iran la polemica anti-sunnita si è smorzata, in Pakistan invece l'azione politica degli sciiti, il cui partito nasce non a caso come movimento per l'applicazione del diritto ja'farita, ha spostato il centro dell'attenzione: quella operata dalle autorità pakistane, su pressione dei gruppi neo-tradizionalisti sunniti, non è l'unica riconversione culturale possibile; ne esiste un'altra, assai più organica, coerente e capace di tenere il passo con i tempi, quella sciita. Proposta che è particolarmente puntuale in campo giuridico, come si evince dal manifesto del partito sciita, che si caratterizza per la condanna del sistema giudiziario esistente, equiparato alla negazione della giustizia, che introduce un tema particolarmente importante per gli sciiti, quello del «governante giusto», il cui compito consiste nel mandare in vigore un sistema equo e nel rendere giustizia a tutti.⁴⁷ Non che questo argomento sia estraneo ai militanti sunniti,⁴⁸ ma diversa è la premessa speculativa, a causa del disaccordo sulla questione della guida politica della comunità, inestricabilmente connessa a quella della creazione dell'ordine giusto.

L'idea di riforma dello stato che il manifesto avanza non sembra eccessivamente discosta da quella della cosiddetta *intel-*

⁴⁵ Per esempio gli articoli del Dr. TUFAIL AHMAD QURESHI, «Justice in Islam» e quello di MAHFODZ MOHAMED, «The concept of Qisas in Islamic Law», nel No. 2 del vol. XXI (Summer 1982) di questa rivista.

⁴⁶ D. BREDI, «Considerations about the promulgation of the Pakistan Ordinance on Qisas and Diya (No. VII of 1990)», *Annali di Ca' Foscari*, XXXI, 3, 1992, p. 137.

⁴⁷ Cfr. A.A. SACHEDINA, *The Just Ruler in Shi'ite Islam*, Oxford 1988, p. 3.

⁴⁸ Cfr. S.A.A. MAWDUDI, *The Islamic Law and Constitution*, Lahore 1980, pp. 225, 103-115, 98, 319-20, 325-6.

ligentsia nazionale. Anche i membri di questa, infatti, ritengono che l'Islam debba fornire i valori di riferimento e che debba essere lo strumento per la costruzione di una società giusta, egualitaria e materialmente prospera. Tutto questo però, a differenza del progetto più noto di riforma dello stato tramite islamizzazione, quello della *Jamâ'at-i Islâmî*, deve avvenire attraverso metodi democratici e non con l'imposizione coercitiva di codici religiosi.⁴⁹

Una volta riaffermata l'esclusiva appartenenza a Dio della sovranità e al di là di comprensibili estremismi, il manifesto delinea uno stato dove è prevista la divisione del potere in legislativo, esecutivo e giudiziario, dove sono ammesse le elezioni e i partiti politici, dove è esclusa la proclamazione della legge marziale, e dove sono accolte come ugualmente valide tutte le scuole giuridiche.⁵⁰ Si tratta quindi di uno stato evidentemente pluralista, anche se fondato sui principi islamici. Per quanto riguarda il diritto e la giustizia, poi, va sottolineato che, com'è ovvio, la legge è costituita in primo luogo dalla *shari'a*, in tutte le sue versioni, e poi dalle leggi elaborate dal Parlamento in quelle materie che, non rientrando tra i doveri né tra le proibizioni, sono soggette a legislazione libera. In apparenza non ci si discosta da quanto propugnato da Mawdudi, se non per due elementi, ma entrambi della massima rilevanza: l'ammissione della pari validità dei testi religiosi accettati dalle diverse comunità; l'importanza della ragione (*'aql*) come fonte del diritto nella giurisprudenza sciita, che ha come conseguenza il fatto che, a parte alcune dottrine dogmatiche (*uṣūl ud-dîn*), nel diritto sciita non esistono opinioni fisse sulle quali si insista in modo da privare di autorità la ragione.⁵¹ Infine, il Consiglio dell'Ideologia Islamica, composto tramite elezione in modo da rappresentare ciascuna confessione e scuola di diritto, ha il compito di stabilire la conformità all'Islam delle leggi dello Stato, con un ruolo di garante, ma senza le prerogative del Consiglio dei Guardiani iraniano. Il potere giudiziario è postulato come assolutamente indipendente dall'esecutivo, sottoposto al controllo di un Con-

⁴⁹ RIAZ HASSAN, «Islamization: An Analysis of Religious, Political and Social Change in Pakistan», *Middle Eastern Studies*, vol. 21 no. 3 (July 1985), p. 273.

⁵⁰ M. USMÂN, *Pākistân kî siyâsî jamâ'ten*, Lahore 1990, pp. 782-786.

⁵¹ A.F. EZZATI, *An Introduction to Shi'i Islamic Law and Jurisprudence*, Lahore 1976, pp. 36-41 e 99-103.

siglio giudiziario supremo eletto dal Senato, e completamente riorganizzato dopo aver istituito nel paese un unico sistema giudiziario al posto dei tre attualmente in vigore (quello ereditato dagli inglesi, operante fino al 1979, quello sciaraitico, quello militare)⁵², in modo da garantire la rapidità e l'efficienza ed eliminare le complicazioni procedurali, fermo restando che i punti di diritto debbano essere decisi in base alla scuola di appartenenza. È ovvio che quando le parti in causa seguono scuole diverse sorge un conflitto, ma questo è un problema da gran tempo conosciuto nel subcontinente indiano, dove è stato risolto stabilendo di applicare la legge del convenuto, o, nel caso di eredità, del deceduto al momento del morte.⁵³ Per quanto riguarda il diritto penale, tuttavia, occorre specificare che questo meccanismo risolve il problema quando si tratti di taglione e prezzo del sangue, che, in diritto musulmano, sono di ordine privato sia nel sistema sunnita sia in quello duodecimano, poiché basterà sostituire al termine «convenuto» quello di «imputato», ma non quando si tratti di reati per i quali è prevista pena *hadd*, perché qui prevarrà il diritto ja'farita, come prevaleva in Awadh all'epoca in cui lo sciismo duodecimano era religione di stato e vi si trovavano funzionari con il titolo di *mujtahid*.⁵⁴

Sembra a questo punto chiaro che, date le premesse e le peculiarità del sistema ja'farita, un'eventuale prevalenza politica del partito sciita in Pakistan comporterebbe, come s'è visto, la creazione di un ordine politico in cui il potere fosse nelle mani di un «governante giusto», agente più o meno mediato dell'Imam. A questo, persona o istituzione che sia, compete, grazie al meccanismo dell'*ijtihad* e alla preminenza del *'aql*, una qualche forma di potere legislativo che garantisce, a suo modo, l'evoluzione del diritto in consonanza con la realtà sociale, evitando le fratture culturali di cui l'accoglimento indiscriminato di concetti e istituti occidentali si è reso responsabile.

⁵² S.P. COHEN, «State Building in Pakistan», in A. BANUAZIZI and M. WEINER (eds.), *The State, Religion and Ethnic Politics*, Syracuse 1986, pp. 309-312.

⁵³ Cfr. D. PEARL, *Interpersonal Conflict of Laws in India, Pakistan, Bangladesh*, London and Bombay 1981, pp. 110-122.

⁵⁴ BAILLIE, *op. cit.*, p. xiii.

Giovanni Torcinovich

IL RITO BRAHMANICO DEL CONCEPIMENTO
(*GARBHĀDHĀNA SĀMSKĀRA*): ALCUNE NOTE

Già nei tempi antichi gli indiani non si sono limitati a fissare assai presto per iscritto le prescrizioni relative alle varie fasi della vita umana, ma hanno anche lasciato istruzioni e descrizioni dettagliate relative all'esecuzione del rituale da celebrarsi in determinate occasioni. Come gli altri popoli antichi, hanno suddiviso la vita dell'uomo in più fasi e hanno individuato tra l'una e l'altra – e all'interno di alcune di esse – dei momenti critici di passaggio. Hanno anche ritenuto che l'uomo non fosse in grado con le sole sue forze di superarli senza l'intervento del divino e hanno, perciò, adottato dei riti specifici, atti ad aiutare l'individuo a superare i momenti critici di trapasso da una fase all'altra dell'esistenza. Questi riti, definiti dagli studiosi di fenomeni religiosi riti di passaggio,¹ furono da loro chiamati *samskāra*.²

I *samskāra* erano obbligatori per gli indù appartenenti alle tre

¹ Si tratta di riti a volte semplici, a volte complessi, formati, in quest'ultimo caso, dalla sequenza di più riti di diversa tipologia. Una prima organica classificazione dei riti di passaggio è stata tentata da ARNOLD VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Émile Nourry, Paris, 1909 [trad. it. *I riti di passaggio*, IV ristampa, 220 Serie scientifica, Bollati Boringhieri, Torino, 1992]. Questo testo, anche se sotto il profilo metodologico può apparire datato, rimane a nostro avviso un punto di riferimento obbligato per chi affronti per la prima volta la tematica in esso trattata.

² Il termine *samskāra*, generalmente tradotto col vocabolo corrispondente all'italiano «sacramento», deriva dal prefisso *sam-* (greco *syn-*, latino *com-*) «con, insieme», e dalla radice verbale *kar* «fare, agire», ma anche «compiere un rito». Esso richiama l'idea del mettere insieme, del comporre, del riunire ciò che è confusamente sparso, del mettere ordine, e, quindi, del completare, del portare a compimento, del perfezionare. Nel nostro caso il senso veicolato dal termine è quello di ciò che porta a compimento, perfeziona, quindi rende compiuta, completa, perfetta una cosa o una azione, che in quanto tale diventa pura e sacra. In definitiva un *samskāra* è un rito che ha il potere di purificare e di santificare.

caste (*varṇa*) superiori.³ Essi venivano celebrati nelle fasi di trapasso verso un nuovo stadio dell'esistenza individuale, dal concepimento alla morte, non solo per superare con l'aiuto divino le situazioni critiche, ma anche per aiutare l'uomo a purificarsi, a perfezionarsi, cioè a svilupparsi armonicamente e compiutamente raggiungendo i fini propri della natura e della condizione esistenziale umana.

I *samskāra*, gran parte dei quali sono praticati dagli indù ancora oggi, presentavano già nei tempi antichi alcune varianti locali e di scuola, ma la loro struttura portante era e rimane comune e proviene dal nucleo originario dell'Induismo «ortodosso».

Come ancora ai giorni nostri, alcuni dei *samskāra* riguardavano il nascituro ed erano celebrati a partire dal suo concepimento per l'intero periodo di gravidanza della madre in particolari occasioni. Il rito celebrato dagli sposi per concepire un figlio fu detto *garbhādhāna samskāra*, l'espressione più comune con la quale ancor oggi viene comunemente designato.

«Il rito – scrive Śaunaka – dalla cui esecuzione una donna riceve il seme sparso (da suo marito) è chiamato *garbhā-lambhanam* o *garbhādhāna*».⁴ Come si può evincere anche da questa definizione di Śaunaka, la fecondazione della moglie era considerata nell'India antica un atto religioso. Nell'antichità esisteva in India una strettissima correlazione, a volte una vera e propria corrispondenza tra atti profani e atti religiosi. Così l'unione sessuale tra marito e moglie poteva essere parte integrante di un rito di concepimento, il cui scopo e momento culminante era la fecondazione. Il *garbhādhāna samskāra* doveva essere eseguito dal marito con l'aiuto della moglie, allo scopo di avere un figlio. La celebrazione di tale rito non doveva avvenire prima del termine del primo flusso mensile⁵ della sposa dopo il

³ Vedi al riguardo il *Mānava Dharmasāstra*, II. 26 di cui propongo la seguente traduzione: «Assieme ai sacri riti prescritti dai *Veda* c'è il rito di concepimento e gli altri riti dei due volte nati. Il rito purificatorio relativo al corpo [*śarīrasamskārah*] che purifica qui e nell'al di là è obbligatorio.»

⁴ Cit. in RAJ BALI PANDEY, *Hindu Samskāras. Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1976, p. 48.

⁵ Gli indiani dei tempi antichi condividevano la credenza universalmente diffusa sulla terra che le donne durante il loro periodo mestruale fossero impure e perniciose per gli altri e che se ne doveva evitare il contatto diretto o indiretto tramite oggetti da esse toccati. Forse è per questo motivo che, gli autori dei *Gṛhyasūtra* ordinavano al novello sposo di compiere, prima di cimentarsi nel primo rapporto sessuale postmatrimoniale, alcune oblazioni ac-

matrimonio, durante il suo periodo fertile (*ṛtu*), quando, cioè, era fisicamente atta al concepimento.

Lo studioso indiano Narendra Nath Bhattacharyya ha ricostruito idealmente la trama della trasformazione rituale, che ha portato all'adozione del *garbhādhāna samskāra*.⁶ Questa ricostruzione evidenzia alcuni momenti significativi a partire da una situazione iniziale rappresentata da un rito puberale di deflorazione di carattere tribale. Dopo aver precisato che tra i riti di pubertà il rito di deflorazione è strettamente connesso a quelli mestruali, il Bhattacharyya ha sostenuto che esso era largamente praticato in diverse zone dell'India e che lo è ancora presso alcune tribù arretrate, elencando anche, a sostegno della sua affermazione, un certo numero di casi.⁷ Ha affermato, quindi, che sotto l'influenza crescente della morale patriarcale, che ordinava alle donne l'assoluta castità prematrimoniale, la deflorazione rituale che trasformava la ragazza in donna venne affidata al marito.⁸ Per lo studioso, infine, il *caturthīkarma*, il rito che, secondo la prescrizione dei *Gr̥hyasūtra*, doveva essere celebrato dai novelli sposi nel quarto giorno dopo il matrimonio, era in origine un rito di pubertà, avente per scopo la deflorazione rituale di ragazze giunte all'età della maturazione sessuale. Questo, in conseguenza dell'abbassamento dell'età nella quale le ragazze convolavano a nozze, cioè della diffusione del matrimonio infantile, sarebbe stato sostituito con il *garbhādhāna samskāra*, che non fu più celebrato il quarto giorno dopo il matrimonio, come avveniva per il rito precedente, bensì molto tempo dopo, quando i coniugi avevano raggiunto l'età per coabitare.⁹

Se noi esaminiamo le sezioni o i brani dei *Gr̥hyasūtra* a cui

compagnate da particolari invocazioni per allontanare da sua moglie una certa sotanza esiziale dimorante in lei. Cfr. *Śaṅkhāyana Gr̥hyasūtra* (*ŚaṅkhG*), I. 18. 2 e segg.; *Pāraskara Gr̥hyasūtra* (*PārG*), I. 11. 2; *Khādīra Gr̥hyasūtra* (*KhāG*), I. 4. 12; *Gobhila Gr̥hyasūtra* (*GobhG*), II. 5. 2-5; *Hiranyakeśin Gr̥hyasūtra* (*HirG*), I. 7. 24. 1; *Jaimini Gr̥hyasūtra* (*JG*), I. 22. D'altra parte essi ritenevano che se la moglie durante il suo periodo fertile rifiutava di concedersi al marito o il marito rifiutava di aver rapporti sessuali con la propria consorte, commettevano un grave peccato, perché in seguito al loro rifiuto si rendevano colpevoli di aborto. Cfr. RAJ BALI PANDEY, *Hindu Samskāras*, cit. pp. 56-7.

⁶ NARENDRA NATH BHATTACHARYYA, *Sacred and Accursed. A Study in the Menstrual Rites of Tribal Initiation*, in *Ancient Indian Rituals and their Social Contents*, Manohar Book Service, Delhi, 1975, pp. 85-96.

⁷ *Ibidem*, pp. 93-4.

⁸ *Ibidem*, p. 94.

⁹ *Ibidem*, p. 94.

rimanda Narendra Nath Bhattacharyya, trattando del *caturthīkarma*, notiamo che vengono riportate e descritte alcune formule e azioni rituali. Da un testo all'altro questo complesso rituale presenta alcune varianti sia nelle formule che nell'esecuzione. Ma al di sotto di queste differenze, più formali che sostanziali e spiegabili con l'appartenenza dei singoli autori a differenti scuole vediche e all'influenza di usanze locali, si può intravedere un'identica struttura rituale, comune a tutte le descrizioni, che riportiamo nelle sue linee essenziali qui di seguito nella forma più completa. Verso il mattino successivo alla quarta notte dopo il matrimonio, il marito ravviva il fuoco, cuoce il cibo sacrificale, compie delle oblazioni di *ājya*¹⁰ recitando delle invocazioni espiatorie. Poi spruzza o spalma sua moglie con i resti delle oblazioni, versati precedentemente in un contenitore d'acqua posto accanto al fuoco, accompagnando i gesti con formule recitative. Dopo averla lavata e averle dato da mangiare i resti del cibo sacrificale, il marito invoca gli dei e riprende a recitare le ultime giaculatorie per favorire l'inseminazione, mentre compie dei gesti rituali, che si concluderanno con la copula rituale. Questa sequenza rituale poteva terminare con la recitazione da parte dello sposo di alcune altre invocazioni conclusive.¹¹

Ritornando alla ricostruzione dello studioso indiano, ci sembra che egli non abbia ben chiarito in quale rapporto questa sequenza rituale sarebbe stata con il *garbhādhāna saṁskāra*. Non è chiaro cioè se egli abbia ritenuto il *garbhādhāna saṁskāra* un rito totalmente differente dal *caturthīkarma*, o se abbia pensato che quello facesse parte integrante di questo e ne abbia poi preso il posto, venendo le altre parti del rito a decadere, oppure se il *garbhādhāna saṁskāra* sia il termine evolutivo del *caturthīkarma*, o altro ancora. Tenendo conto, però, di quanto ebbe

¹⁰ Di regola si tratta di burro ricavato da latte vaccino.

¹¹ I successivi *Dharmasūtra* e altre *Smṛti* aggiungono poco all'aspetto rituale già esposto nei *Grhyasūtra*, ma completano il quadro trattando quegli aspetti che regolano il rito, quali il periodo in cui il concepimento deve avvenire, le notti proibite e quelle raccomandate; le considerazioni astrologiche; come un poligamo debba avvicinare le proprie mogli; i doveri e le espiazioni; quando il concepimento è obbligatorio e le eccezioni, ecc. I *Prayoga* e le *Paddhati* aggiungono ancora qualche caratteristica, come l'intenzione (*saṁkalpa*), l'adorazione di divinità puraniche, l'esecuzione della *Mātrpūjā* e del *Nāndīraddha*, e l'adorazione di Gaṇeśa o Vināyaka (vedi RAJ BALI PANDEY, *Hindu Saṁskāras*, cit., p. 51). Quindi si può dire che il rito del concepimento abbia assunto una forma pressoché definitiva nei *Grhyasūtra*.

a scrivere più chiaramente nel suo *Indian Puberty Rites*,¹² ci sembra che egli abbia considerato il *garbhādhāna saṃskāra* un semplice adattamento del *caturthīkarma* ai mutati costumi della società indù. In altre parole il *garbhādhāna saṃskāra* non sarebbe altro che il *caturthīkarma*, al quale sarebbe stato opportunamente cambiato il nome, non essendo più celebrato verso la fine della quarta notte dopo il matrimonio. Sulla scorta di questa identità di base tra i due riti considerati dovremmo concludere che le osservazioni fatte da Narendra Nath Bhattacharyya sull'origine del *caturthīkarma* valgono anche per il *garbhādhāna*.

Ora l'ipotesi di Narendra Nath Bhattacharyya sull'origine del *caturthīkarma* non ci sembra sufficientemente fondata. Su una probabile origine tribale del rito di concepimento in esame non abbiamo particolari obiezioni da fare, vista anche la presenza di analoghi riti di passaggio presso molte altre popolazioni o nuclei tribali non indiani. Al contrario, in mancanza di dati probanti o di indizi convincenti, siamo portati a credere che esso non derivi da un più antico rito puberale di deflorazione, perché il suo scopo rispetto a quest'ultimo è totalmente differente. Inoltre, sebbene sia possibile supporre che in linea di principio per gli autori dei *Grhyasūtra* una ragazza dovesse sposarsi essendo ancora vergine e che quindi per loro la prima unione sessuale dopo il matrimonio implicasse la sua deflorazione, tuttavia essi non hanno fatto alcuna menzione o allusione a una qualsiasi forma di rito di deflorazione. È chiaro, invece, che per essi sia il rito nuziale sia il *caturthīkarma* erano finalizzati alla procreazione, come risulta dalle invocazioni che secondo la loro ingiunzione il marito doveva recitare durante l'esecuzione rituale. A questo possiamo aggiungere che gli autori dei *Grhyasūtra* propendevano per la ripetizione del rito di concepimento nei periodi prescritti, facendo così mostra di ritenerlo un *saṃskāra* per il nascituro e non per la donna.¹³ Dunque altrettanto infondato,

¹² NARENDRA NATH BHATTACHARYYA, *Indian Puberty Rites*, Indian Studies: Past & Present, Calcutta, 1968, p. 25.

¹³ *PārG*, I. 11. 10; *JG*, I. 22; *HirG*, I. 7. 24. 7, 8 e I. 7. 25. L'autore di quest'ultimo *Grhyasūtra*, riporta a sua volta l'opinione dei non ben identificabili Atreya e Bādarāyana sul medesimo argomento (I. 7. 25. 3, 4). Nella tradizione indù, il rito di iniziazione puberale delle ragazze corrispondente all'*upanayana*, il rito puberale di iniziazione maschile, è il matrimonio, che è ancor oggi considerato il più importante dei *saṃskāra*. Tuttavia va anche detto che in epoca medioevale qualche autore ha sostenuto che il *garbhādhāna* è un *saṃskāra* per la donna (*keśetra saṃskāra*) e che quindi va celebrato una sola volta. Cfr. RAJ BALI PANDEY, *Hindu Saṃskāras*, cit., p. 56.

in mancanza di elementi probanti ulteriori, ci sembra il far risalire ad un rito tribale come quello suddetto l'origine del *garbhādhāna saṃskāra*.

Se al contrario volessimo porre l'accento sulle pur non sostanziali differenze indicate da Narendra Nath Bhattacharyya tra le due ultime fasi rituali da lui stesso ricostruite, dovremmo concludere con lo studioso indiano che l'uso del termine *garbhādhāna* per indicare il *saṃskāra* del concepimento è più recente rispetto a quello di *caturthīkarma* o addirittura che ci troviamo di fronte a due diversi riti di concepimento, di cui il primo sarebbe posteriore rispetto al secondo. Anche questa ipotesi, che avanziamo per ragioni di completezza, ci appare poco fondata. Infatti, se il termine *garbhādhāna* indica già il *saṃskāra* in questione nel pur tardo *Gopatha Brāhmaṇa*,¹⁴ l'uso specialistico del sostantivo *garbha* unito al verbo *dhā*, – declinato l'uno e coniugato l'altro nel rispetto delle regole grammaticali – nel senso di fecondare, concepire, in un contesto mitico-religioso e quindi non come azione esclusivamente biologica, è attestato già in *Ṛg Veda*, X. 184,¹⁵ inno usato specificamente nei rituali di concepimento. Ciò ci induce a ritenere che l'uso del termine *garbhādhāna* per indicare il *saṃskāra* del concepimento sia anteriore alla composizione dei *Grhyasūtra*, in alcuni dei quali soltanto,¹⁶ per quanto ne sappiamo, compare per la prima volta il termine *caturthīkarma*, e ci spinge a ipotizzare l'esistenza di un tale rito anteriormente alla loro composizione.

Un altro studioso indiano, Raj Bali Pandey, in un suo libro dedicato esclusivamente ai *saṃskāra*, dopo aver premesso che non conosciamo nulla riguardo i sentimenti e i riti relativi alla procreazione nel periodo pre-vedico, ha affermato che l'evoluzione del *garbhādhāna saṃskāra* ha richiesto un tempo molto lungo.¹⁷ La giustificazione addotta dallo studioso è che tale *saṃskāra* presuppone una dimora stabile, un matrimonio regolare, il desiderio di avere figli e un'idea religiosa che dei benevolenti aiutano gli esseri umani ad averne. Ha quindi concluso che tale *saṃskāra* è appartenuto al periodo in cui gli *Ārya* erano ormai diventati un popolo civilizzato.¹⁸ Egli, pur mostrandosi

¹⁴ JAN GONDA, *Vedic Ritual. The non-solemn rites*, E.J. Brill, Leiden - Köln, 1980, p. 367.

¹⁵ Vedi anche *Atharva Veda*, V. 25. (2, 3, 4, 5, 7, 8) e VI. 81. 2.

¹⁶ *ŚaṅkhG*, I. 18. 1 e *GobbG*, II. 5. 1.

¹⁷ RAJ BALI PANDEY, *Hindu Saṃskāras*, cit., p. 48.

¹⁸ *Ibidem*, p. 48.

convinto che la procedura adottata nel *garbhādhāna saṁskāra* doveva aver assunto una definita forma cerimoniale prima della codificazione dei *saṁskāra* nei *Grhyasūtra*, ha anche sostenuto che «non abbiamo un'esatta informazione su di esso nel periodo pre-*sūtra*».¹⁹ Da alcuni versi vedici da lui stesso riportati, egli ha dedotto che «nel periodo pre-*sūtra* il marito avvicinava la moglie, la invitava per il concepimento, pregava gli dei per piazzare l'embrione nel suo grembo e poi portava a termine la fecondazione».²⁰ A suo dire, esisteva una cerimonia di concepimento, la cui procedura era molto semplice, ma di cui non conosciamo i dettagli. «La ragione – egli ha scritto – per la quale questa cerimonia non è descritta in dettaglio sembra essere che originariamente formava una parte del rituale del matrimonio».²¹

Nemmeno gli autori dei *Grhyasūtra* hanno descritto nei più minuti dettagli i riti che i novelli sposi devono eseguire nel quarto giorno dopo il matrimonio. Meno espliciti ancora sono stati nel trattare la copula rituale, soffermandosi tutt'al più a indicare o a riportare le invocazioni che il marito doveva recitare prima, durante ed eventualmente dopo aver avuto il rapporto sessuale con sua moglie. Di questa serie di riti Raj Bali Pandey ha considerato come *garbhādhāna* solo la copula rituale concludentesi con la fecondazione della sposa.²² Stando così le cose dovremmo ammettere che neppure i *Grhyasūtra* danno un'esatta informazione, una dettagliata descrizione del rito di concepimento. E dal momento che le invocazioni presenti nei *Grhyasūtra* sono tratte in genere da inni vedici si deve concludere che il rito di concepimento esisteva già all'epoca della loro composizione, ma si deve aggiungere che all'epoca della composizione dei *Grhyasūtra* non erano stati fatti passi decisivi verso una sua più articolata strutturazione.²³ Nello stesso tempo si è così stabilito, almeno stando ai dati in nostro possesso fino ad oggi, il termine temporale e il contesto socio-religioso oltre i quali non si può risalire nel tentare di individuare l'origine del *garbhādhāna saṁskāra*, fermo restando che le raccolte di inni vedici (*sambhitā*)

¹⁹ *Ibidem*, p. 49.

²⁰ *Ibid.*, p. 50.

²¹ *Ibid.*, p. 50.

²² *Ibid.*, p. 48. Egli ha inoltre sostenuto che il *caturthīkarma* non sarebbe altro che l'insieme dei suddetti riti del quarto giorno che iniziano col ravvivamento del fuoco domestico e precedono la copula e il concepimento rituali.

²³ Mi riferisco unicamente a quanto è stato tramandato per iscritto.

contengono materiali, echi di credenze e di riti più antichi della loro compilazione.

La differenza più significativa che contraddistingue il modo in cui gli autori degli inni vedici e gli autori dei *Gr̥hyasūtra* hanno trattato quel rito che Raj Bali Pandey considera come *garbhādhāna*, sta nel fatto che i primi ne parlano in maniera per così dire disorganica, mentre i secondi lo collocano in un contesto ben strutturato, del quale, anzi, costituisce il coronamento finale. Mi riferisco sempre a quella serie di azioni rituali che secondo i *Gr̥hyasūtra* i novelli sposi devono celebrare nel quarto giorno dopo il matrimonio a cominciare dal ravvivamento del fuoco domestico fino alla copula e al concepimento rituali. Questi riti, che pure hanno una loro dimensione autonoma e godono di una loro autosufficienza,²⁴ formano, a nostro avviso e nel contesto qui esaminato, un complesso unitario, anche se non monolitico, una sequenza unica interamente caratterizzata dalla sua parte conclusiva, che è anche il suo fine e il suo coronamento. Questa sequenza presa nel suo insieme ci appare essere la forma solenne del rito di concepimento, che i coniugi eseguiranno in seguito in forma abbreviata limitandosi a ripeterne solo la parte finale.

Se questa nostra ipotesi, come crediamo, è esatta, allora si deve ammettere che gli autori dei *Gr̥hyasūtra* ci hanno tramandato in maniera più completa e organica di quanto non abbiano fatto gli autori degli inni vedici il rito di concepimento nelle sue principali varianti esecutive. Anche in questo caso si può stabilire, se non con assoluta certezza, con un alto margine di probabilità l'esistenza del rito di concepimento prima che esso facesse la sua comparsa nei *Gr̥hyasūtra*, purché si confermi valida l'opinione, comunemente accettata dagli indologi, secondo la quale i testi contenenti la rivelazione (*śruti*) sono più antichi dei *Gr̥hyasūtra*. E questo non sulla base di semplici indizi, ma tenendo conto dell'esistenza di una versione del rito di concepimento simile a quelle riportate nei *Gr̥hyasūtra*.

Pur tralasciando una impraticabile discussione sulla cronologia della *śruti* e dei *Gr̥hyasūtra* e quindi un'inutile disamina sulla periodizzazione proposta da Raj Bali Pandey,²⁵ è opportuno mettere in evidenza almeno un'incongruenza o una svista dello

²⁴ Infatti essi vengono celebrati da soli o insieme ad altri riti ancora in differenti occasioni.

²⁵ RAJ BALI PANDEY, *Hindu Saṃskāras*, cit., pp. 48-9.

studioso. Il Pandey, nel ricostruire il formarsi del *garbhādhāna samskāra*, per suffragare una sua affermazione sull'esistenza di descrizioni di accoppiamenti sessuali tra sposi nella «letteratura pre-*sūtra*» cita tra l'altro la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* VI. 4. 10.²⁶ Proprio questa stessa *upaniṣad*, in VI. 4. 1-22, dà precise istruzioni per l'esecuzione di un rito di concepimento, che, pur nella sua peculiarità, mostra di avere caratteristiche strutturali simili e le stesse finalità di quello riportato nei *Gr̥hyasūtra*, anche se la descrizione della procedura rituale descritta nell'*upaniṣad* presenta alcuni particolari introvabili negli stessi *Gr̥hyasūtra*, come ad esempio la giustificazione mitologica del carattere rituale dell'accoppiamento sessuale.²⁷ Malgrado la differenza tra il rito insegnato dalla *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* e quello prescritto dai *Gr̥hyasūtra*, – ma particolari specifici contraddistinguono anche ciascuna versione del rito di concepimento descritta in ogni singolo *Gr̥hyasūtra* rispetto alle altre – i tratti di carattere formale e sostanziale che li accomunano spingono ad ammettere che siamo di fronte ad un solo e medesimo rito o, se si preferisce dirla altrimenti, che siamo in presenza di varianti dello stesso rito.²⁸ Dunque, stando alla cronologia suggerita dallo stesso Pandey si dovrebbe ammettere l'esistenza del *garbhādhāna samskāra* prima ancora della sua codificazione nei *Gr̥hyasūtra*.²⁹ In realtà la soluzione del problema non è così semplice e immediata come può apparire a prima vista. Infatti, le date precise di composizione dei testi costituenti la *śruti* e dei *Gr̥hyasūtra* sono sconosciute. Gli studiosi, abbandonata ormai da tempo ogni velleità di fissare le date precise della loro compilazione, si accontentano di dare di esse soltanto una cronologia relativa. Più sicura sembra essere, però, la successione cronologica delle stesse opere ricostruita appoggiandosi a osservazioni di carattere linguistico e

²⁶ *Ibidem*, p. 49 n. 10.

²⁷ *BAU*, VI. 4. 2, 3.

²⁸ Ricordiamo che anche i riti di concepimento descritti nei *Gr̥hyasūtra* non sono altro che varianti del medesimo rito di concepimento.

²⁹ Forse l'incongruenza o la svista da noi segnalate si rendono comprensibili alla luce del fatto che Raj Bali Pandey sembra ritenere il rito di concepimento descritto nella *BAU*, VI. 4, un rito differente dal *garbhādhāna samskāra*, se la sua affermazione: «Nella *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* abbiamo un dettagliato rito di concepimento sacrificale per la generazione di un figlio istruito versato in tutti i Veda», si riferisce al rito in questione: al riguardo vedi il suo *Hindu Samskāras*, cit., p. 6. Se così stanno le cose, facciamo notare a margine che il rimando della nota 41 è errato e che con tutta probabilità si tratta di un refuso tipografico.

metrico nonché contenutistico. Sulla base di tali osservazioni è stato stabilito che i testi della *śruti* sono complessivamente più antichi dei *Gr̥hyasūtra*.

Premesso ciò, vediamo perché sia ragionevole porre l'esistenza del *garbhādhāna saṃskāra* – o di un rito di concepimento del tutto analogo – prima della sua codificazione nei *Gr̥hyasūtra*.

Vi sono alcuni motivi che ci spingono a ritenere che una cospicua parte del rituale domestico e quotidiano, se non addirittura l'intero complesso rituale, fosse già conosciuta e praticata nella forma successivamente tramandataci dai *Gr̥hyasūtra*.

I *Gr̥hyasūtra* appartengono ad un genere letterario che nasce con lo scopo di aiutare a memorizzare insegnamenti trasmessi oralmente e gestualmente per richiamarli, all'occorrenza, più facilmente alla mente. I *Sūtra* presuppongono, almeno in origine, l'esistenza di insegnamenti tradizionali, che sono venuti a costituire il materiale, oggetto della loro trattazione, un materiale ordinato in modo tale da rispondere ai fini sopradetti. I *Gr̥hyasūtra*, in particolare, qualunque sia la data della loro composizione, prevedono uno sviluppo tale del rituale domestico e quotidiano da renderne necessaria una sintetizzazione e una sistematizzazione. Al momento della loro comparsa, il rituale da essi trattato doveva, dunque, essere già completamente sviluppato nella forma in cui essi ce l'hanno trasmesso.

Hermann Oldenberg ha dato ampia prova dell'esistenza di riti domestici e quotidiani prima di un loro trattamento unitario in opere quali i *Gr̥hyasūtra*.³⁰ Egli ha osservato che i *Gr̥hyasūtra*, oltre a contenere versi di inni vedici, che non sembrano essere stati composti per accompagnare il rituale domestico e quotidiano, contengono versi appartenenti o alle parti più recenti del *Ṛg Veda* o alle più recenti raccolte di inni vedici e soprattutto all'*Atharva Veda*, i quali al contrario dei precedenti sembrano essere stati composti per accompagnare il suddetto rituale.³¹ Stando alle sue osservazioni, la struttura metrica di questi ultimi confermerebbe che l'epoca della loro composizione sia da collocarsi in un periodo compreso tra la composizione degli inni più antichi del *Ṛg Veda* e i *Pitaka* buddhisti in lingua *pāli* e i poemi epici.³² Accanto ai suddetti versi se ne trovano nei *Gr̥hyasūtra*

³⁰ HERMANN OLDENBERG, *The Grihya-Sūtras. Rules of Vedic Domestic Cerimonies*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1989, parte II, pp. IX-XXXIX.

³¹ *Ibidem*, p. X.

³² *Ibidem*, p. XI; vedi anche pp. XII-XIV.

altri di cui nelle Raccolte di inni vedici non c'è traccia alcuna. Si tratta di versi di contenuto rituale, ma che non sono formule recitative di accompagnamento delle azioni rituali. Inseriti qua e là tra le parti in prosa essi trattano lo stesso soggetto di quelle e sono citati a conferma dell'argomento in trattazione. Secondo l'Odenberg essi sono più antichi delle descrizioni in prosa, ma più recenti dei versi di origine vedica e rappresentano, da un punto di vista metrico, l'ultimo stadio precedente quello della poesia epica.³³

Possiamo aggiungere che tra quei versi che accompagnano l'esecuzione del *garbhādhāna samskāra*, sia nella versione della *Brhadāranyaka Upaniṣad* che in quella dei *Grhyasūtra*, versi che appaiono essere stati composti per quello specifico rito, troviamo inni o parti di inni del *R̥g Veda* e dell'*Atharva Veda*.³⁴ Anche se non possiamo stabilire come si svolgeva l'azione rituale abbinata ad essi, possiamo dedurre che un rito di concepimento esisteva già prima che esso facesse la sua comparsa nei *Grhyasūtra*.

D'altra parte il medesimo studioso ha fatto notare che nei *Brāhmaṇa*,³⁵ insieme alla presenza del termine tecnico *pākayajña*, che i *Grhyasūtra* usano spesso come termine comprensivo per indicare le offerte connesse al rituale domestico, si riscontrano anche evidenti tracce di questo stesso rituale.³⁶ Tutto ciò dimostra che almeno delle parti del rituale domestico erano conosciute già prima della loro codificazione e fa pensare a una loro antica origine precedente ad essa. Una di queste, sulla quale ha attirato l'attenzione lo studioso, è appunto quel rito di concepimento che si trova nella *Brhadāranyaka Upaniṣad*,³⁷ la quale fa parte della sezione finale dello *Śatapatha Brāhmaṇa*.

In conclusione, da un lato, la struttura metrica dei versi e il tipo di materiale rituale contenuti nei *Grhyasūtra* ci spingono ad ammettere che il rituale domestico da essi trattato è antecedente alla loro stessa compilazione. Dall'altro, la massiccia presenza in

³³ *Ibidem*, p. XXXV-XXXVI.

³⁴ Tra il vario materiale che si trova nei *Veda* ricordo a titolo d'esempio l'inno per il concepimento del *R̥g Veda*, X. 184 e *Atharva Veda*, V. 25.

³⁵ Ad essere più precisi l'Oldenberg ha preso in esame lo *Śatapatha Brāhmaṇa*.

³⁶ HERMANN OLDENBERG, *The Grhya-Sūtras*, cit., pp. XIV-XXII. Il termine *pākayajña* designa specificamente quei sacrifici in cui viene offerto cibo cotto.

³⁷ *Ibidem*, p. XXI.

essi di materiale tratto dalle Raccolte di inni vedici e dai *Brāhmaṇa*, che citano con molta frequenza e ai quali si richiama con deferenza, ma anche il loro stesso stile ci spinge a concludere che essi sono più recenti della *śruti*. Uno stile – secondo Maurice Winternitz – «originato dalla prosa dei *Brāhmaṇa*»,³⁸ costituita, a sua volta, da frasi brevi, impostata sul discorso indiretto, abbondante di proposizioni incidentali, zeppa di ripetizioni, che passa sotto silenzio molte cose, che evidentemente sono affidate all'istruzione orale, alle cui caratteristiche i *Grhyasūtra* aggiungono l'uso di lunghi composti.³⁹

Per quanto riguarda specificamente la *Brhadāranyaka Upaniṣad*, anche se è impossibile stabilire la data esatta della sua composizione, va tenuto in considerazione, oltre la sua appartenenza allo *Śatapatha Brāhmaṇa*, il fatto che tra le *Upaniṣad* vediche giunte fino a noi essa è presumibilmente una delle più antiche, come palesa lo stadio arcaico della lingua nella quale è scritta e la presenza nella società indiana in essa rappresentata di situazioni e usanze, che in seguito assumeranno dimensioni diverse, spariranno o compariranno a seconda dei casi.⁴⁰ Infine, alla luce di alcuni passi del suo *Grhyasūtra*, si evince che essa era nota almeno a Pāraskara, il quale, proprio nelle brevi sezioni da lui dedicate ai *samskāra garbhādhāna* e *medhājanana* (produzione dell'intelligenza), dà prova di conoscere proprio la sezione (*brāhmaṇa*) in cui l'*upaniṣad* tratta i medesimi riti.⁴¹

³⁸ MAURICE WINTERNITZ, *A History of Indian Literature*, in 3 voll., Motilal Banarsidass, Delhi, 1990, vol. I, p. 251.

³⁹ *Ibidem*, pp. 251-2.

⁴⁰ Per esempio, in essa il monopolio teologico dei brahmani, non è così assoluto come si constata in seguito, né vigono ancora certe interdizioni alimentari rituali proprie dell'ortodossia brahmanica, come l'uso di cibarsi di carne attestato dal passo VI, 4, 21, ecc. Cfr. l'introduzione di PIO FILIPPANI-RONCONI alla *BAU* in *Upaniṣad. Antiche e Medie*, (introduzione, traduzione e note di Pio Filippani-Ronconi), Boringhieri, Torino, 1974, p. 29.

⁴¹ *BAU*, VI. 4. 12 e VI. 4. 25 citata rispettivamente in *PārG*, I. 11. 6 e I. 16. 4. La seconda delle due citazioni presenta qualche carattere di incertezza non essendo letterale. È importante, però, aggiungere che, trattando l'*annaprāsana samskāra*, Pāraskara non solo cita questa volta una breve frase tratta dalla *BAU*, V. 8, ma riconosce anche l'autorità indiscutibile di detta *upaniṣad* definendola *śruti* (*PārG*, I. 19. 6).

Stefano Zacchetti

IL *CHU SANZANG JI JI* DI SENGYOU COME FONTE PER
LO STUDIO DELLE TRADUZIONI BUDDHISTE CINESI:
LO SVILUPPO DELLA TECNICA DI TRADUZIONE
DAL II AL V SECOLO D.C.*

Da quando il missionario parto An Shigao, prima figura storica del Buddhismo cinese, iniziò la sua attività di traduttore alla metà circa del II secolo d.C. (dinastia degli Han Orientali), fino alla prima metà del XII secolo (dinastia dei Song Settentrionali), la traduzione dei testi canonici costituì una delle principali attività delle comunità buddhiste in Cina.

Il presente studio intende concentrarsi su un solo aspetto di questo grande e complesso argomento, e cioè lo sviluppo storico della tecnica di traduzione¹. Con poche eccezioni, un'indagine di questo genere deve avvalersi di fonti esterne alle traduzioni stesse: la fonte principale di questo lavoro è infatti costituita dai documenti raccolti nei volumi (*juan*) VI-XI del *Chu sanzang ji ji* (*Raccolta di note sulla traduzione dei Tre Canestri*) di Sengyou (435-518 d.C.) di seguito abbreviato con *CSZJJ*². Si

* Questo lavoro è una rielaborazione del capitolo 4 della mia tesi di laurea: *Le traduzioni cinesi del Sūtra del Diamante (Vajracchedikā Prajñāpāramitā sūtra). Uno studio comparativo con una traduzione della versione di Kumārajīva*, discussa nell'anno accademico 1993-1994 presso l'Università degli Studi Ca' Foscari di Venezia; relatore Prof. Giuliano Boccali; correlatore Prof. Alfredo Cadonna. I caratteri cinesi dei termini, dei titoli e dei nomi propri citati nell'articolo sono riportati nel glossario finale, nell'ordine alfabetico della loro pronuncia secondo la trascrizione *pinyin*. Il testo originale delle citazioni estese è dato a parte, in un'apposita appendice, e i rimandi sono costituiti da lettere alfabetiche in esponente.

¹ Oltre ai lavori specificamente dedicati a questo argomento, come quelli di WANG WENYAN (1984), di CAO SHIBANG (1990), di FUCHS (1930), di K. CH'EN (1960), il tema della tecnica delle traduzioni buddhiste è trattato anche in opere di carattere più generale, come in TANG YONGTONG 1982, pp. 290-296, PACHOW 1980, pp. 101-115, DE JONG 1968, pp. 11-15.

² Numero 2145 dell'edizione giapponese *Taisho issaikyo* (J. TAKAKUSU e K. WATANABE, a cura di, 55 voll., Tokyo, 1924-1929, di seguito abbreviato con T) del Canone buddhista cinese. Nel citare dal *CSZJJ* riporto

tratta di un cospicuo corpus di prefazioni (*xu*), colofoni (*houji*), o altre «note» (*ji*), per lo più relativi a traduzioni che vanno dal periodo degli Han Orientali (in particolare dalla metà del II sec. d.C.) alla fine del V secolo d.C., coprendo così alcuni dei periodi più importanti della storia delle traduzioni. Di questi documenti, i colofoni, scritti spesso a poca distanza dalla redazione del relativo testo, sono la fonte primaria sul nostro argomento.

Immediatamente dopo, per importanza, vengono le prefazioni, che occupano una posizione particolare nella letteratura del Buddismo cinese, soprattutto medioevale; anche se, talvolta, furono scritte a distanza di secoli dal testo prefato, contengono generalmente un ragguglio sulla sua traduzione, e a volte vi sono citate altre fonti più dirette³.

Infine, anche nelle biografie (*zhuan*) dei traduttori si possono trovare notizie importanti sulle traduzioni, spesso ricavate da fonti primarie a noi non altrimenti pervenute⁴.

È necessario premettere un'osservazione relativa alla natura di queste fonti: esse, generalmente, si limitano a riportare i nomi di coloro che partecipavano alle traduzioni, e a specificarne le funzioni, ma sono abbastanza avare di particolari sullo svolgimento concreto della traduzione stessa. Questa limitazione va sempre tenuta presente, dato che può ostacolare la percezione degli sviluppi storici delle traduzioni. Per esempio, la

il numero di pagina e l'indicazione del riquadro (a, b, c) relativi a questa edizione. Il *CSZJJ* è probabilmente la più importante fonte storica per lo studio del del Buddismo cinese fino al V secolo. Tra l'altro contiene un catalogo delle traduzioni (vol. II-V), che è il più antico pervenutoci. Per più ampie notizie su questo testo, rimando a ZÜRCHER 1972, p. 10; CHEN SHI-QIANG, *Fodian jingjie*, Shanghai guji chubanshe, Shanghai 1992, pp. 15-28; DEMIÉVILLE, *Le Bouddhisme - les sources chinoises*, p. 459, in DEMIÉVILLE 1973.

³ Ad esempio la prefazione di Dao An al *Shier men jing*, in part. *CSZJJ*, p. 46 b 8-9 (su ciò v. ZÜRCHER 1972, p. 187).

⁴ La sezione finale del *CSZJJ* (voll. XIII-XV) contiene trentadue biografie, dedicate ai principali personaggi buddhisti del periodo compreso tra gli Han Orientali e gli inizi del VI secolo. Su di esse è basata la maggiore opera storica del Buddismo cinese dei primi secoli, il *Gao seng zhuan* («Biografie dei monaci eminenti»), di Huijiao (497-554), T 2059, su cui si possono vedere gli studi fondamentali di ARTHUR F. WRIGHT, «Hui-Chiao as a Chinese Historian», in *Indogaku Bukkyogaku kenkyu*, vol. III, n. 1, settembre 1954, pp. 370-382; e «Biography and Hagiography: Hui-Chiao's *Lives of Eminent Monks*», in *Silver Jubilee Volume of the Zimbun-Kagaku-kenkyuso*, Kyoto University, Kyoto 1954, pp. 383-432.

pratica di tradurre parola per parola il testo originale, senza mutarne la struttura sintattica, come stadio preliminare della traduzione vera e propria, è attestata, in fonti esterne, solo relativamente alle traduzioni eseguite all'epoca della dinastia dei Song Settentrionali (X sec. d.C.)⁵, mentre noi sappiamo che questa tecnica era già usata almeno agli inizi del VI secolo d.C., come testimonia il testo della traduzione di Dharmagupta del *Vajracchedikā Prajñāpāramitā sūtra*⁶. Pertanto, la nostra indagine in quest'ambito si configura soprattutto come registrazione dei mutamenti formali che intervennero nelle fonti storico-bibliografiche sulle traduzioni, e non sempre ci è dato di coglierne la relativa sostanza storica.

Tra le più antiche testimonianze oggi disponibili sulle prime versioni cinesi⁷, spicca una coppia di colofoni anonimi che riferiscono dell'avvenuta traduzione di due importanti testi Mahāyāna, il *Dao xing jing* T 224⁸ e il *Banzhou sanmei jing* T 417/418⁹; questi documenti risalgono con ogni probabilità, anche se non direttamente, alla dinastia degli Han Orientali¹⁰. Le due traduzioni furono redatte parallelamente dallo stesso gruppo di traduttori, e concluse nello stesso giorno. Il colofone del *Banzhou sanmei jing*, il più chiaro e dettagliato dei due, dice tra l'altro:

⁵ Si veda la descrizione dell'«Istituto per la traduzione dei sūtra» (*yijing yuan*), fondato a Kaifeng nel 982 d.C., compresa nell'opera storica *Fo zu tongji* di Zhipan (XII sec. d.C.), T 2035, p. 398 b, dove questa operazione di «traduzione interlineare» è definita *bishou*, qui usato, diversamente dalle fonti comprese nel CSZJJ, con il senso ben preciso di «tradurre i fonemi sanscriti in parole cinesi».

⁶ Rimando al mio articolo su questo argomento: «Dharmagupta's unfinished translation of the *Diamond Cleaver (Vajracchedikā Prajñāpāramitā sūtra)*», in *T'oung Pao*, LXXXII, 1996, pp. 137-152.

⁷ Per una lista di altre fonti, più o meno coeve, sulle traduzioni Han, v. ZÜRCHER 1972, nota 67 p. 330).

⁸ Prima traduzione di un sūtra del genere della *Prajñāpāramitā* («Perfezione di Sapienza»), l'*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā sūtra*. Su di essa v. anche LANCASTER 1975, pp. 31-32; ZÜRCHER 1991, p. 298.

⁹ Prima traduzione cinese del *Pratyutpannasamādhi sūtra*. Questa traduzione ci è pervenuta in due diverse redazioni, T 417 e T 418, di cui quest'ultima è, in parte, la redazione originale di epoca Han (v. ZÜRCHER 1991, p. 298).

¹⁰ Il colofone del *Dao xing jing* è una copia del 255 d.C. dell'originale Han, quello del *Banzhou sanmei jing* copia del 208 d.C. Su ciò v. TANG YONGTONG 1982, pp. 48-49; ZÜRCHER 1972, nota 67 p. 330.

Banzhou sanmei jing; nell'ottavo giorno del decimo mese del secondo anno dell'era Guan He [179 d.C.], il Bodhisattva¹¹ indiano Zhu Shuofu a Luoyang [lo] recitò [*chu*]; in quel tempo interprete [*chuan yan zhe*] era il Bodhisattva Yuezhi¹² [Loka]kṣema [Zhi Chen], che lo trasmise [*shou*] a Mengfu, di appellativo Yuanshi di Luoyang nello Henan; assistendo i Bodhisattva, Zhang Lian, di appellativo Shao An, mise per iscritto [*bishou*]...¹³ 4.

Sono poi menzionate due successive revisioni (*jiaoding*) del testo, nel 198 e 208 d.C. L'altro colofone, del *Dao xing jing* (in *CSZJJ* pag. 47 c), concorda nella sostanza con i nomi e le funzioni riportati nel testo precedente¹⁴.

Questi due documenti prefigurano, già in modo pressoché completo, la forma di tutte le fonti successive comprese nel *CSZJJ*; un primo punto degno di nota è che il lavoro di traduzione vi si configura come un'opera collettiva, e questo è un tratto rimasto caratteristico di tutte le traduzioni buddhiste, che, almeno fino ai Song Settentrionali, furono sempre opera di vere e proprie squadre di traduttori¹⁵.

Per quanto riguarda la struttura di queste équipes, le fonti contenute nel *CSZJJ* presentano un quadro sorprendentemente omogeneo lungo tutto l'arco di tempo da esse coperto: era presente innanzi tutto un maestro¹⁶, monaco per lo più e sempre straniero almeno fino alla fine del IV secolo d.C., che era depositario del testo originale¹⁷ e lo recitava, non ancora tradotto,

¹¹ Questo è l'appellativo riservato in Cina, dagli Han Orientali fino almeno ai Jin Orientali, ai traduttori indiani o centroasiatici; v. TANG YONGTONG 1982, p. 72.

¹² *Yue Zhi*, cioè Indoscita.

¹³ Il colofone è in *CSZJJ*, p. 48 c. Qui seguo però il testo emendato e punteggiato, in modo differente dall'edizione Taisho, da TANG YONGTONG (1982, p. 49).

¹⁴ L'unica differenza di rilievo (v. TANG YONGTONG 1982, p. 49) è che qui Meng Yuan sarebbe stato l'unico addetto alla trascrizione, mentre Zhang Shaoan, insieme ad un'altra persona, Zibi, sono più genericamente indicati come «aiutanti» (*shizhe*). Figurano poi, solo in questo colofone, i nomi di due sostenitori (*quanzbuzhe*), Sun He e Zhou Tili. Infine, non viene fatta qui alcuna menzione di revisioni della traduzione.

¹⁵ DE JONG 1968, p. 13.

¹⁶ Non sempre era una sola persona a svolgere questa mansione: v. per esempio *CSZJJ*, p. 72 a (cfr. biografia di Saṃghabhadra, *CSZJJ*, p. 99 b), dove si dice che, nel tradurre il *Poxumi ji*, «i tre [Saṃghabhadra, Dharmānandin e Saṃghadeva] tenevano in mano il testo straniero», che è appunto un'espressione corrente per designare la funzione del traduttore principale (v. sotto, nota 23 entrata 9).

¹⁷ La questione dei testi originali delle traduzioni buddhiste è veramente

dandone al contempo una spiegazione, sempre orale; questa era la figura più importante dell'équipe di traduttori, e, qui di seguito, lo chiameremo convenzionalmente **traduttore principale**¹⁸. A volte il testo originale, se trasmesso solo mnemonicamente dal traduttore, veniva trascritto prima di essere tradotto, ma si tratta di casi piuttosto sporadici e circoscritti¹⁹. Quando il traduttore principale non conosceva a sufficienza la lingua cinese (e questo era il caso più frequente), si rendeva necessa-

complessa, e non è possibile trattarla in questa sede estesamente come richiederebbe. In generale si può affermare, con una certa approssimazione, che fino al V secolo, i testi originali furono spesso trasmessi mnemonicamente dai traduttori stranieri, secondo l'uso indiano. Questa pratica non incontrò molto favore in Cina, e venne gradualmente sostituita dall'uso di testi scritti (che peraltro furono, molto probabilmente, adoperati anche nei tempi più antichi). Sull'argomento si possono vedere TANG YONGTONG 1982, p. 290; DE JONG 1968, pp. 8-11; K. CH'EN 1960 p. 179 e il saggio, peraltro un po' schematico, di GU XIANG, «Hanyi fodian yuanben zatan», in *Xiandai Foxue*, n. 51, 1954 (rist. in: AA.VV., [a cura di Zhang Mantao] *xiandai Fojiao xueshu congkan*, 100 voll., Taibei, Dacheng wenhua chubanshe, 1980, vol. 10, pp. 181-194).

¹⁸ Nelle fonti questa funzione è descritta in svariati modi: per lo più semplicemente *chu*, «produrre», «esporre»; altre espressioni (di cui cito alcune occorrenze nel CSZJJ) sono: *fengsong* (traduzione di Samghabhadra dell'*Abhidharmavibhāsa* p. 73 c), e *kou song* (traduzione di Samghabhadra del *Sengjialuoshu ji*, p. 71 b), «recitare a memoria». *Zhi [hu] ben* (traduzione di Wu Chalu del *Fang guang jing*, p. 47 c), «tenere in mano il testo straniero». *Jiang hu ben* (traduzione di Samgharakṣa del *Madhyamāgama*, p. 64 a), «spiegare il testo straniero», con un più diretto riferimento all'esegesi. *Kou shou* (nel citato colofone del *Dao xing jing*, p. 47c e nel colofone del *Xu Tianzi jing* tradotto da Dharmarakṣa), 48 b, «trasmetteva oralmente». Etc. Non mi è riuscito di trovare riscontro a quanto afferma Zürcher, che *koushou* significherebbe «dare una traduzione orale» (1972, p. 31); nei casi citati sembra indicare, invece, la trasmissione orale del testo non ancora tradotto. In un periodo successivo, data la preminenza di questa funzione, invalse l'uso di indicare colui che recitava e esponeva il testo originale come *yi zhu*, «direttore della traduzione», ma si tratta di un uso piuttosto tardo, di epoca Song probabilmente. *Zhu yi*, abitualmente usato dagli studiosi cinesi, è invece un neologismo (su ciò v. CAO SHIBANG 1990, pp. 179-181).

¹⁹ Ho riscontrato nel CSZJJ tre casi di «trascrizione del testo sanscrito» (*bishou wei fanwen*): traduzione del *Sāriputrābhidharma*, p. 71 a; dell'[*Abhidharma*] *vibhāsa* p. 73 b (su cui v. anche biografia di Samghabhadra, p. 99^a); del *Biqiu dajie* p. 80^b. È notevole che l'uso di questa pratica sembra essere stato limitato a un solo gruppo di traduttori: gli esempi citati si riferiscono infatti tutti a traduzioni svolte a Chang An alla fine del IV secolo, sotto la direzione di Dao An. Forse la ragione è da ricercarsi nella particolare complessità dei testi in questione, molto tecnici nel contenuto (specie i primi due). Sulla questione si può vedere anche CAO SHIBANG 1990, p. 13.

ria l'opera di un **interprete** bilingue²⁰, spesso un Centroasiatico o un Cinese delle regioni di confine, che, in definitiva, era il responsabile della traduzione vera e propria. Quest'ultima prendeva infine una forma scritta attraverso il lavoro di uno o più aiutanti cinesi, che fungevano da **redattori**; questa funzione è per lo più indicata come «ricezione scritta» (*bishou*).

Al di fuori di queste persone, che partecipavano attivamente all'opera di traduzione, sono talvolta riportati dalle fonti i nomi di «sostenitori» (*quanzhuzhe*), cioè quei laici che, con le loro offerte spontanee, assicuravano il sostegno economico all'opera meritoria²¹, fatto della massima importanza specie nei primi secoli, quando la Chiesa buddhista non godeva in Cina dell'appoggio governativo.

In diversi casi, infine, sono segnalate, con la data, le avvenute revisioni del testo (*jiaoding*; *canding* etc.), che si facevano seguire alla traduzione per correggerne gli eventuali errori²².

Questa struttura delle squadre di traduttori, basata in sostanza su una tripartizione delle funzioni (traduttore principale; interprete; redattori), rimase la forma fondamentale di traduzione dagli Han Orientali fino almeno alla metà del V secolo²³.

²⁰ Nei primi tre colofoni pervenutici (oltre ai due di epoca Han, esaminati sopra, quello della traduzione, risalente al 291 d.C., del *Fang guang jing*; in *CSZJJ*, p. 47^c) la funzione dell'interprete è designata con *chuan* [*yan*] *zhe*, o *kou chuan*; poi, per lo più, con *yi*, *yizhe*, *yiren* etc. Solitamente l'interprete era uno solo, ma vi furono casi in cui due persone svolsero congiuntamente questo compito: ad esempio, v. sotto, nota 23, entrate 1 e 5.

²¹ Vedi ZÜRCHER 1972, p. 31, che traduce l'espressione cinese con «Laymen who encouraged and helped».

²² Il primo caso di revisione di una traduzione è attestato dal già citato colofone del *Banzhou sanmei jing*. WANG WENYAN 1984, pp. 194-197, tratta ampiamente questo punto. Nel periodo antico, il lavoro di revisione era totalmente separato dalla traduzione, e poteva aver luogo anche vari anni dopo di questa; talvolta si trattava quasi di una completa ritraduzione. Progressivamente però, con l'evoluzione della tecnica di traduzione, il momento della revisione acquistò importanza, e finì per diventare parte integrante della traduzione stessa; questa tendenza è già avvertibile in talune traduzioni di Kumārajīva (v. sotto, note 54 e 55), ma giunse a piena maturazione solo all'inizio dei Tang.

²³ Riporto qui di seguito, in ordine cronologico, una lista dei colofoni e delle prefazioni contenuti nel *CSZJJ* che presentano questa tripartizione funzionale (indico, nell'ordine: data, titolo del testo, nomi dei traduttori ordinati per funzione, esclusi i redattori; i numeri di pagina si riferiscono solo ai passi relativi alla traduzione, e non al punto di inizio dei documenti):

1) 266 A.D. *Xu zhen tianzi jing*; Dharmarakṣa; An Wenhui e Bo Yuanxin; colofone p. 48b 22-26;

Nelle fonti questo fatto è riflesso dalla forma rigida, quasi stereotipata in cui sono tramandate le notizie sulle traduzioni: una forma che, sia pure con qualche variante, concorda nell'essenziale con quella dei due colofoni Han da cui siamo partiti. È evidente che vi fu una tendenza alla conservazione di tecniche e forme di organizzazione, fatto da porre probabilmente in relazione con l'aspetto di tradizione, religiosa e spirituale, proprio del Buddhismo. Gli spunti innovativi, pur non del tutto assenti, traspasano a fatica dall'uniforme superficie delle fonti.

Una variante notevole di questo schema tripartito si aveva solamente quando un'unica persona era in grado di svolgere le due funzioni principali, trasmettendo direttamente ai redattori

- 2) 291 A.D.; *Fang guang jing*; Wuchaluo; Zhu Shulan; colofone p. 47c 16-20;
- 3) 328 o, più probabilmente, 373 A.D. *Shoulengyan jing*; Zhi Shilun; Bo Yan; colofone p. 49b 19-29 (vedi anche TANG YONGTONG 1982, p. 389-391);
- 4) 379 A.D. (?) *Biqiuni dajie*; Dharmadhī; Zhu Fonian; tre documenti (una «nota» iniziale, un colofone e un colofone finale); p. 81c 21-22 (cfr. CSZJJ, p. 10a 26-29);
- 5) 382 A.D. (?) *Si Aban muchao*; Kumārabodhi; Zhu Fonian e Buddharakṣa; prefazione anonima p. 64c 13-15 (vedi TANG YONGTONG 1982 p. 224);
- 6) 382 A.D. *Mohe banruo chao jing*; Dharmapriya; Buddharakṣa; prefazione di Daoan p. 52b 19-20;
- 7) 383 A.D. *Abhidharmavibhāṣa*; Saṃghabhadra, Dharmanandin (che trascrisse il testo sanscrito); Buddharakṣa; prefazione di Daoan p. 73c 3-8;
- 8) 383 A.D. *Abhidharmasāra*; Saṃghadeva; Zhu Fonian; prefazione di Daoan p. 72a 27-29;
- 9) 384 A.D. *Poxumi ji*; Saṃghabhadra, Dharmanandin e Saṃghadeva; Zhu Fonian; prefazione anonima p. 71c 28 - 72a 5;
- 10) 384 A.D. *Ekottarāgama*; Dharmanandin; Zhu Fonian; prefazione di Daoan p. 64b 10-14 (vedi anche il colofone del *Sengjialuosha ji* p. 71c 1-2);
- 11) 384 A.D. *Sengjialuosha ji*; Saṃghabhadra; Buddharakṣa; colofone p. 71b 25-27; c'è anche una prefazione anonima p. 71b 17-20 (leggermente discordante: afferma che Zhu Fonian operò come interprete);
- 12) 397 A.D. *Madhyamāgama*; Saṃgharakṣa; Saṃghadeva; prefazione di Daoci p. 64a 13-15;
- 13) 413 A.D. *Dirghāgama*; Buddhayaśas; Zhu Fonian; prefazione di Sengzhao p. 63c 16-18;
- 14) 417 A.D. *Mahāparinirvāṇa sūtra*; Buddhabhadra; Baoyun; colofone p. 60b 9-11;
- 15) 434 A.D. *Za Apitan xin*; Saṃghavarman; Baoyun; postfazione di Jiaojing p. 74c 5-7;
- 16) 436 A.D. *Śrīmālādevīsīmhanāda sūtra*; Guṇabhadra; Baoyun; prefazione di Huiguan p. 67b 2-5.

cinesi la versione orale del testo da tradurre. Molto probabilmente questa forma bipartita (traduttore e redattore) dovette già essere stata usata dal primo traduttore storico, An Shigao (attivo in Cina dal 148 d.C.), come si può ragionevolmente indurre dal fatto che egli conosceva la lingua cinese²⁴, e che nelle fonti relative alle sue traduzioni non sono menzionati interpreti. Lo stesso discorso vale anche per Zhi Qian (attivo 222-254 d.C.), il maggior traduttore del periodo dei Tre Regni.

La prima registrazione esplicita di questa forma di traduzione si ha nella prefazione di Kang Senghui (seconda metà del III secolo) al *Fajing jing* (T 322); a proposito della traduzione del parto An Xuan e del cinese Yan Fotiao, attivi intorno al 180 d.C., Kang Senghui riferisce:

Il comandante [titolo attribuito ad An Xuan] esponeva a voce, Yan [Fo] Tiao metteva per iscritto^{25, b}.

Un altro traduttore, di ben maggiore importanza, che tradusse in questo modo fu Dharmarakṣa (attivo 266-308 ca); la sua opera è ampiamente documentata da un cospicuo numero di fonti dirette²⁶, in cui ricorrono formule come: «tenendo in mano il testo originale, [ne] dava oralmente in cinese [la traduzione]»^{27 c}, poi divenute centoni paradigmatici per descrivere la forma di traduzione diretta, tanto che si ritrovano usate ancora secoli dopo di lui²⁸. Oltre a quelle citate sopra, il *CSZJJ* riporta, in colofoni o prefazioni, altri dieci esempi di traduzioni in forma bipartita²⁹, a parte le traduzioni di Kumārajīva che,

²⁴ Si veda al proposito la sua biografia (*CSZJJ*, p. 96 a) che è peraltro, in complesso, di dubbio valore storico.

²⁵ *CSZJJ*, p. 46 c.

²⁶ Per la lista di questi documenti, rimando a ZÜRCHER 1972, nota 221 p. 343, rammentando però che la prima traduzione di Dharmarakṣa che vi è riportata fu eseguita impiegando un interprete (v. sotto nota 30).

²⁷ *CSZJJ*, p. 48 b.

²⁸ Per esempio a proposito di Kumārajīva (*CSZJJ*, p. 78 a) o Buddhahadra (p. 61 a).

²⁹ (I numeri di pagina si riferiscono ai passi relativi alla traduzione):

- 1) 391 d.C. (?); *Abhidharmasāra*; Saṃghadeva; prefazione anonima p. 72 b (cfr. prefazione di Hui Yuan allo stesso testo, p. 72 c);
- 2) 391 d.C.; *San fadu jing*; Saṃghadeva; prefazione di Hui Yuan, p. 73 a;
- 3) 407-415 d.C.; *Śāriputrābhidharma*; Dharmagupta e Dharmayaśas; prefazione di Dao Biao, p. 71a;
- 4) 420 d.C.; *Avatamsakasūtra*; Buddhahadra; colofone p. 61 a;
- 5) 421 d.C.; *Mahāparinirvānasūtra*; Dharmakṣema; prefazione di Dao Lang, p. 59 c;

pur svolgendosi in questa forma, ruppero in certa misura gli schemi tradizionali, e vanno trattate a parte. Vi furono anche alcuni maestri stranieri che iniziarono a tradurre avvalendosi di un interprete per poi passare, avendo evidentemente acquisita una sufficiente conoscenza del cinese, a tradurre direttamente³⁰. Ma, fatto importante, la sola competenza linguistica non era certo sufficiente a permettere questo tipo di traduzione: altrimenti ogni interprete, avendo a disposizione il testo originale, avrebbe potuto tradurre da solo, il che non sembra essere avvenuto mai. Decisivo doveva essere, piuttosto, il livello di preparazione dottrinale del traduttore, unito alla conoscenza del cinese; un connubio indubbiamente non comune.

In queste traduzioni buddhiste, sia che l'équipe di traduttori fosse organizzata in forma tripartita o in forma bipartita, colpisce la preminenza che vi detengono la sfera orale così come l'aspetto di opera corale: non traduzione da libro a libro, ma da recitazione orale a versione orale, e solo come stadio finale la redazione scritta. Siamo qui lontanissimi dall'iconografia tradizionale dello studio di San Gerolamo.

- 6) 426 (?) d.C.; *Youposai jie*; Dharmakṣema; colofone, p. 64 c-65 a;
- 7) 437-439 d.C.; *Mahāvibhāṣa*; Buddhavarman; prefazione di Daochan (??), p. 74 a;
- 8) 452 d.C.; *Ba jixiang jing*; Guṇabhadra; colofone p. 68 a (qui tuttavia non è esplicitamente detto che egli tradusse direttamente; semplicemente non sono menzionati interpreti; cfr. però nota 23 entrata 16 e biografia p. 105 c; forse anche in questo caso Guṇabhadra si avvale di un interprete);
- 9) 455 d.C.; *Chanyao mimi zhi bing jing*; Juqu Jingsheng; colofone, p. 66 a-b. Su questo traduttore, figura minore ma piuttosto interessante, v. la sua biografia, *CSZJJ* p. 106 b-c. Da notare che egli era, in pratica, cinese (parente del sovrano sinobarbarico Juqu Meng xun, di etnia Xiongnu, dei Liang Settentrionali), e divenne traduttore dopo aver studiato a Khotan, dove ricevette (mnemonicamente) testi e dottrine da un celebre maestro, Buddhasena (?).
- 10) 481 d.C.; *Wuliang Yi jing*; Tanmo Jiatus Yeshe; prefazione di Liu Qiu, p. 68 a-b.

³⁰ Ciò si verificò anche con Dharmarakṣa: il colofone della sua prima traduzione, il *Xu zhen tianzi jing* del 266 d.C. (v. sopra, nota 23, entrata 1; per la data v. TANG YONGTONG 1982, p. 111), in *CSZJJ*, p. 48 b, riporta il consueto schema tripartito, e Dharmarakṣa avrebbe solo recitato l'originale (*kou shou chu zhi*), mentre interpreti furono due centroasiatici. Altri esempi del genere si ebbero con Buddhābhadrā (v. sopra, nota 23, entrata 14 e nota 29, entrata 4); Saṃghadeva (nota 23, entrata 9, e nota 29, entrate 1-2); quest'ultimo, peraltro, operò anche come semplice interprete (v. nota 23, entrata 12).

Di fronte a questa forma così peculiare di traduzione è lecito domandarsi quale possa esserne stata l'origine. Le opere di An Shigao, il già ricordato primo traduttore, presentano alcune caratteristiche che possono aiutare a chiarire il problema. Tang Yongtong e Cao Shibang, in particolare, hanno messo in luce il nesso che lega le traduzioni di An Shigao con quelle forme di predicazione ed esposizione orale delle dottrine buddhiste che erano proprie della tradizione indiana³¹. La predicazione a vantaggio degli esseri sofferenti rientra negli obblighi fondamentali di ogni monaco buddhista, e le fonti testimoniano in più luoghi che fu proprio l'attività missionaria a spingere molti tra i grandi traduttori indiani o centroasiatici a venire in Cina³². In altri termini, la pratica di tradurre i testi sacri rientra nella fondamentale categoria etica buddhista del *dharmadāna*³³, il dono della Dottrina, che implica non solo la diffusione e predicazione delle dottrine, ma anche la loro spiegazione, ed è proprio su questo fatto che si fonda il valore religioso e liturgico delle traduzioni.

Secondo Cao Shibang le prime traduzioni³⁴ non furono altro che il frutto di annotazioni, da parte dei discepoli presenti, delle spiegazioni che il missionario buddhista dava oralmente sul contenuto delle scritture³⁵.

³¹ TANG YONGTONG 1982, pp. 44-45; 80-83. CAO SHIBANG 1990, pp. 98-100.

³² GU XIANG 1955, pp. 11-12.

³³ DEMIÉVILLE, *op. cit.*, p. 409, in DEMIÉVILLE 1973.

³⁴ CAO SHIBANG 1990, p. 3; 98. Egli cita in particolare lo *Yin chi ru jing* (T 603); cfr. TANG YONGTONG 1982, p. 80.

³⁵ L'aspetto di molte delle opere che oggi si possono attribuire con una certa sicurezza ad An Shigao (di cui si può vedere una lista in ZÜRCHER 1991, pp. 297-298) mi sembra portare alcuni argomenti a favore di questa congettura, e confermare la prossimità delle sue traduzioni all'esegesi orale. Si tratta in genere di testi brevi, stilisticamente poco elaborati, simili ad appunti (Yu Liming 1993, p. 13-15; cfr. ZÜRCHER 1991, p. 283). In alcuni casi sono elaborati in forma dialogica, secondo lo schema domanda-risposta (ad esempio lo *Yin chi ru jing*, T 603). TANG YONGTONG, in un importante capitolo sull'esegesi buddhista dagli Han ai Jin (1982, pp. 80-83; in particolare, sullo *Yin chi ru jing*, p. 82), ricollega questo aspetto alla particolare forma di esposizione orale delle scritture adottata da An Shigao. In altri testi la traduzione appare inestricabilmente contaminata con il commentario, come nel caso del *Anban shouyi jing* T 602 (su cui v. ZÜRCHER 1991, p. 297), o del *Fo shuo ba zheng dao jing* T 112, di cui la prima parte (p 504c-505a 23) è costituita dalla traduzione vera e propria, mentre la seconda (p 505a 24-505 b 14) è chiaramente un suo commentario. Resta da chiarire se questo fatto sia dovuto all'esegesi di An Shigao, o inerisse già ai testi originali. Ma a ben vedere è il concetto di testo originale a entrare in crisi in

Alcune pratiche culturali ancor oggi vive in altre parti del mondo buddhista, paiono confortare questa ipotesi; André BAREAU così descrive la recitazione dei sutra nei paesi di tradizione Theravada, a Ceylon e nel Sud-Est asiatico: «La predicazione avviene in una sala apposita del monastero, e viene svolta da un monaco qualificato... Comprende la lettura di *sutta* e di formule liturgiche in **pali**, e un'esposizione della dottrina **nella lingua del paese**»³⁶ (evidenziazioni mie). Forse le prime tradu-

questo contesto così profondamente intessuto di oralità. È probabile che anche le forti tracce che la lingua parlata ha lasciato nelle prime traduzioni buddhiste (ZÜRCHER 1977; 1991, pp. 279-282) siano riconducibili a questa loro origine. Questa sorta di posizione fluttuante tra traduzione e commento, tra esposizione orale e testo scritto dell'opera di An Shigao è rintracciabile anche nelle fonti antiche; Yan Fotiao, che fu allievo diretto di An Shigao, riassume così la sua opera nella prefazione al *Shami shi hui zhangju*, CSZJJ, p. 69 c: «Tutte le sue traduzioni contano un gran numero [lett. "un milione"] di parole; o spiegava oralmente, o tramandava per iscritto»⁴¹; (per *chu* come termine tecnico designante l'attività del traduttore principale, v. sopra nota 18). Che le sue opere prendessero forma scritta, per essere tramandate come traduzioni, o restassero semplici esposizioni orali sembra essere stata quasi una questione secondaria. Tra l'altro alcune dei testi attribuiti a An Shigao, e registrati nei cataloghi come *jing* (cioè *sūtra*) e quindi come traduzioni, furono sospettati dal grande bibliografo Dao An di essere testi da lui composti. Nel catalogo di CSZJJ (p. 6 b) Sengyou dice che, a proposito del *Si di jing* (T 32), del *Ahan koujie Shier yinyuan jing* (T 1508, su cui v. ZÜRCHER 1991, p. 298, che pare concordare con Dao An), del *Apitan jiushiba jie jing* e del *Shisi yi jing* (perduti), «Il venerabile [Dao] An dice: "Sembrano opera di An Shigao"».

³⁶ ANDRÉ BAREAU, *Il Buddhismo a Ceylon e nel Sud-Est asiatico*, in H.C. PUECH, a cura di, *Collana Storia delle religioni*, trad. it., Laterza, Bari 1988, p. 278. Non si dovrebbe considerare le traduzioni buddhiste cinesi un fatto scontato: DE JONG (1968 p. 10-11) osserva molto acutamente che «The Buddhist texts which arrived in China... had to be translated into Chinese... This is not as obvious as it seems to be at first. In the History of religions there are many examples of sacred scriptures which, in other countries, continued to be studied in their original language. Sometimes they are recited without being understood, as in the case, for instance, with the Sanskrit texts which are recited in Bali. With regard to Buddhism, it is sufficient to point out that in Ceylon and in Southeast Asia the Buddhist scriptures are studied in the first place in Pali, a Middle-Indian language». RONALD EMMERICK menziona un antico documento Khotanese, in cui un traduttore di testi buddhisti si lamenta della preferenza che i suoi compatrioti attribuivano alla lettura dei testi buddhisti in lingua originale (benché li capissero poco) rispetto alle traduzioni in kothanese (RONALD E. EMMERICK, «Some remarks on translation techniques of the Khotanese», in KLAUS RÖHRBORN e WOLFGANG VEENKER [eds.], *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien*, Wiesbaden 1983, pp. 17-26; in part. v. p. 17). La radicale proposta di rinunciare alle traduzioni in favore di una lettura diretta dei testi originali ebbe, nel Buddhismo Cinese, un solo, quanto brillante e agguerrito sostenitore: il monaco Yan-

zioni cinesi non erano lontane da questa situazione: in altre parole, l'elemento originariamente traducibile sarebbe stato non tanto il *sūtra*, quanto la sua esegesi orale.

Per noi è naturalmente più ovvia la considerazione diretta del prodotto finito, il testo tradotto nella sua veste scritta, definitiva; ma per le comunità buddhiste, specialmente antiche, doveva avere un grande valore liturgico anche l'atto stesso di tradurre, in cui la recitazione del testo originale (con la forte carica religiosa che essa ha in tutta la tradizione buddhista) e l'esposizione del suo contenuto dottrinale restavano i momenti fondamentali³⁷.

Proprio questa contemporaneità, e, in certi casi, coincidenza di esegesi e traduzione³⁸ è il principale tratto distintivo delle traduzioni buddhiste precedenti l'epoca Tang³⁹. Il compito di

cong (557-610), uno dei più interessanti personaggi tra quelli che si dedicarono alla riflessione critica sulle traduzioni buddhiste cinesi. Egli fu l'autore della prima trattazione sistematica specificamente dedicata ai problemi delle traduzioni, il *Bian zheng lun* (*Trattato sulla discussione di ciò che è esatto*), conservato parzialmente all'interno della sua biografia, nel *Xu gao seng zhuan*, T 2060, p. 438 a-439 b. Yan Cong dapprima argomenta la fondamentale intraducibilità del testo sacro, e mette in luce gli errori esegetici derivanti inevitabilmente dalle traduzioni, per poi proporre l'abolizione delle traduzioni: i monaci «appena deposto l'abito secolare dovrebbero ricercare l'insegnamento del sanscrito» (p. 438c 7)^c, in modo che «tutti capirebbero [le scritture] e ci si risparmierebbe la fatica delle traduzioni». (p. 438c 9)^d. Va detto che egli riservò questa proposta radicale al solo clero, proponendo pragmaticamente la conservazione delle traduzioni a beneficio dei fedeli laici. Per questa ragione nella parte finale del trattato (p. 439 a) Yang Cong espone una lista di otto condizioni (*ba bei*) cui ogni traduttore di testi buddhisti dovrebbe soddisfare (su questo tema v. K. CH'EN 1960, p. 184, anche se mi sembra che, per il resto, non abbia colto la portata della teoria di Yancong). Sulla teoria della traduzione di Yancong si possono vedere WANG WENYAN 1984, pp. 236-248, e CAO SHIBANG 1990, pp. 177-179.

³⁷ È probabilmente per questo motivo che il testo da tradurre veniva in genere prima recitato nella lingua originale (pur restando incomprensibile alla gran parte dei presenti); si veda, ad esempio, la prefazione anonima all'*Abhidbarmasāra*, [CSZ], p. 72b: «[Samgha] Deva teneva personalmente in mano il *sūtra* (*sic*) straniero; dapprima recitò il testo originale, e solo dopo lo tradusse in cinese»^e.

³⁸ Su questo punto v. TANG YONGTONG 1982, p. 210.

³⁹ WANG WENYAN 1984, pp. 131-139, ha basato la sua periodizzazione delle tecniche di traduzione proprio a partire da questo fatto: che prima delle epoche Sui e Tang, l'esegesi era data contemporaneamente alla traduzione, a beneficio di tutti i presenti, molti dei quali erano semplici fedeli; ad essa provvedeva lo stesso maestro che, recitando l'originale, dirigeva la traduzione. In seguito, invece, a presenziare alle traduzioni fu ammesso solo un ristretto numero di specialisti, ciascuno dei quali aveva un compito ben

interpretare i testi da tradurre, assieme alla recitazione del testo originale, spettava, come si è già detto sopra, al traduttore principale, e non è un caso che le prime «scuole» del pensiero buddhista cinese si possano far risalire alla tradizione dottrinale dei due principali traduttori del periodo Han, An Shigao e Lokakṣema⁴⁰. L'assoluta rilevanza di questa funzione esegetica aiuta a chiarire alcuni fatti altrimenti difficili da comprendere. Ad esempio la preminenza accordata al traduttore principale dalle fonti bibliografiche (rilevata anche da Tang Yongtong 1982, pag. 49), che gli attribuiscono, il più delle volte, benché non sempre⁴¹, l'esclusiva paternità della traduzione. A noi, che abbiamo un concetto completamente diverso di traduzione, sembrerebbe naturale attribuire maggiore importanza agli interpreti (*yi ren*), che operavano concretamente la mediazione linguistica. Dal punto di vista buddhista, invece, l'essenziale non era tanto il passaggio da una lingua all'altra, quanto il possesso e l'esposizione del contenuto dottrinale del testo originale; e autore del commento poteva essere solo chi aveva diretta familiarità con la tradizione di pensiero indiana. La presenza di un maestro straniero a capo del gruppo di traduttori rimase quindi indispensabile, almeno fino a quando dei cinesi non acquisirono un'adeguata preparazione recandosi a studiare direttamente in India⁴². Questo è anche il motivo per cui, nel corso dell'intera storia del Buddhismo cinese, a presiedere le traduzioni furono quasi sempre dei monaci stranieri, spesso scarsamente (o per nulla) versati nel cinese, fatto che sembrerebbe quasi un controsenso se non si tenesse presente questo particolare concetto di traduzione⁴³.

Se relativamente scarso peso si dava alla conoscenza linguistica, la preparazione filosofica necessaria per svolgere questo compito era invece eccezionale: come dice Tang Yongtong, per tradurre testi buddhisti «bisognava prima essere grandi maestri

definito; in questo modo venne meno la necessità di spiegare il testo da tradurre.

⁴⁰ Si veda TANG YONGTONG 1982, pp. 97-105.

⁴¹ Ad esempio nella biografia di Zhu Shixin, in *CSZJJ*, p. 97 b, la traduzione del *Fang Guang Jing* è ascritta a Zhu Shulan, che nel colofone (v. sopra, nota 23, entrata 2) figura invece come interprete.

⁴² Solo a partire dalla prima metà del V secolo incominciarono i pellegrinaggi in grande stile dei buddhisti cinesi in India. Sull'argomento v. TANG YONGTONG 1982, pp. 266-277. Si veda anche qui di seguito, su Zhu Fonian e Bao Yun.

⁴³ CAO SHIBANG 1990, p. 96 seg.

delle dottrine buddhiste»⁴⁴. Perciò i traduttori principali tendevano a tradurre solo testi di quei determinati generi dottrinali in cui erano più esperti⁴⁵; gli interpreti, al contrario, tradussero spesso opere di generi svariati (si pensi a Zhu Fonian o a Bao Yun; v. sotto). Questa tendenza alla specializzazione, pur senza essere assoluta né ugualmente presente in tutti i traduttori, andò accentuandosi dopo le traduzioni di Kumārajīva, dall'inizio del V secolo, con l'introduzione delle grandi sistemazioni scolastiche indiane (i sistemi Mādhyamika prima e Yogācāra poi), a cui anche l'opera dei traduttori venne in genere saldamente legata.

Se l'attribuzione univoca delle traduzioni a certi maestri poteva avere, per gli antichi bibliografi buddhisti, delle ben fondate ragioni, al ricercatore moderno che si accosti a questi testi si impongono alcune imprescindibili precauzioni metodologiche. Da qualunque punto di vista si prenda in considerazione un testo buddhista tradotto in cinese (stilistico, filosofico, linguistico, o come testimone per la ricostruzione di un testo indiano), non bisogna mai dimenticare che l'attribuzione delle sue caratteristiche ad un solo traduttore può essere accolta, al più, come un'astrazione di comodo. Altrimenti si compie un errore di prospettiva. Perciò la tendenza a considerare il testo della traduzione come un'entità monolitica va corretta a favore di una concezione, per così dire, stratigrafica: infatti, specie per le traduzioni del periodo antico, non ci è dato di sapere in che misura il traduttore principale potesse controllare le varie fasi del lavoro (così come la qualità del testo tradotto, una volta che fosse stato trascritto)⁴⁶, e si può affermare che ciascuna dei tre (o due) stadi in cui era articolata la produzione di una traduzione, poteva influire, modificandola, sulla forma del testo definitivo:

⁴⁴ TANG YONGTONG 1982, p. 210.

⁴⁵ Un esempio veramente interessante di questo fenomeno è riportato nella biografia di Buddhayaśas (CSZJJ, p. 102 b), un Kashmiro che era stato maestro di Kumārajīva. A quest'ultimo era stato chiesto dal re Yao Xing dei Qin Posteriori di tradurre «Il canestro dei sūtra» (da un passo successivo della stessa biografia, p. 102 c 4-6, si capisce che il testo che aveva messo in difficoltà Kumārajīva era il *Daśabhūmikasūtra* T 286), ma egli ricusò dando questa significativa risposta: «benché io capisca il testo [del sūtra in questione] non sono esperto del [suo] significato dottrinale; solo Buddhayaśas comprende nel profondo i principi di [questo] sūtra»^h, e consigliò il sovrano di convocare Buddhayaśas per la traduzione. Vedi anche ROBINSON 1967, nota 2, p. 247.

⁴⁶ K. CH'EN 1960, p. 178.

- 1) Poteva capitare che già lo stesso testo originale, trasmesso dal maestro straniero a capo dei traduttori, risultasse in qualche modo alterato; e ciò era particolarmente facile a verificarsi quando l'originale era recitato a memoria⁴⁷. Senza contare la confusione cagionata dal fatto che, come si è detto, il traduttore principale trasmetteva assieme al testo la sua interpretazione. Dal punto di vista della tradizione testuale, questo dovette essere un sicuro elemento di disturbo, e di fatto l'esegesi fornita dal maestro si mescolava sovente al testo tradotto.
- 2) Data l'obbiettiva difficoltà del compito, errori degli interpreti dovevano essere all'ordine del giorno⁴⁸.
- 3) Infine, doveva essere senz'altro importantissima l'azione dei redattori cinesi, anche se per noi non è facilmente valutabile. È sufficiente riflettere sul semplice fatto che, in fondo, è a questi ultimi che si deve la forma definitiva assunta dalle traduzioni. Per esempio, molti passi delle prime traduzioni cinesi appaiono, se comparati con redazioni sanscrite corrispondenti o con successive ritraduzioni cinesi, modificati in forme compatibili con l'ideologia morale e sociale della tradizione cinese⁴⁹; ebbene, è probabile che ciò sia opera pro-

⁴⁷ TANG YONTONG 1982, p. 290. WANG WENYAN 1984 p. 127, ricordando che nel periodo antico gran parte dei missionari stranieri adoperavano, per trasmettere i testi originali, la forma mnemonica, cita (pp 127-128) alcuni esempi di monaci che, nel recitare l'originale per la traduzione, ne dimenticarono alcune parti. Si veda anche K. CH'EN 1960 p. 179.

⁴⁸ Così, ad esempio si dice nella prefazione, attribuibile a Zhi Qian, al *Faju jing* (in: *CSZJJ*, p. 50a): «Quello che l'interprete non capiva, era omissso e non tradotto, per cui vi erano lacune, e molte [parti] non erano rese [in cinese]». O, ancora, si veda biografia di Zhu Shixing in *CSZJJ*, p. 97 a, in particolare quel che viene detto circa la traduzione del *Dao xing jing*: «quando in passato l'indiano [Zhu] Shufo all'epoca di Han Lingdi tradusse il *Dao xing jing*, l'interprete [Lokakṣema], nel tradurre oralmente, a volte non capiva, e sbagliava riassumendo di propria iniziativa, cosicché il significato nell'intero testo risultava pieno di difficoltà...»¹.

⁴⁹ Si veda HARUIKO MASAKI 1970; NAKAMURA HAJIME 1957, in part. pp. 156-158; WHITEHEAD 1978, in part. pp. 12-15. Un caso esemplare è dato dalla traduzione di *sattva* («essere»). È noto che, in ambito indiano, i beneficiari dell'azione salvifica dei Buddha e dei Bodhisattva non sono limitati alla sfera umana; il termine sanscrito comunemente adoperato per designarli è *sattva*, che comprende tanto forme viventi inferiori (animali ad esempio), che superiori (dèi) agli uomini. Ebbene, la piena appropriazione di questo concetto da parte del Buddhismo cinese, fu quanto mai graduale. L'indirizzo spiccatamente antropocentrico del pensiero cinese tradizionale si rivela nelle traduzioni Han (ma anche in quelle immediatamente successive, di Zhi Qian

prio dei redattori cinesi. Mi sembra infatti difficile credere che queste alterazioni possano essere addebitate agli interpreti stranieri (e ancor meno ai traduttori principali): a ben vedere, qui non si tratta tanto di usi meramente linguistici, che potessero essere adottati anche da uno straniero parlante cinese, quanto del frutto di un'azione di filtraggio concettuale svolto dalle categorie fondamentali del pensiero indigeno, attraverso cui era recepita la dottrina straniera.

Tra l'altro nei primi tempi, quando non si era ancora formata una comunità stabile di buddhisti cinesi, gli aiutanti e i redattori dovevano essere soprattutto eclettici adepti di più di un culto, il che favorì probabilmente un certo sincretismo⁵⁰.

Il periodo che va dalla fine del IV secolo al VI rappresenta una prima importante svolta nella storia delle traduzioni. Il personaggio che segnò l'inizio di questa nuova fase fu l'Indo-Kucheano Kumārajīva (343 ca-413 d.C.)⁵¹, anche se è certo che la

per esempio), dove il termine è reso, a volte, con *renmin* («popolo?»). In seguito si escogitarono termini composti, più specificamente buddhisti, come *zhongsheng*, in uso, in modo sistematico, da Dharmarakṣa fino agli inizi del VII secolo, quando venne sostituito da *youqing* («[essere] senziente»), impiegato nelle traduzioni «nuove» di epoca Tang. Si confronti, ad esempio, la resa dello stesso passo in tre diverse traduzioni dell'*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā sūtra*: 1) *Dao xing jing* trad. di Lokakṣema (Han Orientali), T 224, p. 427 c, righe 6-7; 2) *Da mingdu jing*, trad. di Zhi Qian (Tre Regni), T 225, p. 480 c, righe 21-22; 3) Kumārajīva (inizio del V sec.), *Xiao pin jing*, T 227, p. 539 a riga 1. Va notato che *zhongsheng*, il primo termine usato per correggere questa interpretazione erronea, non è affatto un neologismo buddhista: per esempio, occorre già nel classico confuciano *Liji* («Memorie sui riti»), che dovrebbe essere stato redatto non più tardi dell'epoca Han, con il senso di «tutte le forme di vita (uomini e animali)» (*Liji*, XXIV, *ji yi*). Con ogni probabilità questo termine incominciò ad essere usato nei testi buddhisti a partire dall'epoca dei Tre Regni (220-265 d.C.), sia pure in modo non sistematico; si veda ad esempio la prefazione di Kang Senghui al *Anban shouyi jing*, in *CSZJJ*, p. 43a 1, o anche, usato parallelamente al termine arcaico, nel già citato *Da ming du jing*, T 225 p. 481a 14.

⁵⁰ Le fonti buddhiste non sono prodighe di informazioni sugli aiutanti cinesi che partecipavano alle traduzioni più antiche. Tanto più significativa è la scoperta di Tang Yongtong, che ha ritrovato i nomi di due di essi, Meng Yuanshi e Zi Bi, citati nel colofone del *Dao xing jing*, (v. sopra) nel testo di due steli taoiste pressoché coeve (TANG YONGTONG 1982, p. 49; ZÜRCHER 1972, p. 35). Ciò suggerisce abbastanza chiaramente quale dovette essere il terreno in cui, nei primi tempi, il Buddhismo ebbe modo di far proseliti con maggiore facilità.

⁵¹ Su Kumārajīva si può vedere TANG YONGTONG 1982 pp. 196-229; sulle sue traduzioni: ROBINSON 1967, pp. 73-88, e WANG WENYAN 1984, pp. 80-82 e, per un'ampia ricostruzione della sua riflessione sui problemi legati all'arte di tradurre, pp. 218-236. Sue biografie in *CSZJJ*, pp. 100a -102a; *Gao seng*

sua opera deve molto a quella di Dao An e dei traduttori attivi a Chang'an alla fine del IV secolo⁵², alcuni dei quali collaborarono in seguito direttamente con lui. È certo che con Kumārajīva l'organizzazione del lavoro di traduzione raggiunse un livello di complessità mai visto prima, specie per certe traduzioni di particolare impegno⁵³.

zhuan II. Le più importanti fonti sulle traduzioni di Kumārajīva nel CSZJJ (per la cronologia mi sono rifatto alla ricostruzione di TANG YONGTONG, *loc. cit.*) sono: (i numeri di pagina si riferiscono ai passi relativi alla traduzione):

- 1) 401 d.C. (?); *Pusa boluotimucha*; colofone p. 79 b-c;
- 2) 402-405 d.C.: *Da zhi du lun*; colofone p. 75 b; prefazione di Seng Rui p. 75 a-b;
- 3) 402 d.C.; *Si yi jing*; prefazione di Seng Rui, p. 58 a.;
- 4) 403-407 d.C.; *Da pin jing (Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā)*; prefazione di Seng Rui, p. 53b;
- 5) 406 d.C.; *Saddharmapundarikasūtra*; prefazione di Hui Guan, p. 57b; postfazione di Seng Rui, p. 57b-c;
- 6) 406 d.C.; *Vimalakīrtinirdeśa sūtra*; prefazione di Seng Zhao, p. 58 b; importante anche la prefazione di Seng Rui al commentario di questo sūtra, pp. 58c-59a;
- 7) 407 d.C.; *Zizai Wang jing*; prefazione di Seng Rui, p. 59 a-b;
- 8) 408 d.C.; *Xiao pin jing (Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā)*; prefazione di Seng Rui, p. 55 a;
- 9) 409 d.C.; *Zhong lun*; prefazione di Seng Zhao p. 77 b-c;
- 10) 411 d.C.; *Cheng shi lun*; colofone p. 78 a;
- 11) (data sconosciuta: v. TANG YONGTONG 1982, p. 216); *Śuraṅgamasādhī sūtra*; prefazione di Hong Chong, p. 49 c.

⁵² Su questi traduttori v. ZÜRCHER 1972, pp. 202-204, e K. CH'EN 1960, p. 179. A Dao An e al gruppo di traduttori da lui coordinato si deve uno dei più importanti progetti di traduzione della storia del Buddhismo cinese: la versione di una parte cospicua del canone dei Sarvāstivādin. Queste traduzioni prefigurano per più riguardi la tipologia di quelle successive del V secolo: innanzi tutto per il patrocinio governativo di cui godettero, specialmente da parte di un alto funzionario come Zhao Zheng, che figura spesso nelle fonti relative a questi testi. In secondo luogo, per l'accurata pianificazione del lavoro di traduzione, preceduto dalla riunione di un gruppo di specialisti. Ad esempio, si veda la biografia di Saṃghabhadra, uno dei più importanti traduttori del gruppo, in CSZJJ, p. 99a, dove si dice che Zhao Zheng invitò Saṃghabhadra a tradurre l'*Abhidharmavibhāṣāśāstra* e «assieme al maestro del *Dharma* di rinomata virtù Dao An riunì dei monaci per tradurre [il testo]»^m. Un altro documento relativo a una di queste traduzioni (prefazione all'*Abhidharmasāra*, in CSZJJ, p. 72b 26), riporta il numero dei presenti (ottanta monaci); circa il significato e l'importanza dell'occorrenza questo fatto, apparentemente banale, si veda più oltre.

⁵³ La descrizione più dettagliata di una traduzione di Kumārajīva è data nella prefazione di Seng Rui al *Da pin jing (Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā sūtra)*; v. anche sopra, nota 51, entrata 4). Seng Rui fu uno dei più stretti collaboratori di Kumārajīva, e, tra l'altro, partecipò personalmente a questa traduzione, per cui il suo resoconto può essere considerato una fonte

In complesso, non sembra che la tecnica di traduzione di quest'epoca si distacchi molto dai modelli precedenti; l'unica innovazione importante è la tendenza, che emerge dalle fonti a partire dalle traduzioni della fine del IV secolo e si fa più evidente con Kumārajīva (v. anche sotto, nota 54), a comprendere il lavoro di revisione e correzione del testo all'interno della traduzione, e non più a svolgerlo come un atto separato e successivo⁵⁴. Questo fatto è importante perché anche gli ul-

di prima mano (su questa traduzione si veda R. SHIH, «La préface du Ta tche che louen par Seng-jouei», in *Indianisme et Bouddhisme, mélanges offerts à Mgr. Étienne Lamotte*, Louvain-la-neuve, 1980, pp. 313-328; in part. p. 325, nota 24). Il passo più interessante suona così (CSZJJ, p. 53b): «... Il maestro del Dharma [Kumārajīva] tenendo in mano il testo originale ne dava oralmente la traduzione cinese. Spiegava due volte i diversi fonemi [cioè le parole del testo originale e della traduzione], e discuteva [con i presenti] il significato del testo. il re di Qin [Yao Xing dei Qin Posteriori] tenendo in mano la vecchia [traduzione del] sutra [deve trattarsi del *Fang guang jing*; v. sopra nota 23, entrata 2; oppure della traduzione di Dharma-rakṣa, *Guang zan jing* T 223] ne verificava i passi corretti e quelli sbagliati, consultava [Kumārajīva] sul significato generale [del testo], manifestandone il principio fondamentale. Monaci dediti nelle precedenti vite a rette azioni, ... [cita alcuni nomi] oltre cinquecento persone, investigavano a fondo il significato [del *sutra*], ne esaminavano il testo e poi lo mettevano per iscritto. Il quindicesimo giorno del dodicesimo mese di quell'anno [403 d.C.] fu completata la traduzione; la revisione terminò il ventitreesimo giorno del quarto mese dell'anno successivo. Benché il testo fosse stato all'incirca stabilito, rivedendolo con il commentario [il *Da zhi du lun* T 1509; v. sopra nota 51, entrata 2] apparve parecchio manchevole, perciò lo si verificò mano a mano che il commentario veniva tradotto. Solo una volta terminata [la traduzione del] commentario, il testo fu stabilito [*ding*]ⁿ. I punti degni di nota in questa lunga descrizione sono, a mio parere: 1) il fatto che nel tradurre si facesse continuo riferimento alla vecchia traduzione: benché fosse una pratica comune a tutte le ritraduzioni del passato, questa mi sembra la sua prima menzione esplicita. 2) L'uso del commentario indiano di questo *sūtra* per verificare la traduzione; questa è senz'altro un'innovazione attribuibile a Kumārajīva, che fu il primo a introdurre in Cina la letteratura esegetica indiana, in particolare i *śāstra* della scuola Mādhyamika. 3) Il minuzioso lavoro di discussione e verifica del significato del testo che precedeva la trascrizione, poi a sua volta corretta più e più volte prima di pervenire al testo definitivo (*ding ben*). YUAN YI 1984, p. 24, afferma che in questa traduzione di Kumārajīva sono già presenti tutte le funzioni delle équipes di epoca Tang (come «verifica del testo sanscrito», «verifica del significato», «politura dello stile» etc.); non posso dirmi d'accordo: perché la vera innovazione delle traduzioni Tang non sta tanto nell'aver introdotto nuove funzioni, quanto nella loro riorganizzazione e articolazione, e nel fatto che a ognuna di esse fossero preposte solo alcune persone, specializzate in quel determinato compito. Ma tutto ciò non è in alcun modo ravvisabile in questo passo di Seng Rui.

⁵⁴ Una delle prime testimonianze di questa innovazione è riportata nella

teriori sviluppi della tecnica di traduzione andarono in questa direzione: fu proprio l'integrazione di una serie di complessi e articolati meccanismi di controllo e di revisione (del testo originale, del testo appena tradotto, del testo nella sua veste definitiva etc.) all'interno del lavoro di traduzione a costituire l'essenziale della riforma di epoca Tang delle traduzioni.

Un altro fatto nuovo che emerse in questa fase fu la crescente importanza dei cinesi entro le équipes di traduzione. A ciò contribuì molto il grande sviluppo dei pellegrinaggi in Occidente, specie in India, dei monaci cinesi. I migliori tra loro cominciarono ad acquisire le conoscenze linguistiche e, soprattutto, dottrinali necessarie a questo tipo di traduzioni. A partire dalla fine del IV secolo, troviamo dei cinesi svolgere mansioni di interpreti o, addirittura, a dirigere le traduzioni, come Zhu Fonian⁵⁵, Faxian o Baoyun⁵⁶, senza limitarsi più al semplice lavoro di redazione.

A partire da Kumārajīva sono ravvisabili nelle fonti alcuni mutamenti notevoli e piuttosto sistematici: innanzi tutto tende a scomparire ogni menzione dei sostenitori, che anticamente, come si è visto, fornivano il supporto materiale alle traduzioni.

prefazione di Dao An all'*Abhidharmavibhāṣāśāstra*: in *CSZJJ*, p. 73c viene descritto il lavoro di traduzione, e dopo aver elencato la trascrizione del testo sanscrito, la traduzione, e la redazione del testo tradotto in cinese, Dao An dice (riga 7) che «il segretario Zhao [Zheng] correggeva il significato [della traduzione]»⁹. Dato che subito dopo (righe 7-8) vengono riportate le date di inizio e fine della traduzione, sembra potersi evincere che questa correzione fu contemporanea alla traduzione, e non, com'era solito all'epoca, eseguita in un secondo momento.

⁵⁵ Zhu fonian fu uno dei protagonisti delle traduzioni del gruppo di Dao An (v. al proposito ZÜRCHER 1972, p. 202); tra l'altro egli rimase attivo anche nella successiva dinastia dei Qin Posteriori. La sua biografia (*CSZJJ*, p. 111 b) parla di lui in termini altamente elogiativi: «Nelle due dinastie dei Fu e degli Yao [cioè i Qin Anteriori e Posteriori], fu il più eminente degli interpreti. Da [An] Shigao e Zhi Qian in poi, nessuno fu superiore a [Zhu Fo] Nian». Stando al catalogo del *CSZJJ*, p. 10 b-c, dove sei traduzioni sono ascritte solo al suo nome, sembra che egli avesse anche diretto un'équipe di traduttori come traduttore principale.

⁵⁶ La figura di Baoyun è un altro esempio caratteristico di questo nuovo tipo di buddhista cinese. La sua biografia è in *CSZJJ*, p. 113 a-b. Come Zhu Fonian, era originario di Liangzhou, nell'odierno Gansu, una zona che, per la sua posizione strategica ebbe continui contatti con i paesi occidentali, e fu quindi una fucina di traduttori. Baoyun viaggiò a lungo in Asia Centrale e in India, e «studiò ovunque nelle terre straniere le scritture dei barbari, ed era esperto nelle lingue e dottrine [lett. «esegesi»] di tutti i regni dell'India». Tornato in Cina fu interprete tanto con Buddhahadra che, in seguito, con Guṇahadra. Morì nel 449 d.C.

Si tratta di un riflesso dei grandi mutamenti storici verificatisi in Cina nel corso del IV secolo: con la divisione politica dell'impero seguita alla caduta dei Jin Occidentali (316 d.C.), le dinastie sino-barbariche che si succedettero nel dominio della Cina Settentrionale fecero spesso del Buddhismo la religione di stato, e le traduzioni divennero un'attività il cui finanziamento interessava direttamente il potere politico⁵⁷. Tutto ciò traspare anche dalle fonti buddhiste: frequentemente l'intrapresa delle traduzioni viene attribuita all'ordine o all'invito di sovrani e alti funzionari⁵⁸, come mostra il ricorrere di formule come «ordinò di tradurre» (*ling chu*) o «invitò [a tradurre]» (*qing*), che, probabilmente, in molti casi indicano solo il sostegno materiale all'opera, più che la vera e propria committenza della traduzione di un dato testo.

Questo rimase comunque un fenomeno tipico del Buddismo settentrionale; nella Cina meridionale invece (dove per tutto il IV secolo non si ebbero praticamente traduzioni), i traduttori dovevano ancora contare soprattutto sull'aiuto dei fedeli. È per questa ragione che nelle fonti relative alle traduzioni eseguite al Sud nel V secolo sono ancora spesso riportati i nomi dei sostenitori⁵⁹, ora denominati, con una mezza traslitterazione, *tanyue*, ovvero «persona munifica», alla maniera indiana (cfr. sanscrito *dānapati*).

Ma l'innovazione più vistosa intervenuta nelle fonti di questo periodo è che ora vi si trova in genere specificato il numero dei partecipanti alle traduzioni⁶⁰, e si tratta sempre di numeri altissimi, centinaia, a volte migliaia di persone, sia monaci

⁵⁷ TANG YONGTONG 1982, p. 211.

⁵⁸ Il caso più antico sembra essere costituito da una traduzione del *Śuraṅgamasamādhi sūtra* eseguita a Liangzhou probabilmente nel 373 d.C. (v. sopra nota 23 entrata 3). Il testo del colofone (CSZJJ, p. 49 b 18-29) è un po' confuso, ma sembra chiaro che la traduzione avvenne su richiesta dell'ispettore Zhang Tianxi. Più evidente il caso di un consigliere imperiale dei Qin Anteriori, Zhao Zheng: ad esempio nella già citata biografia di Zhu Fonian (CSZJJ, p. 111 b 14-15), viene detto che «il consigliere segreto dell'[imperatore Fu] Jian, Zhao Zheng, pregò [Samgha] Bhadra di produrre [cioè recitare] il testo in lingua straniera del *Po xu mi jing*». Va poi ricordato l'imperatore Yao Xing (regno 393-415) dei Qin Posteriori, patrono di Kumārajīva, che prese addirittura parte alle traduzioni (v. sopra nota 53).

⁵⁹ Ciò si riscontra, per esempio, a proposito di traduzioni di Buddhābhadra (CSZJJ, p. 61 a); di Guṇabhadra (p. 67 b; 68 a); Juqu Jingsheng (p. 69 a); in tutti questi casi si tratta di traduzioni eseguite nella Cina Meridionale.

⁶⁰ Ciò si verifica per la prima volta proprio con le traduzioni di Kumārajīva (CAO SHIBANG 1990 p. 10).

che laici. Tra l'altro questo fenomeno riguarda, senza distinzioni, le traduzioni del Nord come del Sud della Cina. Cito qui qualche esempio relativo ai principali traduttori dell'epoca:

- 1) [Kumārajīva]: «... Riunì più di duemila *śramaṇa* esegeti di ogni parte del paese, e ritradusse questo sūtra analizzandolo approfonditamente con tutti [i presenti]»^{61q}.
- 2) [Buddhabhadra]: «... Il maestro del *dhyāna* Buddhabhadra teneva in mano il testo sanscrito [recitandolo]; Bao Yun traduceva; in quel tempo erano sedute [nel luogo della traduzione] duecentocinquanta persone»^{62r}.
- 3) [Dharmakṣema]: «... Il venerabile [Hui] Song trascriveva [la traduzione], diverse centinaia di persone tra monaci e laici sollevavano liberamente dubbi e difficoltà, [Dharma] Kṣema al momento opportuno spiegava i punti difficili, senza mai porre ostacoli»^{63s}.
- 4) [Guṇabhadra]: «... I suoi allievi ammontavano a più di settecento, Bao Yun fungeva da interprete, Hui Guan da redattore; consultandosi ed esaminando [il testo] da cima a fondo raggiunsero mirabilmente il significato dei testi»^{64t}.

Non c'è dubbio che questa enorme dilatazione delle équipe di traduttori sia da mettere in relazione con il generale sviluppo avuto dalle comunità monastiche buddhiste in questo periodo⁶⁵ e con l'aumento dei fedeli laici: essendo la traduzione una delle principali attività del *samgha*, era ovvio che monaci e semplici fedeli accorressero in gran numero ad assistervi, soprattutto per ricevere gli insegnamenti che vi erano dispensati. Non sembra peraltro (v. ad esempio, tra i passi citati qui sopra i n. 2 e 4) che si fossero verificate sostanziali innovazioni nel modo di tradurre, e, nella massa anonima dei presenti, indicata nelle fonti dal semplice numero, interpreti e redattori (cui è riservato l'onore della citazione per nome)⁶⁶ restavano un numero limitato. Viene da chiedersi come mai, se davvero la maggioranza dei convenuti non svolgeva alcuna funzione direttamente utile all'opera di traduzione, le fonti si siano preoccupate

⁶¹ Prefazione di Hui Guan al *Fahua zongyao jing*, in *CSZJJ*, p. 57 b.

⁶² Colofone del *Mahāparinirvāṇa sūtra*, in *CSZJJ*, p. 60 b.

⁶³ Dalla biografia di Dharmakṣema, *CSZJJ*, p. 103 b.

⁶⁴ Dalla biografia di Guṇabhadra, *CSZJJ*, p. 105 c.

⁶⁵ Su questo aspetto v. TANG YONGTONG 1982, p. 135.

⁶⁶ WANG WENYAN 1984, p. 135.

pate di registrarne il numero. Certo, il fatto che tante persone convenissero presso un maestro doveva tornare a onore di quest'ultimo e di colui che lo proteggeva, ma forse non è questa l'unica spiegazione possibile. Un altro elemento, di cui pure non v'è traccia nelle fonti del periodo antico, compare in queste del V secolo con quasi altrettanta sistematicità della registrazione del numero dei presenti: si tratta di espressioni che fanno pensare ad una discussione del testo, ad un suo esame aperto, in qualche misura, a tutti i convenuti, come si può vedere anche dagli esempi citati. Sembra insomma che il momento dell'esegesi del testo, centrale già nelle prime traduzioni, si fosse sviluppato in una sorta di dibattito tra il traduttore principale e le altre persone convenute nella sala delle traduzioni⁶⁷: su ogni passo del testo via via tradotto oralmente si potevano far domande al traduttore⁶⁸, e la traduzione non veniva trascritta finché tutti i dubbi non fossero stati risolti. È chiaro che in questa prospettiva l'esegesi del testo non era affatto un qualcosa di dato in più, oltre la traduzione, **ma, al contrario, precisamente il momento costitutivo della traduzione stessa**: perché il testo tradotto era stabilito (*ding*)⁶⁹ proprio attraverso le domande dei presenti⁷⁰ e la formazione della traduzione era in un certo senso mediata dalla loro comprensione. Ma allora si può capire perché, nel dar notizia di una traduzione, fosse importante registrare anche il numero dei partecipanti: data questa particolare tecnica di traduzione, è come se questo numero fosse una significazione di autorità, capace di

⁶⁷ Su questo punto v. WANG WENYAN 1984, pp. 135-139 e soprattutto CAO SHIBANG 1990, pp. 101-102. Va però tenuto presente che questi due autori trattano assieme le traduzioni sia del periodo precedente a Kumārajīva che del successivo; ma nelle fonti antiche non c'è traccia né di dibattiti né del numero dei presenti. Dal fatto che questi due elementi siano apparsi improvvisamente nelle fonti, si può solo indurre, ipoteticamente, che questa forma di traduzione si sia sviluppata da Kumārajīva in poi.

⁶⁸ CAO SHIBANG 1990, p. 101; di diverso avviso DE JONG 1968, p. 13; cfr. però gli esempi citati qui sopra, specie il n. 3.

⁶⁹ Espressione che ricorre spesso in questo senso tecnico: non indica la semplice trascrizione della traduzione, ma la fissazione nel testo scritto della sua redazione definitiva. V. ad esempio sopra, nota 53 e sotto, nota 70.

⁷⁰ Questo fatto emerge con particolare chiarezza un passo della prefazione di Hui Guan allo *Śrīmālādevīsīmhanāda sūtra*, tradotto da Guṇabhadra (CSZJJ, p. 67 a-b; v. anche sopra nota 23, entrata 16): «... Tenendo in il testo autentico [Guṇabhadra] dava oralmente il testo sanscrito... Bao Yun traduceva in cinese; Hui Yan e altri più di cento monaci virtuosi esaminavano le parole e analizzavano il significato per stabilire il testo»¹¹.

dare una dimensione, per così dire, anche alla qualità della traduzione, proprio perché questa si era formata attraverso il dialogo tra il traduttore e i presenti⁷¹. Solo la contemporanea presenza dei due dati (numero dei presenti/forma dialogica dell'esegesi) riesce a far scoccare dal tessuto rigido e stereotipato delle fonti la scintilla del significato storico.

Se solo i più qualificati tra i partecipanti alla traduzione dovevano dare un contributo concreto alla formazione del testo definitivo⁷², gli altri presenti svolgevano probabilmente anche un altro importante compito, prendendo appunti sulle spiegazioni del traduttore principale. Queste note servivano poi ai redattori che, comparandole, se ne giovavano per ricavare da un lato la stesura definitiva della traduzione, e dall'altro per comporre un commentario alla traduzione stessa⁷³. Risale infatti a questo periodo l'usanza di redigere, contemporaneamente alle traduzioni, le relative spiegazioni del traduttore principale, componendole in testi separati⁷⁴.

⁷¹ Può darsi che quest'uso delle fonti storiche e bibliografiche sia stato anche modellato in analogia con la formula di apertura dei *sūtra* (*nidāna*), in cui è spesso riportato il numero dei monaci o dei Bodhisattva presenti alla predicazione del Buddha; va infatti tenuto sempre presente il grande valore liturgico della traduzione delle sacre scritture.

⁷² Un esempio molto noto è contenuto nella biografia di Seng Rui in GSZ, VII. Seng Rui stava partecipando alla ritraduzione del *Sutra del loto*, per la quale Kumārajīva si basava sulla vecchia traduzione di Dharmarakṣa: «Traducendo, in passato, il capitolo della profezia [della futura Buddhità] del *Sutra del loto del vero Dharma*, Dharmarakṣa aveva scritto: «I deva [gli dèi] vedono gli uomini, gli uomini vedono i deva»». Kumārajīva, giunto a tradurre fino a questo punto, disse: «In questa frase il significato corrisponde al [testo] Occidentale, però aderisce troppo alla lettera, ed è eccessivamente grezza». [Seng] Rui disse: «non potrebbe [essere reso con]: «uomini e deva sono vicendevolmente in contatto, gli uni e gli altri possono reciprocamente vedersi»?». Kumārajīva disse con approvazione: «È proprio così».» Su questo episodio v. WANG WENYAN 1984, p. 220; K. CH'EN 1960, p. 180; ROBINSON 1967, p. 80. Un fatto che, tra gli altri, emerge da questa preziosa testimonianza, è l'attenzione di Kumārajīva alla forma delle traduzioni: per ottenere una migliore resa stilistica (fatto che certo non emerge dalla mia traduzione, mentre è ben percepibile nel suggerimento di Sengrui), Kumārajīva permise addirittura un'interpolazione nel testo in modo da avere due quartine parallele.

⁷³ CAO SHIBANG 1990, p. 14; 101. Egli cita, in particolare, un passo della prefazione di Seng Rui ad un commentario dal *Vimalakīrtinirdeśa sūtra* (CSZJJ, p. 59 a).

⁷⁴ WANG WENYAN 1984, pp. 139-141. Forse è proprio un esempio di questo tipo di commentario il prezioso *Zhu Weimojie jing* T 1775, che raccoglie glosse di Kumārajīva e di alcuni suoi allievi al *Vimalakīrtinirdeśa sūtra*. Il traduttore che più sistematicamente di ogni altro compose in testi le ese-

Questo modo di tradurre richiedeva senz'altro tempi piuttosto lunghi⁷⁵, tanto più che, spesso, tutta la discussione del testo doveva avvenire per il tramite di un interprete. Eppure proprio questa laboriosa fase di traduzione permise una più profonda assimilazione di scritture e dottrine da parte dei cinesi: le sale di traduzione, lungi dal limitarsi a produrre semplicemente testi, furono i veri e propri centri creativi del pensiero buddhista, a un tempo scuole di esegesi e di filosofia. Niente mostra meglio questo fatto della constatazione che molti tra i maggiori pensatori del Buddhismo cinese, da Dao Sheng a Seng Zhao, si formarono dottrinalmente proprio assistendo i traduttori.

Certo in epoca Tang, con la riforma delle tecniche di traduzione, si tradusse molto di più, e in minor tempo, ma le traduzioni furono allora qualcosa di completamente diverso: e cioè solo traduzioni, non più coronate da questa grandiosa opera di interpretazione filosofica, aperta spesso a tutta la comunità buddhista.

gesi date al momento di tradurre fu Paramārtha (500-569 d.C.), la cui opera si pone, peraltro, al di fuori dell'arco cronologico coperto dal *CSZJJ*; purtroppo non ci è rimasto nessuno di questi suoi commentari. Su questo aspetto della sua opera, v. sotto, nota 75; si veda anche DEMIÉVILLE, *op. cit.*, p. 420, in DEMIÉVILLE 1973, e REN JIYU 1988, p. 228.

⁷⁵ Si veda ad esempio il colofone della traduzione di Paramārtha del *Vajracchedikā Prajñāpāramitā sūtra* (T 237), in Taisho, vol. VIII, p. 766 b-c. Vi si dice che la traduzione ebbe inizio «il primo giorno del quinto mese dell'anno *ren wu* [562 d.C.]», e proseguì fino al venticinquesimo giorno del nono mese. Si tratta di un tempo considerevole per un testo così breve; ma ciò fu dovuto senz'altro all'approfondito lavoro di esegesi svolto dal traduttore. Infatti il colofone precisa che furono completati «il sūtra in un volume, e il significato del testo in dieci volumi». Questo «significato del testo» (*wen yi*) non doveva essere la traduzione di un commentario indiano: non è infatti designato, come d'uso, *lun*; anzi, proprio poche righe sopra si dice che Paramārtha si avvalse, per la ritraduzione, «del commentario di Vasubandhu»⁷⁶. *Wen yi* deve quindi indicare la trascrizione, da parte dei presenti, delle spiegazioni date da Paramārtha all'atto di tradurre; purtroppo non ne è rimasta traccia.

Bibliografia

1. Fonti (e abbreviazioni)

- CSZJJ: Seng You 僧祐 (435-518 d.C.), *Chu sanzang jiji* 出三藏記集 («Raccolta di memorie sulla traduzione dei Tre Canestri»), T 2145.
 GSZ: Hui Jiao 慧皎 (497-554 d.C.), *Gao seng zhuan* 高僧傳 («Biografie dei monaci eminenti»), T 2059.

2. Letteratura

- CAO SHIBANG 曹仕邦 1990, *Zhongguo Fojiao yijing shi lunji* 中國佛教譯經史論集, Taipei.
 CH'EN K. 1960, *Some Problems in the Translation of the Chinese Buddhist Canon*, in «Tsing-hua Journal of Chinese Studies», vol. 2, no. 1 (1960).
 DEMIÉVILLE P. 1973, *Choix d'études bouddhiques*, Leiden, E. J. Brill.
 DE JONG J.W. 1968, *Buddha's Word in China*, 28th George Ernest Morrison Lecture delivered at the Australian National University, Canberra.
 FUCHS W. 1930, *Zur technischen Organisation der Übersetzung buddhistischer Schriften ins Chinesische*, in: *Asia Major*, 6.
 GU XIANG 1955, *Gudai lai Hua jiangxue de xifang yiren*, in «Xiandai Foxue», n. 54, febbraio 1955 (rist. in: AA.Vv., [a cura di Zhang Mantao] *xiandai Fojiao xueshu congkan*, 100 voll., Taipei, Dacheng wenhua chubanshe, 1980, vol. 38, pp. 11-29).
 LANCASTER L. 1975, *The oldest Mahayana Sutra: its significance for the study of buddhist development*, in: «Eastern Buddhism» (nuova serie) 8 (1), pp. 30-41.
 NAKAMURA HAJIME 1957, *The Influence of Confucian Ethics on the Chinese Translations of Buddhist Sutras*, in Kshitis Roy (ed.), *Sino-Indian Studies Liebenthal Festschrift*, Visvabharati, Santiketam, 1957.
 PACHOW W. 1980, *Chinese Buddhism: aspects of Interaction and Reinterpretation*, Washington.
 REN JIYU 人继愈 (a cura di) 1988, *Zhongguo Fojiao shi* 中国佛教史, vol. III, Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe.
 ROBINSON R. H. 1967, *Early Madhyamika in India and China*, Madison, Wisconsin.
 TANG YONGTONG 湯用彤 1982 (1938), *Han Wei liang Jin nanbei chao Fojiao shi* 漢魏兩晉南北朝佛教史, Beijing, Zhonghua shuju.
 WANG WENYAN 王文顏 1984, *Fodian hanyi zhi yanjiu* 佛典漢譯之研究, Taipei.
 WHITEHEAD J. 1978, *The Sinicization of the Vimalakirtinirdesasutra*, in «Journal of Chinese Religions», nn. 1-7, 1976/1979, pp. 3-51.

- YU LIMING 愈理明 1993, *Fojing wenxian yuyan* 佛经文献语言, Bashu shushe, Chengdu.
- YUAN 苑艺 1984, *Jiumoluoshi Fojing xinyi chu tan*, 鸠摩罗什佛经新译初探, in: «Tianjin shida xuebao», n. 4, pp.48-53.
- ZÜRCHER E. 1972 (2^a ed.), *The Buddhist Conquest of China*, Leiden, E. J. Brill.
- ZÜRCHER E. 1977, *Late Han Vernacular Elements in the earliest Buddhist Translations*, in «Journal of the Chinese Language Teachers Association», XIII-3-oct. 1977.
- ZÜRCHER E. 1980, *Buddhist Influence on Early Taoism*, in: T'oung Pao, Vol. LXVI, 1-3, pp. 84-147.
- ZÜRCHER E. 1991, *A new look at the earliest Chinese Buddhist texts*, in: KOICHI SHINOHARA and GREGORY SCHOPEN (eds.), *From Benares to Beijing, essays on Buddhism and Chinese Religion in honor of prof. Jan Yün-hua*, Oakville, Ontario, Mosaic, 1991, pp. 277-300.

Citazioni

- a) 般舟三昧經光和二年十月八日天竺菩薩竺朔佛於洛陽出。時傳言者月支菩薩支讖。授與河南洛陽孟福字元士。隨侍菩薩張蓮字少安筆受。
- b) 都尉口陳。嚴調筆受。
- c) 手執胡本口宣晉言。
- d) 凡厥所出。數百萬言。或以口解。或以文傳。
- e) 纏去俗衣尋教梵字。
- f) 人人共解省翻譯之勞。
- g) 提婆自執胡經。先誦本文。然後乃譯為晉語。
- h) 貧道雖通其文。未善其理。唯佛陀耶舍深達經致。
- i) 譯所不解則闕不傳。故有脫失多不出者。
- l) 初天竺朔佛。以漢靈帝時。出道行經。譯人口傳。或不領。輒抄撮而過。故意義首尾頗有格礙。
- m) 共名德法師道安集僧宣譯。
- n) 法師手執胡本。口宣秦言。兩釋異音。交辯文旨。秦王躬覽舊經。驗其得失。諮其通途。坦其宗致。與諸宿舊義業沙門...等五百餘人。詳其義旨。審其文中。然後書之。以其年十二月十五日。出盡。校正檢括。明年四月二十三日。乃訖。文雖粗定。以釋論檢之。猶多不盡。是以隨出其論。隨而正之。釋論既訖。爾乃文定。
- o) 趙郎正義。
- p) 於符姚二代為譯人之宗。自世高支謙以後。莫逾於念。
- q) 集四方義學沙門二千餘人。更出斯經。與眾詳究。
- r) 禪師佛大跋陀手執胡本。寶雲傳譯。于時坐有二百五十人。

- s) 嵩公筆受,道俗數百人,疑難縱橫,識臨機釋滯,未常留礙.
 t) 徒衆七百餘人,寶雲傳譯,慧觀執筆,往復諮析,妙得本旨.
 u) 考音詳義以定厥文.
 v) 昔竺法護出正法華經受決品云:天見人,人見天.什譯經至此,乃言:此語與西域義同,但在言過質.睿曰:將非人天交接,兩得相見.什喜曰:實然.
 z) 依婆藪論釋.

Glossario

<i>Anban shouyi jing</i> 安般守意經	An Shigao 安世高
An Xuan 安玄	<i>ba bei</i> 八備
<i>Banzhou sanmei jing</i> 般舟三昧經	Baoyun 寶雲
<i>Bian zheng lun</i> 辯正論	<i>bishou</i> 筆受
<i>bishou wei fanwen</i> 筆受爲梵文	<i>canding</i> 參定
<i>chu</i> 出	<i>Chu sanzang</i> 出三藏記集
<i>chuan [yan] zhe</i> 傳[言]者	<i>Da zhi du lun</i> 大智度論
Dao An 道安	<i>Dao xing jing</i> 道行經
<i>ding</i> 定	<i>ding ben</i> 定本
<i>Fajing jing</i> 法鏡經	<i>Faju jing</i> 法句經
<i>Fang guang jing</i> 放光經	Faxian 法顯
<i>fengsong</i> 諷誦	<i>Foshuo bazhengdao jing</i> 佛說八正道經
<i>Gao seng zhuan</i> 高僧傳	<i>houji</i> 後記
Hui Guan 慧觀	Huijiao 慧皎
<i>ji</i> 記	<i>ji yi</i> 祭義
<i>jiang hu ben</i> 講胡本	<i>jiaoding</i> 校定
<i>juan</i> 卷	Kang Senghui 康僧會
<i>kou chuan</i> 口傳	<i>kou shou</i> 口授
<i>kou shou chu zhi</i> 口授出之	<i>kou song</i> 口誦
<i>Liji</i> 禮記	<i>ling chu</i> 令出
<i>lun</i> 論	<i>quanzhuzhe</i> 勸助者
<i>qing</i> 請	<i>renmin</i> 人民
Seng Rui 僧睿	Sengyou 僧祐
Seng Zhao 僧肇	<i>shizhe</i> 侍者
<i>shou</i> 授	<i>tanyue</i> 檀越

wen yi 文義
Xu gao seng zhuan 續高僧傳
Yancong 彥琮
yijing yuan 譯經院
yi ren 譯人
yi zhu 譯主
youqing 有情
Zhang Tianxi 張天錫
Zhi Chen 支讖
zhongsheng 衆生
Zhu Fonian 竺佛念
Zhu Weimojie jing 注維摩詰經
zhuan 傳

xu 序
Xu tianzi jing 須天子經
Yan Fotiao 嚴佛調
yi 譯
yizhe 譯者
Yin chi ru jing 陰持入經
Yue Zhi 月支
Zhao Zheng 趙政
zhi [bu] ben 執[胡]本
Zhi Qian 支謙
Zhu Shufo 竺朔佛
zhuyi 主譯

Paolo Zanon

QIJING SHISANPIAN
(THE CLASSIC OF WEIQI IN THIRTEEN CHAPTERS).
ITS HISTORY AND TRANSLATION

The most important text on the game of *weiqi* is certainly *Qijing Shisanpian* (The Classic of *Weiqi* in Thirteen Chapters). Its precise style and fulness of information place it far above all the other texts devoted to *weiqi* in Chinese literature. The present paper discusses the transmission of this text until modern times and gives its full translation¹.

The date of composition of *Qijing Shisanpian* is given right at the beginning of the work. It goes back to the Huangyou period, during the reign of the emperor Renzong of Northern Song (1049 to 1054 A.D.). A certain Zhang Ni is also quoted as author.

Nothing is known about Zhang Ni; his name does not appear in any biographical work. In a Ming text, *Wenjianlu* (Report of Things Heard and Seen), written by Shao Bowen, the scholar Yu Jiayi did find a reference to Zhang Ni, son of Zhang Wang, who lived south of Yangzi, was a member of the imperial bureaucracy, and was distinguished for his profound knowledge of Confucian culture². Yu Jiayi believed that a mistake had been made in the name of Zhang Ni, because in the Song text *Jilebian* (Compilation of Small Trifles), son of Zhang Wang, was called Zhang Jing and not Zhang Ni.

It was in fact noted that Zhang Wang explicitly wished to call his son by a name containing the radical *li*, his grandson by one containing the radical *men*, his great-grandson with a *jin*, and so on, with *shi* and *xin*. In this way, in six genera-

¹ The author would like to thank Gabriel Walton for her translation of this work from the original Italian into English.

² YU JIAYI, *Siku Tiyao Bianzheng*, Beijing, Zhonghua Shuju, 1937, *juan* 40, p. 800.

tions, it would have been possible to read the sentence: «the sovereign is at the door, the heart is golden».

All these facts led Yu Jiayi to the conclusion that the correct name of the author of *Qijing Shisanpian* was Jing, not Ni. He assumed that the mistake could be explained by the similarity between the characters *jing* and *ni*, if written in *caoshu* style³. In any case, there is no further information about the author, who remains shrouded in mystery.

What we know about the text itself is clearer: already from Song dynasty some of its quotations indicate that the date mentioned in the introductions is credible. *Tongzhi* (Universal Annals), written between 1104 and 1162, reports a work entitled *Yiqi* (*Wei qi*)⁴. *Chongwen Zongmu* (General Index of Noble Literature), edited by Wang Yaochen (1001-1056 *circa*), reports a «*Yiqijing* (Classic of *Wei qi*) in a *juan*, unknown author»⁵. An undated and unidentified fragment in *Siku Quanshu* (Complete Library in Four Branches of Literature) states that, from the times of Liu Zhongfu⁶ (*fl.*:1086-1100) onwards, all the *qidai-zhao*⁷ have read «these thirteen chapters»⁸.

So already in Song times there was a text, one *juan* long, devoted to the game of *wei qi* and set out in thirteen chapters. The slightly different title does not really present any problem, because even in Qing times *Qijing Shisanpian* was sometimes called *Qijing*⁹.

The first compilation in which *Qijing Shisanpian* appears is *Wangyou Qingle Ji* (Collection of Pure Joys, in Order to Forget Adversity), edited by Li Yimin¹⁰, about whom we only

³ *Ibidem*.

⁴ ZHENG QIAO (ed.), *Tongzhi* (Universal Annals), *s.l., s.n., s.d.*, n° TC-496 of Venice Univ. Chinese Dept. Library, ju. 69.

⁵ WANG YAOCHEN (I ed., 1001-1056 A.D.), QIAN TONG (II ed., 1142 A.D.), *et al.* (III ed., 1799 A.D.), *Chongwen Zongmu* (General Index of Noble Literature), in *Chongwen Zongmu Jishi, s.l.*, Huangwen Shuju, 1968, p. 438.

⁶ LI SONGFU, «Beisong Guoshou Liu Zhongfu», *Wei qi*, Sept. 1979, p. 32.

⁷ Title introduced in Tang times to designate the members of the Hanlin Academy, selected for their skill at *wei qi*.

⁸ *Siku Quanshu* (Complete Library in Four Branches of Literature), in WANG TAIYUE (ed.), *Qiding Siku Quanshu*, Taipei, Shangwu Yinshuguan, 1983, vol. 839, p. 1001.

⁹ WANG TAIYUE, *ibidem*.

¹⁰ LIU SHANCHENG, *Zhongguo Wei qi* (Chinese *Wei qi*), Chengdu, Sichuan Kexue Jishu Chubanshe, 1988, p. 607; LI SONGFU, *Wei qi Shihua* (History of *Wei qi*), Beijing, Renmin Tiyu Chubanshe, 1990, pp. 160ff.

know that he was a *qidaizhao* in the Song dynasty. However, his name supplies us with more information: Yimin means «retired from society» and is a typical example of the *hao* adopted by the literati when the dynasty to which they were loyal to was overthrown by a new one. In this way they indicated their disinclination to serve the new rulers.

So Li Yimin should have lived after the fall of the Song dynasty (1278) and the establishment of the Yuan dynasty. The above quoted *Siku Quanshu*'s fragment states that Li Baiyang as the sixth *qidaizhao* after Liu Zhongfu: he could well be the same Li Yimin. Therefore *Wangyou Qingle Ji* must have been edited in the beginning of Yuan dynasty.

A copy of this text, edited by Li Yimin, still exists in the Peking Library. *Wangyou Qingle Ji* is divided into four parts: the first presents Liu Zhongfu's *Qijue* (The Secrete Art of *Weiqi*), Zhang Ni's *Qijing* and a *Lunqijueyao Zashuo* (Miscellaneous: Discourses on the Main Stratagems of *Weiqi*) by Zhang Jing. The latter is simply the last chapter of *Qijing Shisanpian* published as an autonomous text and ascribed correctly to Zhang Jing, while *Qijing Shisanpian* has already been wrongly ascribed to Zhang Ni.

The second part of the work illustrates examples of eighteen games, some by Liu Zhongfu, the third shows example of corner fights with variations; and the fourth thirty-four «life and death» problems¹¹.

However, the collection in which *Qijing Shisanpian* was published and which became the most famous and widely printed is entitled *Xuanxuan Qijing* (The Very Mysterious Classic of *Weiqi*). It contains three introductions which allow its history to be reconstructed.

The oldest of these is dated «autumn 1348» and was written by Yu Ji (1272-1348), about whom we know that in 1341 he wrote a preface to the Buddhist text *Fozu Lidai Tongzai* (General Report on Buddha and His Patriarchs) by the monk Nian Chang¹².

Yu Ji's text¹³ begins with a series of classic parallels refer-

¹¹ LI SONGFU, *op. cit.*, p. 161.

¹² WILLIAM H. NIENHAUSER, JR., *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, Bloomington, Indiana University Press, 1986, p. 351. ZANG LIHE, *Zhongguo Renming Dacidian* (Great Dictionary of the Names of Illustrious Chinese), Shanghai, Shangwu Yinshuguan, 1940, p. 1322.

¹³ YU JI, «Xuanxuan Qijing Xu» (Introduction to The Very Mysterious

ring to *weiqi*: *Yin* and *Yang*, the circle and the square, active and passive, and so on. He goes on to recount an autobiographical event which occurred in 1330 at the court of the Mongol emperor Wendi. The sovereign asked the author, as a member of the imperial Hanlin Academy, if it was dignified for the Son of Heaven to play *weiqi*. Yu Ji answered:

When the ancients invented an object, they allowed themselves to be perfectly absorbed by its spirit, and from each object they extracted its usefulness. And indeed, there is no object which does not have its particular use.

Regarding the game, Confucius long ago said that playing *weiqi* was better than doing nothing, and Mencius even believed that it was an art. One may understand it therefore only by concentrating on it with a will of iron. Moreover, the methods of organization and preparation, the *Dao* of conquest and preservation, reasoning and decision, all recall the logic followed in compiling state laws and preparing military orders according to division, brigades, battalions and companies. After having studied all these things and absorbed their contents, one's attention will remain vigilant even in times of peace¹⁴.

The emperor was so favorably impressed by these words that he permitted Yu Ji to carve an inscription on the box containing his personal *weiqi* set.

Yu Ji goes on to describe how he later fell into disfavour and was exiled to Linchuan, now on the outskirts of the present-day city of Fuzhou. During these years of his exile, he occupied his time exclusively with *weiqi*. His reputation became such that players passing through Linchuan visited him to play the game and debate fine points. In the autumn of 1348, a player arrived from Luling, now Ji'an, south-west of Nanchang, carrying a copy of *Xuanxuan Qijing*. He presented it as a work from Song times, collected and commented on by two of his countrymen: Yan Tianzhang and Yan Defu. It is probable that he was referring only to *Qijing Shisanpian* as a Song text, and that Yu Ji misunderstood and extended the dating to the entire *Xuanxuan Qijing*.

Struck by the value of these texts, Yu Ji decided to have them printed for posterity, but committed the singular error of considering the two compilers as men of letters from the Song dynasty.

Classic of *Wei qi*, in WANG RUNAN (et al.), *Xuanxuan Qijing Xinjie*, Beijing, Renmin Tiyu Chubanshe, 1988, p. 1.

¹⁴ *Ibidem*.

The second introduction¹⁵ to *Xuanxuan Qijing* is the work of Ouyang Xuan¹⁶, composed at the beginning of the Chinese new year of 1349. Ouyang Xuan states that he was obliged to study hard as a young man in order to attain his present position, which was why he had not been able to learn how to play *weiqi*. However, he accepted the task of writing this introduction on the pressing request of Yan of Qingcheng, who intended to publish *Xuanxuan Qijing*. Although this lord Yan remains a mysterious figure, at least the place of publication may be identified. It was Qingcheng which, in Yuan times, was a small town north-west of the present-day Chengdu.

Of the compilers of the work, Ouyang Xuan writes:

At Luling, the skilful player Yan Defu began to collect a series of works on [how to play] *weiqi*. Yan Wenke, who came from a distinguished family of literati, enriched this compilation by adding many illustrations exemplifying game situations¹⁷.

According to Ouyang Xuan therefore, Yan Defu compiled the texts and Yan Wenke prepared the illustrations. Yan Wenke may be another name for Yan Tianzhang, or a mistake may have been made.

In the third introduction¹⁸, dated «the third month of 1350», we find that the compiler is the same Yan Tianzhang, believed to have died centuries before by Yu Ji. Moreover: Yan Defu was still alive at that time:

In my prefecture [*i.e.*, Luling] lives professor Yan Defu, a person of absolute probity and iron will. At the early age of twenty, he was already famous south of the Yangzi as a *weiqi* player. He collected classics on this subject in order to aid scholars in posterity.

Now he is an old man and fears that the ancients, although intelligent, did not fully appreciate some of the finer points of the game and that, although their knowledge was profound, it was not perfect. This is why he is publishing this work, after having sought in it its deepest and most mysterious aspects and made comparisons with other discordant editions.

¹⁵ OUYANG XIU, «Xuanxuan Qijing Xu» (Introduction to The Very Mysterious Classic of *Weiqi*), in WANG RUNAN (*et al.*), *op. cit.*, p. 4.

¹⁶ Famous from the age of eight for his prodigious memory. He was a historian and a member of the Hanlin Academy. ZANG LIHE, *op. cit.*, p. 1509.

¹⁷ OUYANG XIU, *ibidem*.

¹⁸ YAN TIANZHANG, «Xuanxuan Qijing Xu» (Introduction to The Very Mysterious Classic of *Weiqi*), in WANG RUNAN (ed.), *op. cit.*, p. 5.

[...] I have therefore respectfully copied the text and had it carved in catalpa wood blocks in order to publish it. If learned and cultivated men of letters who share my opinions were to wish to correct my mistakes [and inform me of them], they would make me extremely happy¹⁹.

In this appreciation, Yan Tianzhang attributes all the merit of the collection to Yan Defu, but it is possible that he himself also helped to prepare the illustrations, if he is that Yan Wenke quoted by Ouyang Xuan.

To summarise, therefore, Yan Defu of Luling was probably the main compiler of *Xuanxuan Qijing*. The work, still in manuscript form, quickly circulated among competent players along the Yangzi: the first editions, by Yu Ji and Yan of Qingcheng were prepared hundreds of miles away. When Yan Defu and Yan Tianzhang decided to print the collection, it was already famous.

Xuanxuan Qijing is composed of two parts: the first containing texts on *weiqi*, and the second, made up of five books (*juan*) illustrating various problems of play and recommended moves.

The *Xuanxuan Qijing* texts contain not only *Qijing Shisanpian*, but also *Yizhi* (The Excellency of *Weiqi*) by Ban Gu (32-92 A.D.), *Weiqi Fu* by Ma Rong (78-166? A.D.), *Yuanyi* (The Origin of *Weiqi*) by Pi Rixiu (834?-883?), *Qijue* (The Secrete Art of *Weiqi*) by Liu Zhongfu. There is also *Wuqi Ge* (Song of Understanding *Weiqi*) by Lü Gong – a poetical exercise – and *Sixianzituxu* (Introduction to the Illustrations of the Four Immortals) – a description of a match also illustrated in *Wangyou Qingle Ji*, by Xu Zongyan.

The history of the transmission of *Qijing Shisanpian* as an autonomous work ceases with the publication of *Xuanxuan Qijing*. However, it is interesting to follow its trials and tribulations until it came down to us.

One copy of the Yuan edition, printed in Qingcheng, has survived until now. It is identical to a Ming copy, the only one of that period still remaining, edited between 1573 and 1619²⁰.

In Ming times, *Xuanxuan Qijing* was inserted in two large encyclopaedias, *Jujia Bibei* (Preparations Necessary for the Home), now lost, and *Yongle Dadian* (The Great Collection of *Yongle*), currently lacking in various of its books, including the

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ LI SONGFU, *op. cit.*, p. 176.

one concerning *weiqi*. Yao Guanxiao, the editor of the latter, committed the same error as Yu Ji in considering Yan Tianzhang as the Song author of *Qijing Shisanpian*²¹.

In Qing times, *Yongle Dadian* was the edition used for republication in *Siku Quanshu*. In fact, *Siku Quanshu* only contains *Qijing Shisanpian* (called here *Qijing*) and Liu Zhongfu's *Qijue*. Neither the illustrations nor the commentaries of Yan Defu are included²².

However, during the Qing period Zhang Haipeng prepared an edition based directly on the texts going back to Yuan times. Owing to a fire in the publishing house, this edition never saw the light of day, and it was only thanks to the original drafts of Zhang Haipeng that Qian Xizuo was finally able to have the definite edition of *Xuanxuan Qijing* printed by Shoushan'ge. Qian Xizuo not only republished Yan Defu's notes, but also added his own and corrected the erroneous attribution of *Qijing Shisanpian*, referring it to Zhang Ni. He also was the first to put forwards the hypothesis that Zhang's real name was Jing and not Ni²³.

In 1717 Shen Fu reprinted *Xuanxuan Qijing* with notes. But the greatest commentator of Qing times, for the number and quality of his notes, was Deng Yuanlü²⁴.

In Japan, the first publication goes back to 1630. The oldest edition to come down to us bears the date 1753 and is entitled *Gengenkikei rigenshō* (Translated Edition of the «Very Mysterious Classic of *Weiqi*»)²⁵.

In 1985, *Xuanxuan Qijing* was reprinted with the modern annotations of Li Yuzhen and Cheng Enyuan, together with all preceding commentaries and explanatory notes on possible textual differences. This is the edition from which the following translation was made²⁶.

²¹ YU JIAXI, *Sikutiyao Bianzheng* (Analyses and Researches on the Annotated Catalogue of the Imperial Library), Beijing, Zhonghua Shuju, 1937, *ju* 40, p. 800.

²² WANG TAIYUE, (*et al.*), *op. cit.*, vol 839, p. 1001ff.

²³ *Ibidem.*

²⁴ LIU SHANCHENG (ed.), *op. cit.*, p. 159.

²⁵ LIU SHANCHENG (ed.), *op. cit.*, p. 628.

²⁶ LIU SHANCHENG (ed.), *op. cit.*, pp. 156-187.

THE CLASSIC OF WEIQI IN THIRTEEN CHAPTERS

Introduction

The Classic of Weiqi in Thirteen Chapters was written by Zhang Ni¹ during the Huangyou period (1049-1054 A.D.) of the Song dynasty.

Zuozhuan stated: «To stuff oneself with food all day without worrying about anything is difficult indeed! But what about *weiqi* players then? it is better to be one of them than to do nothing!»².

In his *Xinlun*, Huan Tan wrote: «There is now a game called *weiqi*, concerning which some say that it is a kind of simulation of war. The skilful player, fully cognisant of its configurations, places his pieces so as to encircle those of his opponent and thus win. The average player, although he aims at gaining advantages, can isolate his adversary. Therefore, whether he wins or loses, he must always be attentive and circumspect, and must also carefully calculate and evaluate in order to be certain of winning. The inexpert player, although able to defend sides and corners, moves in small areas, limiting himself simply to surviving in small portions of territory»³.

Since the period of the Springs and Autumns all ages have had players of these categories, so that the Way of *weiqi* has always prospered.

The most important problems dealing with victory and defeat, divided into thirteen chapters, are now examined. Extracts from *Sunzi Bingfa* have sometimes been inserted in the text.

Chapter one: On the Pieces and the Board

The number of the Ten Thousand Beings originates from the One. Therefore, the three hundred and sixty intersections of the *weiqi* board also have their One. The One is the generative principle of numbers and, considered as a pole, produces the four cardinal points.

The three hundred and sixty intersections correspond to the number of days in a year⁴. Divided into four «corners» like the four

¹ This translation uses the name Zhang Ni, as it has come down to us in the various editions of the text.

² Although the quotation is reported correctly, the same cannot be said for the source. This passage is not found in *Zuozhuan*, but comes from the chapter «Yang-huo» in *Lunyu*. RUAN YUAN (ed.), *Shisanjing Zhushu* (The Thirteen Classics with Notes), Beijing, Zhonghua Shuju, 1991, vol. 2, p. 2526.

³ HUAN TAN, *Xinlun* (New Debates), Shanghai, Renmin Chubanshe, 1977, p. 12.

⁴ The Chinese solar year had twelve months of thirty days each. The same comparison was made in chapter «Xiangming» of *Dunhuang Qijing* (The Classic of

seasons, they have ninety intersections each, like the number of days in a season. There are seventy-two intersections on the sides, like the number of *hou*⁵ in a year. The three hundred and sixty pieces are equally divided between black and white, modelled on *Yin-Yang*.

The lines on the board form a grid called *ping*, and the squares they compose are called *gua*⁶. The board is square and quiet, the pieces are round and active⁷.

Ever since ancient times, no player has ever happened to place the pieces on the board in exactly the same way as he did during a preceding game. *Zuozhuan* states: «Every day is new»⁸. Therefore, reasoning must go deep and analysis must be perfect, and an attempt must be made to understand the processes that lead to victory and defeat: only in this way is it possible to attain that which is still unattained.

Chapter Two: On Calculations

The player whose configurations are correct can exercise power over his adversary. He must therefore establish his strategy internally, so that his configurations are complete externally too⁹.

If he is able to work out who will win while the game is still being played, he has calculated well. If he is not able to work this out, he has calculated badly¹⁰. If he does not know who is the winner and who is the loser at the end of the game, he has made no calculations at all!

It is written in *Sunzi Bingfa*: «Those who calculate greatly will win; those who calculate only a little will lose. But what of those

Wei qi) [hereafter: *Qijing*], written between 502 and 550 A.D. See CHENG ENYUAN, *Dunhuang Qijing Jianzheng* (The Dunhuang Classic of *Wei qi* with Notes), Chengdu, Shurong Qiyi Chubanshe, 1990, pp. 158ff.

⁵ A *hou* is five days long.

⁶ Literally «small spaces».

⁷ This comparison was stated for the first time in the Han dynasty (206 B.C.-220 A.D.) by Ji You in *Wei qi Ming*. It later appeared in chapter «Xiangming» of *Qijing (ibidem)* and in Tang times (618-907 A.D.). See OUYANG XIU, *Xin Tangshu* (History of the Later Tang). Beijing, Zhonghua Shuju, 1975, Li Mi biography, vol. 15, p. 4632.

⁸ The attribution of this passage to *Zuozhuan* is erroneous: it in fact appears in the book «Daxue» in *Liji*. See RUAN YUAN (ed.), *op. cit.*, vol. 2, p. 1673.

⁹ The internal-external dualism here represents the player's mind on one hand and practical application on the game-board on the other.

¹⁰ This passage follows Sunzi, who opened his treatise on military arts with the chapter «On Calculations». He states: «Those who, even before the battle, have worked out who will win have calculated well. Those who, in the same condition, have calculated who will lose, have calculated badly... But what about those who have not bothered to make any calculations at all!?» AI QILAI (ed.), *Sunzi Bingfa Jingyi* (Sunzi's Methods of War with Notes), Beijing, Zhongguo Guanbo Dianshi Chubanshe, 1991, p. 58.

who don't make any calculations at all?!»¹¹. This is why everything must be calculated, in order to foresee victory and defeat¹².

Chapter Three: On Control of Territory

Control of territory means the need to lay down the general lines of the game while the pieces are being positioned.

At the beginning of the game, the positions are divided up at the four corners. Then play begins, and pieces are placed obliquely¹³, missing out two intersections and placing one «below». Starting from two adjacent pieces, three spaces may be skipped; with three adjacent pieces, four¹⁴. Five spaces may be skipped, if the player wishes to be nearer another configuration; but nearness does not mean adjacency, nor must distance be excessive¹⁵.

All these things were debated by the ancients, and the rules were then studied by their successors. Therefore, those who do not wish to accept but who wish to change their methods, cannot know what the results may be¹⁶.

Shijing states: «Without a good beginning, there can be no good end»¹⁷.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Here too, an almost identical expression may be found in *Sunzi Bingfa*, as a conclusion to the chapter on calculations (*ibidem*).

¹³ This description refers to the early phases of the game, during which this kind of move, called «lengthening» (extending one player's area of influence), is made. To avoid such circumscribed areas being cut by the adversary, a close relationship is maintained between the number of friendly pieces arranged consecutively vertically and the number of intersections to be skipped horizontally in order to put down pieces. In this way, if the adversary attempts to separate one piece from its companions, a careful player will always be able to counteract successfully.

¹⁴ The same advice is expressed at the end of the section «On good methods of play» in *Qijing*, chapter «Buxiang».

¹⁵ At the beginning of the game, placing a piece next to an enemy one means that the adversary, by putting his piece «above» the first, deprives it of two freedoms. As these moves take place early in the game, *i.e.*, generally on the third or fourth line from one side, the other player can calculate the extent of the risk he runs. This is because a third enemy piece played laterally would be enough to condemn the first piece to death, since it cannot free itself, due to its nearness to the side and the absence of friendly pieces. Even if one player were to prevent his opponent from placing a third piece, this move would clearly be defensive in nature and would mean that the initiative – extremely important in this opening phase of the game – would be lost.

¹⁶ This typically Confucian attitude on the goodness and validity of tradition and ritual not only strengthens the concept but also introduces the following quotation from *The Classic of Poetry*.

¹⁷ From the poem «Dang» in the section «Daya» of *Shijing*. RUAN YUAN (ed.), *op. cit.*, vol. 1, p. 552.

Chapter Four: On Engaging Conflict

In the Way of *weiqi*, it is important to be careful and precise. [At the end of the game], the skilful player will have succeeded in occupying the centre of the board¹⁸, the inexpert player will have occupied the sides, and the average player¹⁹ will find himself in the corners. These are the eternal methods of players.

It is generally believed that sometimes many pieces may be lost, provided that the initiative is not lost. This is because losing the initiative means passing it to the other player, who did not have it before.

Before attacking to the left, observe the right; before invading the space behind your opponent's lines, observe what is in front of them²⁰.

It is not necessary to divide two «living» groups, because both will live in any case, even if they are not linked together²¹. The distance between pieces must be not excessive; nearness must not be adjacency.

Rather than keeping endangered pieces alive, it is better to abandon them²² and acquire new positions.

Instead of expending effort in making worthless moves, exploit every opportunity which allows you to strengthen your position.

When there are many enemy pieces but few of your own in a given territory, first of all carefully consider your own chances of survival. If the opposite situation arises, when your own pieces are numerous and your enemy is in difficulties, exploit that situation to extend your configurations.

As the best victory is that gained without fighting, so the best position is one which does not provoke conflict²³. In any case, if you

¹⁸ This does not mean that a good player must play in the centre right from the beginning of the game, but that, in the end, he will have been able to control the central areas, which are those in which skilful play is crucial. Although, by using a corner, a player may use its two sides to construct «eyes», or may exploit the possibilities offered by one side, constructing eyes in the centre requires a far greater number of pieces.

¹⁹ The terms «inexpert player» and «average player» are inverted here, probably due to a transcription error in the text. The sentence, as it now stands, would not be logical, for the reason expressed above.

²⁰ This technique is described in the treatise by Sunzi in the following terms: «A distant army must pretend to be close; a nearby army must appear to be distant». AI QILAI (ed.), *op. cit.*, p. 57.

²¹ Chapter 1 of *Qijing* expresses the same concept in the words: «In the same way that two autonomously “living” formations should not be divided, there is no sense in attempting to join two practically dead ones».

²² A similar concept is expressed in the section «On good methods of play» in *Qijing*, chapter «Buxiang».

²³ It is precisely by arguments such as these – *i.e.*, by considering conflict and warlike contestations not as ends in themselves but as phases of play inferior to an easy victory – that the author implicitly counters the accusation that *weiqi* resem-

fight well you will not lose, and if your ranks are not in disorder, you will lose well.

Although at the beginning of the game, you must arrange the pieces according to the rules, at the end you must use your imagination²⁴ in order to win.

Carefully observe the most minute details of all territories: if they are solidly constructed, they cannot be overwhelmed, but, if you surprise your adversary with an idea which has not occurred to him²⁵, you will be able to overwhelm him where he is unprepared.

If your adversary defends himself without doing anything, it is a sign that in reality he intends to attack. If he neglects small territories and does not play in them, he is in fact plotting to make great conquests there.

A player who puts down his pieces haphazardly is devoid of strategy: if he does not reflect and simply responds to his adversary's moves, he is on the path towards defeat. As *Shijing* observes: «Trembling with fear on the edge of the precipices»²⁶.

Chapter Five: On Emptiness and Fullness

In *weiqi*, if you follow too many main strategies, your configurations will become fragmented. Once they are disrupted, it is difficult not to succumb.

Do not play your pieces too close to those of your opponent, for if you do, you will make him «full» but you will «empty» yourself. When you are empty it is easy to be invaded; when you are full, it is difficult to overwhelm you²⁷.

bles war too closely. However, the fact of presenting a player able to influence change completely, capable of turning events «naturally» towards his already established aims, without force or direct confrontation, echoes the Taoist theories of the school of Dark Science, *Xuanxue*, which represented a sovereign able to order and administer the empire by means of his non-action, by virtue of natural cause-effect reactions, devoid of subjective will (cf. FU YULAN, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1983, vol. 2, p. 231ff).

²⁴ In chapter «Shipian» of his work, Sunzi advises: «In any battle, engage conflict with the enemy in the ordinary manner, but in order to win, use your imagination». AI QILAI (ed.), *op. cit.*, p. 85.

²⁵ Sunzi expressed this concept in the words: «Attack where the enemy is not prepared, advance where he cannot even imagine you to be». AI QILAI (ed.), *op. cit.*, p. 57.

²⁶ This quotation is linked to the sense of this chapter: reacting irrationally to an opponent's play, putting down pieces haphazardly in an attempt to stop him, is like letting oneself be overcome by vertigo high up in the mountains. In both cases, one risks death. This passage is taken from the poem «Xiaowan», from the section «Xiaoyao» of *Shijing*. RUAN YUAN (ed.), *op. cit.*, vol. 1, p. 452.

²⁷ Similar concepts may be found in chapter «Xushipian» of Sunzi's work, entitled, like this one, «On Emptiness and Fullness». Sunzi writes: «The formation of the army is like water: like water, it moves from high places and flows downwards,

Do not follow a single plan, but change it according to the moment. *Zuozhuan* advised: «If you see that an advance is possible, then advance! If you encounter difficulties, retreat»²⁸. It also observed: «If you seize something but do not change your method, at the end only a single thing will have been seized»²⁹.

Chapter Six: On Knowing Oneself

The wise man is able to foresee even things which are not yet visible. The foolish man is blind even when the evidence is placed in front of his eyes.

Thus, if you know your own weak points, you can anticipate what may benefit your adversary, and thereby win. You will also win if you know when to fight and when to avoid conflict³⁰; if you can correctly measure the intensity of your efforts; if, exploiting your preparation, you can prevent your adversary from being prepared too; if, by resting, you can exhaust your adversary; and if, by not fighting, you can subdue him.

In *Laozi* it is written: «He who knows himself is enlightened!»³¹.

Chapter Seven: On Observing the Game

The configurations taken on by the pieces must be harmoniously linked together. Try therefore, to take the initiative and maintain it, move after move, from the beginning to the end of the game.

If, when engaging conflict on the game-board, one adversary does not know which is the stronger and which is the weaker player, he must examine even the tiniest details. So, if you notice from the arrangement of the pieces that you are winning, you must take care

In the same way, military formations should avoid whatever is already full and occupy the void». AI QILAI (ed.), *op. cit.*, p. 100. The theory which, as in this case, presents the passage of one principle to its opposite in an infinite cycle, is proper to Taoism.

²⁸ In *Zuozhuan*, this excerpt, from the twelfth year «Xuangong», closes by stating that this «is a good rule for conducting armies». RUAN YUAN (ed.), *op. cit.*, vol. 2, p. 1879.

²⁹ Taken not from *Zuozhuan* but from the book «Jinxin» of *Mengzi*, in: RUAN YUAN (ed.), *op. cit.*, vol. 2, p. 2768.

³⁰ Chapter «Mougong» of *Sunzi Bingfa* contains, among the «five things which must be known in order to win»: «If you know when to engage battle and when to avoid conflict, you will win; if you know how to measure the intensity of your efforts, you will win; if, by exploiting your own degree of preparation you can prevent your adversary from being equally prepared, you will win». AI QILAI, *op. cit.*, p. 75.

³¹ Chapter 33 of *Laozi* begins with this sentence: «He who knows others is wise, but he who knows himself is enlightened». XU XINGDONG (*et al.*), *Daodejing Shiyi* (The Classic of *Dao* and *De*, with Explanations), Jinan, Jilu Shushe, 1991, p. 80.

to maintain your configurations; if, instead, you realize that you are losing, you must astutely invade larger territories.

If your advance along the sides only allows you to survive, you will be defeated³². The less you retreat when in difficulties, the greater your defeat will be³³: a desperate struggle to survive leads to many defeats.

If two configurations are encircling each other, first constrain your adversary from the outside. However, if there are no nearby configurations granting you support and the pieces are arranged unfavourably, do not place further pieces there. When danger looms, when your adversary has penetrated one of your configurations, do not play there, because to do so would simply mean placing pieces and not placing them. This is not proper play.

There are many ways of committing errors by yourself, but there is only a single path which leads to success. Many victories go to the player who knows how to observe the board properly³⁴.

In *Yijing* it is written: «He who cannot see the way ahead must change: it is only by changing that connections may be made³⁵, and only thus may he live long»³⁶.

Chapter Eight: On Examining Feelings

At birth, a person is calm and his feelings are difficult to discern. However, after he has received sensations from the outside world, he becomes active and, consequently, his states of mind may be perceived. If we apply this theory to *weiqi*, we will be able to predict victory or defeat³⁷.

³² This is because a player leaves the centre of the board, where there are many intersections, in the hands of his adversary.

³³ A peculiarity of inexperienced players is that they struggle hard to prevent their groups of pieces being captured, with the inevitable result that they lose an even larger number. It may be said that the capacity to understand when a group of pieces is «dead» truly discriminates among players of various levels.

³⁴ This advice is similar to that contained in Chapter 1 of *Qijing*, in which careful observation of play, especially at moments of conflict, is recommended.

³⁵ The verb *tong* means both «to communicate, put into contact» and «to understand». The deliberately ambiguous translation «to connect» has therefore been chosen here, since it also implies «putting friendly pieces in contact with each other».

³⁶ Chapter «Xici xia» of *Yijing* (The Classic of Changes). RUAN YUAN (ed.), *op. cit.*, vol. 1, p. 89.

³⁷ The author clarifies the following concept at the end of the chapter: for a player to manifest the fact that he is disturbed during play is not only impolite but also disadvantageous, because it allows his opponent to understand and exploit his plans. To keep calm (also mentioned in Chapter 13, together with the recommendation to breathe regularly) allows an adult person to regain that «original state» which he had when he was a child. The value of this regression to a childlike state was upheld by Taoism. See also chapter 55 in *Laozi*, which reads: «He whose heart is impregnated with the most profound Virtue is like an infant». XU XINGDONG (*et al.*), *op. cit.* p. 132.

Generally, if you are sure of yourself yet modest, you will often win; if you are uncertain and proud, you will often lose³⁸. If you can maintain your positions without fighting, you will win: if you continually kill pieces without worrying about anything else, you will lose.

If, after a defeat, you reflect on its causes, you will improve your skill at the game, whereas if you flatter yourself on your victories, you will lose your ability. To seek the error in yourself and not blame others, therefore, is advantageous.

Attacking the enemy without caring about the attacks which he may make on you is disadvantageous.

Thinking is perfected by carefully observing the entire development of the conflict on the game-board. If you are distracted by other matters, your mind will be confused.

Skilful players correctly weigh up all aspects of the game. Unworthy players prepare themselves for battle in a superficial or incorrect manner.

You are strong if you are really able to intimidate your adversary. Merely glorying in the fact that he cannot attain your level is a sure way of being defeated. If you are competent, you will be able to make associations of ideas; if you only have one plan in your mind, you have little indeed!

Abstain from making comments but remain inscrutable, so that your adversary will not be able to guess your plans and will be in difficulties. If first you are agitated and then calm, without finding a proper *equilibrium*, you will irritate him.

In *Shijing* it is written: «If others have something in mind, I will try to discover what it is»³⁹.

Chapter Nine: On Correctness and Incorrectness

Some⁴⁰ have stated: «*Weiqi* considers change and deceit as necessary, invasion and killing as technical terms; is this not perhaps a false *Dao*?!» But I answer: Not at all!

In *Yijing* we may read: «When an army is out on a mission, it needs well-defined rules, otherwise it is in danger»⁴¹. An army must

³⁸ Chapter 1 of *Qijing* reads: «Insatiability leads to numerous defeats, timidity to little success».

³⁹ RUAN YUAN (ed.), *op. cit.* vol. 1, p. 454.

⁴⁰ The author refers here to the Confucians, who had harshly criticised the game, and in particular to Wei Yao. The quotation which follows in this text is a paraphrase of Yao's *Speech on Weiqi*: «To use change and trickery as a method of play is dishonest and disloyal; and to use terms such as "invasion" and "killing" is a principle which demonstrates being devoid of Humanity». *Boyi Lun* (Speech on *Weiqi*), in CHEN SHIOU, *Sanguo Zhi*, Shanghai, Zhonghua Shuju, 1963, «Wushu», Wei Yao biography, *ju.* 65.

⁴¹ RUAN YUAN (ed.), *op. cit.*, vol. 1, p. 25.

never be deceived: false words and the path towards betrayal belong to the «Horizontal and Vertical»⁴² doctrine and the Warring States⁴³.

Although *weiqi* is a small *Dao*⁴⁴, it is exactly the same as fighting. Thus, there are many levels of play and not all players are equal: those who are at a low level play without thinking or reflecting, and simply act in order to deceive. Others aid their thinking by pointing at the positions of the pieces, and yet others talk and allow their intentions to become known.

But those who have reached a high level certainly do not behave like this. On the contrary, they think deeply and ponder on remote consequences, exploit the possibilities offered by the shapes which come into being as the pieces are laid down, and let their thoughts travel around the game-board before putting down a single piece. They aim at conquest before conquest becomes manifest, preventing their adversaries from placing pieces even before they think of placing them.

Do such skilled players base their method of play on talking too much and making frantic gestures?!

Zuozhuan states: «Be honest and not incorrect!»⁴⁵. Is that not precisely what we are talking about?!

Chapter Ten: On Observing Details

During play, there sometimes appears to be an advantage where in fact there is not; at other times, the opposite is the case. It is usually considered advantageous to invade, although there are invasions which only cause damage to those who make them.

At times the advantage lies in playing to the left, at others to the right. Sometimes you have the initiative, sometimes you are subjected

⁴² This term was used to describe the theories of Su Qin and Zhang Yi.

⁴³ By this statement, the author distances the game from the doctrines, condemned by Confucian thought, which were generally associated with *weiqi* and in which the game was viewed as amoral: the indifference of means towards ends, which in turn were based exclusively on personal advantage. By objecting that *weiqi* does not allow total liberty but instead obliges players to follow a series of unwritten rules of courtesy (indicating pieces with one's hand, making known one's plans, etc.) and by making a rigorous logical examination of the situation, the author concludes that *weiqi* is correct in itself, and relegates players who do not follow this etiquette to a lower level. This reasoning overcomes the greatest cultural obstacle, which later became anachronistic, which prevented the Chinese *elite* from full acceptance of the game.

⁴⁴ Chapter «Gaozi shang» of *Mengzi* defined *weiqi* as «a small art». While the accent fell on its subordination to true arts, here Mencius's authority is used to have *weiqi* accepted as a *Dao* «even though it is small». YANG BOJUN (ed.), *Mengzi Yizhu*, Beijing, Zhonghua Shuju, 1990, vol. 2, p. 264.

⁴⁵ This quotation is in fact taken from *Lunyu*: «Duke Wen of Jin was incorrect and not correct, Duke Huan of Ji was correct and not incorrect». YANG BOJUN (ed.), *Lunyu Yizhu*, Beijing, Zhonghua Shuju, 1992, vol. 2, p. 151.

to it. Sometimes the pieces are arranged close together, at others they are far apart. When you play a *zhan*⁴⁶ [...] not before⁴⁷. When you abandon pieces, reflect on the consequences. Sometimes you begin playing close to certain pieces and end up far from them; at others you have only a few pieces in a given spot and end up with many.

If you wish to strengthen the outside, first take care of the inside⁴⁸. If you wish to consolidate to the east, attack to the west⁴⁹.

Pieces laid down by your opponent which are aligned but which do not yet form «eyes» must be «broken» as soon as possible⁵⁰.

Play a *jie*⁵¹, if it does not damage other groups of pieces.

If your opponent plays with «handicap pieces»⁵², arrange your own pieces amply: the player who uses handicap pieces avoids battle but extends his positions.

Invade territories only after you have selected them carefully. Once you have ascertained that they contain no obstacles, penetrate them.

These are some of the most excellent methods used by expert players, who naturally know them well.

Yijing states: «Who but the most intelligent and elevated person in the world can attain such a position?»⁵³.

⁴⁶ A *zhan* is a move in which one piece is inserted between two friendly pieces separated from each other by an intersection, called *guan*.

⁴⁷ The text is corrupt here. The note in the Yuan edition, contained in *Xuanxuan Qijing* (The Very Mysterious Classic of *Weiqi*) suggests that the original text was intended to read: «Do not forget what has happened before», thereby stressing the importance of links with previous moves. WANG RUNAN (ed.), *op. cit.*, p. 15. However, it seems more logical to interpret this sentence as: «Do not play a *zhan* until it is absolutely necessary».

⁴⁸ The pieces must be placed inside a friendly group, in order to consolidate it but, naturally, an *equilibrium* must be sought: putting down too many pieces would be useless and would make the player lose the initiative; too many would suffocate the configuration and could even kill it. But not to play any pieces at all could make it too «empty» and thus allow it to fall an easy prey to invasion. It is therefore necessary to identify which intersections, in the case of an attack, guarantee maximum safety with the minimum number of moves.

⁴⁹ Chapter 1 of *Qijing* likewise advises players to move to the north-west if their goal is to the south-east.

⁵⁰ Preventing eyes from being created is one of the surest ways of capturing enemy pieces.

⁵¹ A *jie* consists of playing a piece in an enemy configuration while its eyes are still being created, in an intersection of the *za* type – *i.e.*, the adversary can kill it with a single move – but in such a way that the enemy piece, once played, is in turn in a *za* position and thus vulnerable. At this point, a move must be made which attempts to kill many pieces in another area of the board, obliging the adversary to respond immediately so as to occupy a strategic point in the forming configuration and kill it, preventing the creation of two eyes. This move is successful only if all the conditions for its fulfilment exist.

⁵² Handicap pieces, nowadays numbering from one to nine, are those given by one player to an opponent of inferior skill. They are placed on fixed intersections at the beginning of the game.

⁵³ RUAN YUAN (ed.), *op. cit.*, vol. 1, p. 81.

Chapter Eleven: On Terminology

Weiqi players have given precise names to all dispositions. Some configurations may be understood easily, like «life or death»⁵⁴ and «establish oneself or disappear».

These technical terms are: *wo*⁵⁵, *chuo*⁵⁶, *yue*⁵⁷, *fei*⁵⁸, *guan*⁵⁹, *zha*⁶⁰, *zhan*⁶¹, *ding*⁶², *qu*⁶³, *men*⁶⁴, *da*⁶⁵, *duan*⁶⁶, *xing*⁶⁷, *li*⁶⁸, *na*⁶⁹, *dian*⁷⁰, *ju*⁷¹, *qiao*⁷²,

⁵⁴ A combat situation in a restricted space containing two unstable antagonistic groups. The little available space does not allow both to survive at the same time, so one group must destroy the other or succumb. In view of the importance in such a situation in the economy and precision of each single move, modern *weiqi* manuals emphasize the difficulties involved.

⁵⁵ When the adversary is aligning his pieces one after the other (see: *xing*) in close contact with a friendly formation, a *wo* move consists of laying down a line of pieces beyond the enemy formation, in order to create another structure or aid an already existing one.

⁵⁶ A diagonal advance in enemy territory which, although it allows greater speed of penetration than an advance along straight lines, is very dangerous, due to the possibility of being cut off by nearby enemy pieces.

⁵⁷ A defensive blocking move: placing a piece next to an advancing enemy piece in one's own territory in order to hinder his movements.

⁵⁸ Placing a piece diagonally at an intersection far from another friendly piece.

⁵⁹ *Guan*: the name given to two pieces on the same line separated by an empty intersection.

⁶⁰ The process of encircling a group with the aim of depriving it of all external freedoms.

⁶¹ A *zhan* consists of placing a piece in the centre of a friendly *guan*, in order to create a continuous line composed of three pieces.

⁶² These are all moves to escape from the adversary's attempts to encircle a friendly configuration, either towards still free areas or to link up with other external, still «live», friendly groups.

⁶³ Placing a piece in front of the empty intersection of an enemy *guan*, in order to oblige him to play a defensive *zhan*.

⁶⁴ Placing a piece strategically far from one or more semiencircled enemy pieces, in order to avoid granting them any pathway to escape.

⁶⁵ Placing a piece next to an enemy piece or pieces, which reduces their freedoms to one. If the adversary does not react, they can be killed in the next move.

⁶⁶ Cutting a line of enemy pieces arranged diagonally.

⁶⁷ Placing a piece along a horizontal line of friendly pieces, thereby lengthening it; also the entire process of creating a line, provided that the moves are consecutive.

⁶⁸ Adding to one or more friendly pieces another piece vertically, towards the nearest side of the board.

⁶⁹ All moves made to minimize an enemy *xing* from penetrating friendly territories.

⁷⁰ Playing a piece inside an enemy configuration still being created, in order to prevent the construction of two eyes and thereby killing the pieces in question.

⁷¹ Playing one or more pieces inside an enemy configuration so that, by killing them, the enemy is obliged to deprive himself of his freedoms and dies by his own hand.

⁷² Playing a piece on the same line as a row of friendly pieces constrained by the adversary near the edge of the board, but separated by one intersection. This

*jia*⁷³, *za*⁷⁴, *bai*⁷⁵, *ci*⁷⁶, *le*⁷⁷, *pu*⁷⁸, *zheng*⁷⁹, *jie*⁸⁰, *chi*⁸¹, *sha*⁸², *song*⁸³, and *pang*⁸⁴.

Although there are only thirty-two technical terms⁸⁵, players must think of ten thousand variations. But all the changes made on the game-board, according to distance and nearness, horizontality and verticality, are so many that even I will never be able to know them all.

However, it is difficult to disregard these terms if you are aiming at victory. And in *Zuozhuan*⁸⁶ you will find written: «Certainly the names must be rectified!» Can't this sentence be applied to *weiqi* too?

piece serves to increase the controlled territory and prevents the death of the threatened group.

⁷³ Playing above an isolated enemy piece already in contact with a friendly piece.

⁷⁴ Playing a piece at an intersection where only one freedom remains. As in his next move the adversary may kill it immediately, this strategy has an ulterior motive.

⁷⁵ All moves which aim at exerting pressure on the adversary towards one side and prevent him from expanding towards the centre.

⁷⁶ Playing a *qu* in order to prevent an adversary from closing an eye.

⁷⁷ All moves aiming at preventing endangered enemy groups from joining other «live» groups.

⁷⁸ This corresponds to the move of the «catapulted» piece, *pao*, described in chapter «Qizhipian» of *Qijing*. It consists of placing a piece inside a practically complete enemy configuration, without being able to weaken it but with the aim of making the adversary play his next move there.

⁷⁹ This situation occurs when two aligned pieces are surrounded by two enemy pieces at both ends and by three enemy pieces on both sides, thus leaving only one freedom. If the encircled player tries to escape, the encircler can constantly place him in a *da* situation, *i.e.*, always with a single freedom, by creating a zig-zag column of pieces which the encircled player is obliged to follow until he is killed. The only possibility of escape is to anticipate the path which the *zheng* will follow, and place friendly pieces at strategic points along it. The *zheng* and ways of escaping from it are treated extensively by the anonymous author of *Qijing*, chapter «Youzheng».

⁸⁰ See note 51, Chapter 10.

⁸¹ This occurs when two opposing groups encircle each other, without any eyes or possibility of having contacts: only the death of one will be the life of the other. *Mors tua, vita mea.*

⁸² Killing one or more enemy pieces.

⁸³ Enemy pieces, which have remained in one's own territory without being able to form eyes, are allowed to survive and rendered harmless. At the end of the game, they are removed as «prisoners».

⁸⁴ Playing a *li* on one side in order to begin constructing an eye, or as a move at the end of the game.

⁸⁵ The above list in fact only contains thirty technical terms. This may have been a transcription error. The first list of *weiqi* technical terms was composed by Xu Xuan (917-992), tutor to the hereditary prince during Northern Song times and co-author of the literary anthology *Wenyuan Yinghua*. His list, also composed of thirty-two terms, of which only traces remain in the *Shuofu* of Ming times, certainly formed the basis for this chapter. The missing terms are: *jian*: cutting diagonally two enemy pieces; and *chong*, inserting a piece inside an enemy *guan*. In the Qing edition of *Xuanxuan Qijing*, the commentator, Deng Yuan, added other terms which later came into use, bringing the total to forty-eight. LIU SHANCHENG, *Zhongguo Weiqi*, Chengdu, Sichuan Kexue Jishu Chubanshe, 1988, p. 152ff.

⁸⁶ This quotation is in fact contained in *Lunyu*. RUAN YUAN (ed.), *op.cit.*, vol. 2, p. 2506.

Chapter Twelve: On Mental Levels

There are nine mental levels into which players are distinguished. The first is called «being in the spirit», the second «seated in enlightenment», the third «concreteness», the fourth «understanding changes», the fifth «applying wisdom», the sixth «ability», the seventh «strength», the eighth «being quite inept», and the ninth and last «being truly stupid».

Levels lower than these cannot be enumerated successfully and, as they cannot form part of the above list, they will not be dealt with here.

It is written in *Zuozhuan*: «The superior man already possesses perfect knowledge from birth; the man who attains it only after study is at a slightly lower level; the inferior man studies only after having encountered difficulties»⁸⁷.

Chapter Thirteen: Miscellaneous

On the game-board, the sides are not as important as the corners, and the corners are not as important as the centre.

Playing a *na* is better than playing a *yue*, but playing a *bai* is better than playing a *na*⁸⁸.

If your opponent plays a *zhuo*, answer with a *yue*⁸⁹. If he plays a *za*, your response should often be a *zhan*.

A large «eye» can overcome a smaller one⁹⁰; a diagonal line is not as useful as a straight one⁹¹.

If two *guan* face each other, play a *qu* immediately.

Do not undertake a *zheng* if there are enemy obstacles in your path.

If an attack is not completed successfully, do not immediately play at that point again.

At the end of the game, a *jiaopansusi*⁹² group will certainly be

⁸⁷ This quotation too comes from the «Jishi» chapter of *Lunyu*, which concludes with the words: «...and those who do not study, even after having encountered difficulties, are the lowest of the low». RUAN YUAN (ed.), *op. cit.*, vol. 2, p. 2522.

⁸⁸ That is, crushing the enemy towards one side is the best of these moves, because it presumes that the initiative has been maintained; it is also an attacking move. Instead, constraining the enemy to the sides is a defensive move, and is in any case better than a rigid block, because (unlike the latter) it allows the initiative to be regained.

⁸⁹ Obliging the enemy to defend himself in order not to be cut diagonally with a *jian* and thus lose the initiative.

⁹⁰ In a situation in which two enemy configurations, each with a single eye and each struggling to kill the other, the group which originally had a greater number of freedoms will survive.

⁹¹ Unlike a straight line, a diagonal line can be broken.

⁹² Four pieces arranged in an L-shape in a corner of the board, forming a territory comprising two free intersections.

dead⁹³, whereas *zhisi*⁹⁴ and *banliu*⁹⁵ groups will certainly be alive.

If it is struck in the centre, a «rose» formation⁹⁶ will have practically no life left. If a «cross»⁹⁷ formation is in a corner, do not try to capture it at first.

When a handicap piece is played in the centre, do not play a *jiaotu*⁹⁸.

Weiqi should not be played many times consecutively, otherwise its players become exhausted, and once you are exhausted you cannot play well. Do not play when you are indisposed, because you will forget the moves and be defeated easily.

Do not boast of victory, nor complain about defeat! It is proper for a *junzi* to appear modest and generous; only vulgar persons manifest expressions of anger and rage. A good player should not exalt his skills; the beginner should not be timorous, but should sit calmly and breathe regularly: in this way, the battle is half won. A player whose face reveals a disturbed state of mind is already losing.

The worst shame is due to a change of heart, the lowest baseness is to deceive others.

The best way to play is to lay down one's pieces in an ample fashion; there is no more stupid move than to repeat a *jie*⁹⁹.

Change your play after playing three pieces in a line; playing a *fangjusi*¹⁰⁰ is not acceptable.

Winning by occupying many intersections is called *yinju*; losing without having acquired even one intersection is called *shuchou*.

When both players have won one game each they are equal. A game is declared a draw when both players have acquired the same number of intersections. Matches should not be composed of more than three games each!

⁹³ This configuration and its properties were already known to the anonymous author of *Qijing* who, in chapter «Shiyongpian» of his work, expressed them with a sentence containing eight characters, seven of which are identical to those used here.

⁹⁴ Six pieces arranged in a corner of the board, enclosing a territory with four free intersections. The peculiarity of this grouping, *i.e.*, the fact that it cannot be successfully invaded, was noted in chapter «Shiyongpian» of *Qijing*.

⁹⁵ Thirteen pieces arranged so as to enclose a territory of two lines of three free intersections each.

⁹⁶ Seventeen pieces enclosing five free intersections, of which the central one is adjacent to each of the other four. It corresponds to the *hualiu* formation, mentioned – albeit obscurely – in chapter «Shiyongpian» of *Qijing*.

⁹⁷ Four intersections forming a square occupied by four pieces, two of each colour, arranged so that no piece is next to one of the same colour.

⁹⁸ An unknown move (literally: «corner figure»).

⁹⁹ Continuous reciprocal capture of pieces placed in the same position. This move can now only be made after a turn in which a move has been made elsewhere. It is not clear from the text whether this rule was in force at the time this text was written, or whether it had been replaced by the convention, mentioned here, that it was a rather vulgar way of playing.

¹⁰⁰ A formation like a «cross», but one in which all the pieces are of the same colour: a useless and unrefined move.

When you count your pieces, do not worry about how many you have won.

Remember that a *jie* may be double (which creates an alternate figure) or even triple, which leads to an infinite configuration.

As all players¹⁰¹ are equal, you must sometimes concede the initiative, or two, or five or seven handicap pieces¹⁰².

It may be said that, in *weiqi*, the life of one is the non-life of the other, that the near and the far complement each other, that the strong configuration of one corresponds to the weakness of the other, that the advantage of one is the disadvantage of the other. This means peace but not serenity, it means that one may establish oneself but not remain inactive. In the same way that danger may lurk behind peace and serenity, remaining inactive means being annihilated. Remember the words contained in *Yijing*: «The *junzi* is at peace but does not forget the danger; he affirms his position but does not forget the possibility of being destroyed!»¹⁰³

¹⁰¹ The text is corrupt here. It should read: «not all...».

¹⁰² The existence of handicap pieces was first mentioned in the history text *Nan Shi* regarding the sovereign Ming (494-499) of the Southern Ji dynasty. LI YANSHOU (ed.), *Nan Shi* (History of the Southern Dynasties), Beijing, Zhonghua Shuju, 1987, vol. 6, p. 2027). Chapter «Qizhipian» of *Qijing* also discussed this aspect of the game.

¹⁰³ RUAN YUAN (ed.), *op. cit.*, vol. 1, p. 88.

Glossary

- bai* 辟
banliu 板六
Cheng Enyuan 成恩元
chong 冲
chuo 綽
da 打
Dang 蕩
dian 點
duan 斷
fei 飛
Gengenkikei 玄玄碁經
rigensbō 俚諺鈔
guan 關
hou 候
Jilebian 雞肋編
jian 尖
jiaotu 角圖
jin 金
jing 靖
Jujia Bibei 居家必備
le 勒
Li Baiyang 李百祥
Li Yuzhen 李毓珍
Lü Gong 呂公
Ma Rong 馬融
na 捺
Ouyang Xuan 歐陽玄
Pi Rixiu 皮日休
pu 撲
Qijing 棋經
Qijue 棋訣
Qingcheng Yan 青城晏
qu 覷
Ban Gu 班固
caoshu 草書
chi 持
Chongwen Zongmu 崇文總目
ci 刺
Daya 大雅
Deng Yuanlü 鄧元鏞
ding 頂
fangjusi 方聚四
Fozu Lidai Tongzai 佛祖歷代通載
gua 罨
hao 號
Huangyou 黃佑
jia 夾
jiaopanqusi 角盤曲四
jie 劫
Jinxin 盡心
ju 聚
junzi 君子
li 立
Li Yimin 李逸民
Luling 廬陵
Lunqijueyao Zashuo 論棋訣要雜說
men 門
ni 擬
pan 槃
ping 枰
qidaizhao 棋待詔
Qijing Shisanpian 棋經十三篇
Qian Xizuo 錢熙祚
qiao 蹺
sha 殺

Shao Bowen 邵伯溫	Shen Fu 沈賦
<i>shuchou</i> 輸籌	<i>shi</i> 石
Shoushn'ge 守山閣	<i>Siku Quanshu</i> 四庫全書
<i>Sixianzituxu</i> 四仙子箱序	<i>song</i> 松
<i>tong</i> 通	<i>Tongzhi</i> 通志
<i>Wangyou Qingle Ji</i> 忘憂清樂集	<i>Wenjianlu</i> 聞見錄
<i>Weiqi Fu</i> 圍棋賦	<i>wo</i> 斡
<i>Wuqi Ge</i> 悟棋歌	Xiaowan 小苑
Xiaoya 小雅	<i>xin</i> 心
<i>xing</i> 行	Xu Zongyan 徐宗彥
Xuangong 宣公	<i>Xuanxuan Qijing</i> 玄玄棋經
Yan Defu 嚴德甫	Yan Tianzhang 晏天章
Yan Wenke 晏文可	Yanghuo 陽貨
Yao Guanxiao 姚廣孝	<i>Yiqijing</i> 弈棋經
<i>Yizhi</i> 弈旨	<i>yingju</i> 贏局
<i>Yin-Yang</i> 陰陽	<i>Yongle Dadian</i> 永樂大典
Yu Ji 虞集	<i>Yuanyi</i> 原弈
<i>yue</i> 約	<i>za</i> 搯
<i>zha</i> 筴	<i>zhan</i> 粘
Zhang Haipeng 張海鵬	Zhang Jing 張靖
Zhang Ni 張擬	Zhang Wang 張望
<i>zheng</i> 征	<i>zhisi</i> 直四

Tiziana Lippiello

ON THE SECRET TEXTS OF THE
FENG AND *SHAN* SACRIFICES

In ancient China the purpose of the *feng* and *shan* sacrifices was to announce to Heaven and Earth the glory of a dynasty: when the government reached its apogee, the emperor recalled the merits of his predecessors and manifested his gratitude to Heaven and Earth for the support and blessing received by his lineage.¹ His announcement was recorded on jade tablets which were kept secret in a stone cubic coffer.

Very few emperors had the honour to perform the *feng* and *shan* sacrifices. These sacrifices could be performed only on the condition that absolute peace prevailed in the world. Sima Qian explains:

Among the emperors and kings who from ancient times have received the Mandate to rule, why are there some who did not perform the *feng* and *shan* sacrifices? For all who were blessed with the heavenly omens signifying their worthiness to perform these rites hastened without fail to Mount Tai to carry them out, and even some who had not received such signs took it upon themselves to perform them. Yet others, though they enjoyed the mandate to rule, felt that their merit was not yet sufficient; or, though their merit was sufficient, they felt that their virtue had not yet been fully manifested to all creatures; or again, though their virtue had been fully manifested, they felt that they could not spare the time to carry them out. This is the reason that these rites have seldom been performed!²

¹ For secondary literature on this topic see É. CHAVANNES, *Le T'ai chan, Essai de monographie d'un culte chinois*, Paris, Ernest Leroux, 1910; M. LOEWE, *Chinese Ideas of Life and Death*, London, George Allen & Unwin, 1982, pp. 127-143; H. BIELENSTEIN, *The Restoration of the Han Dynasty. Vol. IV: The Government*, «Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities», 51, 1979, pp. 163-183.

² SIMA QIAN, *Shiji*, Beijing, Zhonghua shuju, 1959, p. 1355; B. WATSON (tr.), *Records of the Grand Historian of China*, New York, Columbia University Press, 1961, p. 13.

The historian narrates that the first emperor of the Qin dynasty (221-206 B.C.) carried out these sacrifices on Mount Tai in 219 B.C. The emperor, who intended to proclaim his success in unifying the empire, had an inscription cut on stone in order to commemorate the event, in which the achievements of the dynasty were recorded.³

Only about a century later, precisely in 110 B.C., these sacrifices were performed again. This time it was under the reign of Emperor Wu (r. 141-87 B.C.), during the Former Han dynasty (206 B.C.-A.D. 8). Three years before, a special event had foretold that the emperor was worthy to perform the *feng* and *shan* sacrifices: the discovery of an ancient bronze tripod, an auspicious object which his advisers interpreted as an instrument for communication with Heaven. The tripod was associated with the activities of Huangdi, the Yellow Emperor. The finding of the precious object indicated that Emperor Wu had similar powers to those of Huangdi and therefore could perform the *feng* and *shan* sacrifices on Mount Tai, following the example of Huangdi. He ascended Mount Tai, had a large mound built, measuring twelve feet in width and nine feet in height; below were stowed the tablets of jade to be used for inscribing a record of the occasion, a record which would remain secret. This was the *feng* sacrifice, in worship of Heaven. The following day the emperor performed the *shan* sacrifice at the north-east corner of the foot of the mountain, in worship of Earth. Emperor Wu emulated Huangdi in performing the *feng* and *shan* sacrifices. Like Huangdi he would become immortal.⁴

After the interregnum of Wang Mang (A.D. 9-23), the restoration of the Han dynasty saw the ascent to the throne of Emperor Guangwu (r. A.D. 25-57), the first ruler after Emper-

³ Sima Qian narrated that when the emperor was ascending Mount Tai he encountered a violent wind and rain storm; he managed to perform the *shan* rites, but it is not clear whether he performed the *feng* rites; nevertheless the emperor announced in a stone inscription that he had succeeded in performing the sacrifices. SIMA QIAN, *op. cit.*, pp. 1366-1367. E. CHAVANNES (tr.), *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, Paris, 1895-1905, vol. III, pp. 413-519, pp. 430-431; B. WATSON (tr.), *op. cit.*, pp. 23-27. On the contrary the historian Ban Gu stated that the emperor had failed in the attempt. BAN GU, *Hanshu*, Beijing, Zhonghua shuju, 1962, p. 1233; See also M. LOEWE, *op. cit.*, pp. 131-132.

⁴ BAN GU, *op. cit.*, pp. 1233-1236. See also M. LOEWE, *op. cit.*, pp. 134-135.

or Wu who decided to ascend Mount Tai and perform the *feng* and *shan* rites. On March 27, A.D. 56, after sacrificing to Mount Tai, the emperor started his ascent.

In his *Treatise on Sacrifices* (*Jisizhi*) of *Hou Hanshu* Sima Biao provides a detailed description of the ceremony. He explains that in the first month of the year A.D. 56 (a month before the sacrifices were performed) the emperor read a prophecy in the *Hetu huichangfu* (*The Tally of the Flourishing of the Appointment, [an Apocryphal Text] of the Diagram of the He River*). It said: «The ninth of the Red Liu will receive the mandate on Mount Tai (...)».⁵ Moved by this passage, the emperor ordered Liang Song and others to make a further investigation of the prophetic texts of the *Hetu* (*Diagram of the He River*) and the *Luoshu* (*Text of the Luo River*) in order to find passages which mentioned that the ninth generation (= Emperor Guangwu) was to perform the *feng* and *shan* sacrifices.⁶

Next the emperor investigated the precedents established in the Yuanfeng period of reign (i.e. in the year 110 B.C., when Emperor Wu performed the sacrifices) and gave orders for a discussion on the way of carrying out the ceremony. The officials reported that at that time a cubic stone coffer was placed at the centre of the altar where the ceremony was performed: each side of the stone coffer was five *chi* long and one *chi* thick. Texts inscribed on jade tablets were stored in this stone coffer.

The tablets were five *cun* thick, one *chi* and three *cun* long and five *cun* wide. They were enveloped in jade. Ten stone slabs were arranged at the sides of the stone coffer, three on each side from south-east to west, and two on each side from south to north. All of them were three *chi* long, one *chi* wide and three *cun* thick.

The jade envelope (*yujian*) was carved in the middle in three

⁵ SIMA BIAO, *Hou Hanshu*, Beijing, Zhonghua shuju, 1965, p. 3163. For an analysis of the *Treatise on Sacrifices* of *Hou Hanshu*, see B.J. MANSVELT BECK, *The Treatises of Later Han. Their Author, Sources, Contents and Place in Chinese Historiography*, Brill, Leiden, 1990, pp. 89-110 and H. BIELENSTEIN, *op. cit.*, pp. 163-183. Liu was the family name of the founder of the Han. According to the theory of the Five Phases (water, fire, wood, metal and earth), the Later Han dynasty ruled by virtue of the phase Fire, to which the colour red was associated. Thus the expression «Red Liu» refers to the Han dynasty.

⁶ *Ibid.*; H. BIELENSTEIN, *op. cit.*, p. 173.

places, four *cun* deep. Its sides were five *cun*. It had a cover. The jade envelope was fastened by five coils of gold thread.⁷

Sima Biao continues with the description of the jade seal (*yuxi*) – which was used to seal up the jade tablets – and of the altar on which the stone coffer was placed. The emperor ordered Taishan commandery and Lu kingdom to send stone masons to Mount Tai. They had to utilise only green stones and not stones of the five colours. If they did not know how to engrave the jade tablets, they could write the characters with vermilion lacquer. The text had to be kept secret in the cubic stone coffer.⁸

No information on the hidden texts is given. However, we read that on that occasion Liang Song presented a memorial:

The *feng* and *shan* ceremony means to inform Heaven of the merit (of Your reign) and to establish a standard for later generations in favour of all people. The esteemed favour of Heaven should be manifested in the most distinguished manner and the good omens of the *Diagram of the He River* and of the *Text of the Luo River* should be displayed in the most distinct way. Now, according to the old sacrifices, Your majesty is hiding the jade tablets under the old stone; I am afraid this is not the proper way to accept the mandate. Your Majesty has received the mandate to restore the throne and should manifest the will of Heaven in a particular and distinguished manner.⁹

Later on a commemorative stele was built, on which the sacrifice performed was recorded. The stele contained prophecies in the form of quotations from texts of the category of the *Diagram of the He River* and the *Text of the Luo River* (we have seen that Emperor Guangwu had ordered his officials to inquire into the prophetic texts in order to find the prophecies of his mandate). The texts quoted were: 1. *Hetu chifufu* (*The Red Secret Tally, [an Apocryphal Text] of the Diagram of the He River*); 2. *Hetu huichangfu*; 3. *Hetu hegupian* (*Essay on Harmonising with Antiquity, [an Apocryphal Text] of the Diagram of the He River*); 4. *Hetu tiliuzi* (*Elevating the Offspring of the Liu Family, [an Apocryphal Text] of the Diagram of the He River*); 5. *Luoshu zhenyaodu* (*Discerning the Norms of the Dazzling Heavenly Bodies, [an Apocryphal Text] of the Text of*

⁷ SIMA BIAO, *op. cit.*, p. 3164.

⁸ *Ibid.*, p. 3164.

⁹ *Ibid.*, pp. 3164-3165.

the *Luo River*); 6. *Xiaojing goumingjue* (*Decisions on Getting the Mandate, [an Apocryphal Text] of the Book of Filial Piety*).¹⁰

Did the emperor decide to record the prophecies concerning his mandate only because of Liang Song's suggestion to manifest the good omens of the *Diagram of the He River* and of the *Text of the Luo River*? If this were the case one may suppose that the prophecies carved in the stele might have corresponded to the contents of the jade slips hidden in the stone coffer, which, according to Liang Song, had to be made known. But such a hypothesis may be disproved by the following considerations: a) if the inscription on the stele corresponded to the engravings on the jade tablets, these were no longer secret. We know that Sima Biao had explained: «The texts were secretly carved and it was ordered that the stone coffer should contain the jade tablets.»¹¹; b) Guangwu was not the first emperor who used prognostications on the occasion of the *feng* and *shan* sacrifices. For example, in the year 110 B.C. a memorial with the following prophecy was presented to Emperor Wu: «The Han will arise and the time of the Yellow Emperor will return. (...) The sage of the Han will be the grandson or great-grandson of Gaozu. A precious tripod will appear and communicate with the spirits at the *feng* and *shan* sacrifices.»¹² This prophecy was found in a text called *Dingshu* (*Text of the Tripod*), which was believed to have been transmitted orally. Thus, these prognostications, which were believed to derive from texts of «divine inspiration», were not secret. Therefore, when Liang Song urged the emperor to reveal the contents of the texts preserved in the stone coffer, he did not refer to the prophecies which were later inscribed on the stele.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 3165-3166. These texts, known as *chenwei* («apocryphal texts») flourished at the beginning of the first century A.D. On the *chenwei* literature see, for example, J. DULL, «A Historical Introduction to the Apocryphal (Ch'an-wei) Texts of the Han Dynasty», Ph.D. thesis, University of Washington, 1966; CHEN PAN, *Gu chenwei yantao ji qi shulu jieti*, Taipei, 1991. YASUI KÖZAN, NAKAMURA SHÖHACHI, *Shin'i shisö no sögo teki kenkyü*, Tokyo, 1984.

¹¹ *Ibid.*, p. 3165.

¹² SIMA QIAN, *op. cit.*, p. 1393.

A case of revelation of the texts engraved on the jade tablets

More detailed information on the way the *feng* and *shan* sacrifices were performed is found in *Jiu Tangshu* (*Old History of Tang*). It is said that in the year A.D. 637 the officials proposed to Emperor Taizong (r. A.D. 627-649) to perform the sacrifices. At that time the scholars made some proposals on the sacrifices in a memorial addressed to the throne. We read:

(...) The proposal on the preparation of the jade tablets says: «Gold and jade are very precious, their nature is pure and solid. During the ancestral sacrifices, the suburban sacrifices and the Yin sacrifices they are used to make all instruments and objects of offering. How can one dislike their splendour and beauty? Their substance is precious and their essence is pure and authentic (...)» The proposal on the jade slips read: «(...) Now we propose the jade slips to be four (...): one to offer to Shangdi, one to the seat of Taizu, one to the gods of the Holy Earth and one to the seat of Gaozu.» The proposal on the gold casket read: «The jade slips of those who ascend the mountains and make the agreement, are contained in a gold casket; (after the sacrifice) they must be returned to the Hall of the Temple of the Ancestor (...).» The proposal on the stone coffer read: «Of old the jade slips were stored in a stone envelope similar to the bamboo case used to contain books; therefore it is sometimes called stone case. Now we propose to take three quadrilateral stone slabs and to pile them up one on another. Then to take ten stone pillars; after having carved the stone coffer in the four sides, to arrange them vertically, wrap them up with a gold thread, and seal them with a stone on which the seal of the mandate received will be stamped.»¹³

The narration continues with the proposals concerning the following items: the round altar built on Mount Tai where the emperor would seal the jade tablets, the mound on the altar which covered the stone coffer, the jade seal, the commemorative stele, the altar where the emperor's arrival on Mount Tai was announced and the stone pillars built around the stone coffer.¹⁴

We know that the jade tablets were sealed and kept secret in a gold casket at the summit of Mount Tai during the *feng* and *shan* sacrifice. After the sacrifice, the gold casket was taken back to the Temple of the Ancestor, but the text carved on the jade tablets remained secret.

¹³ LIU XU *et al.*, *Jiu Tangshu*, Beijing, Zhonghua shuju, 1975, p. 883.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 883-884.

Jiu Tangshu tells of a case in which the contents of the jade tablets were revealed. The text refers to the year A.D. 725, when Emperor Xuanzong decided that the time had come to perform the *feng* and *shan* sacrifices. On that occasion the emperor asked:

«As for the texts of the jade slips, why did the emperors and kings of the previous ages keep them secret?» He Zhizhang answered: «The jade slips originally had the meaning of establishing communication with the divine essence. What the emperors and the kings of the previous ages asked was different for all of them, some prayed in order to obtain a long reign, others longed for immortality.»¹⁵ These matters were obscure and secret, therefore nobody was made to know them. Xuanzong answered: «Now, if I perform this sacrifice, it is to pray for the prosperity of the people, there is absolutely no secret request. It is right that on this occasion I should show the jade slips to the officials and let them know my mind.» Their contents are: «I, a certain subject, son of Heaven, heir of Tang, venture to announce to the Sovereign on High in Vast Heaven: Heaven disclosed itself to the Li family, and the virtue of the Earth phase triumphed. Gaozu and Taizong received the mandate and established the boundaries of the empire. Gaozong ascended to the centre and the six directions flourished. Zhongzong inherited the mandate, and the succession to the throne was greatly established. The Sovereign on High protected me, and bestowed loyalty and military force on me. Below I solved the inner difficulties; for this I praise and honour my eminent father. With reverence I have received the great jewel for thirteen years, with respect I comply with the will of Heaven, and the four seas will be at peace. I perform the *feng* and *shan* sacrifices on Mount Tai and express my gratitude to Heaven. May my posterity be prosperous, may the people be content...»¹⁶

Thus, according to Emperor Xuanzong, there was nothing to hide in the jade tablets of the *feng* and *shan* sacrifices. They contained prayers addressed to the ancestors by the emperor when Heaven bestowed on him His mandate, and he accepted the responsibility to govern and protect his people.

¹⁵ As it was in the case of Emperor Wu of Former Han, who wanted to become immortal like Huangdi. See above, p. 398.

¹⁶ LIU XU *et al.*, *op. cit.*, pp. 898-899.

Glossary

Ban Gu 班固	chenwei 讖緯
chi 尺	cun 寸
dingshu 鼎	feng shan 封禪
Gaozong 高宗	Gaozu 高祖
Guangwu 光武	Han 漢
<i>Hanshu</i> 漢書	He 河
He Zhizhang 賀知章	<i>Hetu</i> 河圖
<i>Hetu chifufu</i> 河圖會昌符	<i>Hetu begupian</i> 河圖合古篇
<i>Hetu huichangfu</i> 河圖會昌符	<i>Hetu ti liuzi</i> 河圖提劉子
<i>Hou Hanshu</i> 後漢書	Huangdi 黃帝
<i>Jisizhi</i> 際祀記	<i>Jiu Tangshu</i> 舊唐書
Li 李	Liang Song 梁松
Liu 劉	Liu Xu 劉煦
Luo 洛	<i>Luoshu</i> 洛書
<i>Luoshu Zhenyaodu</i> 洛書甄瑤度	Qin 秦
Shangdi 上帝	<i>Shiji</i> 史記
Sima Biao 司馬彪	Sima Qian 司馬遷
Tai 泰	Taishan 泰山
Taizong 太宗	Taizu 太祖
Tang 唐	Wang Mang 王莽
<i>Xiaojing goumingjue</i> 孝經鉤命決	Xuanzong 玄宗
Yin 煙	Yuan 元
Yuanfeng 元封	<i>yujian</i> 玉檢
<i>yuxi</i> 玉璽	<i>zhi</i> 志
Zhongzong 中宗	

Vittore Colorni

ELENCO DELLE TRADUZIONI IN ITALIANO
DELLE PREGHIERE EBRAICHE QUOTIDIANE E FESTIVE

Sovente da varie parti mi vengono richieste notizie intorno alle preghiere ebraiche e al loro contenuto; e specialmente mi si domanda se esistono traduzioni in italiano di queste preghiere e in qual modo si possa prenderne conoscenza.

Tali traduzioni effettivamente esistono in buon numero, sia manoscritte sia date alle stampe.

Io mi occuperò qui soltanto delle edizioni avendo già Umberto Cassuto trattato dei manoscritti nel dotto articolo del 1930 che cito in bibliografia.

Le preghiere ebraiche si dividono, come è noto, in due categorie: le quotidiane e le festive.

Le prime sono raccolte in testi chiamati Siddurim (Ordini), le altre in volumi più ampi detti Machazorim (Cicli).

Tanto i siddurim quanto i machazorim si differenziano a seconda dei riti di cui sono espressione. I quali riti (minhagim) in Italia sono quattro:

1. rito italiano (o rito «dei figli di Roma») seguito dai nuclei ebraici che si vennero costituendo dalla fine del Duecento in poi ad opera di una corrente migratoria risalente da Roma verso il settentrione d'Italia.
2. rito tedesco, seguito dai nuclei formati nella stessa epoca da una corrente di ebrei i quali dalla natia Germania discesero verso il meridione e quivi si incontrarono con la corrente dei «figli di Roma»¹.
3. rito francese, seguito da lungo tempo solo nelle comunità piemontesi di Asti, Fossano e Moncalvo (rito denominato, dall'acronimo ebraico di questi luoghi, rito «APAM»)² derivante da una corrente prove-

¹ Sulle due correnti e sul loro confluire v. la mia dissertazione *Prestito ebraico e comunità ebraiche nell'Italia centrale e settentrionale con particolare riguardo alla comunità di Mantova*, seconda edizione nella raccolta dei miei scritti *Judaica minora*, Milano, 1983, pp. 205-255.

² Intorno a questo v. D. DISEGNI, *Il rito di Asti-Fossano-Moncalvo (APAM)*, in *Scritti in memoria di Sally Mayer*, Gerusalemme, 1956, parte italiana, pp. 78-81; altra letteratura è citata nella seconda raccolta dei miei scritti *Judaica minora - Nuove ricerche*, Milano, 1991, p. 67, nota 2.

niente dalla Francia, in conseguenza della definitiva espulsione da questo paese operata nel 1394.

4. rito spagnuolo, praticato dagli ebrei immigrati in Italia a seguito della loro espulsione dalla Spagna, effettuata, come è ben noto, nel 1492.

Comincerò stendendo il catalogo delle versioni italiane dei siddurim la stampa delle quali ha inizio nel Cinquecento ed è dedicata a coloro – particolarmente alle donne – la cui conoscenza dell'ebraico non oltrepassa la lettura dei caratteri della lingua stessa e che pertanto non sono in grado di intendere le preghiere nei testi originali.

Appunto in caratteri ebraici sono le tre edizioni cinquecentesche di tali versioni italiane dei siddurim che appaiono a Fano nel 1505, a Bologna nel 1538 e a Mantova nel 1561 (v. qui oltre).

Una quarta edizione cinquecentesca delle versioni stesse (Venezia, 1547 presso Giustiniani) è affermata dal Cassuto³ ma in realtà non esiste. Il Cassuto⁴ si basa su di un cenno del Manzoni⁵ che dichiarava di possedere un esemplare dell'edizione veneta (Giustiniani, 1547) del «Siddur ha-kol ha-shanà» (Siddur di tutto l'anno) ma non fa parola della traduzione, che infatti il volume non reca, come è confermato da quanto si legge circa tale edizione presso Wolf⁶ e presso Steinschneider⁷.

Sul finire del secolo XVI il pontefice Clemente VIII vieta sia ai cristiani che agli ebrei di avvalersi di traduzioni in volgare dei libri di preghiera. Il divieto quanto ai testi ebraici è posto con un breve del 18 maggio 1596⁸. Di conseguenza queste versioni non vengono più pubblicate durante il Seicento e i Settecento e ricompaiono solo con l'Ottocento, a partire dall'anno 1802.

Ed è poi un preciso ordine statale, il decreto del 22 gennaio 1820 dell'imperatore d'Austria Francesco I – monarca di tendenze marcatamente riformistiche – che impone alle comunità ebraiche la traduzione nella «lingua del paese» dei libri di orazione ed istruzione⁹; decreto non comprendente, al suo apparire, i territori italiani, ma ad essi subito esteso con la «sovrana risoluzione» del 29 gennaio 1820¹⁰.

³ UMBERTO CASSUTO, *Les traductions judéo-italiennes du rituel* (v. Bibliografia), p. 273.

⁴ CASSUTO, *ivi*, p. 273, nota 4.

⁵ MANZONI, *Annali tipografici dei Soncino* (v. Bibliografia), parte seconda, tomo I, Bologna, 1883, p. 84 (= ristampa, 1979, p. 286).

⁶ J. CHRISTOPHORUS WOLF, *Bibliotheca Hebraea*, Amburgo, 1721, vol. II, p. 1458.

⁷ STEINSCHNEIDER, *Catalogus... Bodleiana* (v. Bibliografia), vol. I, n° 2079, col. 307-308.

⁸ H. VOGELSTEIN e P. RIEGER, *Geschichte der Juden in Rom*, Berlino, 1895, vol. II, p. 188, nota 6.

⁹ Il testo del decreto 22 gennaio 1820 è pubblicato da A. F. PRIBRAM, *Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Wien*, 2 volumi, Vienna, 1918, vol. II, p. 305 e segg. Intorno ad esso si veda SIMON DUBNOW, *Weltgeschichte des Jüdischen Volkes*, vol. IX, Berlino, 1929, pp. 138-139 = trad. francese: *Histoire moderne du peuple juif*, Parigi, 1933, tomo I, pp. 548-549; e NIKOLAUS VIELMETTI, *Die Gründungsgeschichte des Collegio Rabbinico in Padua*, in «Kairos» [Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie, Strasburgo], a. 1970, quaderno I, pp. 19-20.

¹⁰ Questa «sovrana risoluzione» in data 29 gennaio 1820 è reperibile nella comu-

Bibliografia

1. MORITZ STEINSCHNEIDER, *Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana* (in 2 volumi), Berlino, 1852-60 (ristampa anastatica: Berlino, 1931).
2. GIACOMO MANZONI, *Annali tipografici dei Soncino*, Bologna, 1883-86 (ristampa anastatica: Forni, Sala Bolognese, 1979).
3. UMBERTO CASSUTO, *Les traductions judéo-italiennes du rituel*, «Revue des études juives», 89 (1930), pp. 260-280.
4. JOSEF COHEN, *Bibliographia shel machazorim vesiddurè tefillà lefi minhag benè Roma* (Bibliografia dei machazorim e dei siddurim di preghiera secondo il rito dei figli di Roma [ossia secondo il rito italiano]), in appendice alla ristampa di: SHEMUEL DAVID LUZZATTO, *Mevò lemachazor benè Roma* (Introduzione al machazor di rito italiano) a cura di DANIEL GOLDSCHMIDT, Tel Aviv, 1965, pp. 103-137. La prima edizione del *Mevò* di Shemuel David Luzzatto uscì a Livorno nel 1856 a cura della casa editrice Salomone Belforte e compagno.
5. GIULIO BUSI, *Edizioni ebraiche del XVI secolo nelle biblioteche dell'Emilia Romagna*, Bologna, 1987.

A. SIDDURIM

a. *Siddurim di rito italiano*

1. *Siddur tefillot*. Ordine di preghiere di tutto l'anno tradotto in italiano da Jacob Israel in caratteri ebraici; editore Gershom Soncino, Fano, ottobre 1505.
 Rarissimo. Esistente nella Biblioteca Estense di Modena.
 STEINSCHNEIDER, *Catalogus*, n° 2435, colonna 364. MANZONI, *Annali*, parte I, Bologna, 1883, p. 83 = ristampa, Sala Bolognese, 1979, p. 285.

nicazione n° 6921/203 dell'Imperial Regia Deputazione Provinciale di Mantova alla «società israelitica» della città stessa. Il testo è conservato nell'Archivio di Stato di Mantova - Archivio della I.R. Deputazione Provinciale, cartella n° 2970 (Pubblica Istruzione). Sul punto v. il mio scritto *Progetti riformistici del governo austriaco respinti dagli ebrei del mantovano agli inizi dell'Ottocento*, nella citata raccolta di mie dissertazioni *Judaica minora*, Milano, 1983, p. 550 e seguenti. Il contenuto della medesima sovrana risoluzione del 29 gennaio 1820 è comunicato dall'autorità governativa alla comunità israelitica di Trieste in data 2 marzo 1820. Vedi ISRAELE ZOLLER, *Gli inizi della Riforma sinagogale e l'ebraismo italiano - 1818/1820*, Trieste, 1919, pp. 32-33. In una successiva risoluzione in data 5 marzo 1821 lo stesso imperatore Francesco I ribadisce quanto prescritto coi decreti del 1820 ingiungendo alla comunità israelitica di Trieste di «corredare i libri delle sue preci della traduzione italiana posta a fronte al testo originale, seguitandone sempre la celebrazione in lingua ebraica». Vedi ABRAM ELIEZER LEVI, *Prefazione alla traduzione delle orazioni ebraiche di rito tedesco compiuta da S.D. Luzzatto*, Vienna, 1821 (n° 15 del seguente elenco). Tale traduzione deriva appunto dall'obbedienza al citato comando imperiale del 5 Marzo 1821 al pari della successiva traduzione, anch'essa eseguita da S.D. Luzzatto, del *Formulario delle orazioni secondo il rito italiano*, che viene pubblicata a Vienna nel 1829 (n° 5 del seguente elenco).

- JOSEF COHEN, *Bibliographia*, Tel Aviv, 1965, n° 46, pp. 124-125; G. MARTELLI, *Individuazione di una rara cinquecentina ebraica*, in *Atti del terzo convegno [dell'Associazione italiana per lo studio del giudaismo] tenuto a Idice, Bologna, nei giorni 9-11 novembre 1982*, a cura di F. PARENTE, Roma, 1985, pp. 77-79; BUSI, *Edizioni*, n° 325, p. 126.
2. *Tefillot latine* (ossia italiane). Traduzione del siddur in italiano in caratteri ebraici vocalizzati, Bologna, 1538.
STEINSCHNEIDER, *Catalogus*, n° 2436, colonna 364. JOSEF COHEN, *Bibliographia*, n° 48, p. 125; BUSI, *Edizioni*, n° 326, p. 126.
 3. *Tefillot vulgar di tut l'anno*. Versione in italiano in caratteri ebraici del siddur ad opera di Jacob ben Naftali Cohen da Gazzuolo (prov. di Mantova), Mantova, sotto la signoria di Guglielmo Gonzaga, 1561.
STEINSCHNEIDER, *Catalogus*, n° 2437, colonna 365. JOSEF COHEN, *Bibliographia*, n° 53, p. 126; BUSI, *Edizioni*, n° 327, p. 126.
 4. *Formulario delle orazioni di tutto l'anno con tutti i loro salmi secondo l'uso degli ebrei italiani*. Traduzione dall'ebraico. Mantova, 1802, presso la società Tipografica dell'Apollo.
La sola traduzione, senza il testo ebraico. Autore ignoto. Non menzionata presso i ricordati M. Steinschneider e Josef Cohen.
 5. *Formulario delle orazioni degli Israeliti secondo il rito italiano*. Traduzione di Samuel David Luzzatto, riveduta ed approvata da Abram Cologna, rabbino maggiore di Trieste. Vienna, appresso Antonio nobile de Schmid stampatore cesareo-regio, 1829. Testo e versione. Prefazione di Abram Cologna, pp. III-XII. Parte prima: pp. 1-344. Parte seconda: pp. 345-507 (con nuovo frontespizio).
JOSEF COHEN, *Bibliographia*, n° 85, p. 132.
 6. Lo stesso col titolo:
Orazioni degl'israeliti di rito italiano. Traduzione di Samuel David Luzzatto da Trieste. Seconda edizione corretta dall'autore. Livorno, per Salmoni, Gentilomo e Clava, 1837. Pagine 504. Testo e versione.
JOSEF COHEN, *Bibliographia*, n° 88, p. 133.
 7. Lo stesso col titolo:
Formulario delle orazioni degli israeliti di rito italiano colla traduzione di S.D. Luzzatto. Testo corretto per Marco Mortara rabbino maggiore. Mantova, 1866. Tipografia Benvenuti condotta da E. Caranenti. Pagine 336. Testo e versione in colonne affiancate.
JOSEF COHEN, *Bibliographia*, n° 97, p. 134.
 8. *Pregchiere degli israeliti di rito italiano*, con traduzione italiana interlineare del cav. Rabbino Maggiore S. Ghiron ad uso degli allievi delle scuole elementari. Livorno, S. Belforte e C., 1879.
JOSEF COHEN, *Bibliographia*, n° 100, p. 135.

9. *Formulario ordinato-tradotto delle preghiere di rito italiano* [ad opera del] Rabb. Dott. Augusto Hasdà, Torino, Tipografia Baravalle e Falconieri, 1902.
 Parte 1^a: *Pregchiere dei giorni feriali*, pp. 1-183; seguono: preghiere particolari, pp. 1-39.
 Parte 2^a: *Pregchiere per il giorno di sabato*, pp. 1-187.
 Parte 3^a: *Pregchiere per i giorni solenni di Pasqua, Pentecoste, Capanne e ottavo giorno di pia congregazione*, pp. 1-180.
 JOSEF COHEN, *Bibliographia*, n° 103, p. 135.
10. *Pregchiere di rito italiano per i giorni feriali, per Sciabbat e per i Moadim*. A cura del prof. David Prato, Rabbino capo di Roma, Firenze, Tipografia La Giuntina, 1949, pagine 521. Ebraico e versione italiana.
 JOSEF COHEN, *Bibliographia*, n° 108, p. 136.
11. *Pregchiere dei giorni feriali e sabati secondo il rito particolare della comunità ebraica di Torino*. Livorno, Stabilimento tipografico Belforte.
 Vol. 1°: *Giorni feriali* con traduzione e note esplicative del prof. Dario Disegni, 1949.
 Vol. 2°: *Sabato*, 1950.
 JOSEF COHEN, *Bibliographia*, n° 109, p. 136.
12. La stessa opera secondo il rito particolare della comunità di Milano. Con traduzione e note esplicative del prof. Dario Disegni. Livorno, Belforte, 1950.
 JOSEF COHEN, *Bibliographia*, n° 110, pp. 136-137.
13. *Pregchiere per il venerdì sera e per le tre sere delle tre feste secondo il rito italiano*. Tradotte da Vittorio Castiglioni, Rabbino Maggiore dell'Università di Roma. Livorno, Casa editrice Belforte, 1956. Ristampa.
 JOSEPH COHEN, *Bibliographia*, n° 111, p. 137.
- b. *Siddurim di rito spagnolo*
14. *Seder tefillà. Orazioni quotidiane per uso degli ebrei spagnuoli e portoghesi (quotidiane, sabbatiche e del capo di mese)* tradotte dall'idioma ebraico con l'aggiunta di alcune note e di qualche poetica versione da Salomone Fiorentino, Basilea, Giovanni Tournesein, 1802, pagine 379. Testo e versione italiana.
 L'indicazione dell'editore è a p. 365.
 Nell'articolo di ALFREDO SABATO TOAFF, *L'opera ebraica di Salomone Fiorentino*, «Annuario di studi ebraici», 9 (1977-79) [Roma 1980], p. 134, nota 18, si afferma che «la data di Basilea è falsa, l'edizione è livornese e, come si rileva dai caratteri ben riconoscibili, uscita dalla tipografia di Eliezer Sahadun». L'opera non è elencata da STEINSCHNEIDER, *Catalogus*, cit., vol. I, Versioni dei siddurim, colonne 361-366.

c. *Siddurim di rito tedesco*

15. *Seder tefillà keft minbag kabal kadosh Ashkenazim. Formulario delle orazioni degli israeliti di rito tedesco*. Traduzione di Samuel David Luzzatto, rivista e approvata da Abram Eliezer Levi, rabbino maggiore di Trieste, con prefazione di quest'ultimo (pp. III-XVI).
 Parte prima, *Orazioni dei giorni di lavoro*, Vienna, presso Antonio Strauss, 1821.
 La prefazione, benché rechi la firma del Levi, è in realtà di Samuel David Luzzatto: v. ISAIA LUZZATTO, *Catalogo ragionato degli scritti di Samuel David Luzzatto*, Padova, 1881, p. 321.
 Parte seconda, *Orazioni dei giorni festivi*, Vienna, presso Antonio Strauss, 1829. Vedi: *Machazorim*.
 Di questa traduzione in due parti dà notizia PAOLO NISSIM, *Bibliografia delle opere di S.D. Luzzatto*, «Rassegna mensile di Israel», 32 (1966), p. 224.

B. MACHAZORIM

a. *Machazorim di rito italiano*

1. *Formulario delle preci secondo il rito italiano per le solennità del Capo d'anno e della Espiazione*. Volgarizzate dal Rabbino Maggiore Giuseppe Sabato Basevi. Padova, tipografia Francesco Sacchetto, 1881.
 Testo e traduzione italiana.
 JOSEF COHEN, *Bibliographia*, n° 32, p. 121.
2. *Formulario ordinato-tradotto delle preghiere israelitiche di rito italiano* [ad opera del] Rabbino Augusto Hasdà. Torino, 1902.
 Parte 2^a: *Pregchiere per il sabato*.
 Parte 3^a: *Pregchiere per i giorni solenni di Pasqua, Pentecoste, Capanne e ottavo giorno di pia congregazione*, pp. 1-180.
 Già elencate al n° 9 coi siddurim costituendo con essi un'opera unica.
 JOSEF COHEN, *Bibliographia*, n° 103, p. 135.
3. *Machazor con traduzione italiana*
 - a. parte I: *Preghiera serale del sabato e delle tre festività secondo il rito italiano con traduzione italiana e note illustrative del rabbino Davide Panzieri*. Roma, 1936, pagine 88.
 - b. parte II: *Pregchiere serali del Capo d'anno e del Diggiuno di Kippur secondo il rito italiano con traduzione italiana e note illustrative del Rabbino Davide Panzieri*, Roma, 1936, pagine 191.
 JOSEF COHEN, *Bibliographia*, n° 39, p. 123.
4. *Pregchiere per le tre feste di Pasqua, Pentecoste, Capanne ad uso della Comunità ebraica di Milano* con traduzione e note esplicative del prof. D. Disegni. Torino, Tipografia Marietti, 1954.
 JOSEF COHEN, *Bibliographia*, n° 40, p. 123.

5. *Pregchiere della festa di Capo d'anno ad uso della comunità israelitica di Milano*. Con traduzione e note esplicative del prof. Dario Disegni. Torino, Tipografia Marietti, 1957.
JOSEF COHEN, *Bibliographia*, n° 41, p. 123.
6. *Idem ad uso della comunità di Torino*, 1957.
JOSEF COHEN, *Bibliographia*, n° 42, p. 124.
7. *Pregchiere del giorno dell'Espiazione secondo il rito italiano ad uso della comunità di Torino*. Con traduzione e note esplicative del prof. Dario Disegni. II edizione con aggiunte. Torino, Tipografia Marietti, 1956.
JOSEF COHEN, *Bibliographia*, n° 43, p. 124.
8. *Idem ad uso della comunità di Milano*, II edizione, 1962.
La prima edizione, stampata a Livorno, uscì nel 1934.
JOSEF COHEN, *Bibliographia*, n° 44, p. 124.

b. *Machazorim di rito spagnuolo*

9. *Orazioni ebraico-italiane per le tre annuali solennità ad uso degli Israeliti portoghesi e spagnoli*. Tradotte da Josef David Ottolenghi. Livorno 1824.
STEINSCHNEIDER, *Catalogus*, n° 6703, colonna 2082, mette: L.E. Ottolenghi, ma presso Israele Zoller, *Gli inizi della riforma sinagogale e l'ebraismo italiano*, pp. 19-20, si chiarisce che si tratta di Josef David Ottolenghi.
10. *Orazioni per la solennità di Pessach ad uso degli israeliti spagnoli* tradotte dall'ebraico da I.[sraele] Costa. Livorno, Tipografia Belforte, 1892. Testo e traduzione italiana.
11. *Idem per la solennità di Sabuot*, Livorno, 1892.
12. *Idem per il Capo d'anno*, Livorno, 1892.
13. *Idem per il Giorno dell'espiazione*, vol. I, Livorno, 1892.
14. *Idem per il Giorno dell'Espiazione*, vol. II, Livorno, 1892.
15. *Idem per la solennità di Succot*, Livorno, 1892.

c. *Machazorim di rito tedesco*

Vedi: *Siddurim di rito tedesco*, sopra, n° 15, traduzione di Sh. David Luzzatto. La parte seconda, *Orazioni dei giorni festivi*, Vienna, 1829, è la versione italiana del machazor di rito tedesco.

Floresha Dado

IL MOVIMENTO DEL PENSIERO NELLE FIGURE
DI NAIM FRASHERI.
IL CICLO *LA BELLEZZA* ED IL VOLUME *TEYAHYLAT*

Naim Frasheri è uno fra i più grandi poeti della letteratura albanese del XIX secolo. La sua creatività è legata a quell'importante periodo della storia dell'Albania, chiamato «Rinascimento Nazionale», dove la cultura e la letteratura svolsero la grande missione dell'affermazione della nazione albanese. La sua formazione avvenne sotto l'influsso di due culture, orientale e occidentale. Occidente vuol dire illuminismo e romanticismo, mentre la poesia persiana, cui egli apportò un suo contributo con il volume *Teyahylat (I Sogni)*, lo colpì soprattutto per il sistema delle figure artistiche, il modo di concepire esse figure, il lirismo incantevole. D'altra parte, anche la poesia popolare albanese era per lui una fonte di ispirazione. La fusione di tutte queste influenze avvenne naturalmente nel suo universo poetico.

Benché su Naim Frasheri siano stati scritti molti studi, egli continua a rappresentare un'inesauribile miniera di significati. La letteratura, la poesia vivono attraverso la figura; dunque, anche il modo in cui è stata concepita la figura nella poesia di Naim è un campo che presenta molto interesse.

Prima di indagare il movimento del pensiero nelle figure di Naim, conviene anticipare due caratteristiche di questa poesia. La prima: nel meccanismo della costruzione poetica naimiana, spesso i confini fra la poesia e la prosa sembrano cancellati. Questo perché ogni fenomeno che si presenta nella sua produzione è stato concepito come un essere vivente, dunque come un personaggio che opera, che possiede un proprio mondo emozionale, che soffre oppure è felice.

La seconda: in conseguenza di ciò, la personificazione ed i sostrati metaforici stanno alla base della concezione delle figure. La personificazione non mira alla presentazione pittorica della natura, con la quale il poeta si è fuso interamente; egli emozionalizza l'universo, lo identifica con il mondo spirituale degli uomini. Da tale processo di umanizzazione della natura nasce la dinamica della figura.

Giusto sulla base di queste due peculiarità della poesia di Naim possiamo individuare una figura attiva e indagare come muove il pensiero poetico, il suo mondo emozionale, attraverso i rapporti che stabili-

sce il poeta fra sé e queste figure, fra le stesse figure. Possiamo seguire quel movimento esaminando le figure naimiane in alcune direzioni:

- I. La poesia dei rapporti verso il fatto, ma non dello stesso fatto.
- II. La visualità delle figure, concepite come esseri viventi.
- III. Il concetto del movimento della figura naimiana, e
- IV. La figura come un insieme universale.

I. La poesia dei rapporti verso il fatto, ma non dello stesso fatto

Nella specificità del genere lirico sta il rapporto privilegiato che si crea fra il poeta e la figura. La ricreazione figurativa passa su due piani: nel primo la figura ha a che fare non tanto con la ragione, quanto con l'immaginazione, mentre nel secondo piano la figura è in rapporto con l'atteggiamento verso il mondo, attraverso una percezione assolutamente individuale. Spesso Naim percepisce la figura come una creatura particolare: essa non esprime semplicemente un fatto bensì una reazione interna verso un elemento che fonde in se stesso il concreto con l'astratto, rimanendo spesso impercettibile. La figurazione nel *Desiderio*, *La Bellezza*, *La Signora della Fortuna*, non attiene al fatto o a qualcosa di reale, bensì alla relazione del poeta con un sentimento, una sensazione. Anche quando egli canta la ragazza, la sua figura è concepita non come una persona reale, ma come un'entità impercettibile, astratta: come si percepisce per esempio, la bellezza, l'amore:

O civettuola vecchietta,
 che segue la sorte della gente,
 non con misura e peso,
 ma con la bacchetta della follia.
 Con quale aspetto
 tu ti avvicini a me?
 Non esistono parole atte a mostrare
 L'amore e la bellezza,
 Non posso esprimere quel senso,
 Né esprimere Dio io so.

In tutte le figure di Naim si intreccia una dominante fondamentale (per esempio la fonte di vita, la fonte di amore...), proprio perché esse non sono figure del fatto, ma del movimento del pensiero. In figure come la Fortuna, l'Amore, abbiamo un doppio superamento delle caratteristiche di base della parola (come segno linguistico, si crea una relazione particolare fra il piano dell'espressione ed il piano del contenuto). Il pensiero poetico muove su un piano astratto. In poesie di questa natura fra il sentimento ed il suo portatore esiste una relazione più complessa. Il sentimento cerca di staccarsi e di essere indipendente, perché il pensiero assumendo aspetti più filosofici, muove nello spazio e acquista dimensioni più grandi. Tramite la dimensione semantica si raggiunge quella metaforica, che dà a qualsiasi figura una nuova ampiez-

za di pensiero. È proprio questa la ragione per la quale con le sue figure Naim suscita maggior interesse per quanto riguarda il pensiero e non per la presentazione concreta della natura che lo circonda.

II. *La visualità delle figure, concepite come esseri viventi*

Fra le figure naimiane, concepite come esseri viventi che soffrono e agiscono, viene creata una relazione speciale: la figura stimola un'attivazione multisensitiva nel lettore, il quale, sulla base della propria esperienza personale, trasforma e completa la figura in un'immagine quasi pittorica. Anche se nel primo significato la figura esprime una nozione astratta nel processo del movimento e delle relazioni dei segnali, il lettore riesce a realizzare tramite le sue capacità d'immaginazione la visualizzazione della figura; a vederla come un essere vivente.

Senza dubbio, non abbiamo a che fare con una visualizzazione generale, ma mediata dall'immaginazione del lettore, con un'intensità variabile nei diversi lettori. In poesie quali *La Bellezza, Il Cielo, La Lingua del Cuore, Il Sole*, il poeta ricorre a dettagli in quei modi ed in quei rapporti adatti ad attivare l'immaginazione del lettore. Il processo della raffigurazione (alle cui fondamenta sta la trasformazione, attraverso la parola, dal concreto in un'astrazione e viceversa), stimola nella fantasia del lettore una «figurazione emozionale» e le figure diventano direttamente percettibili.

Da dove incedi piano piano e tanto sontuosa,
 Da dietro il monte ad un tratto apparendo,
 Ora ti manifesti, ora ti nascondi non apparendo più
 Ora illumini, ora no,
 Da dove mai vieni, o fanciulla del cielo,
 Con tanti vezzi e tanta luce?
 (*La Luna*)

Figure come la luna, il fiume, il sole acquistano una concretezza visuale. In esse agiscono ininterrottamente la nozione e l'emozione, l'astrazione ed il concreto. A mediare fra loro intervengono la fantasia e l'immaginazione del lettore, al quale basta anche un solo epiteto per capire l'essenza della figura. Così abbiamo un movimento, un flusso interno fra l'esperienza sensibile e visuale del poeta e l'immaginazione, l'attrazione, la forza di immaginazione del lettore. Grazie a questo meccanismo interno, spesso la poesia di Naim assume forme videofotografiche, dove un complesso di fenomeni della natura entrano in relazione l'uno con l'altro, sulla base di un movimento ininterrotto (la natura in ogni caso rivela i suoi misteri, il vento comunica segreti alla rosa, c'è qualcosa nel lamento dell'usignolo, nel movimento del vento, del fiume...). Questa visione «videofotografica» a volte risulta pacata, a volte morbida. L'idea del movimento ininterrotto della vita che sta alla base della filosofia di Naim è accompagnata dal lettore attraverso un movi-

mento del sentimento, delle emozioni forti che il poeta trasmette. Il risultato più vivo di tale processo è quello delle attivazioni multisensitive che sorgono nel lettore, il quale vede, ascolta, tocca con la mano quasi tutto. È proprio questa armonizzazione sensitiva che genera in seguito potenti sensazioni quali la gioia, l'amarezza, la tristezza, la speranza. Pari a una corrente interna, invisibile, esse sono ormai passate dal poeta al suo lettore.

Indagando la visualità delle figure naimiane, notiamo una caratteristica che riguarda il rapporto fra il ritratto letterario ed il ritratto in pittura. Si sa, certo, che la letteratura non è legata allo sguardo, all'ascolto, ma all'immaginazione; tuttavia, le figure create da Naim sono sia figure pittoriche, sia fantasia. Ad esempio, nella poesia *Il Cuore*, l'insieme delle figure dà luogo ad un quadro particolare, che il lettore coglie con la sua capacità d'immaginazione: egli si sente collocato fra la pittura e la letteratura. A unire queste due arti nella poesia di Naim sono la viva immaginazione e l'emozione, veicolate dal creatore al lettore; a distinguerle è il fatto che il movimento del pensiero è più impetuoso nelle specificità della parola che non nelle caratteristiche della pittura.

Si sa che proprietà fondamentale della visualità è l'azione drammatica, senza cui non si può parlare di movimento del pensiero. Nella poesia di Naim la visualità della figura sgorga dalle azioni delle figure, dalle situazioni drammatiche dei personaggi. Che il flauto racconti i poveri esili, il fiume non gridi, le stelle non brillino, la luna non s'affacci...

L'interruzione di questi movimenti nasconde in se stessa la dinamica emozionale interna, un particolare corso del pensiero e del sentimento travagliato del poeta. Si vede ciò che esiste, indipendentemente dal modo in cui esso si esprime. Naim è capace di rendere vitali le proprie figure concrete, di individualizzarle attraverso quel meccanismo che caratterizza il processo della creazione artistica del personaggio. Come tali, esse portano in sé il corso del pensiero, il corso della coscienza e del subconscio del poeta, trasmettono un complesso di caratteristiche del mondo dell'uomo, di contrasti e contraddizioni della stessa vita. Esse dunque contengono un'ampiezza di pensiero, una larga dimensione emozionale, in movimento continuo.

Ogni poesia di Naim, per un verso è un'unità semantica relativamente astratta che si crea attraverso alcune strutture semantiche più concrete e figurative. Tramite l'impiego dei dettagli emerge una dilatazione discorsiva, e di conseguenza il processo della raffigurazione passa dall'astrazione a una massima concretezza. Così si trasforma gradualmente davanti agli occhi dei lettori la figura della Sorte che viene sottoposta all'individualizzazione della *escalation* poetica ascendente; da qualcosa di astratto essa si trasforma in una figura concreta in cui muove l'idea della fatalità che accompagna l'uomo nell'esistenza. L'immagine del Fiume scorre in modo naturale verso una concretizzazione. In questo movimento un particolare ruolo svolgono i cambiamenti relativi all'essenza della figura dell'intreccio metaforico. Tutti questi elementi sono la chiave del patrimonio della convenzione e di conseguenza del movimento

ininterrotto del pensiero poetico. Naim crea una particolare dimensione stilistica dove le parole sono a volte in rapporti di contrasto e a volte di riconciliazione, costituendo non solo una resa emozionale ma trasmettendo un movimento, una dinamica interna. Un particolare interesse nella poesia di Naim presenta la risoluzione delle procedure della raffigurazione. La componente semantica della struttura poetica è basata su due livelli: a) tematico: teniamo presente la luna, l'usignolo ecc.; b) il livello figurativo, che realizza la raffigurazione del tema, attraverso molte articolazioni. Così, sulla base delle figure della Luna, del Fiume, dell'Usignolo vengono allestiti contenuti semantici più specifici. Per esempio, l'usignolo è non più semplicemente un oggetto naturale, una figura molto impiegata nella nostra letteratura, popolare o colta, ma è una canzone, una speranza, un lamento, la gioia della vita. Oppure, in *Lungo il fiume* la raffigurazione avviene tramite il procedimento della somiglianza di alcuni significati. Tutto questo processo reca in se stesso il corso del pensiero poetico sulla complessità della vita, dove si intrecciano i fenomeni. In questo modo Naim crea nuove scale dell'organizzazione dell'universo semantico della poesia.

III. *Il concetto del movimento nella figura naimiana*

Il movimento non è semplicemente una parte della realtà, ma pure una caratteristica interna e permanente della sua esistenza. La natura dinamica di un'opera letteraria deriva dalle azioni umane (gesti, atti), ma anche dai movimenti interni psicologici, dello stesso pensiero. Anche la poesia di Naim contiene l'azione perché ivi muove il pensiero poetico. La parola qui è pensiero, e come tale porta in sé un'azione, un movimento. La legge del conflitto – sostiene Hegel – ci aiuta a capire questo processo. Nella poesia *L'Inverno*, l'azione è ridotta al minimo, la natura sembra desolata. Ma dietro questa si cela un movimento psicologico – dove dominano note quasi tragiche – che riflette il mondo spirituale del poeta. L'azione si presenta come un processo complicato, dove la volontà dell'individuo cerca di stabilire un equilibrio con la volontà generale, sociale, oppure essa esteriormente si presenta quieta, quasi ammalata, nasconde per il lettore conflitti interni drammatici. Così, la sensazione dell'azione, del movimento, non dipende dall'azione svolta dal personaggio (la luna, il sole, il fiume), ma da una corrente interna, emozionale, che si scarica in tali fenomeni personificati.

Il dinamismo del pensiero nella poesia di Naim sgorga anche dal fatto che in tutto il suo sistema di segni non abbiamo semplicemente oggetti, ma relazioni tra oggetti. Le unità significative più piccole si trasformano in unità maggiori di espressione, creando un insieme semantico; quindi attraverso la dimensione semantica, si raggiunge la dimensione metaforica. Risultato di questo processo è la trasformazione dei temi (il sole, la primavera, la luna) in figure con nuovi messaggi. Tale andamento tematico crea un movimento emozionale potente, costi-

tuisce particolari rapporti, non solo poeta-natura, ma anche lettore-poeta. Dunque, il movimento del pensiero viene realizzato dalla sostituzione tematica. Come risultato di questa sostituzione tematica, noi determiniamo una nuova isotopia di lettura, le figure si moltiplicano, la poesia volge in metafora. Così in *La Lingua del Cuore* agisce la vita con i suoi misteri e le sue complessità:

Le cose tutte di
quest'universo,
Con stupore misterioso
si presentano.
(*La Lingua del Cuore*)

IV. *La figura come un insieme universale*

Tentando una definizione della figura naimiana, possiamo parlare di un processo del pensare con l'aiuto delle individualità personificate dall'immaginazione del poeta. Nella figura del Fiore, della Luna, dell'Amore, dell'Inverno, la sintesi attraversa il ponte fra mondo visibile e invisibile. Essa rende tangibili e accettabili i sentimenti, i processi complicati.

Quando parliamo del carattere universale della figura naimiana, ci riferiamo al fatto che ogni figura viene concepita a parte, con le sue qualità precipue, ma anche come un universo che racchiude la fonte della vita, la magia, il mistero. Le dimensioni dello sguardo naimiano sorpassano i confini del comune, del visibile, verso ciò che è quasi indefinito nello spazio e nel tempo, (*La Lingua del Cuore/Il Cielo*). Nelle figure di Naim sta incluso non solo il pensiero sui fenomeni della natura, come sfondo della vita dell'uomo, ma anche l'aspetto del pensare su un piano universale. È questo un processo di movimento che rompe i confini fra l'umano ed il divino, fra il reale e l'immaginario, fra il poeta e l'umanità intera. Grazie alla sintesi artistica che comprende tutti i livelli della coscienza figurativa di Naim, la vita, anzi l'universo tutto penetra nelle figure come contenuto artistico, come sostanza poetica trasformata. La primavera non è più semplicemente una stagione, ma una sintesi artistica che risponde ad una vitale esigenza.

Infine, una domanda: perché tanta attenzione verso le figure di Naim? Perché la letteratura esiste attraverso la figura, perché la sua magia sta proprio in questa creazione, che è irripetibile non tanto nei diversi autori, quanto nelle creazioni di uno stesso autore. Nelle proprie figure il poeta include non solo la cognizione, ma la fantasia e la capacità di immaginare, il misterioso intuito, l'ispirazione quasi divina. Tutti gli aspetti della poetica dell'opera vengono sottomessi proprio a questo scopo artistico: la creazione della figura. Perciò l'analisi della maestria artistica, del potenziale artistico di un autore inizia e finisce giusto nella figura.

Immanuel K. Obrjuzov
CANZONI ALESSANDRINE

«Da quando un Bambino è nato in Betlemme, da allora ha inizio la decadenza dell'uomo: non più, da allora, una sola statua di adolescente maschio all'antica... regina del creato è la donna, con le stelle che si congiungono a coronarle il capo, e la luna ai piedi... Quanto a me, appartengo ai tempi omerici, vivo in un mondo non mio, non capisco la società che mi circonda. Cristo non è venuto per me...». Così Théophile Gautier.

La civetteria di Michail Kuzmin, che con Théophile si pretendeva imparentato (ma, si badi, per tramite teatrale: gente di palcoscenico «senza poi tutto questo talento»), non è certamente quella africana di Puškin: qualche cosa di «francese», in lui, c'era sul serio. Pure, il mite *rejeton* di attori poco dotati, gallonati militari e rabboniti vecchi credenti, che sovrapponeva il dialogo pietoso tra la Vergine e l'Angelo (Michele, non Gabriele!, quello che era «come Dio», cioè come Michail Alekseevič cosmicamente comprensivo) al ritratto neo-rococò della «Moglie del governatore con un ufficiale», non avrebbe mai potuto, in tutta sincerità, proclamarsi estraneo ai propri tempi e relativi «orizzonti di sempre», sia pure affrontati con diafana «levità di spirito» e «durezza di sogno», piglio simbolico non simbolista, acmeismo non achmatoviano ed «ermetismo cristallino» ovvero «ermetica limpidezza» (per riassumere le valutazioni dei critici).

Difficile, addirittura, immaginare in astratto un «alessandrinismo» più otto-novecentesco del suo, con dentro tutte le convenzioni del caso, compreso quel rossore di vittoriano perbenismo – più che «castità di immagini» – che conferisce al tutto il tocco maggiormente tipico, smusante qualunque eventuale più o meno sofferta malizia progettuale.

Naturalmente, anche Théophile era un uomo dei suoi tempi, come alla fin fine lo sono tutti, almeno quelli che scrivono, ma quanto conta è che le faccende di Mademoiselle de Maupin, come del resto ogni genere di problematicità androgenica, non sono assolutamente le cose che interessano Michail. E proprio il suo alessandrinismo, fra l'altro e soprattutto, è assolutamente «non omerico», diciamo pure «non-greco», al di là dell'illusione fonetica di una lingua «classica» nel senso grosso modo mandel'stamiano. Non questa non-grecità, peraltro, ma proprio

quell'illusione induce a chiamare in causa, insieme al Nostro, Kavafis, in un supplemento a firma Šmakov di *Russkaja Mysl'* del 1987 (N. 3676 del 5 giugno), il quale non ci dice, purtroppo (e a me non risulta che lo dicano altri, mentre Matthias Kappler mi avverte che non un solo esempio di letteratura russa fu trovato nella biblioteca del greco, certo povera e forse manomessa), se i due si sono per caso intravisti in qualche caffè della metropoli arabico-ellenico-coloniale nell'anno di grazia 1896, quando un incontro sarebbe stato, magari, materialmente possibile.

Forse il disinformato sono solo io, ma se mi configuro un incontro del genere riesco solo a immaginarlo con sguardi che non si incrociano e maschere (*masques scandalisés* o *personae tout court?*) che non osano sollevarsi, quasi «la verità» fosse stata *naturalmente* incommensurabile col rito sociale eventualmente consumatosi in quel caffè. E, del resto, che vedute si potevano scambiare, i due, su una poesia – per Kuzmin, allora, così lontana nel futuro – come arena nella quale misurarsi?

Ma anche la timidezza schiva che può celarsi, autentica, genuina, non domata per quanto si stringano i denti, dietro al perbenismo dissimulante e non-dissimulante quell'azzurro alessandrinismo, sa essere, talora, tenerissima cosa.

Il perbenismo è storico come ogni altro fenomeno sociale, si aderisca o meno alla teoria secondo cui tra Defoe e il più pudico dei vittoriani c'è di mezzo la presa di coscienza della pericolosità della sifilide (un pò come, oggi, *soft sex* e monogamia sembrano tornare di moda grazie all'incubo dell'Aids).

Meno selvaggia, oltretutto, la cara, vecchia «ipocrisia» borghese, di quanto si osserva su questi «Annali» (XXXIV, 3, 1995, p. 337), circa il perbenismo ateniese dell'età d'oro pre-Betlemme, e, ancora su questi «Annali» (XXXV, 3, 1996, pp. 319-320), circa la «minor gravità» dell'incesto rispetto alla «violazione dell'ignoto» («passione» e concubinaggio come peccati più comprensibili e veniali se consumati all'interno della tribù) nel perbenismo di un islam classico, per tanti versi ellenizzante.

E tuttavia, nel contesto comune di questa ritrosia se non paura (altrove – e spesso – temerariamente superata, bisogna pur dire, da ambedue i poeti), non manca la sensazione che «la verità» sia davvero «maleducata». «Vergognati di lamentare i tuoi guai (quanto più perdi, tanto meglio!)», avrebbe detto un giorno dell'inverno 1924-25 Michail Aleksevič a un letterato incontrato per strada, forse abbastanza comprensibilmente in ambasce, con la stessa sincerità con cui, a suo tempo, aveva parlato di misticismo con l'amico Cičerin, demone bolscevico dal «ghigno satanico» in pectore. Il dramma azzurro, effettivamente, rischia spesso lo squilibrio dell'ossessione, e non c'è catarsi che tenga.

Leggiamo presso un visitatore dell'esotismo sovietico in età chrusceviana (*Griboedov e l'utopia*, «Incontri tra Occidente e Oriente» I, Venezia 1979, pp. 50 e 51) che nella Tiflis socialista del Primo Maggio, in un contesto completamente rosso (ma non sappiamo bene se il rossore, sotto l'ombrello rosso di Mörike, fosse di tutti o di nessuno, o sempli-

cemente non si distinguesse chi arrossiva), certe maschere si sarebbero sollevate. Magari l'amico Čičerin avesse davvero prodotto tanto, forse quel sorso di libertà avrebbe contribuito a smascherare per tempo l'altro Michail, liberatore esiziale di ben altri istinti! Macché! La «nuova etichetta», per quanto proletariamente scoraggiante certi etero-contatti (il Politbjuro stipato tutto in un palco, le dame del Politbjuro stipate tutte in un altro palco), aveva golosamente raccolto dal fango anche quello perbenistico, tra i vari stendardi della borghesia, dileggiati dalle fascio-avanguardie, proto-Ērenburg compreso...

Io credo che parli da solo, quanto a *maturità di «maschera»*, forse rassegnata, in Kuzmin, e ad *adolescenza di desiderio* in Kavafis, il confronto tra i due frammenti che seguono. Da una parte è *come se* l'esperienza non fosse stata, dall'altra è l'angoscia di un'esperienza agognata e paventata. E si badi, inoltre, che la situazione di base sarebbe *identica* anche per ciò che concerne l'«antiomericità» del rapporto erotico cui si allude, irridente ad ogni mitologico (esso, magari, selvaggio, tribale, esso «turpe») dialogo erastes-eromenos, a favore di un'omogeneità totale dei reciproci sentimenti, anche se «truccata» *in complicità* nel caso di Kuzmin, in «spontaneo quasi inconscio» (sempre che non si tratti, chissà, di un'illusione dell'osservatore) nel caso di Kavafis.

Kuzmin (intorno al 1905, dieci anni dopo il viaggio in Egitto):

L'alba, un po' di toilette
tra bagno e guardaroba,
a dir bongiorno porgere la gota,
sulla notte di carezze,
e poi fare colazione
col servizio da tè di color lilla,
com'è uso tra amici,
uso d'ospiti, forse di fratelli.
Riluttanti all'incontro i nostri sguardi,
maschere l'una all'altra sorridenti,
sorveglianti quel tè le labbra mute.
E far musica, e cantare
qualche cosa dal «Faust». Che notti dici?
Quelli di questa notte
quando mai saremmo noi?

Kavafis (1930):

...E s'informava della qualità
e del prezzo, la voce soffocata,
dal desiderio quasi spenta.
E, le risposte, analoghe,
distratte, in tono smorzato,
con segreto consenso. Della merce
si saranno pur detti qualche cosa,
ma, unico scopo, toccarsi le mani

sopra quei fazzoletti, avvicinare
volti e labbra come a caso:
effimero contatto delle membra,
veloce e di nascosto, che non lo percepisse
il titolare che se ne stava nel retrobottega seduto.

Ma, in chiusura, mi permetto di fondere in uno – a riprova di quanto detto sulla non-adolescenza di Kuzmin – le due composizioni fondamentali del «manifesto alessandrino» di Michail Alekseevič:

O Alessandria, azzurro uccello Alessandria, filona trimorfe di un'Alessandria, chi ti ha dunque inventato, se alessandrino è ciò che è convenzionale, fra tramonti e stelle e mari e marinai e danze d'angiporti, e l'essenziale è (anche) *fuori Alessandria*, ed ecco che io t'abbandono, e *non te* rivedrò, ma solo l'eterno «altro da te» di sempre?

Neppure lui, qui, adolescente, a tanto risponde Kavafis, nella traduzione italiana di Matthias Kappler:

Hai detto: «Andrò per un'altra terra, andrò per un altro mare.
Un'altra città si troverà, migliore di questa.
Ogni mio tentativo diventa una condanna funesta;
e il mio cuore è – come morto! – sepolto.
Fino a quando il mio animo in questo languore sarà avvolto?
Ovunque io volga gli occhi, o guardi qualunque cosa,
qui solo sulle nere macerie della mia vita lo sguardo si posa,
che, trascorsa in tanti anni, ho voluto rovinare e sciupare.
Nuovi luoghi non troverai, non troverai altro mare.
La città ti seguirà. Per queste strade vagherai,
per le stesse. E in questi stessi quartieri invecchierai;
dentro le stesse case i tuoi capelli andranno a imbiancare.
Sempre a questa città ritornerai. Per altrove, non sperare,
non c'è nave per te, non c'è via. Perché così,
rovinando la tua vita in questo piccolo angolo qui,
l'hai sciupata su tutta la terra.

Leonardo Capezzone

LA FUNZIONE ICONICA DELLA MALATTIA
NELLA RAPPRESENTAZIONE ISLAMICA DELL'ERETICO*

Queste note sulle malattie che ricorrono nella rappresentazione storiografica islamica degli eretici nascono da una riflessione più generale sul senso di particolari *topoi* descrittivi e sulla loro eventuale valenza iconica in un sistema di comunicazione del sapere prevalentemente aniconico e logocentrico quale quello proprio della cultura arabo-islamica.¹

Con aniconicità intendiamo, riferendoci all'Islam, una scarsa propensione (non già un'assenza totale) ad affidare la rappresentazione dei propri costrutti culturali all'iconografia, il che non significa iconoclastia (come purtroppo spesso si legge).² Questa scarsa propensione alla trasmissione dei saperi veicolata dall'immagine visiva è tuttavia compensata da un'esigenza segnica, tipica di ogni civiltà altamente semiotizzata, che affida alla scrittura e al testo una funzione cognitiva (e ricognitiva) di tipo iconico, intendendo «icona» nell'accezione linguistica introdotta da Peirce³ e che supera l'ambito ristretto delle arti figurative per definire genericamente un segno portatore di una profonda corrispondenza tra immagine e contenuto dell'immagine stessa.

I grandi movimenti di rivolta a sfondo messianico, a cui si affiancavano correnti di pensiero eterodosso, nel mondo islamico, si sono manifestati in modo compatto e continuo essenzialmente nel II/VIII secolo, in un momento storico di fondamentale importanza per l'Islam: compiuta la grande fase dell'espansione verso l'Africa del Nord da una parte e l'Asia Centrale dall'altra, si innesca un processo di islamizzazione che non significa soltanto e univocamente conversione e interiorizzazione acculturante da parte dei popoli conquistati, ma anche e

* Comunicazione tenuta l'8 ottobre 1991 al convegno su «Islam e arti mediche», Venezia, Isola di S. Servolo, Scuola Internazionale di Scienze Neurologiche, 7-8 ottobre 1991.

¹ L. CAPEZZONE, «Il velo e l'icona», *Islam - storia e civiltà*, X, 36, 1991, pp. 73-89. Per la nozione di logocentrismo, M. ARKOUN, «Logocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique», *Studia Islamica*, XXXV-XXXVI, 1, 1972, pp. 5-51.

² Per una sintesi sulla questione dell'iconoclastia nell'Islam, si veda K.A.C. CRESWELL, *Early Muslim Architecture*, I, 2, Oxford, 1969, pp. 409-414.

³ Cfr. U. ECO, *Trattato di semiotica generale*, Milano, 1975, *passim*.

soprattutto formazione di una sovrastruttura islamica in cui l'elemento costitutivo arabo fornisce un apparato formale di riferimento, una *koinè* capace di integrare sinteticamente il contributo culturale dell'elemento neo-islamizzato. Teatri di questa elaborazione religiosa sono prima l'Iraq, in cui lo sciismo arabo fonda un modello stabile di attesa messianica, e poi l'Iran, in cui le eresie sembrano essere la manifestazione acuta di una dinamica di islamizzazione.

Inerente alla problematica dei processi di islamizzazione, e al caso specifico che a noi interessa, è appunto l'Iran, Altro per eccellenza della coscienza islamica, col suo apporto mitologico «classico»; ma ancora prima che l'Iran, è necessario richiamare un criterio classificatorio dell'eresia che vede i fenomeni settari porsi volontariamente in uno stato costante di infrazione della *sharī'a*.⁴ Il discorso fortemente antinomistico delle correnti eterodosse è senz'altro un dato storico reale, che può essere letto attraverso molteplici griglie di analisi; dal punto di vista «interno», riflesso dalla produzione intellettuale a noi nota (certi passi del corpus attribuito a Jābir ibn Hayyān, o delle Epistole degli *Ikhwān al-ṣafā*; per non fare che pochi esempi di un pensiero eterodosso di alto livello speculativo, comunque sempre sganciato da un'ottica di rivolta), esso è certamente una costante, che tuttavia non costituisce (almeno non direttamente) la materia dello sguardo propriamente eresiografico. Il punto di vista «esterno», infatti, che ci giunge dai trattati eresiografici, fornisce tutt'altra serie di spunti per considerare il problema dell'eresia e dell'antinomismo come indici di una tematica di ampie proporzioni, che queste note non hanno la pretesa di esaurire: ma indubbiamente, dietro le descrizioni eresiografiche di un pensiero «altro» si intuiscono le conflittualità interne alle dinamiche dei processi di islamizzazione, di diffusione, di ricezione e di interpretazione del dato coranico. Un'opposizione di categorie culturali – e non etniche – che potevano informare, ad esempio, la complessa problematica della *shu'ūbiyya*⁵ potrebbe essere riflessa anche in un conflitto a carattere interpretativo, esegetico, che contrappone normatività ad alterità.

Uno dei moduli con cui prima l'eresiografia, poi la storiografia, presentano l'eresia si snoda secondo un quadro interpretativo iniziale di deviazione, e che in seguito diventerà di infiltrazione. Catalizzatore

⁴ W. AL-QĀDĪ, «The Development of the Term Ghulāt in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya», *Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttingen, 1979, p. 304. Cfr. H. HALM, «Courants et mouvements antinomistes dans l'islam médiéval», in *La notion de liberté au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*, ed. G. Makdisi, Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia IV (12-15 octobre 1982), Paris 1985, pp. 135-141.

⁵ Così come comincia ad essere impostata l'intera questione dopo i contributi di H.A.R. GIBB, «The Social Significance of the Shu'ūbiyya», in *Studies on the Civilization of Islam*, Boston, 1962, pp. 62-73, e di R.P. MOTTAHEDEH, «The Shu'ūbiyya Controversy and the Social History of Early Islamic Iran», *International Journal of the Middle East*, VII, 1976, pp. 161-182.

di questa doppia tendenza è l'Iran, e una direttiva del discorso sottinteso al dato dottrinale (di interesse eresiografico), o a quello più strettamente etico (proprio della storiografia), costitutivo di un criterio saldissimo di identificazione della deviazione-infiltrazione, è la sospensione dei precetti legali. Lo sganciarsi dal vincolo della Legge viene espresso (anche se non sempre) attraverso la disintegrazione della morale sessuale: promiscuità che prescinde dagli obblighi matrimoniali e dai tabù relativi alla parentela, e omosessualità – caratteristiche pregiudiziali familiari anche all'eresiografia cristiana – sono i punti fermi di una descrizione dell'eresia nei termini appariscenti della norma e dell'etica.⁶

A questo dato fondamentale della condotta sessuale va affiancato il già accennato ruolo dell'Iran nella ricerca storiografica musulmana delle origini della deviazione. Le fonti eresiografiche del III/IX secolo mostrano una preoccupazione storico-religiosa per la propensione sincretica delle sette eterodosse, mettendo in luce contatti e analogie con il giudaismo, il cristianesimo e lo zoroastrismo, lasciando però l'Iran e la sua religiosità come un luogo d'approdo ideale per tendenze eretiche (il messianismo mazdakita come il mahdismo di tipo kaysanita) che sfociano nell'etichetta spesso indistinta della *khurramiyya*, come dire l'infrazione della morale sessuale al massimo grado.⁷

L'eresiologo andaluso Ibn Hazm, nel IV/X secolo, sancirà una visione storico-culturale che vede nella *khurramiyya* – nome onnicomprensivo delle eresie iraniche – un profondo rigurgito dell'Iran mazdeo che invade e contamina l'Islam;⁸ al-Baghdādī coglierà la stessa consequenzialità nel fenomeno ismailita.⁹ Tale impostazione crea una tendenza che verrà recepita dalla storiografia posteriore: Ibn al-Athīr, nel VII/XIII secolo, interpreterà ancora l'eresia nei termini di un'infiltrazione iranica, minoritaria, che mina l'edificio islamico egemone.¹⁰

Pregiudizio sessuale e alterità iranica¹¹ costituiscono una premessa necessaria all'assunzione delle malattie che segnano l'eretico come costante della sua rappresentazione. Una costante che, essendo qui

⁶ Si veda per esempio F. DE BLOIS, «*Laylat al-māšūs: marginalia to al-Bayrūnī, Abū Nuwās and other authors*», *Journal of Semitic Studies*, XXIX, 1984, pp. 81-96. Per le fonti eresiografiche, si vedano NAWBAKHTĪ, *Kitāb al-firaq*, ed. Ritter, Istanbul, 1931, pp. 28-32 e *passim*; SA'D IBN 'ABDALLĀH AL-QUMMI, *Kitāb al-maqālāt wa'l-firaq*, ed. Mashkūr, Tihārān, 1963, pp. 55-62 e *passim*.

⁷ Cfr., oltre G.H. SADIGHI, *Les mouvements religieux iraniens au II^e et III^e siècles de l'Hégire*, Paris, 1938, in part. pp. 187-228, il più recente M. REKAYA, «Le khurram-dīn et les mouvements khurramites sous les 'Abbasides», *Studia Islamica*, LX, 1984, pp. 5-58.

⁸ Lo si veda in I. FRIEDLANDER, «The Heterodoxies of the Shiites in the Presentations of Ibn Hazm», *Journal of American Oriental Society*, XXVIII, 1907, p. 36, e XXIX, 1908, pp. 16-17.

⁹ AL-BAGHDĀDĪ, *al-Farq bayn al-firaq*, ed. Badr, al-Qāhira, 1328 H., pp. 64-65.

¹⁰ IBN AL-ATHĪR, *al-Kāmil fī'l-ta'rikh*, ed. Tornberg, Leiden, 1865, VIII, p. 21.

¹¹ B. SCARCIA AMORETTI, «Sects and heresies», *The Cambridge History of Iran*, IV, 1975, pp. 483-519.

colta nella sua fenomenicità culturale, tenterà di non cadere nel circolo vizioso di un facile culturalismo, e di attenersi piuttosto entro i limiti di un discorso che di per sé si pone nel cuore di una dinamica culturale, preservando il dato sociale della malattia stessa come punto di contatto con una realtà pur sempre decifrata attraverso il processo semiotico della scrittura della storia. In altre parole, una costante su cui si riverbera una riflessione a priori sul senso del male e della malattia, inquadrata in una sua dimensione biologica che coincide con quella sociale, frutto strettamente culturale di una tensione al rapporto con l'esistente: tensione propria di una civiltà quale quella islamica, in cui il concetto di legge naturale risulta epistemologicamente privo di senso. Esiste piuttosto l'ordine riconciliante della cultura, del *nomos*, che è poi la *sharī'a*, la Legge di Dio; all'interno di quest'ordine – che è essenzialmente un ordine di idee – la percezione della malattia dell'eretico si estrinseca nella coscienza di una modificazione, di un'alterazione, e si esplica nel dispositivo classificatorio dell'infrazione del *nomos*. Ci sembra molto pertinente al nostro oggetto di studio la definizione, data da Marc Augé, di malattia come forma elementare di un evento, nel senso di un avvenimento biologico individuale «la cui interpretazione, imposta dal modello culturale, è immediatamente sociale». ¹² Ciò che tentiamo di cogliere, quando mettiamo l'accento sull'iconicità dell'eretico malato (o, se si preferisce, sul testo-icona che descrive l'eretico), è la forma simbolizzata dell'evento, in un contesto che ha a che fare più col mitologico che col patologico.

La riflessione a priori operata dalla cultura islamica su cui ci siamo soffermati non riguarda la malattia nel suo risvolto prettamente medico, ma la pregnanza che chiameremmo mitica di certe malattie. A cominciare dalle fonti eresiografiche del II-III/VIII-IX secolo, si nota la ricorrenza di soprannomi, attribuiti ad alcuni eretici, che nell'onomastica araba diventano parte integrante del nome, indicanti deficienze fisiche molto particolari; per la loro frequenza, essi possono essere inseriti fra altri *topoi* quali l'infima condizione sociale o le competenze magiche. L'eretico, dunque, è preferibilmente malato; nella rappresentazione dell'eretico sciita, che si muove in ambiente arabo, la malattia è un segno linguistico, il cui potenziale è più che sufficientemente racchiuso nel *laqab* che marchia, *nominandolo*, il settario: lo Zoppo, il Guercio, il Rosso (cioè il Lebbroso). È il caso del grande eresiarca Ishāq al-Nakha'ī, detto appunto al-Aḥmar per via della lebbra, ¹³ o di un meno noto seguace della *rāwandiyya*, menzionato da Ṭabarī, detto al-Ablaq, cioè macchiato, pezzato, con allusione ad una malattia della pelle – che lo storico precisa trattarsi appunto di lebbra. ¹⁴

A volte, l'evocazione nominale è sostituita da un'affabulazione che parte

¹² M. AUGÉ - C. HERZLICH, *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Amsterdam B.V., 1983 (tr. it. *Il senso del male*, Milano, 1986, pp. 36-37).

¹³ AL-KHAṬĪB AL-BAGHDĀDĪ, *Ta'rikh Baghdād*, Bayrūt, VI, s.d., p. 378.

¹⁴ ṬABARĪ, *op. cit.*, III, 1884, p. 418.

dal dato patologico fondamentale: lo ps. al-Nāshī' al-Akbar (III/IX secolo) scrive che l'eretico Mughīra sosteneva i diritti politici e religiosi di un membro della Famiglia del Profeta, il quale aveva il potere di resuscitare i morti e di guarire il guercio e il lebbroso;¹⁵ Jāhīz descrive lo stesso Mughīra come un monocolo.¹⁶

Le malattie da cui sono affetti gli eretici sono legate da una profonda affinità linguistica e tipologica al tempo stesso, in quanto definite da aggettivi di intensità che colgono – saremmo tentati di dire *iconicamente* – la pregnanza semiotica della tipologia patologica degli eretici: essi sono monchi, storpi o genericamente zoppi (al-Ajda'), lebbrosi (al-Aḥmar, al-Ablaq, al-Abraṣ), o ciechi da un occhio (al-A'mā); tutte malattie che, deformando, imprinono sul malato segni di incompleteness fisica, di menomazione, di privazione, di dimezzamento. Precisiamo che la lebbra in questione, in arabo *baraṣ*,¹⁷ filologicamente non consente una distinzione denotativa fra lebbra lepromatosa e lebbra tubercoloide (a cui solitamente si affianca un terzo tipo, detto lebbra indeterminata), ma da un punto di vista semiotico il livello connotativo, estensivo del termine, quando è investito di una funzione iconica, può specializzarsi nella significazione sia di una generica malattia della pelle con lesioni cutanee discromiche (per cui il segno linguistico *ablaq*, pezzato, diventa sinonimo di lebbroso), sia di uno specifico caso clinico che diagnosticamente va appunto distinto in una lebbra lepromatosa e una tubercoloide, e che porta a gravi mutilazioni – il che giustifica come affine la presenza della lebbra tra le malattie da dimezzamento tipiche dell'eretico. È significativa la corposa collezione di diverse trasmissioni di uno stesso *ḥadīth*, nel commento coranico di Ṭabarī, per precisare che la mano bianca di Mosè, segno di carisma profetico, non era assolutamente lebbra (appunto *baraṣ*).¹⁸ Ricordiamo, inoltre, che la cecità degli eretici non è mai assoluta, ma colpisce sempre un occhio solo.

L'etnologia comparata si è spesso occupata della figura dell'uomo dimezzato, riconoscendo in esso generalmente un portatore di alterità, luogo di transito fra differenti livelli della realtà cognitiva.¹⁹ Nell'Islam, le malattie che menomano per dimezzare possono essere interpretate come figure di un discorso articolato sulle polarità del Vero e del Falso, dell'Ordine e del Disordine – polarità entro cui si descrivono le dottrine professate dagli eresiarchi, e in particolar modo quelle dottri-

¹⁵ AL-NĀSHI' AL-AKBAR, *op. cit.*, p. 41.

¹⁶ JĀHĪZ, *Kitāb al-bayān wa'l-tabyīn*, al-Qāhira, I, 1940, p. 267; cfr. IBN QUTAYBA, *Uyūn al-akhbār*, al-Qāhira, II, 1964, p. 146.

¹⁷ Un altro sostantivo per denotare la lebbra è *judhām*; il verbo *jadhama* significa letteralmente «amputare». *Mujadhdhamūn* sono dei lebbrosi in Ṭabarī, *op. cit.*, II, p. 1196.

¹⁸ ṬABARĪ, *Jāmi' al-bayān fi tafsīr al-qur'ān*, ed. al-Khashshāb, XVI, Būlāq, 1328 h., pp. 119-120.

¹⁹ C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, 1992, pp. 207-277.

ne, stigmatizzate dall'eresiografia sciita imamita del III/IV secolo dell'egira, attribuite alla parola docente dell'imam. Le malattie funzionano dunque come dispositivi iconici di una profonda metaforizzazione del sesso inteso nella sua valenza etimologica di *genere* (in arabo *jins*), e della sessualità come grado zero delle opposizioni su cui si fondano e si elaborano le esperienze cognitive. La verifica dell'Ordine come attinenza alla Legge e del Disordine come infrazione illegale passa attraverso la necessaria collocazione – in termini culturalizzanti – del trasgressore all'Ordine nei domini dell'Ordine stesso. Con ciò vogliamo dire che, all'interno delle categorie di Vero e Falso, le opposizioni che definiscono l'icona dell'eretico si ricompongono in una rappresentazione sessualmente connotata, che è poi la rappresentazione del diavolo.

Satana-Iblis è tradizionalmente zoppo, monocolo, la sua pelle è *macchiata* da una peluria rada e discontinua che fa quasi pensare a un'insufficienza ormonale, peraltro riscontrabile nella sua voce in falsetto. La sua costituzione fisica è un'alterazione dell'ordine biologico; in termini molto pesanti, esso è compiutamente «contro natura», e lo sforzo tutto islamico di convertire il naturale in culturale può essere letto proprio là dove la condizione ermafrodita di Satana-Iblis, cioè una condizione di esuberanza nel genere, viene riformulata in termini di insufficienza, cioè di malattia: zoppo e guercio. È singolare che Satana, in fondo, nell'Islam non incuta affatto terrore; se mai induce al riso. Ma è anche facile accorgersi che in realtà Satana è una maschera. Il suo occhio malato è un sesso femminile su un volto maschile, e l'inferenza oscena esorcizza in chiave comica il senso culturale dell'alterazione genetica – che diventa così alterità rispetto all'Ordine – facendo della malattia stessa una maschera, un'icona.²⁰

Parlavamo prima della formazione di una sovrastruttura islamica di sintesi, arricchita sostanzialmente dall'apporto iranico, spesso in bilico fra integrazione e alterità. Il culmine del processo iconico, e nello stesso tempo l'esempio più eclatante, si raggiunge con un famoso eretico iranico, al-Muqanna', la cui figura sembra incarnare il punto estremo dell'ambivalenza nel rapporto Iran-Islam.²¹ Con lui, la visione sessualizzante su cui si articola il percorso del Vero e del Falso conduce all'apice della semiotizzazione le proprietà discorsive della malattia-segno.

Il luogo geometrico su cui si verificano le potenzialità iconiche della malattia è il volto dell'eretico: un volto che la storiografia vuole costantemente coperto da un velo (da cui appunto il nome al-Muqanna', il Velato). Già a questo primo livello di rappresentazione, si introducono le basi discorsive della polarità Vero-Falso: com'è noto, il volto del Profeta, nella rappresentazione della sua umanità colta di fronte all'alterità della Rivelazione, non può essere iconograficamente descritto *se non* con un velo che lo copre integralmente; la Verità dietro il velo si manifesta grazie allo strumento cognitivo del silenzio che si impone a ciò di cui non si può parlare. Muqanna', falso pro-

²⁰ Cfr. A. BOUHDIBE, *La sexualité en Islam*, Paris, 1973, p. 86.

feta, nei testi-icona che, nel descriverlo, lo rappresentano, è anch'esso velato, ma dietro quel velo la Falsità si compone in senso affabulatorio grazie alle malattie – di volta in volta lebbra e, soprattutto, cecità da un occhio – che il velo stesso ricopre. La condizione di monocolo dell'eretico acquista rilevanza se consideriamo da una parte il motivo eroico iranico del monocolo (vicino a quello, altrettanto iranico, dell'albino, imparentato linguisticamente con *ablaq*) assimilabile a certe figure analogamente dimezzate del mondo greco, e che svolgono, in termini generici, una funzione di ponte (non esente da *hybris*) tra naturale e soprannaturale; un motivo che, nel momento in cui si islamizza, acquisisce un segno negativo a disposizione dell'apparato della Falsità. Dall'altra parte, la significazione sessuale di cui la patologia eretica è portatrice, attinente all'icona di Satana e riverberata dalla sospensione dei precetti legali, si arricchisce al livello inferenziale quando l'alternativa fra cecità e lebbra (quest'ultima intesa come generica malattia depigmentizzante) è tutta giocata sulla natura lessicale del velo che va a coprire quello stato patologico: quel Velo – in sé strumento atto a tradurre la Verità in termini esperibili – che ricopre artificialmente la Falsità-malattia dell'eretico.

Al-Burqa'ī, altro nome attribuito ad al-Muqanna',²² è un sinonimo di quest'ultimo, ma denota in primo luogo colui che si copre con il *burqa*; un velo esclusivamente e sfacciatamente femminile; i lessicografi riportano la locuzione «coprirsi la barba con un *burqa*'» come eufemismo per indicare non solo ed univocamente un omosessuale passivo, ma anche e soprattutto un uomo vestito da donna.²³ In secondo luogo, l'aggettivo *mubarqī'a* in funzione sostantivale indica una depigmentazione cutanea all'altezza della fronte, esemplificata come «simile a un occhio».²⁴ A questo punto, sapere da che cosa fosse precisamente affetto al-Muqanna', se lebbra o cecità, è del tutto irrilevante, data la sostanziale identità iconica delle due malattie, nel momento in cui sia l'una sia l'altra vengono coperte, in prima istanza linguisticamente, da *quel* velo.

Per pura curiosità, possiamo aggiungere che il *genere* grammaticale dell'aggettivo *qun'ān*, «velato» (dalla stessa radice di *muqanna*), è neutro: più precisamente, esso è indifferentemente femminile, maschile e duale.²⁵

²¹ Per le fonti relative ad al-Muqanna', SADIGHI, *op. cit.*, pp. 163-186.

²² HAMDALLĀH MUSTAWFĪ AL-QAZWĪNĪ, *Ta'rikh-i Guzīdah*, ed. Browne, London-Leiden, I, 1910, p. 298; AL-BĪRŪNĪ, *Kitāb al-athār al-bāqīya*, ed. Sachau, Leipzig, 1878, p. 211, descrivendo l'eretico velato, dice *tabarqa'a bi-ḥarīr akhdar*, «si copriva con un velo [femminile] di seta verde».

²³ IBN MANZŪR, *Lisān al-'arab*, Būlāq, X, 1303 H., p. 171.

²⁴ G.W. FREITAG, *Lexicon arabico-latinum*, Halis Saxonum, I, 1830, p. 112, sub voce *mubarqī'a*: «macula alba in fronte equi, quae totam facies praeter oculos occupat»; cfr. B. SCARCIA AMORETTI, *op. cit.*, p. 518.

²⁵ IBN MANZŪR, *op. cit.*, IX, 1303 h., p. 356, sub voce *qun'ān*: *rajul qun'ān wa-imrā qun'ān istawā fīhi al-mudhakkār wa'l-mu'annath wa'l-tathnīya*.

Simone Cristoforetti

SAN SERGIO A PERUGIA*

San Sergio «il Capitano», il santo con ogni probabilità raffigurato a pittura murale nella cappella di San Matteo degli Armeni a Perugia, è figura alquanto problematica su cui ha comunque già indagato il Peeters (1911: 186-192), che spiega la diffusione del culto relativo come frutto di una concorrenza, e quindi sovrapposizione a quello del san Sergio di Ruṣāfa, il più celebre di tutti i santi che portano tal nome al punto che quella città fu chiamata, proprio in virtù di tale larga fama, addirittura Sergiopolis. Peeters, peraltro, non si occupa di un aspetto della questione che, se analizzato a dovere, potrebbe suonare come una conferma e una plausibile spiegazione di tale concorrenza e sovrapposizione: si tratta del fatto che entrambi i san Sergio sono collegati con Khidr, «santo» musulmano i cui «normali» e più noti partners cristiani sono Elia (in ambiente greco) e san Giorgio (in ambiente anatolico-siro-mesopotamico).

Non c'è nessun dubbio, infatti, sul rapporto tra Khidr e san Sergio «il Capitano», il cui culto (cfr. Hasluck, 1929: 570-571) è particolarmente sentito nella zona di Dersim, il sangiacato ottomano con capoluogo Khozat (l'attuale provincia di Tunceli), che contava una certa presenza armena. Come si può ben vedere dalle tavole del Cuinet, riportanti la situazione della popolazione di quella zona alla fine dell'Ottocento (1892), il numero di Armeni, in larga maggioranza di rito gregoriano (c'erano dei protestanti), era pari a 8170 su una popolazione complessiva di 63.430 individui. La maggioranza, assai variegata, era composta rispettivamente da 27.800 «kizilbaş», 15.460 «musulmani» (un po' curiosamente così identificati, quasi anch'essi, quali sunniti in un contesto «alawita», una *millet* tra le altre) e 12.000 curdi. La presenza curda, in particolare, non pare neutra: è nota infatti l'avversione *yazîdî* per san Giorgio, demonizzato in quanto uccisore del pesce-drago, figura mitica cara a questa popolazione che, viceversa, non si ciba di pesce perché fu un pesce a «salvare» Giona (Furlani,

* Sommario di una comunicazione letta al Convento di san Francesco del Monte - Monteripido (Perugia) - l'1 aprile 1995 in occasione della giornata di Studio «La presenza armena in Perugia».

1930: 44, 101-102), mentre essa – ci informa Molineux-Seel (1914: 66), fornendoci un dato forse più immediatamente significativo per il nostro discorso – «make pilgrimages to Armenian churches which have St. Serkis as their patron saint».

Per quel che riguarda i kizilbaş, lo stesso autore ci ragguaglia (*ibidem*) anche su alcuni dettagli dottrinali, tra cui il fatto che essi «fast twelve days for the twelve Imams and three days for Keder Ellaz, for whom they have a great veneration. This saint figures only in the Oriental Calendar, and is the St. Serkis of the Armenians». Si confronti, anche se con una variante per ciò che concerne il digiuno, Grenard (1904: 518): nel Dersim «ils [i kizilbaş] honorent plusieurs saints chrétiens, par exemple saint Serge, qu'ils appellent Khizr Elias. Sa fête, précédée d'un jeûne d'une semaine, tombe le 9 février». Certo, un epiteto come quello tipico di san Sergio nella devozione armena, *Atenaxas* «Colui che arriva al momento giusto» (cfr. Feydit, 1986: 199), descrive con assoluta puntualità quella che, accanto alla valenza igneo-solare esplicita nell'associazione con Elia e, in Sergio, palese oltre che implicita nel nome (cfr. *infra*), nonché accanto alla dicromia dei due mantelli (bianco-grigio – *ķir* – del cavallo, verde del santo, cfr. anche *E. Ir.*: 260; per l'iconografia v. Mirzoyan, 1986-1987), è la caratteristica forse più saliente del Khidr del culto islamico popolare.

Si tratta, dunque, di un santo caro a kizilbaş, ad armeni, a curdi, e non è forse un caso che, attraverso un confronto tra Birūnī e Firdusī, si possa collegare la festa del *sade*, momento centrale nel culto anatolico di Khidr, rituale cacciata del demone-drago inverno dall'alito esiziale, all'etnogenesi dei curdi (mentre una variante della leggenda, con l'introduzione di un capostipite detto Armānak, chiama in causa gli armeni) visti come le vittime scampate al tiranno Dahhāk che, fuggendo dal Damāvand, trovano rifugio a occidente; gente che per farsi riconoscere accese dei fuochi sui tetti delle case allo scopo di mostrare al liberatore Fereydun il buon operato del ministro di quel demoniaco tiranno che li aveva aiutati a fuggire. Così, intorno all'anno 1000, una tradizione, dalla valenza eziologica, sull'origine di quei curdi che con gli armeni condividono un culto delle luci (v. Cristoforetti, I, 1996).

Ritroviamo quindi curdi e armeni in connessione col *sade* e col drago Dahhāk. Etnie entrambe presenti, ripeto, in quella parte dell'Anatolia orientale, il Dersim, in cui è forte e radicato fin dai tempi antichi il culto di san Sergio-Khidr, caro a quelle popolazioni. La regione, del resto, si presenta come punto di incontro e crogiuolo di popoli, rivestendo, per la posizione geografica, un ruolo di notevole importanza nel passaggio di idee tra diverse aree culturali.

Non è così diretto ed evidente, invece, il rapporto tra Khidr e il san Sergio di Ruṣāfa. Rapporto, peraltro, assai significativo e comunque ricostruibile indirettamente. Momento centrale nelle celebrazioni del culto di Khidr è infatti il *saya*, che, secondo Boratav (1971: 28-29),

deriva – e non solo in sede di etimologia – dal *sade* iranico, e con questa antica festa del fuoco – la festa delle luminarie invernali – ha non poco a che vedere proprio il san Sergio di Rušāfa, sia per la sua sostanziale «luminosità» sia per il nome, esso stesso «luminoso».

Pare certo, infatti, che egli abbia assunto le caratteristiche di una divinità siriana dai tratti solari e vittoriosi, venerata ad Edessa. Si tratta di una sorta di personificazione della «avanguardia» del «Dio del Sole di Edessa», il siriano «Aziz». Identificato nella Stella del Mattino, questo precede la divinità della Luce nella lotta con l'Oscurità. Tale episodio mitico in particolare ci riporta in quell'ambiente, forse zurvanizzante, certo iranizzante, a cui viene naturale collegare il momento culminante dei riti invernali del *saya/sade*: la lotta tra il Nero e il Vegliardo, evidente contrapposizione tra tenebre e luce. E da qui, con ogni probabilità, derivano al dio i tratti bellicosi riconosciutigli, tra gli altri, da Giamblico, che nel IV secolo lo identificò con l'Ares del pantheon ellenico. Non è escluso che proprio la valenza vittoriale di questa divinità abbia poi contribuito all'attribuzione di caratteristiche tipicamente militari a san Sergio. Sempre effigiato come guerriero infatti, a Sergio si attribuiva il successo nella protezione della sua città natale dalle incursioni nemiche; e, anche a quel Cosroe che lo invocò, Sergio concesse la vittoria sui suoi avversari.

Tra la divinità siriana e san Sergio ci sono somiglianze precise, e la possibilità che alcuni tratti della prima siano stati attribuiti al santo cristiano è avallata dalla primitiva diffusione del culto relativo proprio nelle due regioni in cui quella era maggiormente venerata: in Batanea e in Edessa. Se poi si guarda alle tradizioni che vogliono Sergio aver punito col fuoco un furfante che voleva rubare il suo corpo, o ancora aver salvato dei suoi devoti dalle fiamme, vi si può riconoscere molto semplicemente una parte dell'eredità che il dio della Luce ha lasciato al suo successore (su tutto ciò v. Lucius, 1904: 237-238).

Per quel che riguarda poi il nome, bisogna dire che si tratta di una delle più dirette, limpide ed evidenti tra le etimologie iraniche riscontrabili in altre lingue. Il nome Sergio, infatti, non è «occidentale», come potrebbe parere a prima vista, ma ha la stessa origine dell'arabo *sirāj* (*luminosità, lampada*), prestito dall'iranico, mutuato attraverso il tramite del siriano, in cui tale termine pare sia entrato in un periodo precedente a quello dell'entrata nell'arabo stesso (Fränkel, 1886: 95). Il termine è attestato inoltre nell'aramaico talmudico, in mandeo e in armeno: derivante, come il siriano, dal persiano *čerāg* (sogdiano *čr'g*, e così nel pehlevi dei testi dell'oasi di Turfan), che significa *lampada, lucerna* (Telegdi, 1935: 255).

Nel senso dello sviluppo storico-religioso, in parallelo a quello etimologico, il perpetuarsi in modi e forme diversi di elementi sommersi di religiosità iranica è percorso comune anche alla problematica mithraica: i due *dadofori* delle sculture mithraiche, differenziandosi unica-

mente per la posizione della torcia che uno tiene abbassata e l'altro alzata, sono notoriamente chiamati in greco *Caute(s)* e *Cautopate(s)*. Nel termine *cauto* – si è visto il significato di *torcia* – attestato in greco (*kautón*) – legandolo etimologicamente a una radice comune alle lingue indoeuropee (*kā-/k-*) con estensione in *-u-* che risulta *kāu-/kū-* (*kau-/ku*), rintracciabile in munjani come *guv-/gud-* («ardere»). L'esito iranico di tale radice è *čā-/če-*, e il termine iranico *čerāg* viene etimologicamente analizzato come una base *čer-* (nominale *če-ra-*, verbale *če-r-*) completata da un suffisso *-āg* (Bailey, 1959: 120-125). Anche nel caso dei nomi dei *dadofori* sembrerebbe quindi di trovarsi di fronte agli esiti etimologici greci di una religiosità luminosa iranica. Il caso *Cerāg-Sergio* è peraltro molto più lampante: ci troviamo di fronte a forme siriache-pseudogreche che perpetuano esplicitamente e clamorosamente moduli di religiosità antico-iranica, nel mithraismo più mimetizzati o sommersi. Se il devoto a Mithra non avrebbe di necessità intravisto sotto i nomi dei suoi «angeli» tali scintillanti forme iraniche, nel caso del nostro Sergio la luminosità di quella sua Lampada era certo evidentissima sia per un persiano che per un arabo, anche analfabeta!

Vogliamo infine ricordare che – sarà un caso – nella cappella di Perugia c'è, affrescato su una delle pareti laterali, anche un san Silvestro nell'atto dell'ammansimento di un grande dragone. Jacopo da Varazze, nella sua *Legenda Aurea*, ci lascia scorgere abbastanza chiaramente i tratti iranici del celebre episodio (episodio di concorrenza tra religioni: la pagana, non meglio definita, e la cristiana rappresentata da san Silvestro che ottiene dai sacerdoti degli idoli la promessa di conversione nel caso del suo successo sull'esiziale dragone). A Silvestro appare san Pietro che gli impartisce le istruzioni necessarie e quindi egli «descendit dans la fosse avec les deux prêtres [degli idoli], et l'escalier qui y menait avait cent quarante-deux degrés; et il portait avec lui de grandes lanternes: et il dit au dragon les paroles que lui avait révélées l'apôtre, et il lui lia et scella la gueule, et quand il remonta, il trouva deux enchanteurs qui l'avaient suivis pour voir le résultat de l'enterprise, et ils étaient comme étouffés de l'haleine empestée du dragon. Et Silvestre les amena avec lui, et ils se convertirent, ainsi qu'une quantité innombrable d'infidèles [...]» (*Legenda Aurea*: 64). L'alito mefitico di un drago, che la data della festività del santo ci fa sospettare «invernale» come quello di Bīrūnī (cfr. Bertel's, 1988: 304-305 e *Jašn-e sade*, 1946: 44), la grotta mithraica e i due ministri del rito, le lanterne, ci fanno sentire insomma «a casa nostra».

Tornando a san Sergio, è legittimo chiedersi il perchè della sua eclissi in favore di san Giorgio, eclissi che pare essersi prodotta pressoché ovunque fuori Dersim. In entrambe le figure sono rintracciabili, oltre alle evidenti connotazioni militaresche, connessioni con elementi ignei mutuati dalla tradizione mitologica antica. Nel caso del san

Giorgio-Khidr della costa siro-libanese, infatti, riconosciamo l'eroe, in una variante di Pausania, sotto le vesti del mitico Perseo che salva la città degli Ioniti dalla furia dell'Oronte/Drakôn con l'aiuto di un fuoco celeste: fiamma che, in Persia, darà poi origine al culto del fuoco (cfr. Clermont-Ganneau, 1876-1877: 381-382). Per non dire delle luminose epifanie del «semidio» nella zona di Antiochia, dove ad ognuna di queste corrisponde un piccolo santuario, per un totale, si dice, di trecentosessantacinque, quanti sono i giorni dell'anno solare. E pare che san Giorgio gradisse omaggi di fuoco ancora nell'Umbria del Seicento...

Ma mi sembra che, se di plausibile concorrenza si è trattato date le similarità dei due personaggi, forse ad agire definitivamente in favore di una sua sostituzione con san Giorgio è la sauroctonia («imperfetta», cfr. Cristoforetti, II, 1996) di quest'ultimo, o meglio le sue capacità di ammansimento del celebre dragone. Tale episodio mitico tradisce infatti una valenza primaverile, di rinascita, di vittoria sulle tenebre invernali, che trova precisa corrispondenza nel ciclo mitico del Khidr turco-anatolico a cui, come sappiamo, san Giorgio è associato. Lo stesso Hasluck del resto sospetta, sotto tale superficie, un sedimento mitico dovuto a un «proto-san Giorgio», aggiungendo che il san Giorgio «definitivo» ha finito col prevalere per il carattere spiccatamente primaverile della sua festa.

Bibliografia

- BAILEY, 1959: H.W. BAILEY, «Ambages Indoiranicae», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, sez. ling. I, 2 (1959), pp. 113-146.
- BERTEL'S, 1988: E.E. BERTEL'S, «Pradznik džašn-i sade v persidsko-tadžikskoj poézii», in *Istorija literatury i kul'tury Irana* (miscellanea), Moskva, 1988, pp. 302-313.
- BORATAV, 1971: P.N. BORATAV, «Saya, une fête pastorale des turcs d'Anatolie et d'Azerbaïdjan», in *Turcica*, III (1971), pp. 22-30.
- CUINET, 1892: V. CUINET, *La Turquie d'Asie*, II, Paris, 1892.
- CLERMONT-GANNEAU, 1876-1877: CH. CLERMONT-GANNEAU, «Horus et saint Georges», in *Revue Archéologique*, XXXII (1876), pp. 198-204 e XXXIII (1877), pp. 372-399.
- CRISTOFORETTI, I, 1996: S. CRISTOFORETTI, «The Kurds and the Sade», in *Acta Curdica*, II (1996), in corso di stampa.
- CRISTOFORETTI, II, 1996: S. CRISTOFORETTI, «Su Khidr, patrono di contaminazioni», in *Ex libris Franco Coslovi*, Venezia, in corso di stampa.
- E. Ir.: M. OMIDSALAR, «Cerāg», in *Encyclopaedia Iranica*, V, 3 (1991), pp. 260-262.
- FEYDIT, 1986: F. FEYDIT, *Amulettes de l'Arménie chrétienne*, Venezia, 1986.

- FRÄNKEL, 1886: S. FRÄNKEL, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leyden, 1886.
- FURLANI, 1930: G. FURLANI, *Testi religiosi degli Yezidi*, Bologna, 1930.
- GRENARD, 1904: M.F. GRENARD, «Une secte religieuse d'Asie Mineure. Les Kyzyl-Bächs», in *Journal Asiatique*, III (1904), pp. 511-522.
- HASLUCK, 1929: F.W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford, 1929.
- Jašn-e sade*, 1946: A. AFŠĀR ŠIRĀZI, E. PURDĀVOD, E. HAQQ NAZARYĀN, M. DABIR SIYĀQI, M. SETUDE, D. ŠAFĀ, H. CORBIN, M. KEYVĀNPUR MOKRI, M. MAŠKUR, M. MO'IN, M. MOQARRABI, *Jašn-e sade*, Tehran, 1324/1946.
- Legenda Aurea*: JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée*, I, Paris, ed. Garnier, s. d.
- LUCIUS, 1904: E. LUCIUS, *Die Anfänge des Heiligenkults in der Christlichen Kirche*, Tübingen, 1904.
- MIRZOYAN, 1986-1987: A. MIRZOYAN, «Les représentations des saints militaires dans le manuscrit No. 6305 du Matenadaran M. Maštoc'», in *Revue des Études Arméniennes.*, n.s. 20 (1986-1987), pp. 441-455.
- MOLYNEUX-SEEL, 1914: L. MOLYNEUX-SEEL, «A Journey in Dersim», in *Geographical Journal*, XLIV (1914), pp. 49-68.
- PEETERS, 1911: P. PEETERS, «La Passion arménienne de S. Serge le Stratélate», in *Huschardzan* (pp. 186-192), Wien, 1911.
- TELEGDI, 1935: S. TELEGDI, «La phonétique des emprunts iraniens en arameén talmudique», in *Journal Asiatique*, CCXXXVI (1935), pp. 177-256.

Gianroberto Scarcia

INTORNO AI MAGI DI CASTILISCAR

Se la medicina stessa, e non la sola dietologia (ma l'osservazione potrebbe essere in fondo estesa a tutte le scienze «fisiche») appare soggetta alle oscillazioni di Madama Moda, è evidente come le scienze «moralì» siano quasi per definizione esposte alla medesima, interlocutrice privilegiata, quale consolante illusione di umano libero arbitrio, di Madama Morte.

Illusione, ché le mode sono a loro volta mediatamente condizionate da ideologie, e simpatie ideologiche più tetragone e dure delle stagioni (comprese quelle in cui viene proclamata la «morte delle ideologie»), anche se talora hanno a che vedere soltanto con una casuale afferenza professionale.

È interessante in proposito il breve ma succoso saggio di Uffe Oestergaard *Akropolis-Persepolis Tur/Retur* (1991), secondo cui la produzione storiografica occidentale sull'Oriente d'epoca ellenistica privilegia spontaneamente, in età coloniale, l'immagine di «orienti» più profondamente ellenizzati che non «continuisti», e in età post-coloniale l'immagine opposta, auspicandosi, per un prossimo venturo equilibrio da raggiungersi una buona volta in materia, una presa di coscienza del soggetto osservante finalmente serena e scientificamente immune sia da inquinamento eurocentrico sia da «pentimento». Un fatto utopico, quest'ultimo, allo stesso modo che è utopica la liberazione dell'oggetto, l'orientale colonizzato (e diciamo pure, accettando il paradigma, ellenizzato, anche se l'A. da qui per scontato proprio il postulato, falso – condizionamento ideologico a monte e dell'una e dell'altra moda con tutto l'alibi dell'antica apertura antidotica all'esotismo biblico – dell'identità senza frattura Grecia-Occidente), dalle spire dell'acculturazione, che al tempo stesso sollecita e modula ogni conato e fremito di auto-liberazione (qualunque cosa si riesca a dire, cioè, la si dice in greco) e pur finisce col fare dell'acculturato più completo il più tipico, quindi storicamente genuino, rappresentante della società in questione (come io stesso doveti ammettere a proposito di Šādeq Hedāyat, recensendo M. Beard su questi *Annali*, XXX, 3 1991, pp. 348-349).

Comunque, che la colonizzazione ellenistica dell'Oriente (per noi, qui, dell'Oronte) non sia assimilabile alla moderna colonizzazione occi-

dentale nel senso di un Said (puntualmente chiamato in causa dall'A.), e che la percezione stessa della Grecia costituisca un esotismo dei *tempi* remoti o «altri» assimilato all'esotismo dei *luoghi* remoti o «altri», sono fatti che non influiscono sulla corporea realtà – unica storica realtà nonostante il suo arbitrio – delle nostre mode e del nostro «gusto».

Sullo sfondo generale e comune del gusto, l'iranistica è, in particolare, la più elitariamente democratica o baronal-parlamentare delle scienze passibili di moda: stante la singolare, più unica che rara, assenza di collocazione nel tempo dei suoi materiali di lavoro e di scavo, essa ammette già in partenza che si possa sempre «votare» sia per il diavolo sia per l'acqua santa, nonché per tutte le sfumature intermedie tra i due, come ce n'è, poniamo, tra l'ipotesi di un «calendario zoroastriano» escogitato nel V sec. avanti Cristo e quella di un «calendario zoroastriano» escogitato nel V sec. dopo Cristo. Ciò nonostante, alcune poche cose pur si sottraggono al metodo scientifico della moda col correttivo democratico del voto: voto che non sarebbe del resto, in sé, meno irrazionale di quanto criticato dalla Oestergaard, anzi attingerebbe, più o meno, ad analoga matrice antropo-sociologica.

Che dire, dunque, del fronteggiarsi di due tendenze in *Matthaeum*, ambedue *imperfectae*, l'una «riscontrabile, a partire dall'Olschki, a ricondurre in ambiente «zoroastriano» [le virgolette sono mie] l'origine dei principali motivi letterari, e non solo letterari connessi con lo sviluppo della leggenda dei Re Magi [comprese le tre età dei medesimi]» (Scorza Barcellona, 1992: 103) e l'altra (*idem*: 99) che vede nelle «tre età dei Magi probabilmente una tradizione bizantina – se la legatura dell'evangelario di Eĵmiacin ne costituisce a quanto sembra la testimonianza più antica»?.

Possiamo innanzitutto considerare abbastanza indubitato che un po' dappertutto, nell'Oriente ellenizzato, o ellenismo orientalizzante, di duemila anni fa o giù di lì, e di un po' prima e di ancora parecchio tempo dopo, fosse di moda una religiosità del tipo cosiddetto «salvifico». Il pensiero che fa da supporto o riflette tale religiosità è chiaramente quello neoplatonico, ma la morale di fondo è poi legata, piuttosto, a quelle forme di filosofia della prassi che si chiamano stoicismo e fin epicureismo: aperto ai simbolismi mitologizzanti e misterici il primo, alla severa pratica ascetica le seconde, con ampie possibilità, certo, di commistioni «mistiche». Dove lo strumento di salvazione di moda per tutti analogo, allora, nella sua intima essenza, è una sorta di «sveglia» che irrompe nel sonno mitologico di tutti (iranici, ebrei, egiziani, greci, romani o altri che siano), da tempo abituati a sognare ognuno al modo etnico suo, e che ognuno inserisce in maniera apparentemente naturale, logica, a coerente conclusione dell'abituale sogno atavico, generando l'illusione di un «Salvatore» che arriva *secundum* [le più disparate] *scripturas*. E generando fra l'altro l'illusione di una verticale affinità naturale, cromosomica, tra determinate religioni (giudaismo, cristianesimo e islam, con estensione ai nebulosi *majūs*) a fronte di un preteso antagonismo orizzontale tra mitologie storiche diverse ricoprenti invece sostanza affine

(per esempio cristianesimo e religione di Giuliano). Invece, se pur Gesù Cristo è un ebreo, i cristiani non lo sono di sicuro anche a prescindere dalla questione di un'anima individuale immortale o meno, e Muḥammad è un orecchiante di miti giudaici e cristiani, da lui «incontrati», ma razionalizzati al punto che il «teismo assoluto para-volteriano» dell'islam (Bausani) ha in realtà ben poco di cristiano e ancor meno di giudaico. Capiterà solo a un Boezio (il falso «enigma Boezio») di demitologizzare e depurare il suo cristianesimo, ricollegandolo all'altra radice al punto di apparire paradossalmente come un tacito apostata e un secondo Giuliano, laddove il primo Giuliano è semmai un «traduttore» a getto continuo dal cristiano all'ellenico, applicante la sua «sveglia» plotiniano-salvifica a ingredienti onirici appartenenti a un sogno mitologico – «altro» da quello vincente o cognato – agnato dei medesimi Plotino e Proclo.

Ma talora, a parte la naturale eterna riconfluenza delle «basi» sul piano quotidiano del culto, antipodo e parallelo all'utopia di partenza, accade che, anche per motivi contingenti, di opportunità, i sogni si mescolino e contaminino nel loro offrire supporto al nucleo sostanzialmente comune della «sveglia salvifica». Così è un fatto che il culto ellenistico di Aiôn risulti modificato in Alessandria, più probabilmente sulla base del sogno dei locali devoti di Iside che non dei cristiani (ma chissà...), facendosi esso culto «preludio a posteriori» alla verità fondamentale di moda, che è il «definitivo» Salvatore, Figlio di Vergine, nato al mondo, là, nella notte tra il 5 e il 6 di gennaio. In altre parole, è un fatto che gli *epipháneia* cristiani del 6 gennaio almeno *incontrano* quelli di Aiôn, ma possiamo solo votare quanto a *priorità* di sostanza (Iside o Isaia?) e di forme. *Quid*, dunque, del sogno dei Magi che arrivano proprio quel giorno (ad Aiôn o a Cristo?)?

A proposito dell'incontro Aiôn-Cristo, e dei Magi in particolare, dice Duchesne-Guillemin (1978: 147): «[...] the representation of the Magi themselves as a youth, an adult and an old man stemmed from the Hellenistic cult of Aion [...]». Personalmente, io sembro, forse, dar troppo per assodato, al di là di quanto da quasi tutti in ambito orientalistico semplicemente sospettato, o intuito, o percepito, o intravisto (prosegue infatti Duchesne-Guillemin: «no matter whether this cult had been influenced by the Zurvan belief or not»), e a monte dell'evidente coincidenza Natale del Figlio di Vergine alessandrino/Natale di Cristo, anche l'altro incontro Zurvān/Aiôn, sul quale non pretendo di rivendicare «priorità» iraniche, e sul quale *innanzitutto* può ben essersi modellato l'incontro stesso dei Magi, spinti a occidente dai loro calcoli siderei, con il Cristo di Betlemme. Ho proposto tra l'altro (cfr. *Sulla Fenice dei Baluci*, articolo a *paraître* entro il millennio) di vedere anche l'endiadi firdusiana Zāl/Simorǧ «come un riflesso dell'endiadi elleno-romana Aiôn/Fenice piuttosto che come un iranismo «primigenio», e ritengo «veritiera» persino quella «inverosimile» leggenda (Monneret de Villard, 1952 *passim*) del dono di Maria ai Magi che starebbe all'origine del «culto del fuoco dei Persiani»: basta intenderla come mito di fondazione nep-

pure di *un singolo* pireo (variante di Abū Dulaf, p. 32-33, con ampia gemmazione in terra iranica: esempio più celebre, forse, quello dell'individuazione del sepolcro dello Shāh Cerāg da parte degli imamiti di Shiraz) ma di *una singola* festa del fuoco (una festa che la stessa tradizione iranica pare spesso identificare con la festa del fuoco per eccellenza cfr. Cristoforetti, I, 1996).

Fatto sta che è possibile indicare *oggi* cose nuove (*Sulla Fenice... cit.* e mia comunicazione perugina del 01-04-1995, ora in corso di stampa colà) circa la parentela, o cognazione, Aiôn-Zurvān quantomeno in quella regione di Antiochia (la foce dell'Oronte appunto) nella quale è già da tempo venuto alla luce il mosaico di Aiôn e dei tre *chrónoi*, raffiguranti, nel sec. III, le tre «età dell'uomo» (Duchesne-Guillemain, 1978: 153: «I propose to see in this mosaic the model of the differentiation of the Magi into an old man, an adult and a youth in front of God»). Certamente, il Tempo non era raffigurato così in Alessandria. Eventualmente – ma non necessariamente – il Chrónos/Aiôn ellenico è duplice, giovane e vecchio, secondo la più semplice e riduttiva delle immagini possibili, che trova riscontro anche nell'iconografia dei due Venti, una brezza e una bora, per cui si confronti del resto un ben noto tiro mancino giocato da quel Chrónos che è anche, come nel mito di Abramo, Yahvè. Ma il Tempo è «divisibile» anche per quattro (le stagioni, cfr. per un es. a caso – un capitello di Arlon – «conforme au génie de la Gaule» ma comunque aderente «au cycle [universale] de la nature, au calendrier des saisons, des jours de la semaine, des heures et aux âges de la vie», Lefebvre, 1992: 23-24) e per dodici (i mesi, come in testimonianze islamiche sul *Mons Victoralis*, cfr. Scarcia Amoretti, 1968: 27-52, che contraddirebbero l'interpretazione dei «Dodici Magi» quali dodici nuovi apostoli, offerta dal Monneret de Villard, 1952: 65 n. 1). Però, quanto a tiri mancini del Tempo, mi piace ricordare qui l'estrema deformazione del motivo del Tempo Ingannatore, in quanto tale «meretrice» o comunque «femmina falsa», «vecchia truccata», come spessissimo nella misoginia culturale iranica, ricorrente in Bigdeli (sec. XIX), dove il tema di Eva/Pandora degenera comicamente in tema di Santippe. Qui il giovane, l'uomo maturo e il vecchio sono rispettivamente un nonno, un padre e un figlio, resi quali sono dalla tirannia dell'insopportabile moglie. Tanto capita, osserva uno studioso iraniano (Bahār, 1981-1982: 631), quando, al momento di quel solstizio invernale in cui, da iranisti, noi possiamo identificare una delle più plausibili «svegli» naturali, si rievoca a ritroso un passato costituito da giorni che sono «figli» l'uno dell'altro, in una progressione per cui l'ultimo nato è il più macilento e il primo nato il più prospero.

Se c'è qualche cosa che sembra tradurre in persiano l'immaginifica tripartizione di Macrobio (Pettazzoni, 1954) – se non di Porfirio (Bloomart, 1994) –, è senz'altro questa. Tradurre non è creare, d'accordo, ma, si voti o non si voti per lo zurvanismo archetipale del bronzo luristanico di Ghirshman (1958), sta di fatto, visto che l'iranismo è disseminato di analoghe cose in tutti i tempi, che questa eventuale tra-

duzione data del sec. III, cioè del momento in cui l'incontro Aiôn-Cristo è assodato: cosa di per sé sufficiente a far sospettare del trimorfismo dei Magi del 6 gennaio *no matter of* qualunque altra considerazione.

Ora, la più vetusta immagine di Magi evangelici distinti per età, ben prima del sec. VI delle famose *ampullae* di Monza (cfr. Duchesne-Guillemain, 1978: 156), si trova nel sarcofago di Castiliscar, collocato ai margini delle *Bardenas de Navarra* (paesaggisticamente le più iraniche di qualsivoglia angolo d'Europa, ma ammetto che questo non è un argomento), unanimamente definito «orientalizzante» nei tratti stilistici e nell'iconografia (le nozze di Cana occupano il centro della raffigurazione quale classica estrinsecazione epifanica – cosa che io collegherei alla «esuberanza di provviste» della *Cronaca di Zuqnān*, cfr. Monneret de Villard, 1952: 43 e 45 –, ma il tema sembra tipico anche delle Gallie, cfr. Mohrmann, 1953: 659) e attribuito con minime oscillazioni al sec. IV. Un prodotto, comunque, non lontano nel tempo dal mosaico di Antiochia (si v. da ultimo Mostalac Carrillo, 1994: 68-79). Si tratta di un trimorfismo «aionico/zurvanico» incipiente, tanto che «no interpretó así en su momento [1947 P.] Battle [Huguet, «Arte paleocristiano», in *Ars Hispaniae* II, Madrid, p. 204], al opinar que los Magos presentaban aspecto juvenil» (Mostalac Carrillo, 1994: 65). Lo stesso autore ritiene che «el diferenciar los Magos utilizando el espesor de la barba [ma senza negare «la diferenciación de edades de los Magos a través de la barba»] creemos que más que indicar sus edades se intenta diferenciar tres actitudes ante un mismo hecho»: esigenza di differenziazione che può comunque trovare anche altre forme di estrinsecazione. Per esempio, in un sarcofago di Barcellona (*id. ibid.*) troviamo un distinto, graduale rapporto dei singoli Magi con il tema della Parola: labbra serrate-scelta del Silenzio, labbra socchiuse-disponibilità al Discorso/Sussurro, labbra aperte-Discorso/Grido. Ma sono possibili anche altre differenziazioni, oltre quella fondamentale dei tre diversi doni (sempre che l'oro non stia per un'originaria terza – o prima – specie di aroma, cfr. Monneret de Villard, 1952: 3 n. 1): Magi bianchi e Magi neri – «altro zurvanismo», comunque tardo, cfr. Kaplan, 1985, se si vuole – e la diversa disposizione nell'atto di omaggio, come nell'arco trionfale di S. Maria Maggiore a Roma: con due Magi a sinistra e uno a destra del Cristo. In tutti e tre questi casi, tre non essendo divisibile per due, la «metà» costituente l'anello psicologicamente più debole della catena si trova inevitabilmente in minoranza, come la donna, di solito, nei drappelli di tre delle Brigate Rosse e della polizia: un fatto spontaneo insomma, o naturale, quale un andante tra due allegri.

A rigore, si darebbe anche nell'iconografia cristiana uno spunto di divino trimorfismo (un Anziano un Giovane una Donna) con presenza femminile: lo si riscontrerebbe nella Deisis, ma esso, forse, concederebbe troppi appigli al sospetto antropomorfismo che si traduce nel corrente equivoco islamico circa la presenza della Theótokos nella Trinità...

Personalmente credo che no, che se la «sveglia cristologica» deve

essere inserita nel solo sogno biblico, senza contaminazione di partenza col sogno sidereo dei Magi (ma la nascita da madre vergine del Salvatore, pur se ipotizzabile «al limite» come influenza cristiana sul mito del tardo Aiôn, difficilmente potrà essere considerata influenza cristiana sul mito del Saošyant *in sé* al di là della «apparenza» di Monneret de Villard, 1952: 136), allora disponiamo di quella «prefigurazione» del Cristo e del suo trimorfismo che è la cosiddetta Trinità Veterotestamentaria della Filossenia di Abramo, quella che pare immaginata apposta perché Rublev, più tardi, la dipingesse.

Per farsi, in «autonomia», epifanicamente percepibile» come neotestamentaria, nel Battesimo ovvero Natività in spirito celebrata il 6 gennaio, la Trinità Veterotestamentaria costituita dai tre identici angeli gemelli, o didimi o tomasi, deve affrontare, pena l'incomprensibilità, il rischio antropomorfo di un Padre Eterno vecchio, *jalīl*, boreale, e di un Figlio giovane, emanuele, *jamīl*, zefiro primaverile, a fianco dei quali non so se sia più pericolosamente allogeno, iranico, uno Spirito Santo *sub specie* di colomba o di *mega phōs* o di uomo di piena virilità. I *phōta* del 6 gennaio possono anche – addirittura – aver dato essi lo spunto per una festa solstiziale (*sade* dell'iranismo, cfr. mia comunicazione *cit.*), ma è difficile negare che un trimorfismo all'antiochena, anche gradualmente recepito ma non per questo così tardo, renda quanto più felicemente possibile, in maniera al tempo stesso semplice e astratta, e meno «pagana» di tante altre, la rappresentazione *ab initio necessaria* della triplicità.

Quantomeno abbiamo, dunque, l'antica bipolarità, tutt'altro che singolare, di un'Antiochia che «corregge» Alessandria. Ciò posto, e posto che la brezza/bora che soffia su Antiochia, in tutte le stagioni facendola specchio dell'Eden, venga anche dal monte nelle cui viscere se ne sta rinchiuso il Principe dei Demoni dell'iranismo, ivi umilato da Zurvān (*Sulla Fenice...*, *cit.*, e Cristoforetti, II, 1996), ammetto come unico punto che resti sottoposto a votazione quello dell'identità tematica o meno fra trimorfismo di Cristo/Aiôn/Zurvān (cioè sia dell'acqua santa sia del diavolo, così ripetutamente osservabile nelle fonti) e trimorfismo speculare dei Magi. Io voto per l'identità.

Bibliografia

- ABŪ DŪLAF: *Abū-Dulaf Mis'ar ibn Muhalbil's Travels in Iran (ca. A.D. 1950)*, Arabic Text with an English Translation and Commentary, Cairo, 1955.
- BAHĀR, 1981-1982: M. BAHĀR, «Dar bāre-ye jashn-e sade», in *Cist* I, 6 (1360/1981-82), pp. 629-635.
- BLOMART, 1994: A. BLOMART, «Mithra et Porphyre», in *Revue de l'Histoire des Religions*, CCXI, 4 (ott.-dic. 1994), pp. 419-441.

- CRISTOFORETTI, I, 1996: S. CRISTOFORETTI, «The Kurds and the *Sades*», in *Acta Curdica*, II (1996), in corso di stampa.
- CRISTOFORETTI, II, 1996: S. CRISTOFORETTI, «Su Khidr, patrono di contaminazioni», in *Ex libris Franco Coslovi*, Venezia, in corso di stampa.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, 1978: J. DUCHESNE-GUILLEMIN, «Jesus' trimorphism and the differentiation of the Magi», in *Opera Minora III*, Tehran, 1978.
- GHIRSHMAN, 1958: R. GHIRSHMAN, «Le dieu Zurvan sur les bronzes du Luristan», in *Artibus Asiae* (1958).
- KAPLAN, 1985: P.H.D. KAPLAN, *The Rise of the Black Magus in Western Art*, Ann Arbor, 1985.
- LEFEBVRE, 1972: L. LEFEBVRE, «Le culte des arlonais au dieu-cavalier gaulois», in *Bulletin de l'Institut Archéologique du Luxembourg*, 3-4 (1972).
- MOHRMANN, 1953: CH. MOHRMANN, «Epiphania», in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 37 (1953), pp. 644-670.
- MONNERET DE VILLARD, 1952: U. MONNERET DE VILLARD, *Le leggende orientali sui Magi evangelici*, Città del Vaticano, 1952.
- MOSTALAC CARRILLO, 1994: A. MOSTALAC CARRILLO, *Los sarcófagos romano-cristianos de la provincia de Zaragoza. Análisis iconográfico e iconológico*, Zaragoza, 1994.
- OESTERGAARD, 1991: U. OESTERGAARD, *Akropolis-Persepolis Tur/Retur, Hellenismeforskningen mellem orientalisme, hellenisme, imperialism og afkolonisering*, Aarhus Universitetsforlag, 1991.
- PETTAZZONI, 1954: R. PETTAZZONI, *Essays of the History of Religions*, Leiden, 1954, XIV Sarapis and his «Kerberos», pp. 164-170 (cfr. anche XV Aion-(Kronos) Chronos in Egypt, pp. 171-179 e XVI The monstrous figure of Time in Mithraism, pp. 180-192).
- SCARCIA AMORETTI, 1968: B. SCARCIA AMORETTI, «Un'interpretazione iranistica di Cor. XV, 38 e L, 12», in *Rivista di Studi Orientali*, XLIII (1968), pp. 27-52.
- SCORZA BARCELLONA, 1992: F. SCORZA BARCELLONA, «La notizia di Marco Polo sui Re Magi», in *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano*, XV, 1 (1992), pp. 87-104.

Geert Jan van Gelder

WASPISH VERSES.
ABŪ NUWĀS'S LAMPOONS ON ZUNBŪR IBN ABĪ ḤAMMĀD

Abū Nuwās, famous for his erotic and bacchic verse, also excelled in almost every other poetic genre known in his time. His *hijā'* (a term that includes anything from dignified satire to virulent invective and obscene abuse) takes up 157 pages in the edition by Wagner.¹ The poems in this section were subdivided into eight rather heterogeneous categories by the 10th-century redactor, Ḥamza al-Ḥafḥānī: 1. invective on (Arab) tribes, Bedouins and the sedentary Arabs of Basra; 2. on (tribal and local) «nobles and lords» (*ashrāf* and *sāda*); 3. on scholars ('*ulamā'*); 4. on poets; 5. on various kinds of people (*akhlāt al-nās*); 6. invective by way of joking and ridicule (*al-'abath wa-l-sukhrī*); 7. excessive, obscene and feebly composed invective (*al-hijā' al-mufrīt al-mufḥish wa-l-da'if al-rasf*); 8. invective that does not belong to the (preceding) sections.

It is not possible, in the scope of this article, to give an adequate survey of all of Abū Nuwās's invective poetry, much of which – by no means only the poems in section 7 – consists of verbal abuse.² Here I shall limit myself to those ten poems, with a total of 97 lines, that were made on one particular person. His name is given by Ḥamza as Zunbūr Ibn Abū Ḥammād, the client (*mawlā*) of al-Muhalhil Ibn Ṣafwān.³ Ḥamza tells us that Zunbūr made many invective poems on Abū Nuwās, who reciprocated with numerous poems, of which only a few are preserved. They were his undoing: Zunbūr, in his vexation, composed an invective epigram on the erstwhile patrons of Abū Nuwās, the Banū Naybakht (or Nawbakht) family, and then showed the lines to them, pretending that they were made by Abū Nuwās.

¹ *Der Dīwān des Abū Nuwās*, herausgegeben von Ewald Wagner, Tl. II, Wiesbaden, 1972, pp. 1-157. On *hijā'* see the article «Hidjā'» by CHARLES PELLAT in *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, vol. III (Leiden, 1971), pp. 352-55, and GEERT JAN VAN GELDER, *The Bad and the Ugly: Attitudes Towards Invective Poetry (Hijā') in Classical Arabic Literature* (Leiden, 1988).

² See EWALD WAGNER's fundamental monograph *Abū Nuwās: Eine Studie zur arabischen Literatur der frühen 'Abbāsidenzeit* (Wiesbaden, 1965), especially pp. 360-75: «Die Spottgedichte».

³ *Dīwān*, ii, 72.

Thereupon the Naybakht family had Abū Nuwās killed by means of a slow poison.⁴

Of the ten poems four are given in the fourth section, on invective on poets; the remaining six poems stand in the seventh section. Zūnbūr (his rather uncommon name means «wasp» or «hornet»)⁵ must have been a very minor poet and, indeed, a very obscure person altogether, since nothing else is known of him. The chronological order of the remaining poems being unknown, I deal with them as they come in Ḥamza's redaction.

According to some, says Ḥamza, the first epigram (seven lines) was not made on Zūnbūr but on someone called Ayyūb Ibn Abī Sumayr.⁶ It is perhaps the best of the ten poems: a mock-heroic hunting poem, where Zūnbūr/Ayyūb is the hunter, and the lice and fleas in his coat are the game, killed by the sharp swords of the fingernails.⁷ It derides the addressee for his poverty and filthy habits. In itself it is not particularly vicious; but that which, when said among friends, would amount to little more than jesting, may in a spirit of enmity turn into hurtful satire.

Other people's hunting-grounds may be far away;
 but Zūnbūr's hunting-grounds are his clothes.
 One glance at them will suffice: his lance
 drinks blood of lice (not once but twice).⁸
 Ah, many a creature lurking in the folds
 of the seams, flanked by its nits,
 Spreading its mischief without being noticed
 when its creeps along –
 Ah, many a jumping-jack was not saved
 by his jumping!
 He was killed by the sharp sword-edges
 sheathed in his finger.
 Bravo, you hunter whose hounds
 are his nails!⁹

⁴ *Dīwān*, ii, 75. This is one of the several stories concerning Abū Nuwās's death; see WAGNER, *Abū Nuwās*, pp. 92-94. On Zūnbūr's quarrel with Abū Nuwās (and a number of other poets), see *Der Dīwān des Abū Nuwās*, hrsg. von Ewald Wagner, Tl. I, Wiesbaden, 1958, pp. 43-44.

⁵ For others of that name see e.g. AL-JĀHIZ, *al-Burṣān* (Beirut, 1981), p. 138: Zūnbūr al-Taghlibī; AL-SUYŪTĪ, *Bughyat al-wu'āt* (Beirut, 1979), i, 570: Zūnbūr Ibn Ya'sūb («Wasp, son of Drone») al-Ḥaḍramī, nicknamed Abū Shabwa («Father of/ Man with the Scorpion Sting»); for an Ibn Zūnbūr see AL-ḤUṢRĪ, *Jam' al-jawābir* (Beirut, 1987), pp. 273-74.

⁶ AL-JĀHIZ, *al-Hayawān* (Cairo, 1965-69), v, 379-80 also has Ayyūb.

⁷ *Dīwān*, ii, 73-74, German translation in WAGNER, *Abū Nuwās*, p. 369.

⁸ The rhymes in the translation are quite fortuitous.

⁹ *Dīwān*, ii, 73-74, German translation in WAGNER, *Abū Nuwās*, p. 369.

The second poem (five lines) takes up the same motif: Zunbūr's «arrows» (his fingernails) have no feathers, nor are they glued or tied up with sinews; his hunting ground is his pocket, where no nit escapes. He cracks his prey between his teeth.¹⁰ Like the first poem, it may be hurtful but cannot be considered verbal abuse.

The following two epigrams (of four and six lines) are different in this respect; they employ an extremely common form of verbal abuse: obscenity. Nevertheless the redactor, Ḥamza al-İşfahānī, apparently found them not sufficiently «excessive and obscene» to banish them to the seventh section. His criteria are rather obscure, since *fuhsh*, obscenity, may be found in all sections. It was one of the conventions of the genre that verbal abuse should refer to sexual abuse: the victim of the invective, and especially his female relations, are regularly described as involved in all kinds of active and passive sexual irregularities. Needless to say, there is no reason to believe that there is any truth in such accusations, which amount to a kind of verbal rape.

The mother of that bloke Zunbūr,
 she came to my place at night, as usual;
 Asking for more of the same I had given her;¹¹
 hand in hand with her pimp.
 I said to her, «Here's my prick; put it inside you!»
 So she put my P into her Q.¹²
 She rubbed my prick after I had fucked her,
 as if it were the youngest of her children.¹³

*

Al-Zunbūr¹⁴ is submersed in yellowness;
 his ears cannot bear it.
 In the seas of his bowels
 a thousand fireships burn.
 The chastest person in his house is his mother:
 though chaste, a lesbian.
 You who are eager to fuck: come up,

¹⁰ *Dīwān*, ii, 74. The editor of the Egyptian edition, Aḥmad 'Abd al-Majīd al-Ghazālī, did not understand the poem, as he admits in a note; understandably, since he reads *ṣawāya*, a non-existing word, for *ṣu'āba*, «nit» (*Dīwān Abū Nuwās*, Cairo, 1953, p. 532).

¹¹ A variant has «To make the monk enter her monastery».

¹² The letters could stand for «prick» and «quim», of course; but it is the shape of the letters that matters, as in the Arabic (which has *lām* and *ṣād*).

¹³ *Dīwān*, ii, 74; ed. al-Ghazālī, p. 567, the third line and two words of the fourth having been replaced by dots. Here, instead of the name Zunbūr, we find 'Abbās. For more examples of letters indicating *sexualia*, see WAGNER, *Abū Nuwās*, p. 397.

¹⁴ Here, exceptionally, the name has the article; perhaps necessitated by the metre.

to that snorting woman who strangles pricks.
 – She swallows a prick in the cleft of her arse,
 like Nubians swallowing a...(?) –
 And rend her husband's arsehole:
 he has slaughtered the she-camel.¹⁵

This poem presents a number of problems. Why is Zunbūr yellow? First, there is possibly a hint at the colour of a *zunbūr*, wasp. Furthermore, an ardent lover ought to be pale, of course; but perhaps another sense is hinted at, for homosexual lovers are sometimes described as being partly besmeared with yellow or brown filth, donated by their boys' behinds. But then one would expect the nose rather than the ears to be offended. The dots in the fifth verse result from ignorance rather than expurgation (the word *bāqa* means «bundle» or «bouquet», which does not make much sense to me). The slaughtered camel in the final line also is obviously not a real camel. There is, of course, no reason why we should expect to understand everything; if Zunbūr himself and his contemporaries understood it, the poem has served its purpose.

The poems in the section of «excessive, obscene and feebly composed poems» are longer than the preceding ones. As a general rule, short invective epigrams are more effective because they are more easily memorized and transmitted. Nevertheless, some among the greatest poets, such as Jarīr in Umayyad times and Ibn al-Rūmī in the 'Abbāsīd period, saw no harm in extending their verbal abuse to poems of considerable length. After all, a longer poem could serve as a mine from which short quotable fragments could be lifted at will. Compared to Ibn al-Rūmī's *hijā'* Abū Nuwās's poems are short. The longest of the ten poems on Zunbūr has twenty-two lines:

Zunbūr, you swine, son of a whore
 (it is an honour for your mother to be called a whore);
 Your mother has amply given her favours
 to yelping dogs – to say nothing about humans.
 Fornicators mount her belly
 like Abyssinian slaves on top of a water-wheel.
 In this life your old woman is despised; but in Hell-fire her
 position will be more prominent than that of Mu'āwiya's
 [old woman].¹⁶
 Hind has had her share of noble qualities;
 she said that your old woman is, like herself, in Hell's abyss.¹⁷
 Zunbūr reviles me, but his mother, in spite
 of the blessings she has bestowed, was a worn-out hag.
 That chick (the result) of fornication should not speak

¹⁵ *Dīwān*, ii, 74-75; not in al-Ghazālī's edition.

¹⁶ Hind Bint 'Utba, the mother of Mu'āwiya, the first Umayyad caliph, was a bitter opponent of the Prophet Muhammad.

¹⁷ The translation is uncertain.

after I have removed my yard from his behind.
 My prick is a stopper for his perineum,
 so he had better be silent, in my opinion.
 If this son of a bad woman thinks he will escape me,
 I will stretch out my tongue,
 Until people in their gatherings will distinguish between us
 and his invective will be compared with mine.
 He was no real danger to me, but I thought, No!
 Or I might disgrace the wretch in this way.
 I brought his old woman and him together
 and took my heart's pleasure from one and the other.
 He was buggered first, in the middle of his house, on all fours;
 his mother was fucked in a corner.
 They remonstrated with me, the two of them, envious of each other;
 in the end I had to divide my friends between them.
 I went, alone, to Muhalhil's house,¹⁸ with the hunchback
 mounted on my cucumber,
 And emptied my load in the arses of his *hourī* womenfolk,
 holding my friends back from their cunts.
 The eldest of them said, when I thrust it behind her:
 «Inside please, even though you ravish me!
 Don't take me from the rear, mister; come in front
 and take me now from the front!
 There is quite a difference, if you but tried it,
 between my front and my rear.»
 Zunbūr, you will not escape, now that you are caught
 between my earth and the pebble-scattering wind of my sky.¹⁹
 You used to be safe from such a disaster, you whoreson;
 but now you will not be pardoned.
 Let now reach you from my tongue far-roaming verses
 that will remain as they are, even if mountains crumble.²⁰

The next epigram is Abū Nuwās's answer to a poem by Zunbūr, quoted by Ḥamza al-Iṣfahānī, which I translate here, even though it is far from clear:

¹⁸ Al-Muhalhil Ibn Ṣafwān was the patron of Zunbūr; he is mentioned by al-Ṭabarī as a general who was defeated by rebels in 137/754-5 and as a governor of Jurjān who was deposed in 163/779-80 (*Tārīkh*, Cairo, n.d. - 1969, vii, 495 and viii, 149).

¹⁹ The word *ḥāṣīb*, «pebble-scattering wind», is found four times in the Koran as one of God's punishments for sinful people; e.g. «We sent against them [*scil.* the people of Sodom and Gomorra] a pebble-scattering wind, except Lot's family, whom We saved» (34:13), or «Are you sure that He who is in heaven will not send against you a pebble-scattering wind?» (67:17).

²⁰ *Dīwān*, ii, 118-20; not in al-Ghazālī's edition. Muhalhil Ibn Yamūt (d. after 946), in his book on the plagiary of Abū Nuwās (*Sariqāt Abū Nuwās*, Cairo, n.d., p. 133), condemns the whole poem, of which he quotes the first line, as «bad» (*sāqīt*).

A letter, written by my prick;
 containing a reproach of Abū Nuwās's arse:
 Greetings (of stabs into you!) to you from me!
 I will have nothing to do with you.
 You have taken another instead of the young camel that is not
 strong; therefore the strong camel walks away with him.
 You may be content with Fadl's prick;
 but the gazelle has fled from its covert.²¹

This faunal piece suggests that the quarrel between the two poets had something to do with an affair involving boys. Abū Nuwās's response employs the same metre and rhyme as Zunbūr's poem, as was customary:

I say, why is it that Zunbūr's arse cannot help sneezing
 whenever it sees me?
 I answer politely: «Bless you!»,
 hoping that it may leave my prick in one piece,
 And I stuff an arsehole that has, for quite a time,
 served as a cap for Abū Nuwās's prick.
 To cure the itch in dear Zunbūr's bum
 Indian swords or razors would not suffice.
 I know Zunbūr's disease, for I have been
 directly involved and I have endured it.
 I shall leave Muhalhil's daughters, when they ask me
 to fuck them, like the gazelles of the covert.²²

The second-longest poem (seventeen lines) begins as if it were a traditional ode beginning with the memory of the absent beloved:

God! Our eyes are dripping with tears of passion,
 choked with grief.
 They departed for Syria, leaving in al-Karkh
 desolate dung-heaps and plains ...

The «dung-heaps and plains» are regularly found in Bedouin odes in a similar context; but the mention of al-Karkh, the business quarter of Baghdad, makes it obvious that a parody is meant. The following two lines address Zunbūr, who has fallen from the highest hill-top; it is implied that this happened as a result of Abū Nuwās's invective. The lofty diction is then abandoned:

... When my lampooning was hot on his arse
 and he saw that he could not escape from my hands,
 And the heat of the bellows was oppressive, he melted

²¹ *Dīwān*, ii, 120.

²² *Ibid.*

like lead between the sword's edge and the pincers.
 You may be sorrow for my retaliation, but I am going
 to have my retaliation on you in the balls of Muhalhil's sons.
 Whoring is expensive, but in Muhalhil's house
 the prices for whores are low.
 Muhalhil's daughters fornicate with their front parts,
 his sons with their hinder parts; they encourage one another.
 The pricks of negroes escape from their arses
 with strands of dry shit on them.
 When they have no pricks they make do
 with their fingertips, ah, they are so keen...

Like in many traditional invective poems, the lasting efficacy of the lampoon that will travel the earth is stressed towards the end:

... My invective verse has blackened the face of your reputation
 so that no whitewasher can ever whiten it again.
 Reciters of poetry find it sweet to sing;
 young camels will ever make long strides with it.²³

The following poem is aimed at Zunbūr and another poet, called Mukhattam al-Rāsibī.²⁴ The former is depicted in the beginning:

One with a spotted skin I have turned, among people,
 into a crow, a woodpecker.
 When he sees me he turns aside, as if
 he had been made to swallow pus.²⁵
 Of the taste of death no-one can inform you
 like him who has tasted it.
 I kept moving my chest on top of him,
 until he called out from under me, «Caw caw!»²⁶
 I have been told that Zunbūr is now on the run for me
 and has sought the company of other runaway slaves.
 So I said, «Please stop mocking him;
 it is no light thing, what he has gone through:
 Going about al-Karkh when lampooning's hand
 has dabbed his face with broad smears from the ink-wad;
 Turning while he drags behind him a train
 of halters and nooses ...»²⁷

It seems that Zunbūr took pride in being a client of the family of

²³ *Dīwān*, ii, 121-22.

²⁴ See FUAT SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums. Band II: Poesie bis ca. 430 H.*, Leiden, 1975, p. 600, where he is wrongly called «al-Muḳaiyim».

²⁵ A reference to the description of Hell in suras 38: 57 and 78: 25.

²⁶ Arabic *qā qā*, apparently imitating a choking sound and at the same time the call of the crow from line 1; a humorous exploitation of the poem's rhyme in *-āqā*.

²⁷ *Dīwān*, ii, 122-23, ed. al-Ghazālī p. 529.

Muhalhil. Abū Nuwās questions this relationship in a short poem that is, for once, free from obscenity:

I have come to the Muhalhil family before, with lampoons on you;
They did not like it and denied knowing you.
Then I attested that Muhalhil, like his sons, did not know you.
Come, give me proof in evidence of your being their client!
One witness will do for me, instead of two.
Who else should I lampoon when they say they do not know you?
It is all the same to me, making verses on dung beetles
or on people like you.²⁸

The last poem on Zunbūr again connects him with al-Mukhattam:

I see the women of this age are hermaphrodites.
Therefore I have repudiated Zunbūr
with a threefold (irrevocable) divorce.

(A commentator explains: Zunbūr was effeminate, so Abū Nuwās treats him as a woman in this poem.)

I used to prefer no resting-place for my prick,
among many people, other than his filth-hole.
His bum was almost like a family heirloom to me alone,
inherited from his grandfather.
But when I saw that grey hair had stripped him of his youth
(which used to be so rich and luxuriant with him),²⁹
I called my ropes away from his strands of rope:
our strong bands became frayed and worn...

This is an innocent motif often found in love-poetry: the severing of bands. Here, however, one might detect obscene allusions, since «rope» and «strand» are sometimes used in sexual imagery.³⁰

When he saw that I had broken with him, he donated it
[(i.e. his behind)
to al-Mukhattam, so that he would let poems be sent up,
[travelling fast.
When al-Mukhattam learnt that I had lowered him
in the eyes of people, he pissed and shat himself.

²⁸ *Dīwān*, ii, 124, ed. al-Ghazālī, p. 527, where the editor provides as a title «al-Raqāshī the impostor (*al-da'īyy*)»; a mistake, for the poet al-Raqāshī had nothing to do with the Banū Muhalhil.

²⁹ I translate the line that is given as a variant, which seems easier to understand than the line in the main text.

³⁰ See, e.g. al-Aghlab's obscene poem on the «false prophets» Musaylima and Sajāh, where the same words (*ḥabl, quwā*) are found (IBN SALLĀM AL-JUMĀHĪ, *Ṭabaqāt fuḥūl al-shu'arā'*, Cairo, 1952, p. 574).

You, son of water and reeds (?)³¹, a man
to whom you, of all people, are his rescue is lowly indeed!
Mukhattam, get it up, quickly! For he has come to you with it,
well-anointed, in order to be rescued.³²

* * *

It is obvious that Zunbūr did not inspire Abū Nuwās to write great poetry. However, parts of the poems translated here have an undeniable vigour that must have been very powerful at the time and is, in a sense, still effective. If the verbal abuse had been in prose, it would have been lost without trace, no matter how pungent and witty. The efficacy of verse, its superiority over prose, is demonstrated eloquently by the fact that the unfortunate Zunbūr would have vanished for ever from recorded history but for the poems by Abū Nuwās. Zunbūr may have brought about a famous poet's death; by way of revenge the poet granted Zunbūr an everlasting life of infamy. The Wasp has lost its sting; from his grave the poet may enjoy his victory.

³¹ *yā bna l-mā'i wa-l-qaḍab*, or *qaṣab*: the meaning eludes me; *ibn al-mā'* («water's son») is the name of a water bird sometimes described as timid (AL-ṬHA'ĀLIBĪ, *Thimār al-qulūb*, Cairo, 1985, p. 263).

³² *Dīwān*, ii, 124-26.

Guido Samarani

STUDIES ON THE HISTORY OF REPUBLICAN CHINA
IN THE PRC AND THE NANJING RESEARCH CENTRE

The Center for the History of Republican China, Nanjing University

The *Nanjing Daxue Zhonghua Minguo shi yanjiu zhongxin* (Center for the History of Republican China at Nanjing University, hereafter CHRC) was founded in June 1993 thanks to the support of the main academic and research institutions of the People's Republic of China (PRC) and to the sponsorship of Chen Qingkun, a Taiwanese entrepreneur and manager.

The aim of the Center is to promote academic dialogue and studies of Republican China among scholars in China and abroad, and to make Nanjing University an important meeting place, at a national and international level, for studies on Republican China.

The Center's honorary President is Li Xin, a well-known expert on the history of Republican China and the former Associate Director of the Party History Study Division of the Central Committee of the Chinese Communist Party. The CHRC is directed by Zhang Xianwen, Chairman of the History Department and of the Institute of History, Nanjing University. The three associate directors are: Wang Xuezhong, Director of the Republican China History Division of the Chinese Academy of Social Sciences; Huang Meizhen of the History Department, Fudan University; Wan Renyuan, Vice President of the Second Archives of China. Mr. Chen Qingkun has been invited to be the Center's advisor; Chen Hongmin and Chen Qianping of the Department of History, Nanjing University, and Gu Ning of the Department of History, Nanjing Normal University, will act as assistant directors.

The CHRC has invited more than 60 well-known scholars from the PRC and abroad to act as scientific consultants for the Center. They include:

- a) all the most important historians of Republican China from the PRC;
- b) Chen Sanjing and Zhang Yufa, respectively Director and former Director of the Institute of Modern History, Academia Sinica, Taiwan;
- c) Qi Xisheng (Hsi-sheng Ch'i), Dean of Humanities and Social Sciences, Hong Kong University of Science and Technology;

- d) Yu Ziqiao (G. Yu), Director of the Center for East Asian and Pacific Studies, University of Illinois; J. Esherick, University of California; Tang Degang, The Center for East Asian Studies, C.U.N.Y.; Li Youning, Institute of East Asian Studies, St. John's University; W. Kirby, Harvard University;
- e) Nozawa Yutaka, Surugadai University and Yamada Tatsuo, Keio University, Tokyo;
- f) Min Tugi, Republic of Korea;
- g) M-C Bergère and L. Bianco, France; P. Felber and M. Leutner, Germany.

Publication of Minguo yanjiu. Studies on Republican China

One of the first important initiatives of the CHRC was the publication of the first issue of *Minguo yanjiu Studies on Republican China* in December 1994. It is a yearly journal which may become six-monthly in the near future. The aim of the journal, as stated in the Foreword to the first issue, is «to provide a forum for scientific research and debate for scholars of the history of Republican China [...] and to contribute to the national and international diffusion of research on the history of Republican China and to the development of academic exchange» (*Minguo yanjiu*, 1, 1994, p. 1).

The Managing Editor of the journal is Zhang Xianwen and the Editorial Board is made up of 23 scholars:

- a) 11 from the PRC: Zhang Xianwen, Huang Meizhen, Wan Renyuan and Wang Xuezhong mentioned above; Mao Lei (Zhongnan University of Economics and Finance), Shi Quansheng (Nanjing University), Zhang Lei (Director of the Guangdong Province Branch, Chinese Academy of Social Sciences), Chen Tiejian (Director of the Contemporary History Section, Institute of Modern History, Chinese Academy of Social Sciences), Jin Pusen (Hangzhou University), Yang Guangyan (Vice Chancellor, Xinan Normal University) and Cai Dejin (Beijing Normal University);
- b) 3 from other Asian countries: Yamada Tatsuo and Nishimura Naruo (Japan), Min Tugi (Republic of Korea);
- c) 3 from North America: Esherick and Kirby (USA), L. Shyu (Xu Naili, Canada);
- d) 4 from Europe: Bergère (France), Leutner (Germany), van de Ven (United Kingdom) and Samarani (Italy).

The Editorial Board is aided by a secretariat which includes Chen Hongmin and Chen Qianping mentioned above, and Ma Zhendu of the Second Archives of China.

The first issue of *Minguo yanjiu*, which is 350 pages in length, contains 13 essays chosen from the more than 100 presented at the Third International Symposium on the History of Republican China, held in Nanjing in December 1994. Eleven of the essays are published in Chi-

nese, two (van de Ven and Samarani) in English, and they analyse various aspects and issues concerning the Republican period, ranging from political-ideological to economics, from military to international relations.

Besides the essays, the inaugural issue of *Minguo yanjiu* also contains other sections dedicated to the presentation of the CHRC and the Second Archives of China, to book reviews and to announcements of academic activities.

The Third International Symposium on the History of Republican China

The Symposium, which followed those organised in 1984 and 1987, was held at Nanjing University from December 18 to 20, 1994. Participants included more than 100 scholars from the PRC, Taiwan, Hong Kong, Macao, Japan, Korea, the USA, Canada, Germany, the United Kingdom, France, and Italy. The meeting was divided into plenary sessions in which fundamental papers were presented and discussed, and into five thematic sessions dedicated to the presentation and discussion of papers concerning political questions (1st group), economic-social issues (2nd group), historical figures (3rd group), international relations (4th group) and issues related to culture, the education system and military aspects (5th group).

Here follows a summary of the most important themes that emerged during the Symposium.

In the session dedicated to political and ideological questions, the themes discussed covered the chronological time span of the Republican period, which the papers by J. Esherick and Tang Degang examined in great detail. Special attention was dedicated to:

- the thought of Sun Yat-sen in the later period (Zhang Lei), his *Shiye jibua* (Meng Jiaqi, Nanjing University) and relations with Jiang Jieshi (Chen Tiejian);
- the Xinhai revolution and the early years of the Republic: Lai Xinxia (Nankai University), Wang Xuezhong, Dong Zhangzhi (Liaoning Normal University);
- the Nanjing period, the Sino-Japanese War and the 1945-49 civil war analysed both in terms of relations between the Chinese Communist Party and the Chinese Nationalist Party (Wang Weili, Dongbei Normal University) and concerning the role of Wang Jingwei, his «government» and his relations with Jiang Jieshi (D. Barrett, Mc Master University, Canada; Cai Dejin; Huang Meizhen) and the activity of the various warlords (Yang Guangyan; Liu Shuli, Shanxi University; Chen Xingtang, Second Archives of China).

In the discussion of economic-social issues, the paper by L. Bianco on the movements against ground-rent between 1898 and 1937 was of particular interest. Equally important were the analyses by Kubo Tooru, Wu Jingping, Zheng Huixin and He Youlan (Jiangxi Province Branch, Chinese Academy of Social Sciences) on the economic and financial

situation in the Nanjing period and the war period, and the studies by H. van de Ven, Shi Bolin (Zhongnan Industrial University) and Nakamura Tetsuo (Kobe College University) on economic questions in the Republican period. The works on the characteristics and contradictions of Republican society presented by Wu Yannan, Yan Changhong (Hua-dong Normal University), Shao Yong (Shanghai Normal University), Zhang Guangyu (Wuhan University) and Cai Shaoxiang (Nanjing University) were also of interest.

The analyses of the main historical figures of the Republican period centred around the figures of Sun Zhongshan and Jiang Jieshi. Regarding the former, the papers by Lin Jiayou, by Shi Quansheng on his «socialist thought», and by Wang Yongxiang (Nankai University) on the theory of the «five powers» in Sun Zhongshan were of particular interest. Regarding Jiang Jieshi, the papers presented and the discussion that followed pointed to a substantial reevaluation process of the Nationalist leader, also by the many historians from the PRC. Amongst the many themes analysed, Jiang Jieshi's historical role in the «Nationalist revolution» (Yang Shubiao, Hangzhou University) and the strategy adopted against the Japanese aggression (Fang Qingqiu, the Second Archives of China) were also discussed.

The prevailing interest in these two figures relegated other important figures to a secondary role. This was the case of, amongst others: Hu Hanmin, whose approach to «socialism» was highlighted (Yun Sech'ol, Republic of Korea) and also his activity during the Nanjing Government period (Chen Ruiyun, Jilin University); Wang Jingwei, whose work was discussed by Zhu Baoqin (Nanjing University); Sun Ke, whose «leftist» tendencies in the Forties were the main point of the paper by Gao Hua (Nanjing University).

The paper by Li Youning on the discovery of new documents on the activity of Hu Shi during the period of the Sino-Japanese war was of special interest.

Many papers were presented on the issue of the foreign policy and international relations of Republican China.

The theme of the Sino-Japanese relations was the focal point of the papers by Nozawa Yutaka, who gave a detailed description of the period 1912-1949, and by Zhang Qifu (Suzhou University), who analysed the impact of the Marco Polo Bridge Incident on the Chinese foreign policy.

The paper by R. Felber on Zhu Zhixin and Germany which examined Sino-Germany relations was fascinating, as were the papers by Ma Zhendu on the role of German military counsellors during the Sino-Japanese war and by Wu Jing (Anhui University) on German archives, while Sino-Italian relations were examined in the work by G. Samarani.

Several papers looked at relations between China and the US and Britain, including the survey by Chen Qianping and the work by Ren Donglai (Nanjing University).

The general direction of Chinese foreign policy in the international

context was analysed by, amongst others, Jin Pusen on the Conference of Versailles, by Kawashima Shin (Tokyo University) on the Conference of Washington, by Tsuchida Akio (Tokyo Gakugei University) on Chinese foreign policy at the end of the Twenties, by Fu Baozhen (National Changhua University, Taiwan) on the use of foreign counsellors in decisions on Nationalist policy, by Ishii Akira (Tokyo University) on Chinese foreign policy at the end of the Second World War.

In conclusion, the papers presented in the fifth session (culture, education system, military issues, etc.) concentrated mainly on three aspects:

- a) the role of ideology and intellectuals in the Republican period. This theme was dealt with by, amongst others, L. Shyu (Xu Naili) with a detailed analysis of relations between intellectuals and warlords in the early period of the Republic, K. Hana (Marburg University, Germany) on the thought of Zhu Zhixin, and Yokohama Hiroaki on the role of Hu Shi in the 1930's debate over dictatorship and democracy;
- b) the characteristics and transformations of the education and culture systems. These questions were examined by, amongst others, Takada Yukio, K. Stapleton (University of Kentucky) with an analysis of the «cultural decadence» of Chengdu in the period 1911-1935, by S. Averill (Michigan State University) who looked at the connections between the education system and local society, and by Liu Huiyu (Nanjing University) who dealt with the problem of the «cultural clash» between China and the West;
- c) military aspects, with more interesting papers by Chen Hongmin on the Sino-Japanese war as seen through the battles fought around Changsha, and by Han Xinfu on Tang Enbo and the Tai'erzhuang Campaign.

Gian Carlo Calza

L'ARTE APPASSIONATA DI UTAMARO

L'idea che il pubblico generico, e non solo in Occidente ma anche in Giappone, ha di Kitagawa Utamaro (1754?-1806), universalmente considerato il creatore delle più suggestive raffigurazioni di beltà femminili di tutta l'Asia Orientale, è indubbiamente legata al mondo della *bohème* di quartieri del piacere quali lo Yoshiwara in quella che fu Edo, l'odierna Tōkyō, come trasmessoci da Edmond de Goncourt nel suo celebre *Utamaro. Le peintre des maisons vertes*, uscito a Parigi nel 1891 per i tipi di Charpentier. *Maisons vertes* era sinonimo del quartiere dei piaceri di Edo, una vera e propria città nella città, con mura di cinta e un solo ingresso per impedir di fuggire alle sventurate che vi lavoravano, fossero esse di alto o di infimo rango. In realtà la vita vi era tutt'altro che luminosa come invece gran parte della letteratura, delle arti figurative e dello spettacolo amavano ritrarre. Perciò quella che comunemente se ne ha è una visione legata a un approccio ancora fortemente romantico del Mondo Fluttuante così veniva e viene indicata l'arte e la cultura dei secoli dal Diciassettesimo al Diciannovesimo centrata sull'effimero; sul mondo del teatro popolare coi suoi drammi attori e relativo *demi-monde*; sui quartieri di piacere come vere «città senza notte» e sulla letteratura che ne esprimeva i nuovi valori; sul prorompere di passioni per secoli represses dalla tradizione feudale e neo-confuciana, ormai messa in crisi dall'emersione dei nuovi ceti cittadini artigianali e mercantili. Lo scrittore Jippensha Ikku (1765-1831), nel testo di commento ai due volumi prodotti nel 1804 e illustrati da Utamaro, *Libro illustrato delle case verdi, eventi dell'anno*¹, idealizza le cortigiane in vere e proprie principesse immerse in un mondo raffinato e di principeschi piaceri, ma anche di sottile ironia [fig. 1]. È questa l'immagine che sta dietro l'opera di Utamaro e che Edmond de Goncourt diffuse in Europa e che ancora perdura, ma che la critica moderna ha assai ridimensionato mettendo in evidenza i costi umani e sociali che stavano dietro tanto splendore.

¹ (*Seirō ehon*) *Nenjū gyōji* (Libro illustrato delle case verdi, eventi dell'anno), 2 vv., 1804.

La vasta rassegna *The Passionate Art of Utamaro*, al British Museum di Londra celebra lo splendore di questo artista come mai era stato fatto in precedenza e contribuisce a riequilibrarne la figura storica alla luce delle più recenti ricerche in Giappone come in Occidente. Sono occorsi diversi anni ai due curatori, Asano Shūgo del museo di Chiba e Tim Clark del British Museum per selezionare e radunare da tre continenti diciassette dipinti, quattrocentotrentacinque silografie e quarantadue libri di illustrazioni: il tutto rappresentativo della sua produzione più significativa. Dopo l'Inghilterra l'esposizione si trasferì in Giappone dove valse come mostra inaugurale del nuovo museo municipale di Chiba diretto da un illustre studioso, Tsuji Nobuo, emerito dell'Università di Tōkyō. La mostra fu esposta a Londra dal 31 agosto al 22 ottobre e a Chiba dal 3 novembre al 10 dicembre 1995 con alcune modifiche. Quella più sostanziale è sugli *shunga*, le immagini a soggetto erotico, che a Londra occupavano gran parte delle bacheche centrali delle sale superiori mentre a Chiba erano del tutto assenti. Nel catalogo sono raggruppate nella parte finale e, ovviamente, mancano dall'edizione di Chiba. Comunque il libro² stampato a Tōkyō dall'*Asahi shinbunsha* in due volumi bilingui, giapponese e inglese con seicento illustrazioni a colori e altrettante in bianco e nero fornisce una documentazione si può dire definitiva sul maestro, soprattutto nella versione più completa del British Museum. Si tratta indubbiamente della mostra più completa ed esauriente che sia mai stata realizzata sul maestro. Essa resterà memorabile nei grandi avvenimenti dell'*ukiyo*, oltre che per la bellezza dell'opera di Utamaro finalmente visibile nella sua completezza, per il monumentale lavoro dei due studiosi con Asano che ha schedato e commentato le stampe e i libri e Clark i dipinti e gli *erotica*, oltre a curare l'edizione inglese. In modo particolare è degna di lode l'enorme ricerca iconologica di Asano compiuta lavorando soprattutto sugli *Yoshiwara saiken*, le guide tascabili al quartiere delle case verdi che proprio Tsutaya prese a pubblicare due volte l'anno dal 1773. Il curatore del museo di Chiba ha realizzato una identificazione dei personaggi e una ri-datazione delle stampe che del catalogo farà uno strumento prezioso per decenni ancora.

In uno dei saggi illustrativi Nobuo Tsuji, ripercorre le fasi della fortuna di Utamaro in Europa prendendo le mosse dalla biografia di Edmond de Goncourt per giungere fino allo studio di Jack Hillier del 1961 e per esaminare infine il senso del valore internazionale di Utamaro *vis-à-vis* i grandi artisti occidentali. Nella sua disamina Tsuji fornisce una nuova interpretazione relativa alla idealizzazione della figura umana in Utamaro. In effetti da un lato Utamaro trasforma la figura umana al di là delle sue apparenze snellendola e lanciandola

² SHUGO ASANO and TIMOTHY CLARK, *The Passionate Art of Kitagawa Utamaro*, 2 vv., British Museum Press for the Trustees of the British Museum, London, 1995.

oltre ogni dire, dall'altro nella sua opera, come in quella di altri maestri dell'*ukiyo-e*, coesistono fattori di produzione popolare e artigianale che si fondono con la qualità della tradizione artistica più nobile considerati gli uni e l'altra sotto il profilo sia delle tematiche culturali e degli stili pittorici, sia della tecnica vera e propria. Dall'equilibrio sapiente di questa fusione nasce lo stile che ha indotto non pochi critici europei, tra cui lo stesso Hillier, ad accostare Utamaro ai grandi artisti dell'Occidente.

Come ha giustamente messo in luce Tim Clark nel suo saggio «Utamaro and Yoshiwara. The painter of the "Green Houses" reconsidered» Utamaro modifica profondamente la concezione della figura umana e non solo dal punto di vista della struttura del corpo, ma soprattutto nel senso dell'intensità di espressione del volto. L'analisi e la raffigurazione delle caratteristiche psico-fisiche dei suoi personaggi costituiva per Utamaro una vera ricerca come è anche dimostrato dalle varie iscrizioni come la firma: *sōkan* Utamaro *kōga* (accuratamente disegnato da Utamaro il fisionomista) o la serie *Fujin sogaku jūttai* (Dieci studi fisiognomici di tipi femminili, 1792-93 ca.) e altri ancora. Nella serie di tre stampe (Neve, luna e fiori nelle case verdi), sintomatico è un foglio che ritrae la celebre beltà Kasugano della casa da tè Tamaya. Assisa a uno scrittoio allontana, per meglio osservarne l'effetto generale, un ventaglio su cui ha appena iscritto una poesia con mano elegante mentre l'allieva, prossima a divenire ella stessa una cortigiana, si stringe nelle spalle percorsa da un brivido di estetico piacere.

La mostra analizza l'evoluzione stilistica di Utamaro dai primi passi, sotto la protezione e attenta guida di Tsutaya presso il quale anche abitò per un certo numero di anni, all'ultima fase di maggior popolarizzazione dopo la scomparsa dell'editore e mentore nel 1797. Le figure dei primi anni appaiono monumentali, col corpo pieno e maestoso e i volti assai poco riflettenti stati d'animo, secondo i dettami della moda di Kiyonaga (1752-1815) l'imperante maestro delle beltà femminili. Di questo stile è esempio dei più efficaci il celebre dittico del 1783 ca. con un gruppo che sta per imbarcarsi su un battello di piacere³ [fig. 2]. Col sostegno di Tsutaya, la sua formazione a stretto contatto con l'ambiente intellettuale intorno a quegli, con la frequentazione di artisti e letterati quali Santō Kyōden (1761-1816) e Ōta Nanpo (1749-1823), Utamaro sviluppò lo stile che lo rese celebre in patria come fuori.

La figura umana si fece lunga e flessuosa come un giunco e i volti crebbero in espressività. Anzi si può sostenere che il corpo stesso spesse volte «parli» né più né meno che se esprimesse sentimenti a

³ *Fūryū hana no ka asobi, jō, ge* (Piaceri delle quattro stagioni: colori e profumi, destra e sinistra), dittico, 1783 ca., cat. 23, The British Museum, Londra.

parole. Nel celebre esattico illustrante una scena sopra e sotto il ponte di Ryōgoku⁴ [fig. 3] si avverte lo stesso tipo di seduzione ed eccitamento che nelle stampe a sfondo passionale, ma sempre con misura ed eleganza e questo non solo nel gruppo delle tre donne di più alto ceto sulla sinistra. Anche il gruppo centrale, di più modesta estrazione, è testimone dello stesso stile, nel modo con cui una madre trattiene a stento il proprio bimbo dal gettarsi di sotto, là dove una scena, additatagli dalla ragazzina, lo attira irresistibilmente. E anche il gruppo di destra, più umile degli altri due, è uniformato ad analoga grazia. L'espressione dell'intensità psicologica raggiunge alte vette con opere come quella della serie di immagini di grandi cortigiane delle *Dodici ore nelle case verdi*⁵. All'ora del gallo, tra le cinque e le sette pomeridiane, [fig. 4] si avvicina il momento degli incontri nella città senza notte e una cameriera è china a preparare la lanterna mentre si volge all'*oiran*, alla cortigiana di alto rango, per chiederle qualcosa. Essa appare distante col pensiero, assorta in un suo mondo in cui a nessuno è dato di penetrare. La sua statura, l'exasperata lunghezza e sottigliezza del corpo la trasformano in un essere di un altro mondo. La sua seduzione deriva anche da questo suo apparire come appartenente a una sfera diversa da quella dei comuni mortali, anche di quelli che la incontreranno e la possiederanno e il fondo in polvere dorata sottolinea tale suggestione conferendo alla figura un'aura quasi divina. Utamaro, come più tardi Lautrec e Degas, ritrasse anche prostitute di infimo rango uscendo dai temi convenzionali dell'arte, peraltro già assai rivoluzionati nell'*ukiyo*e, e come loro vi scoprì una ricca vena di umanità da raffigurare. Ma le donne di Utamaro sono quasi sempre comunque idealizzate e, anche nel caso della più derelitta, la *teppō*⁶ così chiamata con riferimento ai rischi di malattie veneree per il cliente [fig. 5] questa idealizzazione è ottenuta nel darle un giovane corpo il che, a quel livello, era senz'altro improbabile che ancora possedesse.

La grandezza di Utamaro, e di Tsutaya che lo orientò, assecondò e gli fornì le *équipe* migliori per la produzione silografica, è anche legata all'inventiva oltre che alla creatività e all'idealizzazione. Se è vero, come è vero, che le riforme del periodo Kansei (1789-1801) contro l'eccessivo lusso delle stampe su Yoshiwara, indussero Tsutaya a spingere Utamaro verso i ritratti di busti invece che a tutta figura, è anche certo che l'imposizione stimolò, come per contrappunto, la produzione di alcune delle più suggestive silografie di tutto l'*ukiyo*e. Di questo formato è la stampa che ritrae una delle modelle preferite

⁴ *Ōkawa-bata yūryō* (Sopra e sotto il ponte Ryōgoku), esattico, 1795-96 ca., cat. 255, Museum of Fine Arts, Boston.

⁵ *Seirō jūni toki* (Dodici ore nelle case verdi), 1794 ca., cat. nn. 150-162, Musées Royaux d'Art et d'Histoire, Bruxelles.

⁶ *Teppō*, (La prostituta fucile), 1794-95 ca., cat. n. 179, The Art Institute of Chicago, Clarence Buckingham Collection.

da Utamaro, Ohisa⁷ [fig. 6], mentre, tenendo in mano un ventaglio gira il capo verso sinistra (n. 106). È uno dei capolavori assoluti di tutto l'*ukiyo-e* e appartiene a un gruppo di opere pubblicate da Tsutaya intorno al 1790 con l'aggiunta di un prezioso fondo in mica bianca che fa risaltare il volto con un'intensità che dalla pelle del petto e del collo sale fino agli occhi vividi di malizia e provocazione. Come pure il *Il tipo incostante*⁸ [fig. 7] nella già citata serie *Fujin sōgaku jūttai* (Dieci studi fisiognomici di tipi femminili), colta in analoga posa della precedente. La ragazza, con la leggera veste che le cade negligenemente da una spalla, si accinge a fare toilette dopo il bagno. Il fondo in mica rosata esalta il colore della pelle e conferisce all'immagine un senso di calore e di seduzione forse meno frizzante dell'altra, ma più dolce e serena. Così anche con Utamaro il maestro della seduzione del «Mondo Fluttuante» che tanto influsso esercitò sulle avanguardie europee a partire dalla metà dell'Ottocento la «vestida» raffigura un tipo di femminilità più provocante, mentre la «desnuda», anche se qui tale solo in parte, più intima e familiare.

Una delle stampe più celebri è quella, dai vivissimi colori, che raffigura l'interno di una casa di piacere. In una sala al piano superiore, e aperta su un giardino da cui emergono rami di diospero, una coppia si abbraccia in procinto di unirsi [fig. 8]. Si tratta del primo foglio, il più castigato e a uso dei censori che convenzione voleva non avessero di solito ad andare oltre, del superbo album di dodici scene erotiche *Il canto del guanciaie*⁹, prodotto nel 1788 dal più raffinato editore del tempo, Tsutaya Jūsaburō. Nessun altro artista giapponese è mai riuscito a esprimere un'analoga intensità nello sguardo, peraltro appena suggerito, che la coppia si scambia in quest'opera. La sottile linea di contorno dell'occhio di lui che si perde entro la curva dei capelli di lei; il retro dell'orecchio della donna, leggermente staccato a rivelare la nuca, parte del corpo femminile secondo i canoni giapponesi seducentissima e assai poco visibile, sono elementi che amplificano la tensione emozionale esaltata già dalla delicata carezza della mano della giovane sulla guancia dell'uomo e della mano di lui che preme sulla spalla di lei. Le altre membra, il biancore delle gambe scoperte e, a contrasto, l'eccitante rosso della veste più intima, il movimento flessuoso dei corpi prossimi all'amplesso, non sono altrettanto struggenti di quello sguardo che attraversa la carne.

Alcuni critici hanno voluto per lungo tempo scorgere nella figura maschile un autoritratto dell'artista basandosi soprattutto sulla sopra-

⁷ *Takashima Ohisa*, (Ohisa della casa Takashima), 1793 ca., cat. n. 106, Musées National des Arts Asiatiques-Guimet, Parigi.

⁸ *Uwaki no sō*, (Il tipo incostante), 1792-93 ca., cat. n. 57, The New York Public Library.

⁹ *Utamakura*, (Il canto del guanciaie), 1788 (prefazione), cat. n. 489, The British Museum, Londra.

veste trasparente «a macchie di cerbiatto» che si riscontra anche in un altro autoritratto [fig. 9] sicuramente autentico perché dotato dell'iscrizione sul pilastro dietro l'artista ebbro: «Motome ni ōjite Utamaro mizukara no engan o utsusu» (Dietro richiesta Utamaro dipinge la propria incantevole immagine) realizzato sull'ultima prova, un dittico, undicesimo atto, della serie *Il Chūshingura parodiato da celebri beltà*¹⁰, e inoltre da due «mon» sulla sopraveste medesima con iscritto «uta» e «maro». Un'altra stampa risalente al 1792-93 [fig. 10] intitolata *La pittura*¹¹ e appartenente alla serie che parodizza le quattro discipline del gentiluomo: *kin ki sho ga* (suonare il *koto*, giocare al *go*, calligrafare e dipingere) raffigura un pittore che dipinge un paesaggio su un paravento in una casa di piacere mentre una *oiran* con *shinzō* e *ka-murō* lo ammirano estasiati. Anche in questo caso l'uomo indossa la stessa sopraveste e possiede tratti somatici simili all'autoritratto del Chūshingura.

Una scherzosa poesia piena di doppisensi è iscritta, nella stampa erotica, sul ventaglio che l'uomo ancora regge e crea un ironico contrappunto attenuando l'intensità del momento e aggiungendo alla composizione la grazia e lievità che ci si aspetta da un maestro come Utamaro:

Il becco intrappolato in una conchiglia,
il beccaccino non se ne può volare via,
una sera d'autunno.

¹⁰ *Kōmei bijin mitate Chūshingura, jūichi danme*, (Il Chūshingura parodiato da celebri beltà, atto undicesimo), dittico, 1794-95 ca., cat. n. 210-11, The Fitzwilliam Museum, Cambridge.

¹¹ *Ga* (La pittura), 1792-93, cat. n. 75, The British Museum, Londra.

L'ARTE APPASSIONATA DI UTAMARO

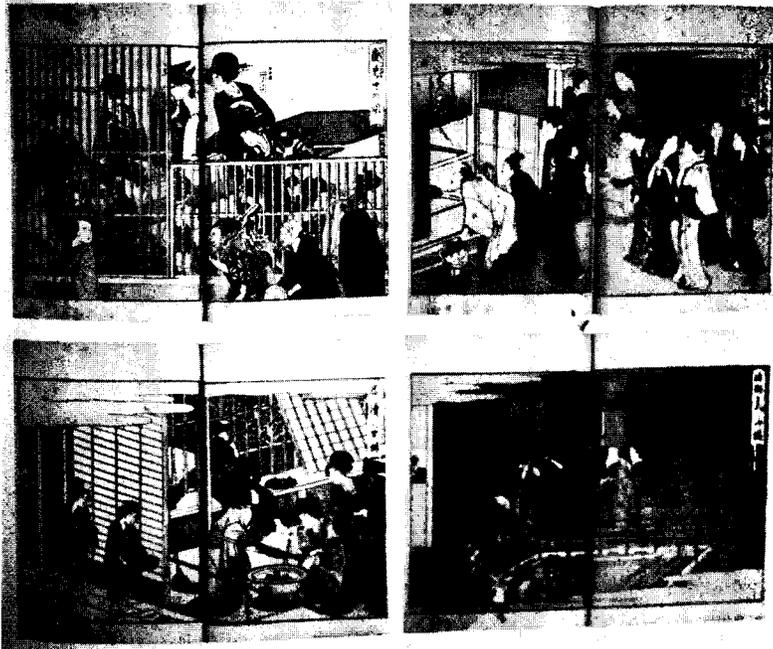


FIGURA 1. Scene da *Libro illustrato delle case verdi, eventi dell'anno*, 2 vv., 1804, Cortesia Trustees del British Museum, Londra

FIGURA 2. *Piaceri delle quattro stagioni: Colori e profumi di fiori*, destra e sinistra, dittico, 1783 ca. Cortesia Trustees del British Museum, Londra





FIGURA 3. *Sopra e sotto il ponte Ryōgoku*, esattico, 1795-96 ca. Cortesia Museum of Fine Arts, Boston.



FIGURA 4. «L'ora del gallo» [18:00] dalla serie *Dodici ore nelle case verdi*, 1794 ca. Cortesia Musées Royaux d'Art et d'Histoire, Bruxelles

L'ARTE APPASSIONATA DI UTAMARO



FIGURA 5. «La [prostituta] fucile» dalla serie *Cinque gradazioni d'inchiostro del quartiere settentrionale*, 1794-95 ca. Cortesia Art Institute, Chicago.



FIGURA 6. *Ohisa della casa Takashima*, 1793 ca. Cortesia Musée National des Arts Asiatiques-Guimet, Parigi.



FIGURA 7. «Il tipo incostante» dalla serie *Dieci studi fisiognomici di tipi femminili*, 1792-93 ca. Cortesia The New York Public Library, New York.

FIGURA 8. Coppia di amanti in estate dall'album di stampe erotiche *Il canto del guanciale*, 1788. Cortesia Trustees del British Museum, Londra.



L'ARTE APPASSIONATA DI UTAMARO



FIGURA 9. Autoritratto di Utamaro in «Atto undicesimo», nella serie *Il Chūshingura parodiato da celebri beltà*, 1794-95 ca. Cortesia The Fitzwilliam Museum, Cambridge.



FIGURA 10. *La pittura*, 1792-93 ca. Cortesia Trustees del British Museum, Londra.

Gian Carlo Calza

LE ARTI GIAPPONESI NEL DOPOGUERRA

Il 1995 fu un anno particolarmente significativo nel campo delle arti visive in Giappone perché, nel cinquantenario della fine della Guerra del Pacifico, si tennero alcune importanti mostre d'arte e di *design* miranti a fornire rassegne assai ricche ed esemplificative delle arti giapponesi del dopoguerra dalla pittura, all'architettura, alla scultura, al *design*, alla grafica, ciascuno inteso nel senso più lato. È da ritenere che tre di tali eventi siano determinanti per documentare lo sviluppo di questi settori nel Giappone contemporaneo in modo pressoché esaustivo e cioè: *Sengo bunka no kiseki: 1945-1995* (I binari della cultura del dopoguerra 1945-1995) curato dai quattro musei giapponesi che l'hanno ospitata a turno¹; *Sengo nihon no zen'ei bijutsu. Sora e wameki* (Arte giapponese d'avanguardia del dopoguerra. Grido verso il cielo) curata da Alexandra Munroe² e *Japanese Design. A Survey Since 1950*, curata da Kathryn B. Hiesinger e Felice Fischer³. Le tre rassegne si sono mosse in modo indipendente l'una dall'altra, hanno tre approcci metodologici diversi e anche l'oggetto delle singole rassegne di fatto è differente anche se in diversi settori vi è una sovrapposizione sia tematica sia del materiale espositivo. Furono perciò un'occasione unica per considerazioni sull'arte di questa metà del secolo.

¹ La mostra ebbe il seguente sviluppo: Meguroku bijutsukan (Museo d'Arte del distretto di Meguro, Tōkyō), dal 19 aprile al 4 giugno; Hiroshimashi gendai bijutsukan (Museo Cittadino d'Arte Moderna di Hiroshima) dal 14 giugno al 21 luglio; Hyōgo kenritsu kindai bijutsukan, Kōbe (Museo d'Arte Contemporanea della provincia di Hyōgo a Kōbe) dal 15 agosto al 24 settembre; Fukuoka kenritsu kindai bijutsukan, Fukuoka (Museo d'Arte Contemporanea della provincia di Fukuoka a Fukuoka) dall'8 ottobre al 5 novembre 1995.

² La mostra principiò al Yokohamashi bijutsukan (Museo Cittadino d'Arte di Yokohama) dal 5 febbraio al 30 marzo; proseguì poi, col titolo di *Japanese Art After 1945. Scream Against the Sky* al Guggenheim Museum SoHo dal 14 settembre 1994 all'8 gennaio 1995; al San Francisco Museum of Modern Art in association with the Center for the Arts at Yerba Buena Gardens dal 31 maggio al 27 agosto 1995.

³ La mostra si spostò dal Philadelphia Museum of Art dal 25 settembre al 20 novembre 1994 e poi alla Triennale di Milano, *Design giapponese. Una storia dal 1950*, dal 17 marzo al 14 maggio 1995, per poi essere trasferita a Darmstadt.

I binari della cultura del dopoguerra 1945-1995

Anche se non fu la prima in ordine cronologico a essere presentata al pubblico, ritengo che per la vastità del materiale esposto e degli argomenti toccati, sia opportuno iniziare queste considerazioni partendo dalla mostra *Sengo bunka no kiseki*. Quattro musei prestigiosi – quelli Distrettuale di Meguro a Tōkyō, Provinciale d'Arte Moderna a Hiroshima, Provinciale d'Arte Contemporanea di Hyōgo a Kōbe e Provinciale d'Arte Contemporanea di Fukuoka – si erano uniti con il sostegno del più grande quotidiano del Giappone, lo *Asahi shinbun*, in un progetto pluriennale per realizzare la mostra *I binari della cultura del dopoguerra* con un imponente e densissimo catalogo pubblicato dall'*Asahi Shinbun*. Una mostra colossale che attraversava, con circa seicento opere dal Quarantacinque a oggi, la produzione artistica giapponese nei settori di arte, *design*, grafica, fotografia e architettura. Sono cinque le fasi storiche in cui la rassegna venne suddivisa. Apriva il periodo della «Rinascita dalle rovine. Le cicatrici della guerra. Gli anni 1945-1950» un titolo di sapore vagamente cinese, forse un riferimento alla «letteratura delle ferite» il che conferirebbe a tutta la vicenda bellica e postbellica nipponica un netto approccio di tramutazione culturale con sottinteso magari anche un accenno agli eventuali eccessi.

Di questo primo dopoguerra, le immagini che maggiormente colpiscono sono le fotografie di Ken Domon soprattutto quelle assai crude coi drammatici segni lasciati dalle atomiche sui volti umani oltre che sulle cose [fig. 1]⁴. Una drammaticità che ricompare in varie opere, come ad esempio nel dipinto di Maruki Iri, il pittore dei murali su Hiroshima, di proposito montato a contrasto come un rotolo tradizionale. La corrente surrealista attiva in quegli anni è efficacemente rappresentata da Kitawaki Noboru col suo famoso dipinto del 1949 *Quo vadis?* di un uomo solitario rivolto verso una colonna di folla che s'allontana [fig. 2]. Ma i primi anni del dopoguerra furono anche quelli dell'abbandono di quell'epoca, prima trionfalistica e poi depressiva, ma sempre cupa, che li aveva preceduti. Del rinnovato fervore di vita si trova traccia anche in diverse pubblicazioni: riviste leggere, mirate soprattutto a un pubblico maschile con in copertina donne occidentali in pose provocanti e che contengono «storie vere». Un genere di pubblicazioni chiamate *kasutori* che durò solo per quei brevi anni come un'accensione vivace ed effimera [fig. 3]. Più duraturo fu invece il giornalino di *manga* dal titolo *Sazaesan* della famosa Hasegawa assai seguito e ancor oggi antesignano del frenetico sviluppo di questo genere negli ultimi anni.

Gli anni Cinquanta, che costituiscono la seconda parte, sono stati indicati come quelli dello «Sviluppo e repressione». Fu l'epoca del

⁴ DOMON KEN, *Hiroshima*, Tōkyō, Kenkosha, 1958.

realismo, ma anche delle avanguardie. Un contrasto e una contraddizione che si evidenziarono anche nel piano politico perché il Giappone, fino a poc'anzi il nemico più temibile, divenne una grande base militare americana per le operazioni in Corea. Proprio la guerra in Corea contribuì al rilancio industriale dell'arcipelago tirandosi dietro un impressionante processo di sviluppo culturale e artistico. E mentre le case continuavano per la massima parte a essere fatte di legno, Naito realizzava la Tōkyō Tower che, si specificò, doveva essere più alta della Tour Eiffel.... La fedele ricostruzione di un monolocale tipo di quegli anni forniva nella mostra indicazioni utili sia sull'ambiente domestico sia sulla produzione industriale: frigoriferi, aspirapolvere, radio e il rivoluzionario bollitore per il riso che facevano già intravedere un futuro di produttività prorompente. Kamekura Yūsaku, il «boss del design giapponese» iniziava la sua celebre serie di poster della Nikon a testimonianza dello sviluppo parallelo di grafica e tecnologia industriale. Le fotografie di Hosoe Eikō, di cui le più celebri furono quelle del 1962 con lo scrittore Mishima Yukio come modello [fig. 4], schiudevano al pubblico giapponese un mondo di temi trasgressivi divenuti soggetto d'arte.

«Il riconoscimento di idee e libertà» caratterizza la terza parte della mostra e comprende lo sviluppo delle arti tra gli anni Cinquanta e Sessanta con particolare riferimento agli stili tradizionali, anche se spesso rielaborati in chiave interpretativa di tipo occidentale. Sottosezioni particolarmente significative sono quelle della pittura in stile giapponese (*nihonga*), della ceramica e della calligrafia. Per la pittura tradizionale Higashiyama Kaii è indubbiamente l'artista più noto e rappresentativo [fig. 5]. Ma si aprivano nuove vie anche in altri campi esemplificate per la calligrafia dai lavori di Inoue Yūichi o di Morita Shiryū [fig. 6]. Per l'*ikebana*, che in Giappone svolse sempre e svolge tuttora un ruolo artistico di grande importanza, l'opera di Nakagawa [fig. 7] al cui insegnamento avrebbe poi anche attinto Teshigahara Hiroshi regista, scenografo, ceramista, autore di grandi installazioni ambientali nonché attuale caposcuola della Sōgetsu di *ikebana*.

Lo scultore Isamu Noguchi, figlio del celebre letterato Yone e di un'americana, rappresenta un fenomeno particolare di rapporto tra Oriente e Occidente e non solo per lo stile e la nascita [fig. 8]. Basti infatti pensare che la sua opera fu scelta per rappresentare gli Stati Uniti nel padiglione americano di una delle ultime Biennali di Venezia. E sono questi anche gli anni in cui, sotto lo stimolo degli approcci innovativi di Kamekura, il primo fra l'altro a usare la fotografia per i poster, altri grafici emergevano, come Yamashirō Ryūichi o i più giovani Tanaka Ikkō e Hosoya Gan.

Gli anni Sessanta furono però particolarmente significativi per i fermenti e le rotture profonde di credenze e di modelli di cultura: è la quarta sezione della mostra, «Sviluppo delle avanguardie e formazione della cultura di massa. Nacque il movimento Gutai [fig. 9] che, come è noto, prima ancora che in Giappone si affermò all'estero soprattutto

per l'interessamento di Marcel Tapié. Miki realizzava le sue celebri orecchie e Akasegawa avvolgeva oggetti con la carta moneta, mentre Yokoo Tadanori creava le suggestive grafiche [fig. 10]. I *manga*, assai riccamente rappresentati in questa sezione, erano ormai diffusissimi con il fenomeno di *Shonen magazin* in pieno sviluppo [fig. 11].

La quinta e conclusiva parte della mostra, «Dallo "scetticismo moderno" all'era post-moderna», copriva gli anni dai Settanta ai giorni nostri. Il panorama dell'arte appare sempre più articolato e con soluzioni spesso contrastanti. Il movimento del Monoha, o scuola delle cose, promosso da un professore della Università delle Arti Tama, Saito Yoshishige, è stato incluso in questo settore anche se forse sarebbe stato tematicamente se non cronologicamente più opportuno inserirlo nella stessa sezione del Gutai. Alcuni interventi del gruppo sono stati documentati fotograficamente, altri sono stati ricostruiti, scarsi gli originali [fig. 12].

I singoli settori sono stati arricchiti, compare la moda con i vari Miyake Issey, Comme des Garçons, Yamamoto Yōji [fig. 13]: l'abito diventa, oltre che un capo di abbigliamento una scultura vera e propria che si modella intorno al corpo molto spesso, anzi, col corpo concepito come suo semplice supporto. La grafica, con il vorticoso sviluppo industriale e commerciale subisce un'impennata. Ai grandi grafici dei decenni precedenti si aggiungono nuovi nomi che presto raggiungono analogo prestigio come la Ishioka [fig. 14], Hosoya o Igarashi. Il grande sviluppo industriale giapponese in patria e anche altrove, crea grandi possibilità di sviluppo dello spazio urbano e infraurbano. Ai Maekawa [fig. 15] e ai Tange [fig. 16] si aggiungono nuovi prestigiosi nomi da Kurokawa Kishō a Isozaki Arata a Andō Tadao [fig. 17]. Nelle varie sezioni sono anche presenti video con serie televisive e spot pubblicitari mentre il grande assente è il teatro di avanguardia che, soprattutto negli anni Sessanta e Settanta svolse un ruolo culturale di grande rilievo nella società giapponese. Si sarebbe forse potuto proiettare almeno qualche video di *butō* e di Terayama Shūji. Ma al di là di questa considerazione e di qualche altra lacuna, come ad esempio l'assenza sorprendente di Yayoi Kusama, fra l'altro rappresentante il Giappone in una delle ultime Biennali di Venezia, quella del 1993, la mostra è un'enciclopedia delle arti giapponesi del dopoguerra quali non se n'erano mai realizzate.

Arte giapponese d'avanguardia del dopoguerra. Grido verso il cielo

La gigantesca mostra *Sengo bunka no kiseki: 1945-1995* (I binari della cultura del dopoguerra 1945-1995), in un certo senso e se i curatori non avessero dichiarato di aver iniziato a progettarela già da molti anni, potrebbe anche sembrare una risposta in chiave nazionale a quella, di poco precedente, curata da Alexandra Munroe: *Sengo Nihon no zen'ei bijutsu. Sora e wameki* (Arte giapponese d'avanguardia

del dopoguerra. Grido verso il cielo)⁵. Tanto la prima dimostrava di seguire una rigorosa impostazione cronologica e onnicomprensiva delle diverse tipologie artistiche, altrettanto la rassegna della studiosa di New York mostrava un taglio critico, un approccio assai articolato e tale da richiedere una lettura a più livelli di interpretazione. Va anche precisato che il catalogo dell'edizione americana differisce in parte da quello giapponese di cui costituisce una versione più ricca e documentata sotto il profilo critico in quanto la Curatrice ha mirato a comporre un volume che rimanesse un solido punto di riferimento per lo studio dell'arte e delle teorie sull'arte giapponese di questo secolo. Per questo motivo i miei commenti, quando si riferiscono al libro e non alla mostra, si devono intendere riferiti a questa versione e non a quella giapponese.

La prima parte è interamente dedicata a definire problemi di metodo nonché all'analisi di alcune teorie estetiche di valore storico che hanno particolarmente condizionato lo sviluppo dell'arte giapponese di questo secolo. Preziose sono le considerazioni di Karatani Kōjin sulle teorie di Ernest Fenolosa e Okakura Tenshin e l'analisi dei loro influssi non solo sull'arte, ma anche sulla cultura in generale per non dire la politica dei decenni a seguire. John Clark, noto studioso australiano di arte moderna dell'Asia Orientale, affronta i temi della soggettività, del romanticismo e del surrealismo nei periodi Taisho (1912-1925) e primo Shōwa (1925-1989) che sono di particolare importanza per intendere gli sviluppi post-bellici dell'arte d'avanguardia in Giappone.

Nella seconda parte, che costituì il fulcro delle mostre e del lavoro della Munroe, vennero affrontati alcuni temi fondamentali dell'arte del dopoguerra ed era stata aperta dalla testimonianza diretta di un artista-critico, Nam Jun Paik – come del resto lo era stato anche l'introduzione con lo scritto dell'architetto Isozaki Arata. La Munroe inizia ripercorrendo le tappe del gruppo Gutai, il primo movimento d'avanguardia giapponese ad acquistare risonanza fuori del Paese. Fatalmente il Gutai, con i suoi interventi nella natura [fig. 18] e le *performance* [fig. 19], come nella migliore tradizione classica degli artisti eccentrici, apre il problema sul modernismo e il tradizionalismo che la Curatrice affrontò a mio avviso forse un po' troppo rapidamente, ancorché fornendo esempi in vari settori [fig. 20]. Movimenti Neo Dada [fig. 21] e della protesta nelle sue diverse modalità di espressione, dal celeberrimo *Buta: Piggu ribu* (pig lib) di Yoshimura Masunobu [fig. 22] alle *performance* di Kusama Yayoi [fig. 23] assai più riccamente documentati. Dietro, o parallelamente? corre il filone teatrale dello *Ankoku butoh* che può essere preso a simbolo di un'arte esasperata di cui l'arte della stessa Kusama, come le orecchie di Miki [fig. 24], le già

⁵ Catalogo dell'edizione giapponese, Yokohama Bijutsukan e Yomiuri shinbun, 1994, catalogo dell'edizione americana: *Japanese Art After 1945. Scream Against the Sky*, Abrams, New York, 1994.

citare foto di Mishima eseguite da Hosoe Eikō, il film *L'impero dei sensi* di Ōshima Nagisa sono forse tra gli esempi più noti. Uno spazio particolarmente significativo fu destinato al movimento del Monoha sviluppatosi alla fine degli anni Sessanta [fig. 25] e che formalmente sembra avere molti punti in comune con l'arte povera, ma che in realtà attinge a una più antica e nazionale radice filosofico-religiosa.

L'edizione americana del catalogo è inoltre arricchita da una preziosa appendice con una antologia critica sull'arte giapponese contemporanea, glossario e bibliografia aggiornati assai ben curati.

Se si dovesse muovere una critica a entrambe le mostre essa mi pare andrebbe indirizzata all'eccessiva preoccupazione dimostrata verso l'idea della risposta delle arti giapponesi all'Occidente. Il che, forse con la sola eccezione della grafica, ha portato a minimizzare la presenza di artisti impegnati a trovare una risposta alle istanze dell'uomo contemporaneo attraverso degli stili tradizionali modernamente reinterpretati. E mi riferisco ad artisti come l'onnimediale Teshigahara Hiroshi (cinema, scenografia, ceramica, calligrafia, pittura, installazioni ambientali, *ikebana*) o Yanagi Sōri o Yoshida Kenji o Imai Toshimitsu – considerato quest'ultimo, e solo marginalmente, per un'opera del Sessantadue di un ormai abbandonato stile avvicicabile a un gusto occidentalista di tipo informale.

Design giapponese alla Triennale di Milano

Più sensibile verso la tradizione e l'esigenza di approfondirne l'interdipendenza con i movimenti d'avanguardia, mi è parsa la mostra *Japanese Design. A Survey Since 1950*, curata da Kathryn B. Hiesinger e Felice Fischer. La rassegna proveniva dal museo di Filadelfia dove era stata preparata da Kathryn B. Hiesinger e Felice Fischer, curatrice della sezione giapponese di quel museo. Essa fu occasione preziosa per un esame retrospettivo, dagli anni Cinquanta a oggi, dei diversi settori delle arti applicate dell'arcipelago. Sono state duecentocinquanta le opere selezionate e suddivise cronologicamente nei cinque decenni dagli anni Cinquanta a oggi. Comprendevano globalmente: mobili, tessuti e kimono, moda, grafica e poster, carta nonché, ovviamente, disegno industriale nei suoi molteplici aspetti. Infatti scopo della mostra fu quello di offrire una panoramica il più ricca possibile dell'evoluzione nel secondo dopoguerra del design giapponese come rappresentato dagli operatori più importanti per ogni settore. Ma nel selezionare i pezzi le curatrici vollero sottolineare quelli che per loro sono i tratti salienti di tutto il design giapponese: «compattezza, padronanza del mestiere, semplicità, asimmetria, umorismo» di modo che in ogni oggetto opportunamente scelto siano presenti almeno due di queste componenti caratterizzanti.

Il valore della rassegna, al di là di tali considerazioni, sta nel spiegare una storia il cui sviluppo è testimonianza sia del rapidissimo

assorbimento di tematiche occidentali sia del permanere di valori estetici e grafici di una tradizione antica e ricchissima. Oltre alle linee di ricerca offerte dalle curatrici non trascurerei l'importanza dell'elemento materia. L'amore, la fede si dovrebbe più correttamente dire, per gli elementi della natura e la loro vita impregnata di divino traspare da molti elementi espliciti come nel tessuto a struttura di ragnatela di Arai Jun'ichi [fig. 26] o più sotterranei come nel celeberrimo trittico di poster per le olimpiadi del 1964 di Kamekura Yūsaku [fig. 27]. Geometrismo e naturalismo vi si combinano in una nuova sintesi dell'antica tradizionalissima concezione sincretica di questi due approcci. Kamekura, il boss del Nihon *design*, come viene affettuosamente chiamato da allievi e colleghi, ha anche contribuito un freschissimo scritto oltre ad alcune potenti opere.

Nel campo della moda è interessante segnalare un abito estivo da sera di Mori Hanae (1989) [fig. 28] ricco di riferimenti espliciti alla pittura a inchiostro e alla calligrafia. La stilista ha però saputo combinare nell'elegante vestito elementi più indiretti e riferibili alla cultura sia religiosa sia popolare e che si presentano di sottile e raffinata inquisitività a causa del cerchio, *ensō*, e alle interconnessioni concettuali fra natura-buddha, Daruma – il patriarca dello zen – e l'idea di cortigiana e di quartieri del piacere. Tra gli stilisti oltre alla Mori va sottolineata la presenza sia di Kenzō, che per primo portò la moda giapponese in Occidente aprendo una boutique a Parigi nel 1970 e cercando di invertire il flusso della corrente della moda da ovest verso est, sia di Miyake Issey con la sua analisi della materia sia quando crea corsetti di *rattan* (1982) [fig. 29] sia quando produce forme dalla quasi ossessiva plissettatura che si compenetra con un geometrismo cromaticamente identificato (1990).

Tra gli architetti e *interior designer* Kuramata Shirō, da poco e immaturamente scomparso, dalle raffinate architetture degli spazi a incastro [fig. 30], che gli erano valse il soprannome di «architetto a cassette» (1970), è presente con i suoi oggetti realizzati in materiali semplici, nobilitati però dalle modalità d'uso come nel caso della poltrona «Quant'alta la luna» (1986). lo sforzo di fondere modernità e tradizione è invece più evidente nell'opera di Okayama Sinya la cui scaffalatura *kotobuki* del 1989 riprende graficamente stilizzato l'ideogramma che indica l'augurio di «lunga vita» [fig. 31].

Yanagi Sōri, capostipite dell'*industrial design* giapponese moderno nonché figlio del fondatore del movimento dell'artigianato popolare *mingei* e direttore dell'omonimo museo, è stato rappresentato con diverse sue creazioni – che, fra l'altro, gli valsero la medaglia d'oro della Triennale stessa già nel 1957 – inclusa la celebre teiera in porcellana bianca con manico di bambù (1956) [fig. 32]. Il discorso su Yanagi porta a considerare che forse sarebbe stato interessante che le curatrici avessero affiancato a queste opere degli oggetti *mingei* per consentire a un pubblico forse non sempre familiare con la tradizione oggettistica giapponese più antica, di rintracciare linee estetiche pro-

fondamente nazionali che permangono però e affiorano soprattutto quando la funzionalità del disegno industriale, nonché il rinnovato interesse per la natura e la sua vita, richiedono l'emergere dell'essenzialità.

Le tre grandi mostre, e i relativi cataloghi, realizzate per il cinquantenario della fine del conflitto del Pacifico, o meglio sarebbe dire dell'imperialismo giapponese e della cultura autarchica, forniscono, ciascuna a suo modo, immagini di una realtà artistica estremamente complessa e contraddittoria, una realtà ancora esplorata piuttosto nel settore dell'arte di formazione occidentale anche se con un sostrato spirituale indigeno. È il segno che si rende necessaria una ricerca più approfondita sull'arte contemporanea giapponese più aderente nei contenuti, anche se non nella forma, alla grande estetica nazionale.

LE ARTI GIAPPONESI DEL DOPOGUERRA

FIGURA 1. Ken Domon, *Orribile cicatrice sulla parte sinistra del volto da Hiroshima*, 1957. Cortesia Domon Ken kinenkan.



FIGURA 2. Kitawaki Noboru, *Quo vadis?*, 1949. Cortesia Museo Nazionale d'Arte Moderna di Tōkyō.





FIGURA 3. Copertine di *Kazutori*, 1946-48.



FIGURA 4. Hosoe Eikō, *Supplizio delle rose* (ritratto di Mishima Yukio), 1961. Cortesia Howard Greenberg Gallery, New York.

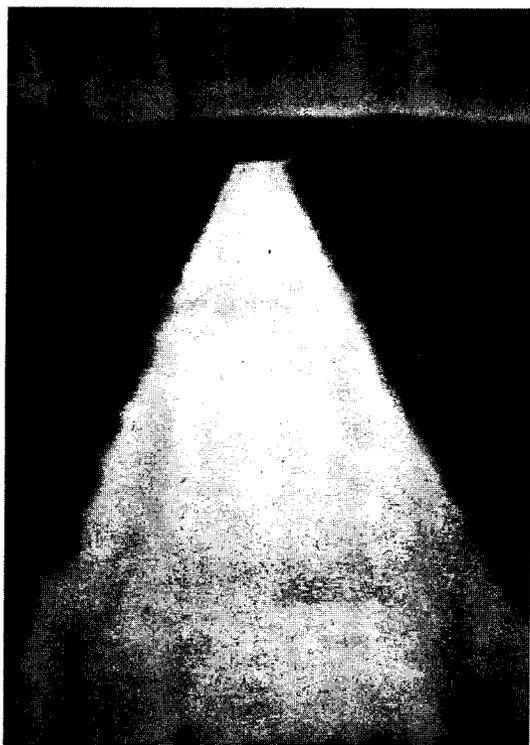
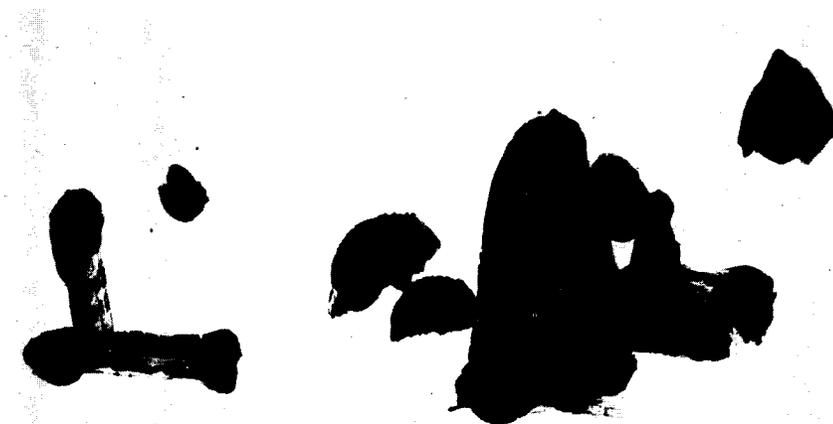


FIGURA 5. Higashiyama Kaii,
La strada, 1950. Cortesia
Museo Nazionale d'Arte
Moderna di Tōkyō.

FIGURA 6. Morita Shiryū, *Costellazione di rocce*, 1953. Cortesia Museo d'Arte
Moderna della Prefettura di Hyōgo, Kōbe.



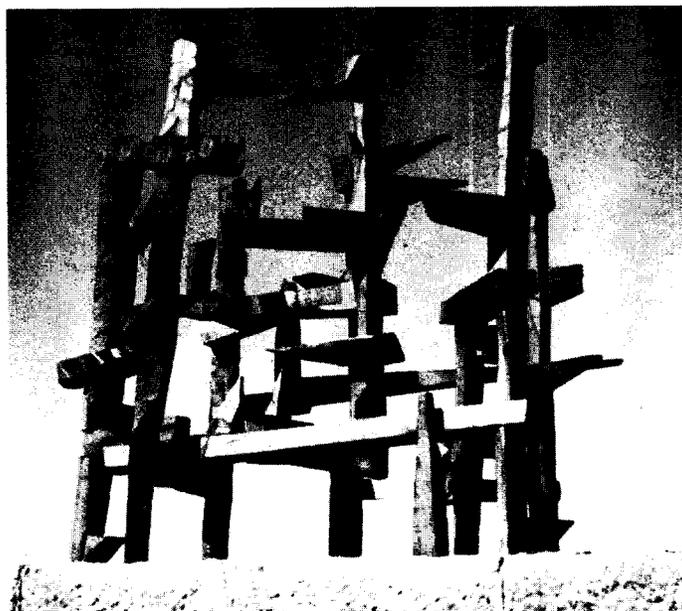


FIGURA 7. Nakagawa Kunio, *Ikiru*, 1954.

FIGURA 8. Isamu Noguchi, lampade *Akari 10A* (sn.) e *Akari 1A* (ds.), 1951.

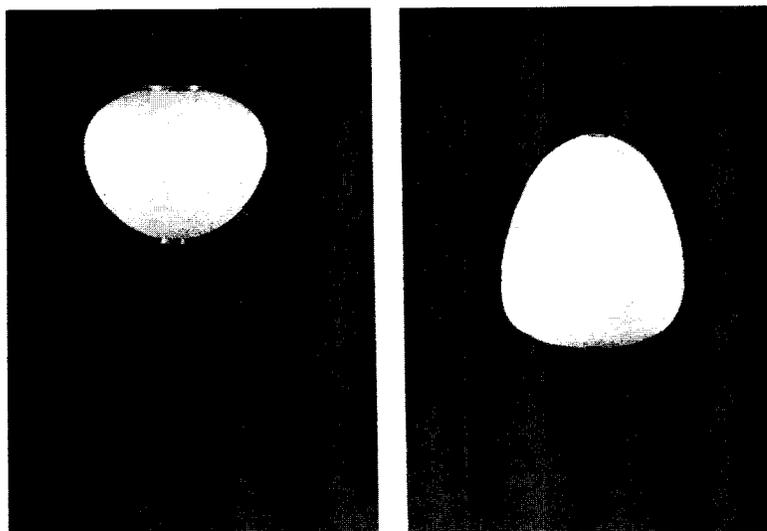




FIGURA 9. Shiraga Kazuo, *Tenisei sekibatsuki*, 1959. Cortesia Museo d'Arte Moderna della prefettura di Hyōgo, Kōbe, Yamamura Collection.

FIGURA 10. Yokoo Tadanori, Raccolta di fotografie di Hosoe Eikō «Nuovo supplizio delle rose» per Kaba Design, 1970.

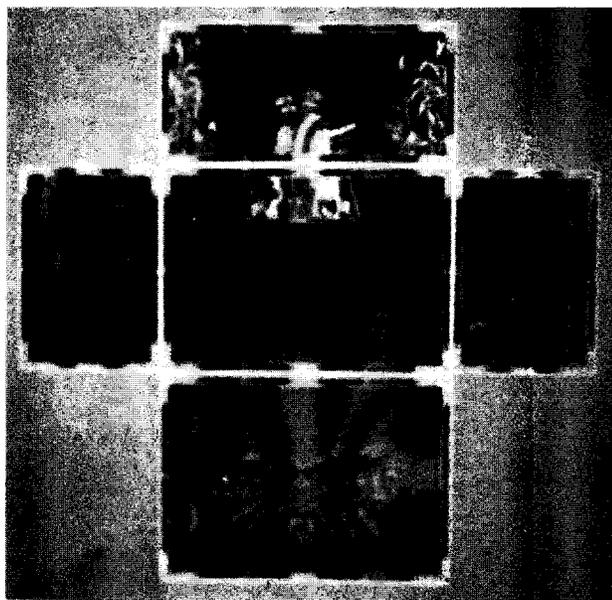




FIGURA 11. Copertine di riviste per ragazzi, 1970, Kōdansha Editore.

FIGURA 12. Shiraga Kazuo, *Relatum*, 1974-95.



LE ARTI GIAPPONESI DEL DOPOGUERRA



FIGURA 13. Yamamoto Yōji, *Abito in maglia con sottogonna*, 1994-95 autunno-inverno.



FIGURA 14. Ishioka Eiko, *Poster per Parco*, 1976. Cortesia Museo d'Arte Moderna della Prefettura di Toyama.



FIGURA 15. Maekawa Kunio, Ufficio culturale di Kyōto, 1960.

FIGURA 16. Tange Kenzō, Ginnasio per le Olimpiadi di Tōkyō del 1964.



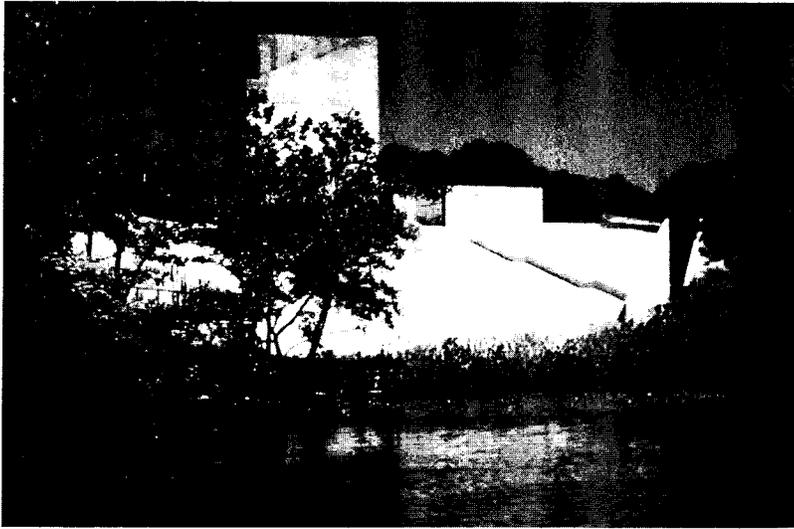


FIGURA 17. Andō Tadao, Museo Asuka di Ōsaka, 1994. Cortesia Centro di ricerca architettonica: Andō Tadao.

FIGURA 18. Motonaga Sadamasa, *Acqua*, 1956, installazione nella mostra all'aperto del gruppo Gutai, Ashiya, luglio 1956.

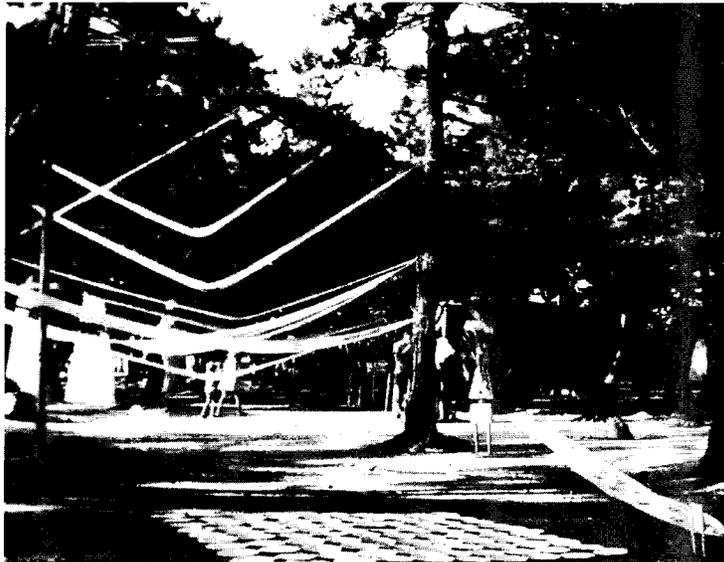




FIGURA 19. Shiraga Kazuo, *Lotta con il fango*, 1955, I Esposizione Gutai, Tōkyō, ottobre 1955.

FIGURA 20. Teshigahara Sōfū, *Nuvole bianche vanno e vengono*, 1958, Museo Sōgetsu, Tōkyō.

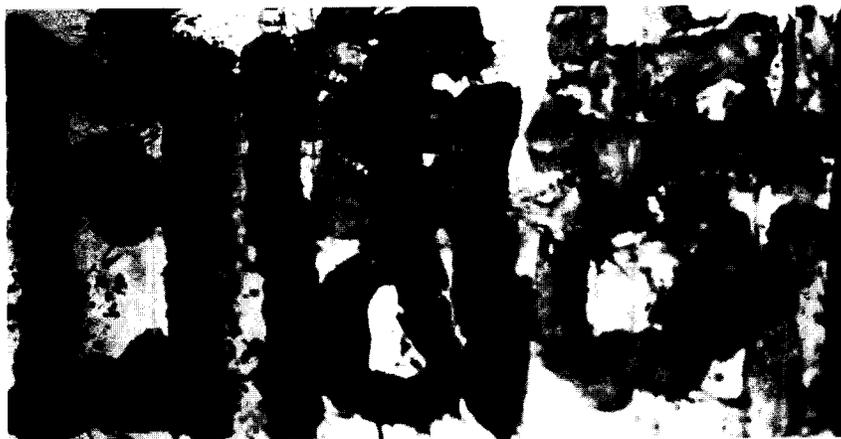


FIGURA 21. Yoshimura Masunobu pubblica per le strade di Tōkyō la terza esibizione degli Organizzatori Neo-Dada, 1960, foto di Ishimatsu Takeo. Cortesia dell'artista.

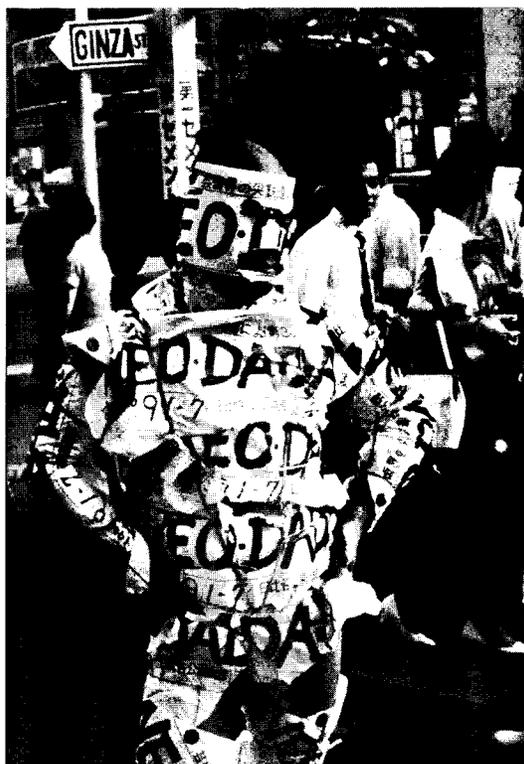


FIGURA 22. Yoshimura Masunobu, *Buta: piggu ribu* (maiale: pig lib), 1971-95, Museo d'Arte Moderna della Prefettura di Hyōgo, Kōbe, Yamamura Collection.

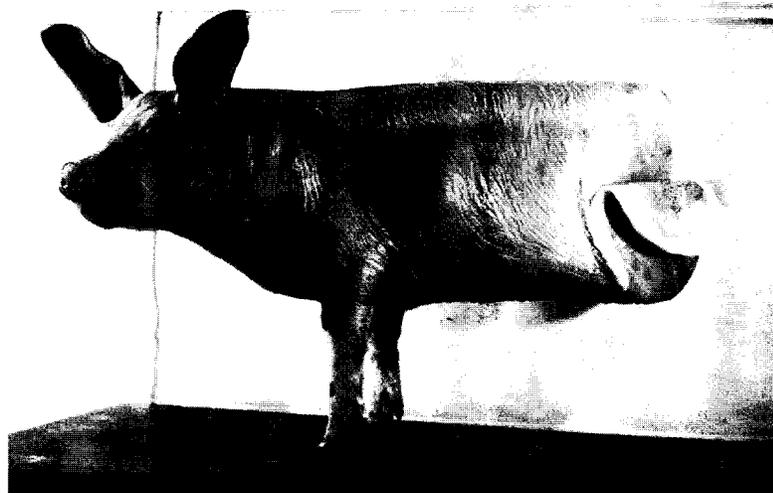


FIGURA 23. Kusama Yayoi, *performance* sul ponte di Brooklyn, incendio della bandiera durante una dimostrazione contro la guerra, New York, 1968. Cortesia dell'artista.



FIGURA 24. Miki Tomio, *L'orecchio*, 1972 ca., Museo d'Arte Moderna di Tokushima.

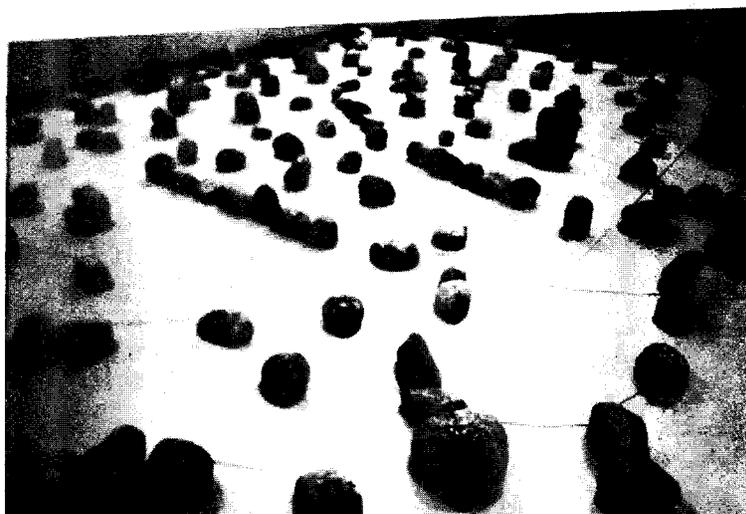


FIGURA 25. Suga Kishio, *Posizioni differenti (Isa)*, 1979, artista della scuola Mono.



FIGURA 26. Arai Jun'ichi, stoffa *Spider Web*, 1984, Philadelphia Museum of Art.

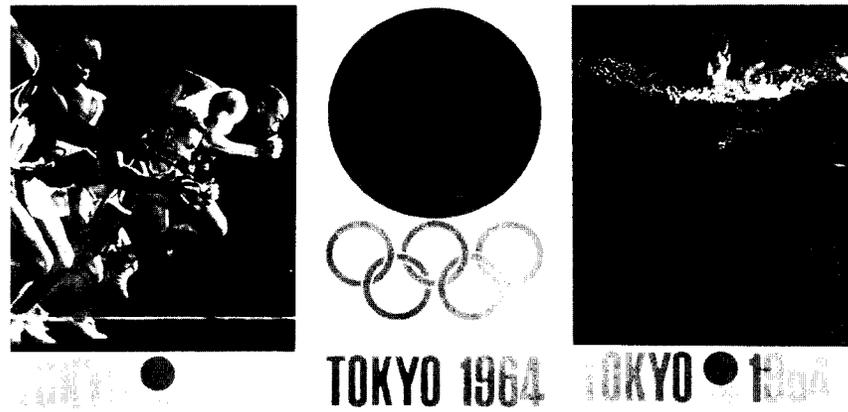


FIGURA 27. Kamekura Yūsaku, trittico di poster per le Olimpiadi di Tōkyō del 1964.



FIGURA 28. Mori Hanae, *Abito da sera*, 1989 primavera-estate, Mori Hanae, Tōkyō.

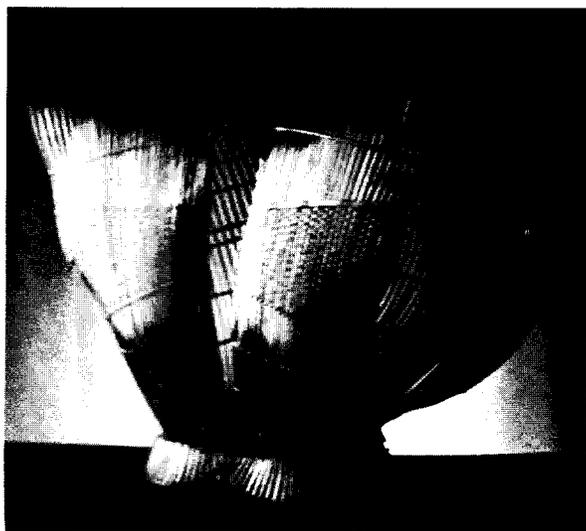


FIGURA 29. Miyake Issey, *Il bustino di rattan*, 1982 primavera-estate. Cortesia Miyake Design Studio, Tōkyō.

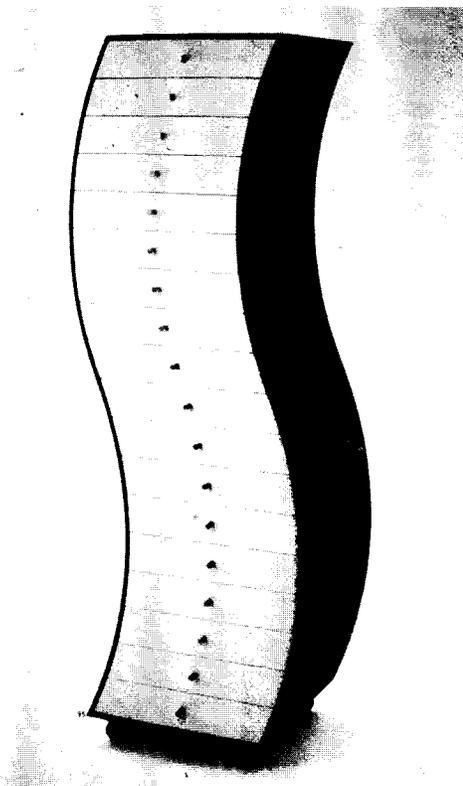


FIGURA 30. Kuramata Shirō, cassetiera *side 2*, 1970, Philadelphia Museum of Art, dono della Cappellini.

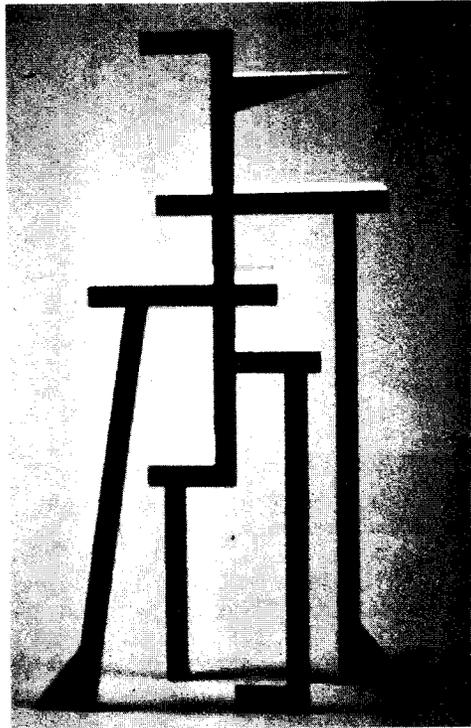


FIGURA 31. Okayama Sinya, scalfalatura *Celebrazione*, 1989, Philadelphia Museum of Art, dono della Daichi Company.



FIGURA 32. Yanagi Sōri, *Teiera*, 1956, Yanagi Product Design Institute, Tōkyō.

JACOB NEUSNER, *Il giudaismo nella testimonianza della Mishnah* (titolo originale: *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, Atlanta, Scholar Press, 1988). Edizione italiana a cura di M. Perani. Introduzione di M. Pesce all'opera di J. Neusner, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1995, pp. 744.

J. Neusner che, dopo esser stato in varie università degli Stati Uniti, dal 1990 insegna alla University of South Carolina, si erge come una guida straordinaria della letteratura rabbinica nella foresta in gran parte vergine dell'ebraistica italiana. Al contrario di numerosi talmudisti – scrive M. Pesce presentando la sterminata produzione dello studioso americano autore di ormai quattrocento libri (pp. 7-8) – i quali scrivono quasi esclusivamente per le scuole teologiche ebraiche e per un pubblico di ebrei religiosi, Neusner studia «la letteratura rabbinica non solo con una approfondita e rinnovata tecnica esegetica, ma soprattutto rivolgendosi al mondo scientifico internazionale». La caratteristica principale, ad esempio, del lavoro che Neusner da alcuni anni sta

conducendo sul *Talmud* babilonese è, oltre quella di servirsi di una lingua anglo-americana accessibile, «soprattutto quella di introdurre nel testo una suddivisione per parti che evidenzi per ogni trattato la suddivisione logico-retorica degli argomenti» (p. 11). Finora i trattati del *Talmud* babilonese non avevano alcuna divisione interna e ad essi si faceva riferimento rinviando alla «foliazione» (*a* e *b* = *recto* e *verso*) introdotta dall'*editio princeps* (Venezia, 1520-23) e accolta poi come *standard* in tutte le successive edizioni fino a quelle famose apparse a Vilna a cura dell'editrice Romm. Neusner, adeguandosi ai criteri letterari attuali, «isola con una indicazione in margine ogni singola proposizione letteraria che a suo parere costituisca "una unità minima di senso"» (*ibid.*). Neusner, inoltre, non condividendo la *communis opinio* secondo cui il lettore del *Talmud* si trova di fronte a un «accumulo disordinato e tutt'altro che perspicuo di disparati commenti, ...», ha introdotto una divisione del testo basata su criteri di analisi letteraria, con lo scopo di evidenziare la struttura logica comprensiva del testo a partire

dalle piccole unità di senso... Suo scopo – sempre secondo Pesce (p. 13) – è quello di rendere per la prima volta intellegibile letterariamente un'opera immensa che finora non lo è stata».

Quest'analisi sistematica dei più antichi scritti rabbinici è servita all'A. a porre le basi per una visione storica della formazione del giudaismo. Egli ha volutamente concentrato la sua attenzione sulla *Mishnah*, pur non ignorando che del periodo che va fino al 200 d.C. ci sono altre testimonianze relative alla formazione del giudaismo, perché «essa è il primo documento a esser stato redatto in una forma caratteristica molto simile a quella in cui esso oggi ci perviene» (p. 53). L'A. precisa che ha voluto descrivere solo un determinato tipo di giudaismo dei primi due secoli dell'era volgare, pur sapendo che ne esistono altri documentati da fonti antiche. Il giudaismo rappresentato dalla *Mishnah*, che non è l'unica e nemmeno la principale testimonianza di quei secoli, non viene descritto da Neusner come normativo, né nel suo periodo formativo né in quello successivo. L'A. sottolinea ripetutamente che non vuol parlare di un'epoca ma solo di un *libro*, e non di altri, che un certo tipo di autorità religiosa ha prodotto.

Il gruppo di ebrei che creò la *Mishnah* e che ignorò gli altri gruppi che proponevano altri tipi di giudaismo – ognuno di questi gruppi nutriva la pretesa di identificare se stesso con la totalità del mondo israelitico – delineò uno di questi mondi. Questo gruppo «espone una visione del mondo e un sistema per organizzare la società, il

governo e la politica, il tempo e lo spazio, l'economia naturale e quella sacra, il movimento dalla nascita alla morte, la formazione della famiglia e lo scioglimento del matrimonio: in breve, l'intero stile di vita della comunità cui il documento è indirizzato» (p. 111). L'intero mondo di significato che la *Mishnah* delinea ha la forma di un documento conchiuso in se stesso e si occupa non di un tempo passato ma di un mondo fortemente desiderato per il futuro. «Il progetto della *Mishnah* per la comunità israelitica non è localizzabile nel tempo e nello spazio. Se si tenta di contestualizzarla, la *Mishnah* è utopica e millenaristica... Eppure essa è il fondamento del giudaismo così come lo conosciamo: la sua formazione e la sua fissazione segnano l'epoca che diede origine al giudaismo. Il tipo di giudaismo di cui la *Mishnah* è la prima testimonianza finì per assorbire dentro di sé molte altre tendenze che, senza alcun dubbio, erano in circolazione al tempo della formazione e del completamento della *Mishnah* stessa... Essa è il primo documento di quel particolare tipo di giudaismo per il quale la *Torah* è il simbolo principale, l'apprendimento della *Torah* il rito fondamentale e il rabbi la figura centrale: quel giudaismo che enfatizza la santificazione del modo di vivere della gente comune e che ha come interesse principale questo: fare di Israele una società santa... Così a tempo debito quella che era stata una semplice speranza divenne, sotto alcuni aspetti importanti, il modello concreto della realtà materiale quotidiana» (pp. 27-28).

L'originalità dell'opera di Neu-

sner e i motivi dell'interesse che essa ha suscitato sono stati messi in evidenza in forma chiara, sintetica (quella sintesi che talora l'A. trascura) e penetrante nella recensione (*La Mishnah autointerpretata*) che ne ha fatto Eliezer Schweid e che viene utilmente riportata in traduzione italiana nell'appendice 11 con una replica dello stesso Neusner. Il recensore, dopo aver notato che il progetto di Neusner (ripetiamo: leggere la *Mishnah* come un documento indipendente ricorrendo solo alla sua evidenza interna) ha una sorprendente somiglianza con quello di critica biblica esposto da Spinoza nel suo *Tractatus theologico-politicus*, e dopo aver esaminato la metodologia scientifica dell'A., espone i risultati conseguiti: 1. La *Mishnah*, lungi dal costituire una testimonianza storica sui secc. I-II come sostiene il punto di vista dominante, è «una creazione letteraria concepita per comunicare un messaggio teologico sul rapporto fra Dio e il popolo di Israele». 2. «La *Mishnah* si collega principalmente al codice sacerdotale [vedi *Pentateuco*] e alle leggi ritualistiche riguardanti i sacerdoti...». 3. La *Mishnah* è un documento unitario anche se la sua costruzione interna rivela tre stadi redazionali e concettuali chiaramente distinti. 4. La *Mishnah* «prescrive norme di purità rituale nell'ambito della vita pubblica e privata per un gruppo di saggi e di capofamiglia ebrei che, pur essendo al di fuori del Tempio, dovevano comportarsi come i sacerdoti del santuario distrutto». 5. Dio conferisce la santità attraverso le leggi, mentre l'uomo, «mediante la sua volontà e decisione, attiva la santità attraverso

l'intenzione riflessa nella sua interpretazione ed esecuzione dei comandamenti divini». 6. Questa prospettiva teologica non è esposta «nella forma di un esplicito discorso intellettuale ..., ma è contenuta in maniera implicita nella vasta rete delle particolareggiate norme halakhiche». 7. La *Mishnah*, infine, «offre una rappresentazione ideal-normativa della vita religiosa ritualizzata di una classe rurale di ebrei nella terra di Israele» (pp. 690-691).

La replica alla recensione di Schweid offre a Neusner l'occasione per spiegare ancora più esplicitamente il risultato principale della sua ricerca: gli autori della *Mishnah* ci presentano «quello che è realmente un sistema conchiuso e non un sistema aperto: i suoi estensori ci forniscono [...] nella forma, nel linguaggio, nella retorica e, io credo, nell'intero programma tematico tutto ciò che essi ritengono vi sia bisogno di sapere al fine di edificare per Israele il tipo di mondo e di società che essi pensano che esso dovrebbe costituire. Nel far ciò, essi hanno dato alla civiltà occidentale uno scritto paragonabile alla *Repubblica* di Platone e alla *Politica* di Aristotele, cioè l'espressione di un'utopia, uno *Staatsroman* che copre la politica, l'economia, la struttura sociale, i rapporti interni allo stato e – al di là dei suoi confini – quelli con il mondo ospitante, la famiglia, il ruolo di ogni componente della società, uomini, donne, figli, schiavi e persone libere: insomma, tutto quello che un governante di questo mondo (chiunque egli sia,...) dovrebbe sapere per edificare il suo mondo» (p. 702).

Giuliano Tamani

SERGIO J. SIERRA (a cura di), *La lettura ebraica delle Scritture*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1995, pp. 525.

Questo volume contiene ventitre saggi, composti da ventuno autori direttamente in italiano o tradotti dall'ebraico e dall'inglese, che, secondo l'impostazione data dal curatore, illustrano non tanto l'ambiente in cui vissero gli esegeti quanto una scuola o i metodi di ogni singolo commentatore. I saggi, dopo un'introduzione generale del curatore, sono stati raggruppati in quattro parti.

La prima, dedicata alle «antiche fonti bibliche e le loro interpretazioni», comprende sei contributi: Testo ebraico e canone masoretico, La letteratura giudeo-ellenistica (la versione dei LXX, Filone e Giuseppe Flavio), L'interpretazione ebraica della Bibbia nei *targumim*, Le regole ermeneutiche per l'interpretazione del testo biblico (*Torah* scritta e *Torah* orale), L'interpretazione del *Talmud* babilonese e del *Talmud* di 'Ereš Yisra'el (il *Midrash halakah*), e L'interpretazione omiletica (il *Midrash haggadah*).

La seconda parte, quella più ampia, è dedicata all'interpretazione della Bibbia nel Medioevo e nel Rinascimento. Sono illustrati, talora con l'appoggio di brani esegetici tratti dai commenti, le letture di Shelomoh ben Yisshaq convinto sostenitore dell'interpretazione letterale, di David Qimhi che sviluppò il metodo della parafrasi (egli «lascia che il verso si spieghi da sé ristrutturandolo e parafrasandolo, abbreviandolo e amplificandolo», p. 149), di Avraham ibn Ezra la cui esegesi fu comunemente defi-

nita razionalista, di Moshch ben Maymon che, «mediante il suo pensiero speculativo, inserì [il testo biblico] in un contesto filosofico universale» (p. 150), di Moshch ben Nahman che si servì sia del metodo letterale sia di quello omiletico non rifuggendo dall'uso della *qabbalah*, di Moshch ben Shem Tov de Leon che nel *Sefer hazohar*, il testo classico della mistica ebraica, «diede all'ermeneutica della *Torah* e dei testi biblici un impulso nuovo» (p. 151), di Ovadyah Sforno che mirò sostanzialmente all'interpretazione piana e razionalistica del testo, di Yisshaq Abravanel, uno degli ultimi esegeti medievali e uno dei primi dell'età umanistico-rinascimentale, che, ricorrendo a situazioni politiche del suo tempo, affrontò problemi storici, e di Benedetto Spinoza «grazie alla cui interpretazione eterodossa della Bibbia, all'inizio del sec. XVII nacque la critica biblica» (p. 155).

Si segnalano ancora un saggio sugli influssi dei commentatori ebrei sugli esegeti cristiani (Ugo e Andrea di San Vittore, Erberto di Bosham, Stefano Langton, Nicola di Lira, Pico della Mirandola) e uno sulla pedagogia dell'insegnamento della Bibbia nell'Europa orientale nelle cui scuole si affermò un caratteristico metodo di studio, il *pilpul*, con il quale, «mediante un acuto sistema dialettico, venivano stimolate le capacità intellettuali degli studenti mettendoli in grado di dedurre *halakot* (decisioni legali) grazie all'approfondimento della discussione talmudica e alla tradizione di precedenti autorità halakiche» (p. 154).

Nessun saggio, invece, è dedi-

cato all'esegesi dei caraiti (da *qara'im*: letteralmente «biblisti») che nel Vicino Oriente durante l'Alto Medioevo certamente diedero un contributo notevole all'esegesi biblica, se non ne furono addirittura i pionieri. Sulla loro esegesi basti qui rinviare al recente volume di Bruno Chiesa, *Creazione e caduta dell'uomo nell'esegesi giudeo-araba medievale*, Brescia, Paideia, 1989, pp. 209.

Nella terza parte, in cui si tratta dell'interpretazione della Bibbia nell'età moderna, sono presentati Moses Mendelssohn che nel suo *Be'ur*, traduzione tedesca della Scrittura, «riuscì a conciliare l'interpretazione ebraica con le idee più importanti del mondo spirituale in cui egli viveva» (p. 349), di Samson Raphael Hirsch, illuminato rappresentante della neo-ortodossia, «che nella sua traduzione della Bibbia, quanto mai fedele all'originale ebraico, orienta la sua esegesi a commento dei principi fondamentali del giudaismo ispirati non solo al testo scritto, ma anche alla tradizione orale ebraica» (p. 350), di Samuel David Luzzatto (nato nel 1800 e non nel 1806, com'è scritto a p. 401), «l'equilibrato rappresentante della Scienza del giudaismo e l'assertore di un illuminato razionalismo applicato all'interpretazione della Bibbia, l'originalità della cui esegesi è nel metodo scientifico corroborato dalla sua vasta conoscenza delle lingue semitiche e della sua profonda capacità di analisi dello stile, della grammatica e della sintassi dell'ebraico biblico che lo porta a una retta intelligenza ed equilibrata comprensione del testo» (p. 350), e di Elia Benamozegh nella cui esegesi

«molto particolare al Pentateuco si fondono l'ispirazione cabalistica e il ricorso alle scienze storiche applicate alla Bibbia: archeologia, linguistica, storia delle religioni» (*ibid.*).

La quarta parte, in cui si tratta dell'ispirazione biblica nella cultura ebraica contemporanea, comprende due saggi: il primo dedicato alla critica del *Pentateuco* nell'ebraismo e negli studiosi ebrei moderni (D.Z. Hoffmann, U. Casuto, E. Kaufman), il secondo riservato alla presenza biblica nella cultura ebraica contemporanea: M. Buber, F. Rosenzweig, E. Lévinas.

Molti saggi, oltre alla bibliografia a piè di pagina, contengono note bibliografiche integrative su edizioni e traduzioni di commenti che orientano il lettore nell'ulteriore approfondimento di quelle interpretazioni che della Bibbia hanno dato gli ebrei in duemila anni di lettura assidua.

Giuliano Tamani

AVRAHAM GROSSMAN, *The Early Sages of France. Their Lives, Leadership and Works* [*Hakme Sarfat ha-Ri'shonim. Qorotchem, Darkam be-Hanhagat ha-Sibbur, Yesiratam ha-Ruḥanit*], Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, 1995, pp. 633 con frontespizio anche in inglese alla p. successiva, 5 ill. b/n.

L'A. è docente di storia del popolo ebraico presso l'Università Ebraica di Gerusalemme ed ha al suo attivo diverse importanti pubblicazioni (quindici dei suoi contributi sono elencati in bibliografia a p. 592s) dedicate al suo campo specifico di indagine: il sorgere

re delle scuole esegetiche franco-settentrionali studiate secondo un nuovo tipo di approccio inaugurato da alcune indagini di E. Touitu (*Shitato ha-parshanut shel Rashbam 'al reqa' ha-mesi'ut shel zeman*) apparso in ebraico nella raccolta di studi dedicata a E.S. Melammed, Ramat-Gan 1982, pp. 48-74) e di S. Yafet (*Kiwwune mehgar we-haleke ruah be-heqer parshanut yeme ha-benayim bi-Seefon Sarfat*, in «Yedi'on ha-'Iqqud ha-'olami le-madda'e ha-Yahadut» 25, 1985, pp. 3-18). Questi ultimi contributi tendono a superare l'isolamento in cui le scuole esegetiche dell'area franco-tedesca settentrionale erano state tenute dagli studiosi precedenti, quasi che il loro sorgere fosse un fatto autonomo. In realtà Grossman mostra con ricchezza di documentazione come la loro nascita e il loro sviluppo si inquadrano all'interno di un nuovo clima di rinnovamento culturale che investì l'Europa occidentale nel sec. XII e che viene definita – usando un termine ripreso da Ch.H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, London 1927 – un vero e proprio piccolo *Rinascimento*, caratterizzato da un lato da uno stretto collegamento ai principali centri culturali del periodo immediatamente precedente e, dall'altro, da una nuova attenzione ad un rigore intellettuale basato su un approccio esegetico più razionale che rivaluta il senso letterale e l'analisi filologica, lessicale e contestuale per giungere a definirlo. L'interesse per la nuova definizione del *sensus litteralis* costituisce un fatto che accomuna esegeti ebrei e cristiani i quali, pro-

prio in questo periodo di nuovo fulgore culturale, avranno importanti scambi reciproci. Grossman vede le radici lontane di questo «rinascimento del sec. XII» già in alcuni grandi eventi del periodo carolingio (secc. VIII-X) tra cui la riforma cluniacense e il grande sviluppo dei monasteri in Europa nel sec. X. Nella Francia settentrionale a partire dal sec. XI crebbe e germogliò uno dei centri spirituali e culturali più importanti dell'Europa medievale cristiana. Grossman si occupa appunto degli autori di questo secolo, considerando il presente volume come il completamento dell'opera – divenuta un classico – di E. Urbach, *Ba'ale ha-Tosafot*, Gerusalemme 1980¹, dedicata ai discepoli della scuola di Shelomo ben Yisshaq o Rashi noti come i Tosafisti e attivi nel sec. XII. Le fonti relative al periodo studiato dall'A. sono assai scarse per cui è difficile tracciare un quadro completo della vita e delle opere di questi primi maestri. Alcune fonti nuove sono, comunque, state rinvenute da Grossman in testi manoscritti, in particolare tra i nuovi frammenti scoperti negli ultimi anni nella cosiddetta *Genizah italiana*, costituita dagli archivi della Penisola che conservano registri ricoperti con fogli di manoscritti ebraici medievali riciclati come copertine e legature. Grossman rileva come le matrici culturali che esercitarono un influsso significativo sulla nascente scuola esegetica franco-settentrionale vanno ravvisate in tutti i più significativi centri culturali del giudaismo dei secoli precedenti: dalla Palestina a Babilonia, dalla Spagna alla Provenza,

dall'Italia alla Germania. Ciò mostra la grande apertura culturale degli ambienti giudaici della Francia del nord, che seppero fare propria l'eredità spirituale del periodo precedente. Gli autori che Grossman prende in esame sono Yosef Tuv 'Elem I, morto nel 1040, poeta, commentatore della Bibbia e del *Talmud*, nativo di Narbona ma stabilitosi nella provincia di Anjou; i fratelli Eliyahu ed Yishaq ben Menahem, Rashi, Shemayah e Yosef Qara. In particolare riguardo a quest'ultimo maestro Grossman ha potuto avvalersi dei frammenti del commento alla *Torah* rinvenuti da chi scrive negli archivi di Bologna, Imola e Pieve di Cento (si veda una riproduzione fotografica a p. 301). Solo Urbach riteneva che Qara avesse scritto un commento al *Pentateuco*, mentre tutti gli altri studiosi erano dell'avviso che egli si fosse limitato a glossare quello di Rashi. Dallo studio delle poche pagine menzionate salvatesi da un manoscritto ashkenazita del sec. XIII, Grossman ha dimostrato con argomentazioni solide e unanimemente accettate dagli studiosi che si tratta del commento autentico di Qara alla *Torah*, rilevando stretti paralleli con altre interpretazioni di Qara a *Samuele* e come i commenti scoperti nei frammenti emiliani sono a lui attribuiti anche in altri luoghi e da altri autori tra cui Yosef Bekor Shor. Altre conferme vengono dall'analisi stilistica, del lessico, delle fonti citate, da menzioni di interpretazioni dello zio paterno Menahem ben Helbo, nonché dalla chiarissima tendenza verso un'esegesi di tipo storico che privilegia la ricerca del senso

letterale o *pesbat*, mentre sono del tutto assenti interpretazioni di tipo midrashico, esplicitamente rigettate. Grossman aveva già dato notizia di questa sua importante scoperta nei due articoli precedenti *Mi-«Genizat Italia»*. *Seridim mi-perush R. Yosef Qara la-Torah* apparso in «Pe'amim» 52 (1992), pp. 16-36 e nel successivo *Genuze Italia u-ferushaw shel R. Yosef Qara la-Miqra* pubblicato nel volume in memoria di Sarah Qamin, *Ha-Miqrah be-re'i mefareshaw*, Jerusalem 1994, pp. 335-348.

Mauro Perani

P.F. FUMAGALLI - B. RICHLER, *Manoscritti e frammenti ebraici nell'Archivio di Stato di Cremona* (Centro Ricerche e Studi delle Testimonianze Medievali e Moderne del Giudaismo Italiano (= CRIGI IV), Roma, La Fenice Edizioni, 1995, pp. VII-123, XXIV tavv. b/n fuori testo.

P.F. Fumagalli si dedica da parecchi anni all'importante lavoro di censimento del patrimonio di manoscritti ebraici esistenti in Italia, nonché alla verifica e all'aggiornamento degli antichi cataloghi. In questi studi, perfezionati anche da soggiorni di studio in Israele sotto la guida di G. Sermonea, L. Mortara, M. Beit Arié, J. Sussmann, egli si è impegnato fin dalla sua tesi di laurea presentata nell'a.a. 1975/76 presso l'Università Cattolica di Milano, relatore E. Galbiati, *Fondi di manoscritti ebraici in Italia: cenni storici e catalogo dei cataloghi*, i cui risultati sono stati sintetizzati nell'articolo *Indagine preliminare su*

alcuni fondi ebraici di manoscritti dell'Italia settentrionale e prospettive di rinnovamento degli antichi cataloghi pubblicato a Gerusalemme su «Italia» (2, 1980, pp. 65-97). Coautore del presente catalogo è B. Richler che, dopo gli studi presso la Yeshivah University di New York, ha conseguito nel 1975 il Master of Library Sciences presso l'Università Ebraica di Gerusalemme e da oltre venticinque anni lavora presso l'Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts, annesso alla Jewish National and University Library, del quale è attualmente vice-direttore. Egli ha catalogato e datato decine di migliaia di manoscritti ebraici e frammenti, da quelli della *genizah* del Cairo a quelli recentemente pervenuti a Gerusalemme dalle ricche e fino ad oggi difficilmente accessibili raccolte della ex-Unione Sovietica.

Il presente volume presenta il catalogo di 200 frammenti, provenienti da 68 manoscritti ebraici databili ai secoli XII-XV, rinvenuti da Fumagalli nell'Archivio di Stato di Cremona dove nella seconda metà del Cinquecento furono reimpiegati come copertine e legature di registri e filze notarili. Fumagalli, che è stato un pioniere nel censimento di questo particolare fenomeno – già segnalato da Conrad Pellicano nel Cinquecento, nonché da alcuni rabbini e dall'ebraista cristiano G.B. De Rossi nei secoli successivi e da U. Casuto in un articolo del 1915 –, visitò per la prima volta l'Archivio di Stato di Cremona nel 1976. Nel 1983 ulteriori indagini condotte assieme a Richler portarono al ritrovamento di altri frammen-

ti, e insieme i due studiosi misero a punto un sistema di catalogazione dei manoscritti, comprendente l'identificazione del testo, la datazione su base paleografica, l'indicazione del tipo di scrittura e la ricomposizione dei *folia* appartenenti ad uno stesso manoscritto. Dopo le pionieristiche ricerche di Fumagalli, l'indagine si è estesa a tutta la Penisola e in oltre 121 archivi visitati sono stati censiti più di 5.000 frammenti ebraici riciclati, dei quali ben 4.000 concentrati nella sola Emilia Romagna e rinvenuti da chi scrive.

A Cremona non sono state rinvenute opere letterarie profane, testi scientifici o cabbalistici, ma esclusivamente pagine contenenti i testi *standard* della letteratura religiosa. Essa è rappresentata da 24 manoscritti biblici e 2 rotoli del *Pentateuco*, i più antichi dei quali risalgono al sec. XIII. Di questi codici biblici ben 20, oltre ai *Sifre Torah*, sono vergati in scrittura ashkenazite, dato che conferma il primato della componente nordeuropea nella comunità ebraica cremonese. I frammenti provenienti da manoscritti contenenti commenti biblici sono 6, anch'essi di provenienza ashkenazita e databili ai secc. XIII-XIV. Solo 2 frammenti contengono il lessico dell'ebraico talmudico di Natan ben Yehiel, *Sefer he-'Aruk*, mentre una decina di frammenti provengono da 5 manoscritti contenenti testi halakici in grafie ashkenazite influenzate dal gotico e dello stesso periodo. I manoscritti contenenti testi liturgici sono 17; alcuni *mahazorim* sono decorati, mentre una *selihah* tra quelle rinvenute non è nota e non compare

nel volume di Goldschmit apparso a Gerusalemme nel 1965, *Seder ha-Selihot ke-minbag Ashkenazi*. I rinvenimenti più importanti dal punto di vista testuale e filologico sono senza dubbio 43 frammenti contenenti il *Talmud babilonese*, pure provenienti dall'area ashkenazita e di una certa antichità, essendo databili ai secc. XII-XIV. Fumagalli ha anche ricomposto 11 bifogli pressoché integri e appartenuti a sei fascicoli successivi di un *Talmud* sefardita o provenzale (si veda lo schema a p. 79).

Il catalogo è presentato alle pp. 15-81 ed è seguito da utili indici e concordanze (pp. 99-123) relative a I. Autori, II. Opere, III. Manoscritti, IV. Frammenti decorati, V. *Qinot*, VI. Ordine di riferimento per filze-modalità del reimpiego, VII. Frammenti reperiti in fondi diversi, VIII. Frammenti con segni di tabellionato e, infine, IX. Notai dei cui atti le pergamene costituivano copertine o legature. Il volume si chiude con alcune *Conclusioni e prospettive* (pp. 83-92) nelle quali gli AA. fanno il punto sullo stato della ricerca a Cremona, inquadrando il fenomeno del riciclaggio dei manoscritti ebraici nel contesto delle vicende della locale comunità ebraica e degli interventi dell'inquisitore Sisto Senese, che ordinò imponenti sequestri di libri ebraici, alcuni dei quali, a motivo del robusto materiale membranaceo di cui erano fatti e dei grandi formati *in folio*, sfuggirono ai roghi e vennero riciclati per gli stessi usi della ben più costosa pergamena nuova.

Mauro Perani

MAURO ZONTA, *la filosofia antica nel Medioevo ebraico. Le traduzioni ebraiche medievali dei testi filosofici antichi*, Brescia, Paideia editrice, 1996, pp. 301.

Durante i secoli XII-XV per quegli ebrei che in Spagna, nella Francia meridionale e in Italia non rimasero insensibili al sapere dei «gentili» e che, in molti casi pur conoscendo le lingue dell'ambiente in cui vivevano, vollero possedere nella loro lingua le opere dei filosofi e degli scienziati islamici e latini fu svolto un intenso lavoro di traduzione. Grazie a un'imponente attività traduttoria, che arricchì la lingua ebraica influenzandone la sintassi e allargandone il lessico, gli ebrei che lo desideravano furono messi in grado di leggere nella propria lingua le opere più importanti del pensiero medievale, da quelle dei filosofi arabi a quelle dei medici latini, mostrando orgogliosamente a se stessi, a quei loro correligionari che erano scettici e al mondo esterno che l'ebraico non era inferiore alle lingue (arabo e latino) delle potenze dominanti.

Inoltre, traducendo dall'arabo in ebraico, gli ebrei resero un servizio non solo alla loro cultura ma anche alla cultura universale dal momento che, com'è noto, alcune opere arabe, persiane o distrutte l'originale, ci sono note solo grazie alle versioni ebraiche. Ma gli ebrei, per quanto alcuni di loro abbiano proficuamente messo a confronto il loro patrimonio culturale con il pensiero greco, soprattutto con l'aristotelismo, non vennero mai in contatto direttamente con gli originali greci che conobbero solo

sulla base delle traduzioni siriano-arabe quasi sempre mediate dai commenti dei filosofi islamici, come Al-Farabi, Avicenna e Averroè.

Del resto anche nel mondo latino, dove il greco non era del tutto sconosciuto, si venne in contatto con la *sofia* greca mediante l'interpretazione islamica. Anzi questa era ritenuta così necessaria che, anche quando Aristotele fu disponibile in greco nell'edizione di Aldo Manuzio (Venezia 1495-98), numerosi furono i filosofi che, per convinzione, per abitudine o per pigrizia, continuarono a preferire agli originali dello Stagirita le traduzioni latine accompagnate dai commenti di Averroè dei quali, rifiutate le traduzioni medievali ritenute dagli umanisti insoddisfacenti, furono commissionate nuove versioni non più dall'arabo ma dall'ebraico. Si vedano, ad esempio, le quattro edizioni *Aristotelis Stagiritae omnia quae extant opera ... Averrois Cordubensis in ea opera omnes qui ad nos pervenere commentarii...* apparse a Venezia nel 1550-52, 1560, e 1573-76.

Gli autori, le opere tradotte dall'arabo e dal latino, i loro traduttori e i manoscritti che le hanno conservate sono stati registrati e classificati, con erudite note bibliografiche, biografiche, contenutistiche e linguistiche, nel monumentale repertorio *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* compilato da M. Steinschneider (Berlino 1893). Un elenco degli autori e delle loro opere tradotte più snello e più facilmente consultabile, ma senza l'indicazione dei manoscritti, è stato riproposto da G. Sarton nella sua *Introduction to the Hi-*

story of Science (Baltimora 1927-48, 3 voll. in 5 tomi). Dopo gli studi pionieristici di M. Steinschneider (anche i suoi cataloghi dei manoscritti ebraici di Amburgo, Berlino e Monaco sono autentiche miniere di informazioni) vari studi sono stati dedicati alle traduzioni ebraiche medievali. La Medieval Academy of America di Cambridge, ad esempio, ha addirittura avviato la pubblicazione di un *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, Versionum Hebraicarum volumina* o *Series Hebraica*, di cui sono apparsi sette volumi. Anche la Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences nell'ambito del progetto *Corpus philosophorum Medii Aevi* sostenuto dall'Union Académique Internationale, ha programmato edizioni di versioni ebraiche (finora ne sono uscite due) nella serie *Aristoteles Semitico-latinus*.

Ma l'iter seguito, ad esempio, dalle opere nel passaggio dal greco alle lingue semitiche (siriano, arabo, ebraico) e nel ritorno a una lingua indoeuropea come il latino (dall'arabo o dall'ebraico), le modalità con le quali esse furono comprese, accolte e adattate a contesti culturali, geografici e cronologici assai diversi, il mondo dei traduttori, le loro conoscenze linguistiche e la qualità dei manoscritti e degli strumenti utilizzabili per le versioni (non si dimentichi che i traduttori non lavoravano sugli originali ma su versioni greco-arabe o greco-siriano-arabe), nonché l'ambiente dei committenti e dei lettori sono rimasti finora quasi del tutto sconosciuti.

All'illustrazione di una sezione, quella appunto della trasmissione dei testi filosofici antichi, del fe-

condo e poco dissodato campo delle traduzioni ebraiche medievali, offre ora un cospicuo contributo questo volume di Mauro Zonta, già noto per la sua ricca e qualificata bibliografia in questo arduo settore di studi (per comodità del lettore si ricordano solo i seguenti lavori: *Un dizionario filosofico ebraico del XIII secolo. L'introduzione al «Sefer de'ot ha-filosofim» di Shem Tob Ibn Falaquera*, Torino, S. Zamorani ed., 1992; *La «Classificazione delle scienze» di al-Fârâbî nella tradizione ebraica*, *ibid.*, 1992; *Un interprete ebreo della filosofia di Galeno. Gli scritti filosofici di Galeno nell'opera di Shem Tob Ibn Falaquera*, *ibid.*, 1995).

Nell'introduzione che precede le due parti in cui il libro è diviso, sono illustrati il ruolo delle traduzioni nella letteratura ebraica tardomedievale, lo stato degli studi (fonti e lessico), e le traduzioni ebraiche medievali e le fonti filosofiche antiche. L'A., valorizzando un aspetto che finora era stato trascurato, osserva che se «fino al 1200 la funzione dei dotti ebrei nella trasmissione del pensiero arabo all'Europa sembra essere consistito solo nell'offrire ai latini la loro opera di "volgarizzazione" preliminare dei testi, ... [nel sec. XIII] da semplici "dragomanni" passarono essi stessi al ruolo più impegnativo di "traduttori": e proprio in questa veste, almeno in un caso, diedero un contributo di prim'ordine alla storia del pensiero europeo. Un passo fondamentale del cammino verso l'aristotelismo fu infatti compiuto grazie ai contatti tra studiosi ebrei e cristiani riuniti in Italia meridionale intorno all'imperatore Federico II: fu proprio in questo am-

biente, ..., che, intorno al 1230, *La guida dei perplessi* di Maimonide venne tradotta in latino» (p. 17). Sull'influenza che questa traduzione esercitò sul pensiero della prima Scolastica, e su Tommaso d'Aquino e la sua *Summa contra gentiles* non è il caso di fermarsi.

La scelta compiuta dagli ebrei nel Duecento di adottare l'ebraico come lingua della filosofia e della scienza non fu dovuta all'ignoranza del latino, come si è già scritto, ma a motivi di carattere ideologico: «dalla volontà di marcare la propria identità religiosa (p. 19)... Nel complesso, il rapporto tra la cultura latina e quella ebraica nel quadro della trasmissione del pensiero antico e islamico può essere interpretata nei termini di una reciproca emulazione, ..., ma talora persino come *imitazione*, più o meno cosciente, dei contemporanei fenomeni della letteratura filosofica latina (p. 20) ... La prima e principale difficoltà incontrata da quegli esponenti del mondo ebraico che, tra il 1200 e il 1500, si dedicarono alla ricerca filosofica stava innanzitutto, come molti di loro ebbero a lamentare, nella sostanziale inadeguatezza della lingua ebraica a rendere i concetti filosofici del mondo islamico e cristiano, e ad assurgere così al ruolo di una vera e propria "lingua dotta". Superare questo scarto tra l'ebraico e le altre lingue letterarie del mondo mediterraneo significava forgiare una nuova terminologia filosofica e scientifica, che potesse "tradurre" efficacemente la corrispondente terminologia araba e latina; e il miglior mezzo per creare questa terminologia era dato, ovviamente, dalla produzione di un

sempre maggior numero di traduzioni di testi filosofici dall'arabo prima, dal latino poi. Tradurre diventava insomma, nel mondo ebraico tardo-medievale, un preliminare indispensabile e, di fatto, una parte integrante dell'attività filosofica» (p. 21).

Nella prima parte, intitolata «Ambiente culturale e morfologia delle traduzioni», è descritta la tradizione semitica altomedievale dei testi filosofici classici perché il fenomeno delle traduzioni ebraiche non è comprensibile (forse non ci sarebbe nemmeno stato) senza la precedente esperienza dei filosofi e traduttori cristiani e musulmani che tra il 500 e il 1200 avevano tradotto, parafrasato, compendiato in siriano e in arabo una lunga serie di autori greci: da Platone ad Aristotele, a Nicola di Damasco a Plutarco e Galeno, da Plotino e Porfirio a Giamblico e Proclo, da Alessandro di Afrodisia a Temistio e Giovanni Filopono (p. 37). Il secondo capitolo è dedicato a «Ruolo e motivazioni dei traduttori ebrei» (Le giustificazioni culturali, religiose e sociali. I traduttori-filosofi ebrei e il mondo della cultura latina: collaborazione, emulazione, imitazione). Il terzo capitolo è riservato ai metodi e alle modalità di traduzione (Le tecniche di traduzione dei testi filosofici nel Medioevo latino. Le tecniche dei traduttori ebrei medievali. Linee di storia del lessico filosofico ebraico nel Medioevo. Collazioni, revisioni e rifacimenti d'autore). Nel quarto capitolo (Il «canone» dei testi tradotti) sono descritti il «canone» di Maimonide e l'averroismo ebraico come approccio ad Aristotele, i testi integrali del *Corpus Aristotelicum* (*Meteorologici*, *Etica Nicoma-*

chea, *De generatione et corruptione*, *De anima*, *De animalibus*, *Fisica*, *Metafisica*; ma solo i primi due trattati ebbero un discreta diffusione), le traduzioni dei commenti greci, arabi e latini, e la tradizione dei testi platonici e neoplatonici.

Nella seconda parte, dedicata alla storia delle traduzioni e divisa in cinque capitoli, sono illustrate le traduzioni del sec. XIII, in particolare quelle della scuola degli Ibn Tibbon; le enciclopedie filosofiche del Duecento (*Midrash ha-hokmah* di Yehudah ha-Kohen, *De'ot ha-filosofim* di Shem Tob ibn Falaquera, *Sha'ar ha-shamayim* di Gershom b. Shelomoh di Arles); le traduzioni eseguite in Italia da Hillel b. Shemuel da Verona e soprattutto a Roma da Zerayah b. Yisshaq Gracian e da Yehudah b. Mosheh (Giuda Romano) che all'inizio del Trecento si era proposto di tradurre in ebraico i testi della Scolastica; i traduttori (Qalonymos b. Qalonymos, Shemuel b. Yehudah di Marsiglia e Todros b. Todros) che in Provenza nella prima metà del sec. XIV ampliarono e completarono il *corpus* ebraico dei commenti di Averroè ad Aristotele; i traduttori spagnoli (Meir Alguadez, Eli Habbillo e Baruk ibn Ya'ish) del sec. XV la cui attività («essi crearono una vera e propria branca ebraica della Scolastica cristiana», p. 257) è considerata il «canto del cigno» della filosofia ebraica alla fine del Medioevo.

Ciascun capitolo è preceduto da un'introduzione e seguito da una bibliografia precisa, aggiornata e ragionata che, non essendo esposta in semplice ordine alfabetico o cronologico, può esser consultata in modo agevole e proficuo. Alle

pp. 280-281 si trova una tavola cronologica comparata dei principali traduttori e commentatori medievali (siriaci, arabi, latini, ebrei: provenzali, italiani, spagnoli). Alla fine l'indice dei nomi e degli autori antichi, medievali e moderni, nonché quello dei manoscritti citati.

Intenzione dell'A., che con questo volume non ha voluto tanto concludere un argomento così complesso e tipicamente interdisciplinare, è stata «quella di offrire, da una parte, una prima interpretazione globale del fenomeno considerato nei suoi risvolti letterari e storico-filosofici; dall'altra, un quadro il più possibile completo delle fonti filosofiche antiche note e studiate nel Medioevo ebraico». Il volume, tuttavia, pur configurandosi come ideale completamento di C. Sirat, *La filosofia ebraica medievale* (ed. italiana a cura di B. Chiesa, Brescia, Paideia, 1990), si presenta anche come un ottimo *vademecum* a più di una disciplina: dalla storia della filosofia antica e medievale alla storia della lingua ebraica e alla storia della letteratura ebraica medievale in cui le traduzioni occupano uno spazio molto vasto e non secondario.

Giuliano Tamani

DVORA BREGMAN, *The Golden Way. The Hebrew Sonnet during the Renaissance and the Baroque* [*Shevil ha-zahav. Ha-sonet ha-'ivri bi-tequfat ha Renaissance ve-ha-Baroque*], Jerusalem and Beer-Sheva, Ben-Zvi Institute and Ben-Gurion University of the Negev Press, 1995, pp. 284 con frontespizio e sunto in inglese pp. I-IX, ill. b/n.

Dvora Bregman, che insegna all'Università Ben-Gurion del Negev, ha al suo attivo una dozzina di studi (che il lettore potrà vedere elencati nella bibliografia a p. 243s) tutti dedicati alla nascita ed allo sviluppo del sonetto ebraico, argomento nel quale l'A. è considerata una delle maggiori specialiste. Il presente volume costituisce il frutto maturo delle sue ricerche in questo campo, iniziate oltre un decennio fa come tesi di dottorato condotta sotto la guida di Dan Pagis presso l'Università Ebraica di Gerusalemme. Il libro si divide in due parti dedicate rispettivamente al sorgere del sonetto nella letteratura ebraica verso il 1300 e alla sua successiva evoluzione fino al 1700.

Mentre prima degli studi della Bregman, oltre ai sonetti di Immanuel Romano (1265-1335) considerato il creatore di questa forma di poesia in ebraico, per l'epoca successiva non si sapeva neppure quante composizioni di questo genere si fossero conservate, oggi possiamo contarne più di quattrocento da lei ritrovate in manoscritti e vecchi libri a stampa. La maggior parte di questo vasto *corpus* è ora in corso di pubblicazione presso la stessa editrice di questo libro col titolo *Šeror zehuvim* (Raccolta aurea).

È un dato comunemente accettato che il sonetto fece la sua comparsa nella letteratura ebraica prima che in tutte le altre lingue, ad eccezione, ovviamente di quella di origine, ossia l'italiano. Il primo autore di sonetti in ebraico è il summenzionato Immanuel Romano che ne incluse una quarantina nelle sue *Mahbarot*, una rac-

colta di poemi composti sotto l'influsso della *maqāma* araba. Quando Immanuel attorno al 1300 compose i suoi sonetti, lo stesso sonetto italiano non aveva ancora raggiunto la sua forma definitiva, impostagli poco dopo dal Petrarca (1304 - 1374) che ne portò la lunghezza a quattordici righe e privilegiò lo schema ritmico ABBA ABBA CDE CDE. Immanuel ne seguì le orme, usando spesso anche lo schema della sestina col ritmo CDC CDC. Egli inoltre inventò un nuovo sistema metrico ebraico sia quantitativo sia sillabico fondendo lo schema ebraico-spagnolo dello *shalem* con l'endecasillabo italiano.

Immanuel si ispira sia alla poesia elevata del *Dolce stil novo*, sia a quella realistica ed erotica di Cecco Angiolieri. Quest'ultimo fatto, assieme ad alcune connotazioni cristiane presenti nelle sue composizioni poetiche, fu la causa principale del declino seguito alla sua morte. I più importanti poeti ebrei del sec. XV, tra cui Mosheh da Rieti, rigettarono i sonetti del poeta romano e lo stesso fecero quelli del sec. XVI Yosef Zarfati, Mosheh ben Yoav da Rieti e Shemuel Archivolti, tutti riluttanti a ricalcarne gli schemi e l'ideologia. Questo processo culminò con la messa al bando delle *Mah̄barot* di Immanuel sancita da Yosef Qaro nel suo codice monumentale *Shulḥan 'Aruk*, pubblicato a Venezia nel 1550. In conseguenza di ciò i poemi di Immanuel non vennero più stampati per i successivi duecento anni, facendo prevalere moralismo e ideologia sulla poesia. Nel Seicento, tuttavia, il sonetto ebraico andò diffondendosi come

forma popolare, come attestano diverse raccolte del menzionato Archivolti, di Shelomoh di Oliveyra e di Immanuel Frances. Anche il sonetto ebraico seguì una vasta parabola geografica, come quello del popolo errante che lo creò. Dopo il suo primo fiorire con Immanuel e i due secoli menzionati di successivo declino, nel Cinquecento il sonetto dall'Italia si diffuse in altri e sempre nuovi centri del Mediterraneo: in particolare in Turchia nel sec. XVI, in Olanda nel XVII, in Germania, Austria e Russia nei secoli XVIII e XIX, fino ai centri dell'ebraismo distrutto dalla *Shoah*, per finire in Israele e negli Stati Uniti nel corso del nostro secolo.

In appendice il volume presenta una scelta di sonetti (pp. 231-240), un'ampia ed esauriente bibliografia (pp. 241-256), un indice alfabetico dei sonetti menzionati nel volume, uno relativo allo schema ritmico e, infine, un indice dei nomi e degli argomenti. Il lavoro della Bregman costituisce una sintesi preziosa della nostre più recenti conoscenze in questo campo della letteratura ebraica spesso ampiamente trascurato, soprattutto nel nostro paese. Per la sua ricca documentazione, il rigore dell'analisi letteraria, stilistica, metrica e ritmica, esso costituisce un punto di riferimento imprescindibile per studenti e studiosi che si vogliano occupare di questo ambito della produzione poetica ebraica.

Mauro Perani

MADDALENA DEL BIANCO COTROZZI, *Il Collegio rabbinico di Pa-*

dova. *Un'istituzione religiosa dell'ebraismo sulla via dell'emancipazione* (Storia dell'ebraismo in Italia, Studi e testi, 17 – Sezione veneta 14), Firenze, Leo S. Olschki editore, 1995, pp. 423, ill.

Il progetto ideato a Mantova nel 1564 da David Provenzale di istituire un'università ebraica in cui fossero insegnate sia discipline ebraiche sia non ebraiche (per la traduzione ebraico-tedesca del manifesto con il *curriculum studiorum* cfr. M. GÜDEMANN, *Ein Projekt zur Gründung einer jüdischen Universität aus dem 16 Jahrhundert*, in *Abraham Berliner Festschrift*, Frankfurt a. M. 1903, pp. 164-175) fu realizzato solo nel 1829 con la fondazione a Padova dell'Istituto convitto rabbinico lombardo-veneto, in seguito chiamato più semplicemente Collegio rabbinico.

L'ampia ricostruzione delle vicende (1829-1871) di questo Collegio dalla quale, come scrive l'A. nella premessa (p. 21), può derivare «un notevole contributo alla conoscenza dell'ebraismo italiano nell'età dell'emancipazione, periodo ricco di stimoli, di necessità di adattamento, di spinte verso l'assimilazione ma nello stesso tempo anche verso la ricerca di una nuova identità», è stata resa finalmente possibile dalla documentazione conservata nell'Archivio della Comunità ebraica di Venezia che, direttamente coinvolta nella scuola patavina, è stata sede prima della presidenza della Conferenza israelitica per il Regno lombardo-veneto e poi della Fraterna generale di culto e beneficenza degli israeliti, un ente che, pur alternandosi con l'analoga fraternità di Mantova,

esercitò per un lungo periodo funzioni di revisione dell'attività amministrativa e direttiva del Collegio padovano.

La vastissima materia è stata così distribuita: «*Il contesto storico ed i presupposti culturali*: 1. Gli ebrei nell'età dell'emancipazione, 2. Gli ebrei nei domini italiani della casa d'Austria, 3. Gli studi rabbinici tradizionali, 4. I collegi rabbinici come espressione della cultura ebraica ottocentesca. *Le origini*: 1. La sovrana risoluzione del 1820, 2. Le risposte e le proposte dei governi e delle Comunità ebraiche, ... *La fase istitutiva*: ... 6. La sede in Palazzo Cumano [l'edificio è ora sede del Liceo scientifico I. Nievo, in via s. Gregorio Barbarigo, n. 38; cfr. i progetti, poi non realizzati, dell'architetto Giuseppe Jappelli alle figg. 1-4, nonché l'odierna facciata e la scalinata monumentale alle figg. 8-9]... *L'organizzazione*: 1. Il convitto, 2. Il regolamento, 3. Il programma, 4. La pratica, 5. La durata, 6. Le regole per la frequenza, Gli studi e gli esami, 7. La conclusione dello studio, 8. I «rabbini minori». *La dirigenza e l'amministrazione* [...]. *I professori*: 1. I concorsi, 2. Le mansioni dei docenti, 3. Samuel David Luzzatto, 4. Lelio Della Torre, 5. Eude Lolli. *Gli allievi*: 1. La scelta e l'ammissione, 2. Gli allievi ed il loro impegno dopo gli studi, 3. L'apporto alla causa risorgimentale ... *Le vicende e la gestione* (...). *L'epilogo*: 1. Dall'Istituto convitto rabbinico di Padova al Collegio rabbinico italiano di Roma, ...» Appendice documentaria (pp. 343-388, sono pubblicati documenti conservati nell'Archivio della Comunità ebraica di Venezia, nell'Ar-

chivio di Stato della stessa città e in quello di Mantova). Seguono gli indici degli autori, dei nomi, dei luoghi e delle illustrazioni. Se la copiosa bibliografia, oltre che a piè di pagina, fosse stata disposta anche alla fine del volume in ordine alfabetico o distribuita per argomento, il suo utilizzo, in particolare per la storia degli ebrei nel Lombardo-Veneto nell'Ottocento, sarebbe stato più agevole.

Su quarantacinque allievi accolti nel Collegio, quasi tutti provenienti da Comunità del Lombardo-Veneto, solo trentuno giunsero all'ordinazione rabbinica, come risulta dal prospetto presentato alle pp. 277-280. Alcuni di loro «sono da annoverare fra i rappresentanti più illustri del rabinato italiano dell'Ottocento» (p. 248) come, ad esempio, Lelio Cantoni (1801-57) di Mantova, Abram Lattes (1809-75) rabbino maggiore a Venezia, Samuele Salomone Olper (1811-77) rabbino in varie comunità e figura di spicco della Repubblica veneziana del 1848-49, e Marco Mortara (1815-94) rabbino a Mantova dal 1842 alla morte e una delle figure più rappresentative della corrente liberale nell'ebraismo italiano del secolo scorso (p. 256).

I docenti del Collegio, scelti sulla base di una normativa rigorosa, poterono fregiarsi del titolo di professore, «che nei territori asburgici era sempre stato attribuito con cautela, solo a persone fidate e dietro acquisizione della certezza del merito scientifico ... Il sistema di reclutamento era nuovo per l'ebraismo, ..., questa era in assoluto la prima volta in cui gli ebrei si trovavano a scegliere, in seguito all'espletamento di un concorso

“per titoli”, i referenti culturali di un'istituzione per la formazione del rabinato e a doverne rispondere all'autorità civile» (p. 197).

Tre furono i docenti: Samuel David Luzzatto (Trieste 1800 - Padova 1865) che insegnò esegesi ed ermeneutica biblica, grammatica ebraica e delle lingue affini, teologia morale e dogmatica e storia ebraica. Gli successe Eude Lolli (Gorizia 1826 - Padova 1904), già allievo del Collegio e poi docente di ebraico e aramaico nell'Università di Padova dal 1886, nonché rabbino capo della Comunità di Padova dal 1869. Lelio Della Torre (Cuneo 1805 - Padova 1871) per tutto il periodo in cui il Collegio fu aperto a Padova insegnò «materia tradizionale», cioè scienza talmudica, teologia rituale, nonché teologia morale e dogmatica e sacra oratoria. La fama del Collegio, com'è noto, è rimasta indissolubilmente legata alla multiforme e feconda attività scientifica di Luzzatto che fu il più illustre esponente della *Wissenschaft des Judentums* in Italia. Frutto delle sue lezioni, oltre alla traduzione italiana del *Pentateuco*, di *Isaia* e di *Giobbe* (un ampio commento in ebraico accompagna questi ultimi due libri), furono (p. 156): *Il giudaismo illustrato nella sua teoria, nella sua storia e nella sua letteratura* (1848-1852), *Discorsi morali agli studenti israeliti* (1857), *Lezioni di teologia morale israelitica* (1862), *Lezioni di teologia dogmatica israelitica* (1863), *Discorsi storico-religiosi agli studenti israeliti* (1870). La sua visione del giudaismo che, fra i movimenti sorti nel secolo scorso, si inserisce nella cosiddetta neo-ortodossia, è stata

espressa soprattutto nell'opuscolo *Yesode ha-Torah* scritto nel 1841 ma pubblicato integralmente a Lemberg nel 1880.

Dopo il passaggio del Lombardo-Veneto al Regno d'Italia, a causa di gravi difficoltà economiche, della riduzione del numero degli studenti e della divergenza di opinioni fra le Comunità che dovevano provvedere al finanziamento, il Collegio di Padova chiuse la sua attività nel 1871. La riprese a Roma nel 1887 con il nome di Collegio rabbinico italiano e nel 1891 fu riconosciuto ufficialmente con decreto del re Umberto I. Ma il Collegio non riuscì a decollare: «gli allievi erano pochi ed il loro livello inferiore alle aspettative» (p. 334). Nel 1899 fu trasferito a Firenze dove ebbe un nuovo periodo di successo sotto la direzione di Shemuel Zevi Margulies che, secondo S. Della Seta Torrefranca, «promosse in tutti i modi possibili la rinascita e la diffusione della cultura ebraica in Italia, ..., coltivò in particolare la formazione di élites capaci a loro volta di influenzare durevolmente la società ebraica italiana, ..., e fece di Firenze un centro propulsore del pensiero ebraico e sionista» (pp. 334-335). Nel 1934 il Collegio fu trasferito nuovamente a Roma dove, dopo l'interruzione degli anni 1938-45 dovuta alle leggi razziali, e dopo un breve trasferimento a Torino negli anni 1951-55, continua tuttora la sua attività.

L'A., basandosi su una vastissima documentazione (come è stato riferito all'inizio, sono stati trovati nuovi documenti archivistici), ha ricostruito con abilità e con pazienza, passo per passo, a volte fin

nei minimi dettagli, quasi tutto il periodo patavino del Collegio rabbinico, dalle discussioni che precedettero la formulazione del programma didattico definitivo (a proposito dell'esegesi biblica, il *Rabeno Segadia* elencato nella sezione VII del programma dovrebbe essere non Hay ben Sherira Gaon, come proposto dall'A. alla nota 38 di p. 152, ma Saadyah ben Yosef Gaon, noto anche per i suoi commenti biblici (alcuni sono pseudo-epigrafici) una parte dei quali fu stampata nelle Bibbie rabbiniche) alla retribuzione dei professori, dagli ispettori di nomina regia che controllavano l'attività del Collegio all'ammissione di studenti a titolo gratuito o come semplici uditori.

A proposito del programma delle lezioni si deve osservare che esso «sarebbe stato svolto sulla base esclusiva dei testi prescritti, sotto responsabilità dei docenti [i quali] avrebbero anche vigilato sui testi di proprietà degli alunni, proibendo quelli giudicati inutili e fuorvianti e soprattutto quelli «contro la buona morale»» (p. 153). Il Collegio aveva anche una biblioteca e per qualche tempo ebbe anche un bibliotecario. Sarebbe stato molto utile leggere il catalogo dei libri acquistati o donati previsto nel regolamento approvato all'inizio del 1843 (pp. 369-370): ma non ci è pervenuto o l'A. ha ritenuto di non pubblicarlo. Dal catalogo si conoscerebbero i titoli dei libri che docenti e studenti potevano leggere e, soprattutto, si saprebbe quali opere delle varie correnti della *Wissenschaft des Judentums* erano disponibili agli studenti che sapevano il tedesco. È certo, tuttavia – osserva l'A. – che il

confronto del programma del Collegio di Padova con quello dei seminari rabbinici che sorsero mezzo secolo dopo a Berlino, Breslavia e Budapest, «porterebbe a collocare il nostro Collegio in una posizione intermedia, non avanzata e basata sulla ricerca di tipo teologico e sulla *Wissenschaft* come nel seminario di Breslavia, ma neppure conservativa come nel seminario di Berlino» (p. 158). Del tutto assente fu lo studio della mistica che Luzzatto «considerava in antitesi allo spirito della religione ebraica» (p. 225) e che, invece, fu coltivata nella scuola rabbinica di Livorno da Elia Benamozegh.

Questo volume offre un contributo fondamentale e quasi definitivo (solo il ritrovamento degli atti conservati nell'archivio del Collegio consentirà ulteriori approfondimenti) alla conoscenza dei primi quattro decenni di vita del Collegio rabbinico, alla conoscenza dell'attività intellettuale e comunitaria dei rabbini che in esso si formarono, alla conoscenza di alcuni aspetti della vita culturale, politica, sociale ed economica delle cinque grandi comunità ebraiche del Lombardo-Veneto, nonché dei rapporti che intercorsero nel secolo scorso fra queste comunità e altre dell'Italia settentrionale.

Giuliano Tamani

I «Documenti turchi» dell'Archivio di Stato di Venezia. Inventario della miscellanea a cura di Maria Pia Pedani Fabris, con l'edizione dei registi di Alessio Bombaci [Pubblicazioni degli Archivi di Stato, Strumenti CXXII, Ministero per i Beni culturali e ambientali, Roma,

Ufficio centrale per i Beni archivistici, 1994 (pp. LXXII + 697 + 6 mappe).

Muovere dai lasciti di personalità illustri non significa necessariamente trovare la strada spianata. La volonterosa prosecuzione di una marcia non vuol dire meccanica proiezione in avanti delle orme lasciate sul sentiero battuto, tempo addietro, da nobili predecessori, l'ombra dei quali può fungere, sì, da scorta, ma non sempre accompagna come angelo custode.

Lo spirito, presente in note, attergati, registi, di archivisti (Predelli, Dalla Santa, Lanza), e di orientalisti (Bonelli, Bombaci), animerà, e renderà anche inquieta un'iniziativa intrapresa allo scopo di inventariare finalmente la sfaldata miscellanea di «documenti turchi» conservati presso l'Archivio di Stato di Venezia. Ai Frari, dove i custodi, le appassionate Custodi, grazie al cielo non ancora munite di ali, e gli studiosi, hanno voluto rivisitare con paziente soggezione e consapevolezza le tappe raggiunte da Luigi Bonelli, all'inizio del '900, e da Alessio Bombaci, con intermittenze dal 1940 al 1943, e procedere oltre. A riordinare le carte, sconvolte: da sottrazioni o viaggi a Vienna (1805 e 1866), con ritorni alleggeriti (1868); da antichi, sciagurati incendi (1574 e 1577); da benedetti tentativi di catalogazione, a loro volta bisognosi e meritevoli di un riassetto che rivalutasse, ripensandoli, gli sforzi compiuti da altri, al fine di collocare quelle carte – sconnesse da contesti archivistici manipolati o rimaneggiati nei secoli – in successione almeno cronologica.

Tanto l'impegno decennale di M. Pia Pedani Fabris, sostenuta dall'incoraggiamento della dr. M. Francesca Tiepolo, già direttore del veneziano Archivio di Stato, e tuttora vigile e attiva presenza in quell'ambiente «che fu», (che è, no?), per lei «ragione di vita».

È la voce della dr. Tiepolo a dire la *Premessa* (pp. IX-X) del Volume qui segnalato. Voce sommessata, vibratamente critica (sui passi tentati, o sospesi, o deplorabilmente non compiuti in passato, nel settore ottomano – e ottomani-stico, aggiungerei con qualche cognizione, soprattutto della mia inadeguatezza a un approccio organico a quel ramo), e affettuosa nei confronti della dr. Pedani.

Un libro imponente che riprende il *Ricordo* (pp. XI-XV) – firmato da un degno e grato Allievo, Aldo Gallotta – di A. Bombaci (Castroreale 1914 - Roma 1979), uomo e ricercatore... «convinto che solo lo studio sistematico delle fonti o della documentazione di parte turca, confrontata con le fonti occidentali, potesse permettere di far luce sui numerosi punti oscuri della storia ottomana», (p. XIII).

Un'idea della consistenza, della natura, del processo di formazione, delle collocazioni – mutevoli, «dissociate», dei documenti originali e dello eventuali loro traduzioni –, del valore dell'eterogenea miscellanea ci è offerta dalla *Lettera di Alessio Bombaci*, indirizzata «Al Direttore del R. Archivio di Stato di Venezia», da Napoli, in data 15 marzo 1943-XXI (pp. XVII-XXII). In essa Bombaci individuava le linee seguite nella costituzione della raccolta, spiegava di aver steso i registi «per rias-

sunto», non per estratti (p. XXVI), sulla base, a complemento e a ritocco di quelli già redatti dal Bonelli («...di cui mi vanto essere stato allievo»; essi «furono preparati, come egli stesso ebbe a dirmi, in un tempo relativamente breve (...). Riuscirono quindi a volte troppo sintetici, p. XXVI). Riesaminando poi il proprio lavoro, «lungo e gravoso», (la lettura di queste carte, infatti, riuscirebbe difficile «ad un turco di oggi, anche colto, che non ne avesse pratica», *ibid.*), lo studioso scriveva: «Terminati dunque i registi, essi risultavano ordinati in base alla collocazione dei documenti. Piuttosto che preparare un indice preferii ricopiarli secondo la loro successione cronologica, anche in vista di una eventuale pubblicazione (...), e, nella fase propositiva, costruendo, egli considerava: «Poiché la collocazione dei documenti non risponde né allo stato della collezione all'epoca della Repubblica, né a giustificabili esigenze, mi sia permesso proporre che i documenti siano riordinati (...) in un'unica serie, nell'ordine della seconda redazione dei miei registi (il che non riuscirà difficile, dato che un riordinamento in base alla cronologia, combinata però con altri criteri, fu già da me eseguito durante la mia ultima permanenza a Venezia, colla collaborazione di funzionari di codesto Archivio. In tal caso occorrerà indicare sui registi i riferimenti alla nuova collocazione. (...) Posso quindi affermare che gran parte del merito del lavoro spetta a codesta Direzione, che si rese promotrice dell'iniziativa...» (p. XXVII).

Dopo aver distinto i documenti in base al contenuto (trattati di

pace, capitolazioni originali, strumenti per la delimitazione dei confini; trattative e preliminari ai trattati; recedenziali di baili e ambasciatori, annunci di ascesa al trono, di vittorie di sultani; ricevute per il pagamento di tributi; *şikâyet*, ovvero «lagnanze», proteste per vari incidenti; raccomandazioni di mercanti e inviati a Venezia; carteggi su questioni di frontiera; lettere di cortesia di dignitari ottomani; ordini sultaniali alle autorità periferiche, pp. XXVIII-XXIX), il turcologo dagli ampi orizzonti sottolineava, della raccolta veneziana, l'interesse singolare «dato dal fatto che con essa abbiamo una fonte quanto mai specifica per rapporti diplomatici turco-veneti, la quale ci offre di per sé un quadro continuo del loro sviluppo (p. XXX), (o del ristagno!), e ribadiva: «Tutte codeste considerazioni, di cui altri sarà miglior giudice, mi fanno ritenere che non riuscirà superflua o sgradita agli studiosi la pubblicazione dei miei registi», (p. XXXI). Una vagheggiata pubblicazione – «se codesta Direzione la riterrà opportuna –, cui si fornivano contorni e sostanza: «...premetterei alcuni cenni introduttivi sulla storia, sulle caratteristiche e sulla importanza della collezione (...); sulle particolarità dei documenti dal punto di vista della diplomazia turca, con riguardo allo stile e al formulario (...). Aggiungerò una completa disamina dei trattati e capitolazioni turco-veneti, seguedone lo sviluppo attraverso il confronto dei testi italiani e turchi (è perciò che ho tralasciato di darne i registi); l'edizione, in fac-simile o a stampa, di alcuni dei principali documenti, con relativa traduzione

integrale; indici dei nomi di persona e di luogo ed infine un glossario dei termini turchi. Il tutto, compresi i registi, occuperebbe dalle 150 alle 200 pagine» (p. XXXI).

Tale il «preventivo» dell'Orientalista, con un espresso anelito al compimento di un disegno, sospeso.

Prodotto della ridefinizione di quel progetto, ambizioso eppur suscettibile di varianti in corso d'opera – a ridimensionare qui, a dilatare là –, è il libro curato da M. Pia Pedani Fabris: un frutto certo maturato *anche* intorno al nucleo del lavoro svolto dal Bombaci. Anche, cioè non solo; come s'intende dall'*Introduzione* (pp. XXXV-XLII). Pagine schive, lontane da soddisfatti trionfalismi, riposte all'ombra dell'edificio eretto.

Cenni generali agl'intensi rapporti veneto-turco-ottomani, giusto attestati dalle carte riorganizzate, avviano considerazioni a proposito delle sorti... «di circa 750 documenti in ottomano (ma non mancano il greco, l'ebraico, l'arabo, il latino e le lingue slave), accompagnati spesso da traduzioni, sovrapposte e allegati per un totale di 2031 pezzi che coprono il lungo periodo che va dal 1453 al 1813 (p. XXXVI)... suddivisi in 20 buste, 30 rotoli e una scatola contenente tre pezzi di stoffa d'oro e d'argento che avvolgevano altrettante capitolazioni» (p. XLII).

Dati empirici, quantitativi, resi problematici dalla descrizione del modo, dei modi, di procedere alla creazione, nei secoli, di una serie-secondo il Mas Latrie non sempre «bien justifiée, sous le titre provisoire, j'espère, de *Documenti turchi o arabi*», p. XXXVI – di carte

ufficiali, e di condurre l'analisi di ciò che si definirebbe una summa di vicende, e di «vicissitudini archivistiche», subite nel corso dell'Ottocento,.... «ricostruibili attraverso le collocazioni dei singoli pezzi citate nelle opere di vari storici che esaminarono queste carte, quali Hammer, Miklosich, Müller e Thomas», (p. XXXVII).

Dopo le rammentate spedizioni «politiche» a Vienna (1805 e 1866), e le restituzioni, incomplete, a Venezia, di preziosi diplomi (1868), essendo ormai sbiadito il ricordo della collocazione data ai documenti dai Cancellieri della Serenissima, ci si provò, a più riprese, a inventariare un materiale sensibile ai colpi di volta in volta menati, a fin di bene, agli esili fili che ancora ne collegassero i fascicoli.

Una volontà-velleità-organizzante e non sempre felice, sincopata, privata di una visione nella continuità e nel contesto storico, o soggetta a interruzioni, avrebbe riproposto ulteriori difficoltà a chi inclinasse a cimentarsi nell'aspra impresa, nell'ambito così intricato. Persino nel caso del Bombaci e del suo rimaneggiamento (1943), che finì per determinare, quasi beffardo, «una situazione analoga a quella precedente: pur potendosi ora consultare il dattiloscritto dei «registi», per trovare un singolo documento occorreva scorrere tutte le buste, in quanto Bombaci non rese mai noti i criteri che aveva usato» (pp. XXXIX-XL).

Tornava dunque a imporsi una soluzione seria. Si risolse di ovviare a quel disordine – che pareva fatale, «ben conosciuto e (...) deprecato sia dai funzionari dell'Archivio che dagli studiosi», (p.

XL)», dal quale il Gökbilgin, negli anni '60, trascelse e trascrisse un centinaio di documenti relativi al regno di Süleymân I, nel 1979, quando già (1974) M. Francesca Tiepolo aveva redatto un elenco di 28 *nâme-yi hümâyûn*, «missive imperiali» ai Dogi (*ibid.*).

Le competenze di Peter Sebastian e il coordinamento di Giustiana Migliardi O'Riordan Colasanti spronarono M. Pia Pedani Fabris, che con dedizione si trovò impegnata a fornire un compimento a quell'opera annosa, colmando le lacune. Suo il compito – meno il dovere – di riesaminare, di controllare nel loro insieme i documenti, stabilendo raffronti tra le date, i dati loro con quelli riportati nei «registi Bombaci»; di ricostituire, nei limiti del possibile, unità archivistiche evanescenti; di ricollegare traduzioni e involucri; di redigere i registi delle carte che ne fossero prive, con la collaborazione di orientalisti esperti nelle diverse lingue: B. Arbel di Tel Aviv, F. Lucchetta di Venezia, A. Pardos di Atene, e, per questioni ottomanistiche, Dilek Desai di Parigi. Il che sta a testimoniare di un approccio necessariamente aperto, multidisciplinare.

E si comprenderà, adesso, la ragione per cui quando in Archivio si richiedeva una busta turca, era opportuno rivolgersi, direttamente oppure obliquamente, alla dr. Pedani, con il rischio di distrarre il Curatore da una delicata operazione. Tuttavia, quella busta-scatoletta, farcita di cartelline comunicanti sulla facciata elementi essenziali alla ricognizione di un testo, era gentilmente concessa in consultazione.

Qualche cenno alla strutturazione di questo utile sussidio archivistico. All'*Introduzione* seguono un'*Avvertenza*, *Fonti bibliografiche* e un agile *Glossario* (p. XLV-LXXII), mentre a chiusura d'*Inventario e Regesti* (556 pp.) troviamo *Indici* dei nomi di persona e toponimi (pp. 559-638), *Tavole di raffronto con le segnature precedenti* (pp. 641-697) e 6 mappe delle diverse zone dell'Impero Ottomano.

«A conclusione del lungo lavoro a ciascun documento corrisponde una scheda suddivisa in tre parti. Nella prima sono indicati la data, sia cronica che topica, l'*auctor* e il destinatario. La seconda contiene varie informazioni, quali la lingua usata, la definizione diplomatica dell'atto, se originale, copia oppure traduzione, (...) seguono i riferimenti archivistici e bibliografici. Nella terza parte vi è il regesto, contrassegnato dalla sigla di chi lo ha redatto (...)», (p. XLI).

Una domanda sia consentita: restano ancora così «inestimabili» – come affermava il Fekete – i tesori della diplomazia ottomana custoditi nell'Archivio veneziano? Scontata adesso la risposta: una stima del lavoro svolto da M. Pia Pedani Fabris sembra praticabile, e proprio attraverso un volume imponente, amalgamato, che, se compulsato, risponde, racconta, induce a rintracciare, più agevolmente, i «documenti turchi», e a leggerli.

Giampiero Bellingeri

VICTORIA ROWE HOLBROOK, *The Unreadable Shores of Love. Turkish Modernity and Mystic Romance*. (For Martin B. Dickson, 1924-1991). University of Texas Press,

Austin, 1994, pp. XIV + 217.

Victoria Holbrook insegue due viaggi: suggestivi e intrecciati, direi, più che paralleli//distaccati, entrambi volti a un ritorno.

Del primo, si parla apertamente: un itinerario mistico, circolare, a ritroso, per riaccostarsi a Dio, per riattingere a quella Assoluta, Suprema Verità, donde l'umanità promana, che riunirà in matrimonio indissolubile, in Unità, *Hüsn ü 'Ashq*, Bellezza e Amore (= B-A), eroi del *mesnevi*, «romanzo in versi», ultimato nel 1783 (p. 36:1782) da un venticinquenne Ghalib (1757/58-1799).

Del secondo, benché delineato, l'A. non palesa così espressamente il profilo di un viaggio che come tale si snodi: coinvolto dal paradigma-metafora del primo, vorrei io accennare a programmi, rispettati; a tappe, obbligate, pazienti; a finalità, raggiunte. Tal quale il ricongiungimento di B-A: ma la scissione dei protagonisti-concetti doveva tornare a unione pre-eterna, mentre alla umana indagine può anche non arridere il lieto fine; ossia, la tensione può cadere nel vuoto. Non in questo caso: pure la ricerca accademica vince le asperità e si libra alta.

A mano a mano che i due cammini si svolgono e s'intrecciano, colgo i nodi delle manifestazioni, contingenti e meta-letterarie: granuli di *tespih*, o rosario. L'A. preferisce parlare di *reception*, di un *discursive fact* (Introduction, p. 3), cioè dei ragionamenti intorno al posto attribuito, nel canone ottomano, al Racconto-Trattato, ricettacolo d'Amor ch'è Bellezza, di Bellezza ch'è Amor,

ideato dalla sublime concezione di Ghalib.

Con un capovolgimento percettivo, vien fatto di constatare. Tanto nitido – come può esserlo il disegno di una vocazione all'Unità... – è il tracciato del primo, ottomano, a misura d'uomo di buona volontà, d'allora e attuale, quanto ostacolato dalle tendenziose dispute terrestri-territoriali risulta il secondo.

Netto, sebbene circonfuso d'aureola abbagliante, il primo: eppure definito dai critici, occidentali e turchi, «difficile». Insidioso, tale «epiteto»: esalta, e destituisce, una creazione alla fin fine giudicata artificiosa, lontana dalla semplicità, purezza, vedi autenticità, turche (p. 21, e 31). Faziosità: al punto di costringere quell'elevato itinerario mistico descritto da Ghalib a confrontarsi, a posteriori, con impellenti esigenze interpretative nazionalistiche allestite a sancire l'esaurimento delle lettere ottomane (p. 31).

«Turco» e «Ottomano» sarebbero dunque parole comunque incompatibili, estranee l'una all'altra? (È, se è frequente una distinzione tra «colto», *divân*, e «popolare», *halk*, le due sfere realmente non si attraggono mai? Sempre genuina, innovativa, la poesia popolare?).

Un testo – scaturito da una precisa realtà, imperiale, in un particolare momento della storia, nostra, di tutti – che in quel cielo, in quel clima aspirava a trascendenza, si materializza invece in soggetto, anzi in strumento (di cui si privilegia, magari in buona fede, un uso improprio) di letture e interpretazioni dettato da «pre-

giudizi», ribadiamo, a posteriori! Albero sradicato e poi calato nel terreno politico repubblicano (cioè non coltivato in loco, nel suo ambiente, seppur con metodi offerti da nuovi approcci. L'A. analizza e ricostruisce, ma non rimuove B-A dal suo contesto, dalla sua intertestualità, non di soli libri: sono istituite relazioni fra «testi» di diverso tipo, riprendendo la lezione di Lacan e Kristeva, pp. 32-33).

A montare sono i clamori e la polvere dell'arena letteraria, politica, nazionale, che mira a sublimarsi offuscando una secolare tradizione, cui si nega originalità, tacciata di pedissequa imitazione di modelli persiani: fatti salvi pochi autori, e Ghalib col suo lavoro, impiegato a mo' di fondamento sul quale erigere possibilmente l'edificio di una poetica (p. 8) e di un'identità nazionali (pp. 22-23).

Il «viaggio testuale» s'addentra nel contesto culturale, ottomano, europeo, e turco-repubblicano. L'impegnata Guida Victoria è a sua volta resa edotta dal recepito insegnamento di Ghalib, ed è guidata dalla strutturazione di «B-A» (p. 9): generosa fatica, tesa a liberare il capolavoro dai lacci in cui esso s'imbatte sulla strada che le briglie dei critici lo costringono a imboccare.

«This is a first poetics of Ottoman Turkish romance» (p. 1): così restituendo con equità ruolo e prestigio a Ghalib, agli Ottomani, ai Turchi, e additando preliminarmente i rischi del primato.

Un paesaggio turco, turcologico, che in prospettiva sembra risalire a un punto di partenza,

convenzionale, rappresentato là in fondo dall'Orientalista britannico E.J.W. Gibb (*History of Ottoman Poetry*, 1900-1907), per il quale l'opera di Ghalib costituiva «the crown and consumation» del romanzo turco (p. 3). (Non solo della storia d'amore, aggiungo: Ghalib corona ed esaurisce, per il Gibb e la sua Scuola, tutti i generi letterari familiari a un pubblico ottomano; vissuti, generi e pubblico, per secoli all'ombra dell'Iran, senza nulla poter inventare, di originale..., per il Gibb).

Liberato dalla gabbia della «estetica orientale», «del linguaggio» – gabbia che, secondo i critici moderni, avrebbe imprigionato un «Leone» scomparso prematuramente – Ghalib è vagliato tra le rigide griglie, deterministiche, imposte, concepite da imbarazzati storici della letteratura, già addomesticati ai parametri dei circoli «giovani-turchi» (esiliati, o consiglieri d'ambasciata in Inghilterra), o vetero-britannici, frequentati o illuminati dal Gibb (p. 26).

Non riuscendo a contenere quel genio (capace di auto-difesa!) che va tuttavia classificato, rimpianto, e posto in qualche fase di decadenza, lo si apprezza esaltandolo, e isolandolo: altra segregazione subita da chi ruggiva possente, sapeva esprimersi convincente e mordace, originale, in un già civile mondo, retto, come tutti i mondi, da varie convenzioni.

La critica turca di Turchia viene così a essere minata da vizi occidentali. A una frontiera, a una svolta di modernizzazione, ci si tendeva la mano, ci si intendeva: a Occidente, come in Anatolia, si concordava, allusivi, sul pallore

imitativo delle lettere ottomane, fiaccate, e non temperate, dalla solarità «intellettualistica» dell'Iran. (Ma, in Iran, davvero sempre l'inventività brillava? Immancabilmente, a un impulso, a un capriccio persiano seguiva un movimento turco tardivo? Talora, auspicherei una pedantissima cronistoria delle «idee»! E, di nuovo, saremmo in balia dell'arbitrarietà di chi incolonna fenomeni, aree e date... e primogeniture comparate).

In realtà, allusivi, o colonialisti, erano gli Infedeli. Infatti, a proposito di pallidi riflessi e di splendori abbacinanti: se l'epoca d'oro dell'Islam, arabo-persiano, è ricondotta, come è prassi *fondamentalista* a Ponente, indietro, alle scaturigini ai quella civiltà, ne consegue l'esclusione dei Turchi, giunti in ritardo a far parte dell'ecumene islamica! (p. 15). (Di qui, certa tendenza – reazione – turca a ritornare a proprie origini centrasiatriche, più autentiche, meno «corrotte?»). Vale la pena di rammentare che, probabilmente, la lingua e la letteratura e la cultura ottomane erano svalutate, in Europa, quali metonimia dell'Impero ottomano (p. 7 e 21). (Allora, quelle forme turchesche, criticate come astratte, a-nazionali, mera rifrazione d'Iran, erano tangibili epifanie di un concretissimo, antagonistico Impero, da denigrarsi culturalmente, da battersi militarmente!). Parimenti, in Turchia, nel mentre si va bollando di «orientale» l'Ottomanità, si spingerebbe avanti, verso Occidente, la Turcità, certo collegata al folclore centrasiatrico e anatolico, genuino (pp. 30-31).

(Esisterebbe dunque una Orientalità mito-geografica, alma mater,

grembo in cui rifugiarsi, e un Oriente mentale, psicologico, turbato da sindromi, che va respinto: espansionismo e sotterraneità, retroattività con scavalcamenti di secoli di «orientale», deleteria ottomanità. Che dire, però, dei Timuridi/«Starouzbeki», rimasti nei pressi delle yurte, e non per questo meno «orientali»?).

Tale una terra letteraria popolata di spettri e puntelli illusori, sulla quale si aggira, non disorientata, una lucida, impegnata, proficuamente provocatoria studiosa statunitense, che già ripetutamente ebbe a interessarsi, a interrogare se stessa sulle tradizioni poetiche turche ruotanti intorno a Mevlana, *Rūmī*, (1207-1273). Assenza di studi specifici, rigetto ed esorcizzazione del passato ottomano da parte delle nazioni – Turchia compresa – che a quel passato hanno dato corpo, non lasciano però desolata l’A., soccorsa dalla distinta traccia segnata da Walter G. Andrews (*Poetry’s Voice, Society’s Song: Ottoman Lyric Poetry*, Seattle and London, Univ. Washington Press, 1985). Ovvero un ponte lanciato tra filologia e post-strutturalismo, costruito a reintegrare «societal and poetical discourse» di un’antica Turchia che nella Nuova si è inclini a censurare, con rare eccezioni (A.N. Tarlan, M. Çavuşoğlu): la lirica ottomana, detta, recitata, tutt’altro che isolata dalla società – come vogliono i Nazionalisti – offre ed accoglie modelli di esistenza, di cultura, non solo cortigiana (pp. 6-7).

Quasi come la lingua inglese – arricchita senza manie d’impurità, organizzatrice di latino, greco, ottomano, e inglese – impiegata

nel libro in esame, riflette, riecheggia il variegato idioma di Ghalib, a beneficio e richiamo dei lettori, iniziati e profani.

Un riscatto: di un insieme imperiale e delle sue manifestazioni letterarie. E una missione: quella di comunicare con un pubblico rispettato – verosimilmente ancor più ampio dei circoli di fruitori ottomani – risvegliando in esso non tanto la nostalgia (quel porto è stato abbandonato, e una letteratura nazionale turca è istituita), bensì la sensibilità ai problemi estetici (sì, soprattutto estetici).

Due, dicevo, gli itinerari, intrecciati. A discernere, senza disgiungerli, provvede l’organizzazione dello studio.

Scandito in: Gratitudine (devota, ben riposta), Avvertenze, Introduzione (11 pp.), sei Capitoli, denso apparato di Note ragionate, Bibliografia selezionata, Indice dei nomi.

I capitoli sono muniti di titoli programmatici, attualizzanti: 1) *Inventing Difficulty: Modern Reception of Ottoman Poetry*, 2) *Intertextuality and the Fortress of Form*, 3) *Poethood, Art, and Science*, 4) *Philosophy of Language against Imitation*, 5) *Originality and Realism*, 6) *Subjectivity and Interpretation*. Epigrafi assidue sono i distici di Ghalib, emblematici della materia trattata, suddivisa in numerosi, articolati paragrafi, l’argomento specifico dei quali è sempre annunciato e corredato da versi.

Versi scelti dal romanzo turco (nell’ed. curata da A. Gölpınarlı, *şeyh galib: hüsn ü aşk*, altın kitaplar yayınevi, İstanbul, 1968), ma

ormai inglesi e, come vuole il *mesnevi*, a rime bacciate: labbra che sussurrano l'imminente uscita di «B-A» nella versione della stessa A. . Ci troviamo davanti a una *muqaddime*, «introduzione» alla traduzione/romanzo: un discorso raffinato, estetizzante, artistico su quest'arte (perché non dovrei accennare a tale slanciato amoroso anelito al bello?!). Così, grazie al livello d'universalità acquisito dall'inglese letterario, tornerà a circolare un'opera ispirata a universali problemi: sveltante apice, per altro adeguato alla visione cosmica di un Impero.

In questa sede s'impone una semplice, limitata segnalazione di qualche pensiero soltanto: pensieri di Ghalib, di Victoria, talora persino di chi sta scrivendo qui.

Già l'impostazione di «B-A» è indicativa di quanto sia polifonica una sola dizione. Alle sezioni prefatorie (vv. 1-239) tiene dietro il Racconto (vv. 240-736), interrotto da una Digressione (vv. 737-829), poi ripreso (vv. 830-2068), e chiuso dall'Epilogo (vv. 2069-2101). Si confida nel lettore per il compito di fornire unità alle voci che intervengono nel coro (p. 52).

Un riassunto è possibile, con cautela, ricalcando quello dell'A. Una fanciulla, Bellezza, e un ragazzo, Amore: una storia d'Affezioni. Diversa, dal punto di vista narratologico, dal *Masnavi* di Rūmī: quest'ultimo è, in un certo senso – si voglia scusare la semplificazione – la trattazione teorica, potenziale, della prassi artistica, ideologica, di Ghalib; «metaforica» è la relazione tra le due opere (pp. 50-51). Il che significa ribadire, in altri termini, quanto

affermato a p. 44: come può Ghalib essere «influenzato» da Mevlana, se nel *Masnavi* una simile storia non sta (ancora) scritta?

Nati la stessa notte portentosa nella tribù dei «Figli d'Amore», B. e A. frequentano la scuola della «Corretta Condotta», educati dal «Mestro Follia». La fanciulla s'innamora del ragazzo, che la ignora. Un vecchio saggio, Sühan, «Poesia», incontrato nel «Giardino del Significato», conforta Bellezza, e funge da nunzio fra i due. Un signore potente, «Abbaglio», vieta loro di vedersi. Una volta separati, Amore è invasato dall'ossessione di Bellezza e implora i capi della tribù di chiedere per lui in sposa l'Amata: questi lo deridono e lo spediscono in un tremendo viaggio al «Castello del Cuore», con l'incarico di riportarne la «alchimia» che vi troverà. «Poesia», sotto vari travestimenti, lo guida e lo salva dai pericoli: un Demone nero, che vuol divorarlo; una Strega, che tenta di sposarlo; e la «Fortezza della Forma», dove il giovane è catturato da «Ladra di Coscienza», la figlia del Sovrano di Cina. Impressionato da un'esatta somiglianza, Amore è convinto che ella sia Bellezza; se non fosse che la Bella infedele è priva di bocca e parola! La Principessa inebria, seduce Amore, e lo imprigiona nella «Fortezza della Forma», rivestita di immagini che lei ha dipinto: e in quella Galleria non è esposto il ritratto dell'amata Bellezza! «Poesia» avverte Amore che la maliar-da cinese è un'insidiosa assassina, ed è un tempio di idoli quella «Fortezza»: egli deve dunque evitarla, per non essere ucciso. Sen-

nonchè – incipit e fine e modi da favola: «Cammina, cammina»; giusto un sogno nel quale l'uomo corre, corre, corre, trafelato, e resta al capezzale di un giaciglio scompigliato –, mentre Amore cerca di fuggire su «Sauro Rosa», il cavallo che Bellezza gli aveva procurato al momento del commiato, quella frenetica cavalcata si rivela al tramonto non più lunga di due misere tappe. «Poesia» lo sprona: a incendiare la Fortezza, se non vuol perdere la vita. Il giovane acconsente, appicca il fuoco, brucia la Principessa con la sua residenza: limiti dell'approccio razionale alla conoscenza: Bellezza, là, non era di casa.

A quel punto è introdotta dall'A. una pausa di riflessione, atta a stabilire parallelismi e divergenze nelle regie. Sostiamo.

Nel *Masnavi* di Rūmī agiscono tre principi, partiti alla ricerca dell'Amata: i primi due soccombono e raggiungono il *senso* dell'Amata solo dopo la morte terrena. Il terzo aspira ad abbracciare *significato e forma* della fanciulla *in questa vita*: qui si collocherebbe l'ideale *mevlevi* descritto dal Poema di Ghalib, mai raccontato, perché sospeso, da Mevlana. (Sorta di commovente omaggio maieutico al silenzio espressivo del «Nostro Signore» – *Mevlana*). Condiviso è il repertorio simbolico (p. 37).

Accostandosi alla tappa finale del proprio Viaggio, Amore è ridotto a ombra di se stesso, fluttuante tra effimero e perpetuo (p. 49). (Sfinisce ed affina, la tensione al ritorno in Dio, prima della morte fisica. E dopo di essa morte saremo in Dio eternamente. È

in condizioni di estrema labilità quell'esile raggio proiettato alla ricerca di Luce). Giunge in suo aiuto «Poesia», sotto le spoglie si un «Fisico»: probabile simbolo di un grado dell'anima umana composta. Questi si presenta quale messo della Sovrana del «Paese del Cuore», Bellezza, ed Amore è scortato da lui nel «Castello del Cuore».

Oramai, sensi e facoltà sono ricomposti e Amore gode del nitore del discernimento. Ogni cosa, qui, è più rapida del pensiero. Lo attorniano schiere luminose, in vesti d'onore: bianco, dorato, blu, rosso, verde smeraldo e nero, tutte riflesse nella luce incolore dello specchio del suo cuore. Ogni cosa richiama quanto al giovinetto era occorso di vedere nella «Fortezza della Forma»: ma le immagini, qui, sono animate, e non prive di anima, «pari a mandragora». È l'assidua «Poesia» a introdurre Amore nella dimora di Bellezza, dove riemergono i caratteri dell'infanzia dei due amanti. Amore raggiunge il punto di partenza, che in verità egli non aveva mai lasciato. Persone e luoghi del viaggio si rivelano essere forme della sua coscienza. Protetto da Bellezza, guidato da Poesia, Amore va al cospetto di «Abbaglio», colui che dapprima li aveva divisi. Le cortine della separazione si dischiudono, la Storia arriva a un epilogo.

Argomenta l'A. – anche a definire con maggior puntualità generici «neoplatonismi» attribuiti a una «mentalità *mevlevi*, ottomana, musulmana»: la Fortezza della Forma rappresenterebbe l'apparenza del significato, sarebbe mo-

tivata «dal suo significato: *sûret* vs *ma'nâ* (dove *sûret*, che denota la «superficie», può giocare a sinonimia con *facies*). Un'efficace *summative analogy*: «se il cosmo fosse una parola, Dio sarebbe il suo significato» (pp. 39-40).

Inoltre, la funzione di Guida affidata alla Poesia da parte di Ghalib – il quale affronta da vari punti di vista il tema e il ruolo dell'*immaginazione* – comporta un ovvio, spontaneo rimando all'*immaginazione poetica*, quale «via», «ponte» per il conseguimento dell'*ultimate object of desire* (*ibid.*).

Esiste poi un'altra, plausibile, interpretazione, attraverso l'introduzione di un concetto familiare a Ghalib: in termini ontologici, assunti presso Shahidî (m. 1550) – un maestro *mevlevi* ammirato dal nostro Poeta –, avremmo a che fare, davanti a quella Fortezza della Forma, con «il mondo dell'*immaginazione*», *âlem-i misâl, bayâl*, quel luogo dove i significati acquistano forma prima della loro manifestazione materiale, pur continuando essi a rimanere forme immaginarie.

Ancora: «il mondo dell'*immaginazione* è il luogo dove si possono rinvenire le forme-immagini di cose non ancora esistenti, ora esistenti, o aventi cessato di esistere fisicamente. La Fortezza di Ghalib può simboleggiare questo luogo». (p. 41).

(Sottolineiamo, tra parentesi, che una simile gamma di letture possibili non sta a indicare incertezza interpretativa: semmai, essa è lì a documentare quel ventaglio di stratificata intertestualità che Ghalib sapeva incorniciare in poco, condensato spazio, o sciorinare

con ampiezza vibrante come l'*immagine-immaginazione*. Ogni piega si ripiega sulle altre e se stessa, venendo a costituire spessore, densità culturale: tal quale si dispiega, il ventaglio, a completare il disegno, appunto, dell'intertexto imprescindibile).

Quell'astratta Principessa – priva di bocca, pittrice di dipinti incorporei, caratterizzata dalla «*immaginazione intellettuale*» – potrebbe essere letta come la mente propria di Amore che corre sfrenata in cerca di Bellezza (p. 46).

(Ora, mi chiedo ingenuamente: se così fosse, non sarebbe la medesima mente di Amore soggetta a passioni? Davvero, quella Fortezza, quella meravigliosa tentazione che alletta a indugiare – per sempre! – è, e deve essere, solo una perforabile, «bruciata» tappa, in vista del conseguimento del significato di Bellezza? E che non sia, quella bocca inesistente, un'esplicitazione, contraddittoria, verbale, *orale*, figurata, di quell'attimo, dilatato, di afasia, di incapacità di esprimersi compiutamente, che coglie il mistico in procinto di superare la soglia del mistero che sta per svelarsi a chi è proteso a sollevare ulteriori, ultimi veli? L'idea mi è suggerita da qualche pagina di G. Scarcia, *Il volto di Adamo. Islam: la questione estetica nell'altro Occidente*, il Cardo, Venezia 1995, pp. 48-50. La «chiusa» Principessa cinese, nel mentre dipinge figure inanimate, raffigurerebbe in sé, per sé, il Silenzio che si realizza nell'incendio che brucia e fa muta la Storia; e il Mistico è ricondotto a fisica immanenza. È plausibile, siffatta ipotesi, tenendo conto di un Gha-

lib combattuto tra l'impossibilità di recitare l'ineffabile e l'esigenza di adeguarsi al linguaggio «concreto»?).

Allusioni continue del «compreso» poema (p. 51), summa magnetica di tradizioni che il pubblico ottomano era in grado di cogliere e distinguere, o, almeno, di non sentire estranee. Tradizioni anche familiari: generazioni di *mevlevî* si susseguono in casa di Ghalib.

L'esposizione è interrotta, drammatizzata da una *Digressione* movimentata sulla natura della Poesia. Varie «voci testuali» (p. 52) intervengono e si fondono: il Narratore, amanuense; l'Oratore, officiante nella *Digressione*; il Poeta, l'ironico Inventore che parla nel *Prologo* (Lodi a Dio, al Profeta; la *Mirâciye*, il viaggio notturno di Maometto al cielo; l'elogio di Rûmî e del padre del Poeta; cenni all'occasione del comporre; interludi lirici; appelli al Coppiere, perché elargisca l'ispirazione; e rimbrotti al calamo linguacciuto: il Corano è impareggiabile, e la penna, sul «piede storto», non può afferrare i misteri della Profezia). Poeta che applica convenzioni e al tempo stesso ne fa parodie.

Uno scarto dalla *Narrazione* è costituito dall'intervento dell'Oratore (pp. 55-74), che alimenta la viva sensazione di un dibattito: tra un sé, Innovatore recipiente di rivelazione, e gli assertori della fine della nuova poesia, secondo i quali niente più resta da stilare, se non l'imitazione dei predecessori. Diverse le categorie contestati dall'Oratore. I mediocri Professionisti. I Burocrati, miopi,

saccenti, pederasti («The nature of a connection possibly made between sexuality and creativity remains to be appreciated», p. 58), dilettanti che scambiano il linguaggio per poesia. Così come confondono retorica e poesia i Pedagoghi (non Ghalib, che segue l'istruzione del padre, Mustafa Reşid, temprava la volontà con il lavoro e lo studio, accumula varietà di conoscenze nel Convento, *Tekke*, contrapposto alla pedante «scuola», *mekteb*, Follia, Maestro di B-A, capovolgeva le prospettive impartite e accettate passivamente in «seminario»).

Il talento va dunque coltivato con uno sforzo costante, al fine di perseguire un'ardita originalità. Sforzo di penetrazione, d'intuizione da immettere nell'agonismo poetico. Ma, ahimè, a che cimentarsi nell'arena del verbo, se un solo degno rivale non esiste?!

Privilegio del Poeta è la «rivelazione del cuore», il posto dove si collocano le facoltà di appercezione estetica; Ghalib introduce una sottile terminologia specifica: l'A., per interpretare tali termini, si basa sul loro uso nel Poema, filtra l'atmosfera intellettuale respirata dal giovane *mevlevi*, ricorre a William Chittick, *Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, State Univ. of New York Press 1989).

Quale «rivelazione del cuore?» Pure Ankaravî (m. 1631) citava Jamî (m. 1492), il quale distingueva tra due tipi di effusione divina: l'una mediata dagli angeli; senza simile mediazione l'altra, tipica dei Santi e dei Credenti. Forse, a quest'ultima e in definitivamente alla lettura di Ankaravî, si rife-

riva Ghalib? Un Ghalib che teneva in dispregio un apprendimento «razionalista», ma che ammetteva comunque una via di trasmissione poetica fedele a una linea (pp. 70-73).

Per l'Oratore, il proprio stile è accostabile ai modi dell'amato: elusivo, sdegnoso, e originale. Ovvero, «emulo» di Dio, l'Amato, al quale l'amante rivolge suppliche. Poesia come «stanza» di rivelazione, ricettività e critica della tradizione, sensibilità ai valori sociali, decisione nei giudizi etici. Poesia: qualcosa di mai detto prima (né dai Persiani, né dai Turchi, vien da aggiungere). L'A. insinua accattivanti dubbi sulla cosiddetta imitazione dei modelli persiani da parte dei Turchi, i quali ultimi, per iscritto, sviluppano a Occidente, in terra di Rûm, nel XIV secolo, motivi persiani fino ad allora veicolati oralmente. Nasce così quella rivalità, quella competizione persiano-turca che anima l'espressione letteraria di tutto un mondo islamico. In assenza di studi precisi sulla natura delle relazioni tra le fonti, su come siano intese quelle relazioni dai singoli autori, sulla «genealogy of the idea», resterebbe difficile provare che trame intere sono prese a prestito dall'ambito persiano. Analogamente, risulterebbe arduo sostenere la mitica affermazione-rivalsa letteraria iranica sul Turan nomadico, militarmente superiore (p. 78).

(Converrò con l'A., rinuncerò a quel cuscino-conchiglia che susurra lo stinto suono del mare: «Graecia capta...», dove Graecia varrebbe anche Arabia....)

D'accordo, anzi O.K.: pecca di genericità, questa ripetuta, abusata sentenza di recidiva imitazione e influenza persiana, se si trascurano gli apporti di distinte personalità turche, e quando, ancora, innumerevoli manoscritti turchi giacciono inediti, non letti. Lodevole, la tenace, cavillosa eppur equilibrata difesa del cangiante e sommerso passato ottomano. Però, mi sia concesso un augurio, palpitante: su quella striscia di sottigliezze, su quel filo d'equilibrio non abbia a precipitare rovinosa un'altrettanto incombente negazione di impronta iranica, poi, certo, riplasmata in Turan, nelle diverse terre, scuole, epoche, individualità. Del resto, l'indagine intertestuale dell'A. tranquillizza, e rianima il sentir parlare del senso di competizione turco-persiana: esiste dunque la coscienza del rapporto *attivo* con l'altro termine della *muhākemet*, della «disputa». È probabile, anzi, che passivo, o indifferente rispetto alle invenzioni *rûmî*, di tramontana, rimanga il mondo iranico, più concentrato su di sé, scosso, raramente, da suoni e volti *torkî*-ciagataici. Innegabile penso resti, con l'affermazione della maggior attitudine turca al «rilancio», la necessità di un approfondimento delle vie, delle modalità di trasmissione, di *scambio* di idee; di eventuale dialogo: che a me pare, detto con franchezza, sempre più un almeno trilingue monologo dialettico.

Ebbene: tutta la generosa, argomentata difesa della originalità ottomana (e persiana, quando si dia!), non prescinde, al contrario è accompagnata dal giudizio pro-

nunciato in «B-A» sul celebre, aulico Nabi (?-1712), autore di *Khayrâbâd* (1705/6), l'ultimo *mesnevi* che impressiona il pubblico ottomano (p. 63), prima di *Hüsn ü 'Ashq*.

Il lieto fine del «romanzo» di Nabi, coronato da un matrimonio, è derivato da *Khosrow e Shirin* di Nizami (m. 1209): supina imitazione di un modello! Soprattutto, sconvenienza, offesa al «corretto stile», *edeb*, ottomano. Anche in «B-A», in verità, gli amanti si uniscono: Ma si tratta di raffigurare la trasformazione avvenuta grazie allo sforzo prodigato da Amore sulla via della perfezione, interiore. Esteriore, («evemenenziale», si direbbe) è l'epilogo di Nabi, l'estensore prolisso di interi distici appesantiti da stati costruttivi persiani: mera imitazione, quella sua, e non invenzione!

La critica estetico-letteraria di Ghalib si erge sulla conoscenza dei canoni e degli usi, su una distinzione tra il «comportamento» turco e quello persiano, che pur va considerato alla luce di termine del rapporto dialettico cui accennavo sopra.

Tanto meno avrà senso, per un Ghalib, il pensiero negativo secondo il quale ai poeti non resta che da imitare/ripetere quanto è già stato «detto» in precedenza dai colleghi di penna: posizione di comodo assunta dai poeti professionisti, mediocri, inetti, immorali, ché arrivano a legalizzare il furto (p. 86), (il plagio, questione infiacchita).

Al contrario, e in realtà, la poesia originale non può cessare di esistere, avendo essa una causa divina, ergo inesauribile (p. 88).

La visione cosmogonica ereditata da Ghalib può definirsi «as an ontological, rather than a temporal, narrative»: e il nome di Creatore, attributo di Dio, deve dispiegarsi nella Creazione di Creature (p. 89).

Di qui la perpetuità del processo creativo, *teceddüd-i havâdis*; la parola poetica e effetto di causa a-temporale (così tradurrei *timeless cause*, p. 90). E blasfema (più che «assurda», p. 91) finisce per rivelarsi l'idea di un'originalità esaurita: ciò significherebbe assegnare un termine alla parola di Dio trasmessa dal Profeta.

Il linguaggio poetico – effetto di originalità divina – si manifesta nel genere umano, e il poeta, vaso per eccellenza di tale manifestazione, partecipa all'atto creativo, per via della rivelazione del cuore, o *hayâl*, «immaginazione», quel mondo ontologicamente intermedio tra spirituale e sensibile: la missione è quella di carpire le immagini ancora non dette. (Universalità, fatalità del dire poetico, riversato in colui che in cuor suo non tralascia l'ispirato, armonico culto di Dio? Il poeta in cerca del significato concorre all'inseguimento di Bellezza da parte di Amore! p. 95).

Si fa ora incalzante l'urgenza di collocare il frutto della «divina pratica» di Ghalib in un duplice ambito.

Anzitutto, con un salto d'epoca, in quello turco, tardo ottomano, repubblicano, dove si assiste a una contraddizione, sottilmente evidenziata dall'A. Moderno, *modern* anche in turco, idealmente e concretamente voleva dire «razionale, occidentalistica sopravviven-

za». Il termine s'oppone(-va) a «tradizionale», etichetta riservata a un'estetica ottomana (cioè imperiale, internazionale – sovranazionale! – islamica, aulica, avulsa dalla vita quotidiana, insomma non nazionale, non turca), rigettata in quanto eccessivamente «autonoma»: orbene, la teoria critica, occidentale o americana, ha definito il modernismo «as the invention of an autonomous aesthetic of capitalist dimensions»! (p. 113). (Inanità di una corsa ad abbagli).

Travolti poi dalla corrente, marginalizzati, i critici attenti al passato letterario, trovano spazio i «se»: fosse vissuto più a lungo, avrebbe, Ghalib, il massimo genio ottomano, inventato il Moderno, donando ai Turchi il *romanzo*, risparmiando loro l'imitazione dell'Europa? «B-A» potrebbe aver preceduto un genere in prosa, importato? Poiché tace una risposta a quelle domande, si assume tra gli addetti ai lavori (un M.F. Köprüd, ad esempio), una visione organicistica della storia letteraria (e istituzionale): onore e comprensione per Ghalib, il quale, in uno stadio finale di degenerazione poetica, seppe istituire relazioni nuove tra decrepiti elementi. E già prima Namik Kemal (1840-1888), il riformista «Giovane Turco», aveva riconosciuto la superiorità del romanzo occidentale sulla turpe vacuità morale delle forme locali, estranee a Natura e Realtà. La poesia classica, aderente a schemi arabi e persiani, nell'ottica modernistica, era «un'estensione della tradizione letteraria della cultura aristocratica islamica» (cit. da A.Ö. Evin). (Qui l'A. riporta un'osservazione sconsolata e sagace dello

scrittore turco contemporaneo Orhan Pamuk: Flaubert non avrebbe mai previsto che la sua *Madame Bovary* sarebbe stata consultata come manuale «for a positivist way of life»...).

In maniera siffatta siamo ritornati alle notorie, trite convenzioni moderne, nazionalistiche, sull' inadeguatezza della poesia ottomana a esprimere riferimenti empirici (quando, invece, l'uomo turco, estraneo all'intellettualismo persiano, «orientale», sarebbe persona d'azione, che non sogna, né specula... Un altro modo per auto-denigrarsi, mica per esaltare attitudini!).

Poi, un altro ambito, e ben altro ritorno, per la nostra buona sorte, risolleata dalla collocazione opportuna di Ghalib e della sua opera in una densa intertestualità: e Victoria Holbrook segna ancora la sutura, la ricongiunzione del proprio itinerario con quello di Bellezza e Amore.

Ora, ecco, si presenta un autore eclettico. Agisce, nel panorama della «politica» letteraria repubblicana, una personalità «non contenibile nei necrologi», mutevole, contraddittoria nelle opinioni, sottoposte ad aggiustamenti, nelle ricerche che individuano, che divulgano, le stazioni bio-bibliografiche di un avvicinamento agli intendimenti di Ghalib. Si tratta di Abdülbâki Gölpınarlı (1900-1982). Passiamo in rassegna quelle fasi.

In un primo periodo, contrassegnato da una posizione ideologica ostile al *divân*, alla classicità ottomana, il Gölpınarlı confutò (1940, la presuntuosa originalità di Ghalib, cha avrebbe attinto a

Sibhat ve Maraz, «Salute e Malattia», di Fuzuli (m. 1555): l'A. puntualizza che, sin qui, si tratta non dalla scoperta della fonte, sibbene della interpretazione di un genere» (p. 128). Quanto alle «personificazioni» di qualità e facoltà, certo, queste percorrono il paesaggio interiore ed esterno dell'individuo, universalizzato.

Nel 1948, il nostro Gölpınarlı precisa, d'altra parte, che lo stesso Fuzuli si era ispirato al *Munis al-'ushshaq*, «Amico degli amanti», di Suhravardi (Maqtûl, m. 1191), a sua volta debitore nei confronti di *Risâlat at-teyr*, «Epistola dell'uccello», di Avicenna (m. 1040). La «solita» storia di due amanti, dunque, con personificazione di attributi umani, un'indebita dichiarazione di Ghalib sulla assunzione del soggetto direttamente dal *Masnavi* di Rûmî (v. *supra*), e una parallela, sottaciuta menzione delle fonti autentiche: tale una genealogia Ghalib-Fuzuli-Suhravardi-Avicenna, ribadita nel 1953, e nel 1971; con il riconoscimento, però, di un'orma del «cammino a ritroso» dei dervisci, tra amore metaforico e reale.

(L'A. riferisce – p. 130 – che il Gölpınarlı, sensibilizzato dalla propria traduzione dell'opera citata di Fuzuli, non negò un'interpretazione del «genere trattato mistico» come un tipo di allegoria medica! In un dotto discorso della «minoranza», alle tanto vituperate lettere ottomane veniva riconosciuta plasticità e grado a esprimere forme e contenuti *moderni*, «mondani», tecnologici!).

Nel 1976, il Gölpınarlı organizza i risultati particolari di un lavoro trentennale intorno a Gha-

lib, «poeta imperscrutabile».

È questo «imperscrutabile» Ghalib che Victoria ebbe a incontrare nel 1983, una volta entrata all'Università di Istanbul.

Finalmente, attraverso serrate discussioni con se stessa, con le esegesi proposte, in forza della precisa, tormentata messa a fuoco della mèta, l'A. supera l'aspro, angusto sentiero dei dilemmi (sensus *litteralis-allegoricus*, simbolico, romantico, personificazioni, caratteri..., ormai parte del bagaglio dei popoli che scrivono e leggono, oggi, il *romanzo*, p. 142), avanza sicura verso la polla, ascende secondo il paradigma fissato.

Paradigma morale, d'Amore: nell'esito del Viaggio, il cuore del giovane – libero dalle cure di un ruolo d'amante – si fa «terso specchio nel quale l'autocoscienza divina è raggiunta mediante la visione della propria bellezza in amore (innamorata)» (p. 147).

Bellezza e Amore sono Amante e Amato, l'*amore assoluto* di Ghazzali, somma di perfezioni chiamata *bellezza*.

Conclusive constatazioni, o rivelazioni, certamente solleticate dalla sinuosa scrittura di Ghalib e Victoria; ovvero, il ritorno a un Prologo inscritto, a un capitolo prefatorio di *Mesnevi*; il suo circolare modello va colto nel *mi'raj*, il glorioso viaggio notturno del Profeta! Fulminante soluzione. E trionfante, mistica ortodossia delle spirali inanellate, dei viaggi coniugati di due Dervisci percossi *in questo mondo* dal pulsare d'Amore, e «Vittoriosi»: *Ghalib*, vale a dire «Victoria».

Giampiero Bellingeri

Il ladrone e il cherubino. Dramma liturgico cristiano orientale in siriano e neoaramaico, a cura di Fabrizio A. Pennacchietti, Torino, Silvio Zamorani editore, 1993, pp. 125, 40* [in siriano].

Nell'immaginario collettivo dei cristiani di lingua siriana il guardiano della porta del paradiso non è S. Pietro, come nelle tradizioni cristiane occidentali e bizantina, ma il buon ladrone (*Lc.* 23: 40-43), primo uomo ad entrare in paradiso dopo Enoc ed Elia, ma solo al termine di un'accesa discussione con il cherubino incaricato di respingere la stirpe di Adamo brandendo una spada di fuoco. Da secoli l'uso liturgico delle Chiese assira e caldea celebra l'evento della riammissione celeste dell'umanità peccatrice, fra il sabato santo e la domenica di Pasqua, oppure la mattina del lunedì dell'angelo (che la tradizione siriana orientale definisce «del ladrone»), con una sacra rappresentazione in cui due diaconi assumono i ruoli del cherubino e del ladrone recitando un canto in forma dialogica, dopo una breve introduzione del coro.

Questo «contrasto del ladrone e del cherubino» in siriano, che appartiene al tipo poetico della *sōgītā* dialogica, componimento in quartine isosillabiche (per lo più eptasillabe, con schema 7+7, 7+7, e con doppio acrostico alfabetico di tipo AA, BB, ecc.) alternate fra i due contendenti dopo il prologo, è ora riedito (dopo i precedenti di E. Sachau [1896] e S. P. Brock [1982]) traslitterato e tradotto per la prima volta in italiano (facendo seguito alle versioni

tedesca dello stesso Sachau, francesi di F. Graffin [1967] e Mons. F. Alichoran [1982], e inglese di Brock [1987]) dal semitista torinese Fabrizio A. Pennacchietti, sagace conoscitore della letteratura siriana e soprattutto neo-siriana orientali. La principale novità di questo libro consiste infatti nell'allegare al testo siriano del contrasto [nella lezione del codice berlinese Sachau 174-6, preferita al testo eclettico allestito da Brock: pp. 20-57 / 1*-10* (in caratteri siriani orientali)] tre sue versioni in neo-aramaico orientale: due [«A» e «B», risp. pp. 42-57 / 11*-19* e 58-73 / 20*-29*] nel dialetto fellihī di Alqōš, ca. 40 km. a nord di Mossul (koinè letteraria imposta, segnatamente per scrivere poesia religiosa, grazie alla prossimità al grande convento di Rabban Hormizd, sede patriarcale siriana orientale fra il 16. e il 18. sec.), una [«C», pp. 74-91 / 30*-40*] nella varietà dell'Alto T̄yārī, regione montuosa sulla riva destra del Grande Zab, su suolo turco, ma vicino al confine iracheno. Mentre «A» era stata già edita (ma non tradotta) da Sachau [1896], «B» (pubblicata in un raro scritto devozionale di Mons. F. Alichoran [1957]) e «C» (trascritta da un quaderno mostrato venti anni fa a P. da un anziano assiro residente a Bagdad) sono qui proposte per la prima volta alla discussione scientifica, col corredo di una preziosa traslitterazione vocalizzata secondo la lettura di informanti di madrelingua neo-siriana, di traduzione e commento linguistico, e di una tavola delle corrispondenze fra il testo siriano e le versioni neo-aramaiche [p. 92].

Intricato si presenta il problema dell'attribuzione delle tre traduzioni: «A» è assegnata da Sachau, sulla fede dell'intestazione del manoscritto (Berlin Sachau 336), a David di Nūhadrā, detto «il Cieco», poeta e cantastorie morto nel 1889, mentre il domenicano J. Rhétoré (che conosceva bene sia David che la lingua e la poesia fellihi) la ascrive a un non meglio conosciuto prete Marūgēn di Farashin; questi è invece indicato dal prologo siriano di «C» come l'autore di quella versione. P. è incline a dar credito a questa notizia e a ritenere «B» opera di David «il Cieco», che si sa aver soggiornato a lungo nel villaggio di Mar Yaco, dove Mons. Alishoran l'ha raccolta, ma non esclude che la versione possa esser stata composta dal P. Rhétoré, che per qualche anno diresse il convento domenicano del villaggio; l'autore di «A» rimarrebbe per ora misterioso. Il villaggio natale di Marūgēn, Parshan / Farashin, risulta assai difficile da localizzare: P. registra che nel Kurdistan iracheno esso ha fama di località proverbialmente gelida, isolata nelle montagne del Hakkāri in Turchia [pp. 16 s.]. Ad integrazione di questa notizia, si può rilevare che una località Parrashin, dotata di una chiesa e di un prete e abitata da venti famiglie assire, era segnalata nel territorio dei curdi-Artūsi nel Kurdistan centrale (dunque in area compatibile con l'ubicazione nel Hakkāri) dal missionario anglicano G.P. Badger, *The Nestorians and their rituals*, vol. I, London 1852 [repr. London 1987], p. 398.

L'originale siriano del «contrasto del ladrone e del cherubino»

è di ardua datazione, come le altre *sōgyātā* anonime (l'attribuzione a Narsete nella tradizione orientale è infatti da considerare spuria): il maggiore esperto del genere, Sebastian Brock, lo assegna all'inizio del 5. sec. assieme agli altri sei componimenti analoghi (di cui quattro pure nell'uso liturgico regolare) comuni alle tradizioni orientale e occidentale. Andando oltre la già riconosciuta affinità tematica con un'omonima omelia metrica (*mēm-rā*) di Giacomo di Sarūg e con il «contrasto dei due ladroni» egualmente attribuito a Narsete, P. [93-101] ha rintracciato i paralleli e le differenze del contrasto qui discusso con un *mēm-rā* di Efrem sul buon ladrone noto solo in versione greca, araba e georgiana (pubblicato da M. van Esbroeck [1983]) e ne ha persuasivamente concluso che il nostro contrasto costituisca una sorta di adattamento drammatizzato della seconda parte dell'omelia efremiana, intesa alla discussione esegetica dell'ingresso del primo cristiano in paradiso, con l'omissione della lettera credenziale affidata da Cristo al ladrone (presente invece nell'iconografia – fraintesa persino da uno specialista del calibro di J. Leroy – dell'incontro fra il ladrone e l'angelo guardiano nella miniatura dell'evangelario siro-ortodosso del 12. sec. British Library Add. 7169, fol. 12r sup., qui riprodotta in copertina). A analoghe esigenze «sceniche» va attribuita la sostituzione nelle versioni neo-aramaiche «B» e «C» della «spada fiammeggiante» con la «lancia di fuoco» (solo aggiunta alla spada in «A»), rappresentabile nelle moderne esecuzioni di

questo dramma liturgico (in Irak e nella diaspora) con una lunga canna illuminata con una serie di stoppini accesi.

Segue [pp. 103-112] una densa illustrazione delle principali caratteristiche linguistiche delle tre versioni neo-aramaiche, fra cui emerge l'adozione in «A» e «B» di una nuova forma del preterito «oggettivo» [su cui si veda anche, dello stesso P., «Il preterito neo-aramaico con pronomi oggetto»: *ZDMG* 144 (1994) 259-283] di contro all'antica (che esperiva l'inserimento del morfema che indica l'oggetto all'interno del complesso coniugazionale, ma consentiva ancora la soluzione di tale sintagma quando l'articolazione pragmatica della frase richiedesse un'espressione del soggetto diversa dal pronome personale legato) preferita da «C»: questo tratto di conservazione avvicina «C» alla fase linguistica dei più antichi documenti neo-aramaici in prosa che si conoscano, ovvero le omelie giudaiche sul Pentateuco del 17. sec. edite da Y. Sabar [1984] e provenienti da Nerwa, sulla riva sinistra del Grande Zab, in territorio iracheno, e attesta la grande antichità di questa versione. Gli studiosi dell'interazione fra il neo-aramaico e le lingue circostanti del Kurdistan apprezzeranno la segnalazione della locuzione idiomatica di diffusione areale, condivisa anche dal curdo, dal turco e dall'arabo mesopotamico, «sulla mia testa e sui miei occhi sei venuto» = «sii il benvenuto» [p. 71, n. 223].

Un breve capitolo conclusivo [pp. 113-116] sottolinea come la *sōgītā* del ladrone e del cherubino

sia l'unica finora conosciuta che sia assurta, nella sola tradizione siriana orientale, allo status di dramma liturgico (benché P. non escluda che altri contrasti siriani di uso liturgico siano stati pure mimati e forse persino rappresentati), come testimonia anche la rubrica di istruzioni sceniche in siriano che precede «C». La fortuna di questo contrasto, tradotto tre volte in tre diverse località dal siriano in versi neo-aramaici (una quarta versione, condotta sul testo siriano di Sachau, nella koinè letteraria neo-siriaca di Urmia, è ora offerta da D. Benyamin: *Journal of the Assyrian Academic Society* 9/1 [1995] 20-26), si deve anche alla sua funzione paraliturgica di cerimonia in suffragio delle anime dei defunti presso assiri e caldei, e testimonia del loro tenace attaccamento agli aspetti più specifici della loro tradizione religiosa.

Il volume – di elegante veste grafica anche nei caratteri siriani – si conclude con una ben scelta bibliografia, con due cartine geografiche delle aree di diffusione delle parlate neo-aramaiche nel Kurdistan e con la riproduzione dell'*incipit* e dell'*explicit* del manoscritto contenente «C» [pp. 117-125].

La monografia di P. fornisce un contributo fondamentale alla nostra comprensione della sorprendente vitalità della *sōgītā* dialogica siriana in ambiente assiro e caldeo. Questo tipo di poesia dialogica a strofe alternate fra i due contendenti (ma la *s.* non è sempre dialogica, né è l'unica categoria poetica siriana che implichi una componente di dialogo) è stato magistralmente illustrato negli ultimi quindici anni da S.P. Brock

in una ricca serie di saggi ed edizioni di testi e da R. Murray in un importante articolo, compiuto nel suo nucleo essenziale ben prima della sua recente pubblicazione («Aramaic and Syriac dispute-poems and their connections», in M. Geller *et al.* [eds.], *Studia Aramaica*, Oxford 1995, pp. 157-187). Si è così chiarita la sua discendenza, per il tramite dell'aramaico imperiale, dalla disputa per il primato mesopotamica, di cui conosciamo esempi (quali «Il tamarisco e la palma da datteri») in sumerico e accadico fin dal 2. millennio a.C. [cfr. ora *La palma e il tamarisco e altri dialoghi mesopotamici*, a cura di Simonetta Ponchia, Venezia, Marsilio, 1996], genere letterario che per mediazione siriana e medio-iranica si è diffuso anche nelle letterature persiana e araba, e dalla Spagna musulmana si è irradiato nelle letterature latine medievali e romanze, contribuendo alla formazione dei contrasti e delle laude drammatiche, antenate del teatro europeo: ma la trafila qui sommariamente schizzata prescinde dalla molteplicità delle influenze culturali e dalle contaminazioni fra generi diversi che hanno complicato la genealogia letteraria della disputa poetica dal Vicino Oriente antico all'Europa medievale; in ogni caso, indispensabile punto di riferimento per ogni ricerca futura sono i saggi riuniti in G.J. Reinink - H.L.J. Vanstiphout (eds.), *Dispute poems and dialogues in the ancient and mediaeval Near East. Forms and types of literary debates in Semitic and related literatures*, Leuven 1991. Molto minore è stata negli ultimi anni l'attenzione

rivolta alle dispute poetiche neo-siriache, ciò che può stupire chi rifletta che un impulso allo studio delle *sōgyātā* siriane anonime è venuto anche dall'identificazione dei modelli classici di componimenti *fellīhī* pubblicati da M. Lidzbarski [1896] («I mesi», «L'oro e il frumento», e forse anche «Gli amici del bevitore») e da K.V. Zetterstéen [1906] («La peccatrice e Satana»), casi (salvo l'azione drammatica) esattamente analoghi al contrasto qui studiato da P.; mi risultano invece tuttora inediti «Simon Pietro e Simon Mago» e «Maria e il Giardinere» (per il secondo dei quali si conosce – e per il primo si può supporre – un modello siriano) segnalati da Sachau [1896]. La continuazione del genere della poesia dialogica in neo-siriano non si è tuttavia limitata alla traduzione dei contrasti classici, eventualmente di uso liturgico, ma ha dato luogo a componimenti originali, quali «Il bollitore del tè e i ragazzi» (nella *koinè* di Urmia, ed. da L. Yaure [1957]) e «L'uomo e la rosa» (pubblicato in «*Hujādā*» 7/8 [1984] 48-49): queste manifestazioni più recenti rimangono fedeli alla caratteristica originaria della disputa per il primato mesopotamica (che si è venuta attenuando in siriano, dove la cristianizzazione del genere ha spesso imposto il predominio della *suasio* nel dialogo a scapito della vittoria finale di uno degli antagonisti), ma pertengono a un tipo «asimmetrico» (in cui i contendenti sono dissimili nel genere e nella funzione) e che oppone un personaggio umano a un oggetto o simbolo personificato (cfr. in proposito S.P.

Brock: *LM* 97 [1984] 52, n. 77). Sarà interessante in futuro estendere il confronto alla tipologia della disputa poetica in arabo dialettale, finora attestata nel Golfo Persico, in Yemen, in Siria e in Egitto, ma sorprendentemente non in Irak (ma componimenti a forte matrice linguistica irachena registrati nel Bahrein aprono prospettive incoraggianti: cfr. C. Holes, «The rat and the ship's captain: a dialogue-poem [*muḥāwara*] from the Gulf, with some comments on the social and literary-historical background of the genre», in *Dialectologia arabica. A collection of articles in honour of the sixtieth birthday of Professor Heikki Palva*, Helsinki 1995, pp. 101-120).

La traduzione, sia dal siriano che dal neo-aramaico, è in tutto consona, anche per felicità stilistica, all'alta qualità cui P. ci ha abituati. Alla lettura sovengono solo poche osservazioni minute: contrasto siriano: p. 27, v. 16c: va cancellato «vostra»; p. 29, v. 24d: i pronomi anaforici *hū* ed - *ēh* sono coreferenziali a *genskōn* «la vostra stirpe» (maschile in siriano) e vanno conseguentemente resi «se essa viene là colpisce»; p. 31, v. 25d: tradurrei *zayyḥēh*, riferito alla pecora smarrita, «per trasportarla» anziché «per festeggiarla»; p. 36, v. 40a: *tyk*, se tradotto «(chi) sei mai?», va vocalizzato *'ītayk* anziché *'aytyāk* [(«(chi) ti ha fatto venire?»)]; versione «C»: pp. 82 s.: *l-ginseh* vale «per la sua stirpe (non vi fu accesso)» in luogo di «nel Giardino».

Nel congedarsi da questo magistrale saggio di filologia siriana e neo-siriana, va segnalato che un suo non trascurabile pregio è di

rappresentare una comoda introduzione alla lingua e alla letteratura fellihī per siriacisti e semitisti, rinnovando dopo circa un secolo – con i dovuti aggiornamenti – la proposta di Sachau e Lidzbarski. È auspicabile che l'esempio di P. sia seguito anche per gli altri scritti neo-aramaici depositati nelle principali collezioni di manoscritti siriani in Europa, segnatamente a Berlino e a Cambridge, e soprattutto nelle raccolte dei conventi e di privati in Turchia e Irak e nella diaspora.

Riccardo Contini

MARTINO MARIO MORENO, *Scritti*, vol. I: *Scritti arabo-islamici*; vol. II: *Scritti africanistici*, Roma, Istituto Italo-Africano, 1993, pp. XXIV-856, VIII-613.

GIOVANNI ELLERO, *Antropologia e storia d'Etiopia. Note sullo Scire, l'Endertā, i Tacruri e il Wolcāit*, Udine, Campanotto Editore, 1995, pp. XXI-149.

Fra le benemerenze della nostra editoria orientalistica e africanistica è certo l'uso di ristampare i saggi più importanti di studiosi eminenti del passato più o meno prossimo: i precedenti più insigni sono quelli di Ignazio Guidi (di cui purtroppo solo il primo volume della *Raccolta di scritti [Oriente cristiano 1, 1945]* ha finora visto la luce), Giorgio Levi Della Vida e Carlo Alfonso Nallino. Iniziative analoghe ci restituiscono oggi l'opera di due studiosi professionalmente legati all'ambito dell'amministrazione coloniale, e perciò in parte non facilmente accessibile al di fuori delle biblio-

teche specializzate: si auspica che simile destino tocchi presto anche a gruppi tematicamente congruenti degli scritti sparsi dei giganti di questa tipologia di scienziati, Carlo Conti Rossini ed Enrico Cerulli.

In lieve ritardo rispetto al centenario della nascita di Martino Mario Moreno (1892-1964) due imponenti volumi, promossi dall'Istituto Italo-Africano per cura dell'etiopista Gianfrancesco Lusini e arricchiti delle presentazioni di Francesco Gabrieli e Lanfranco Ricci, riuniscono (in riproduzione anastatica per la verità non sempre agevolmente leggibile) i principali saggi arabo-islamici e africanistici del grande studioso torinese.

Alto funzionario del Ministero delle Colonie, poi diplomatico in Libano e in Sudan, M. praticò gli studi quasi sempre al di fuori dell'ambito accademico (insegnò brevemente all'Università di Roma durante la guerra e poi ancora dal 1949 al 1952, quindi all'Università di Beirut [1954-57] e presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli [1958-62]). Della sua abbondante produzione arabistica merita qui ricordare almeno la precocissima versione del *Libro di Kalīlah e Dimnah* (1910), il saggio sulla dottrina zaidita nello Yemen (1928-29), una serie di studi di mistica arabo-islamica (fra i quali si distingue per dottrina e ampiezza di prospettive «Mistica musulmana e mistica indiana» [1946]) e di letteratura araba contemporanea, tutti inclusi nel primo volume qui presentato, nonché la sintesi introduttiva *La dottrina dell'Islam* (Bologna 1935), la fortunata *Antologia della mistica arabo-persiana* (Bari 1951) e la traduzio-

ne del *Corano* (Torino, UTET, 1967). Va segnalata anche l'accessione postuma, grazie al loro scopritore Alberto Ventura, di due scritti del 1944, che andranno integrati alla, peraltro selettiva, bibliografia di M. compilata da Francesco Castro (*RSE* 20 [1964] 12-21): la versione annotata de «La perla magnifica» (*ad-durrah al-fāḥirah*) di Nuruddīn 'Abdurrahmān Gāmī (Napoli 1981), e la traduzione e lo studio su Muḥammad 'Abduh (*OM* 60 [1981] 403-425). Alla produzione scientifica di M. faceva riscontro un'infaticabile attività di promozione delle relazioni culturali italo-arabe, particolarmente in ambito letterario, cui contribuì con la fondazione della rivista *Levante* e con saggi di letteratura italiana in arabo su periodici libanesi.

Ma, più che alla sua opera di arabista (quale peraltro egli volle sempre considerarsi), a quella di africanista è oggi principalmente raccomandata la fama di M., autore di capitali raccolte di testi narrativi galla (1935) e amarici (1948), e dell'ormai classica serie di descrizioni grammaticali dell'ometo (1938), del galla (1939), del sidamo (1940) e del somalo della Somalia (1955), e successore dal 1955 del suo patrono (e privato maestro di gə'əz) Conti Rossini nella direzione della prestigiosa *Rassegna di Studi Etiopici*. A corredo di quest'opera imponente il secondo volume della raccolta qui presentata offre una serie di indagini prevalentemente di filologia e letteratura etiopiche (fra cui assumono particolare rilievo l'insostituita presentazione del *sawāsaw* [la tradizione grammaticale e retorica indigena], il saggio sul *qēnē*

[scheggia del ceppo della *Raccolta di qēmē* del 1935], la traduzione della cronaca amarica del re Teodoro edita da Littmann, e l'analisi dei neologismi giuridici in amarico) e soprattutto di linguistica cuscitica (ricorderemo solo la trattazione dell'accento in galla e la folta schiera di lavori descrittivi di prima mano su parlate dell'Etiopia sud-occidentale, la cui classificazione è stata stabilita grazie anche al lavoro pionieristico di M. sulla via tracciata da Conti Rossini e contemporaneamente a lui seguita da Cerulli: darasa, burgi, alaba, cambatta [«sidamo-burgi», oggi «Highland East Cushitic»], ghidole e gowazé [«oromoide»], caffino [omotico, gruppo linguistico di cui proprio M. sembra essere stato il primo a intuire l'autonomia: cfr. *Manuale di sidamo*, Milano 1940, pp. 315 ss.], e alcuni dialetti somali). Chi legga oggi questi scritti nel loro insieme potrà apprezzare la grande versatilità e sicurezza di metodo di M., egualmente a suo agio nell'analisi linguistica sul terreno, nel descrivere le caratteristiche etnografiche – particolarmente sotto il rispetto giuridico – delle popolazioni dell'Africa orientale, e nell'affrontare intricate questioni di filologia tradizionale gə'əz o di agiografia comparata dell'Oriente cristiano.

Saranno dunque in primo luogo cuscitisti ed etiopisti ad aver ragione d'esser grati della meritoria iniziativa dell'Istituto Italo-Africano, ma anche i semitisti leggeranno con profitto il celebre studio sull'interferenza morfologica del cuscitico sull'etiosemitico e le considerazioni sulla pianificazione linguistica in Africa orienta-

le, mentre dalla prefazione di L. Ricci [I, p. XI] apprenderanno con curiosità di un manuale di sudarabico antico compilato in arabo da M. a beneficio dei suoi studenti libanesi (assente nei repertori bibliografici sudarabistici) e delle sue indagini sulla pronuncia tradizionale del siriano presso i Maroniti (purtroppo mai pubblicate).

Particolarmente opportuno è il recupero dell'opera del secondo e meno noto dei due studiosi coloniali. Del friulano Giovanni Ellero, funzionario in Etiopia dal 1936, morto trentaduenne nel siluramento del piroscafo che lo portava prigioniero in Sudafrica nel 1942, si conoscevano finora soltanto sei studi (due dei quali usciti postumi, a cura del suo ideale maestro Carlo Conti Rossini) di etnografia e storia dei distretti del Tigrāy soggetti alla sua attività di amministratore. Queste ricerche di vero pioniere, particolarmente nella rivalutazione delle tradizioni orali per l'etiopistica, ci sono ora felicemente riproposte nella raccolta curata ancora da Lusini, col corredo di un'eccellente introduzione e di un prezioso indice onomastico. La ristampa segue di poco l'annuncio del ritrovamento di un importante fondo manoscritto di Ellero, già da lui tematicamente ordinato, ora custodito e in via di catalogazione presso l'Università di Bologna (cfr. G. Dore e I. Taddia: *Africa* 48 [1993] 21-46). I materiali, editi e inediti, illuminano soprattutto il ruolo cruciale dell'istituzione monastica come cardine della struttura sociale ed economica di remote, e ancor oggi poco studiate, regioni etiopiche dell'altopiano (al Walqāyt, oggetto del

primo degli studi qui raccolti, è dedicata un'ampia monografia inedita). Benché inevitabilmente ispirate al vigente principio coloniale «conoscere per amministrare», le indagini di E. ci appaiono oggi un felice connubio di acume storico e rispetto per l'oggetto d'indagine, tanto da imporre – come rileva Gianfranco Fiaccadori nella sua elegante prefazione – «l'opportunità di riconsiderare una stagione di studi con la quale, forse, non abbiamo fatto i conti del tutto».

Riccardo Contini

CHERUBINO MARIO GUZZETTI, *Bibbia e Corano. Un confronto sinottico*, Cinisello Balsamo (MI), ed. San Paolo, 1995, pp. 350.

È finalmente disponibile anche in italiano un utile strumento che mette a confronto i contenuti della Bibbia e quelli del Corano che riguardano i personaggi biblici (da Mosè fino a Gesù). Guzzetti usa naturalmente la sua traduzione del Corano che accompagna a quella della Bibbia delle edizioni Paoline (Cinisello Balsamo 1991), in una sinossi di facile consultazione. Una breve introduzione (pp. 9-14) precede le tavole sinottiche. Nell'avvertenza iniziale l'Autore ha premesso di essersi ispirato a *Bibel und Koran. Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen* di J.D. Thyen (Köln-Wien, 1989, pp. 349; vedi una nostra recensione in *Henoah*, 13 [1991], pp. 381-382); di questo libro di Thyen è disponibile ora una seconda edizione rivista (Köln 1993, pp. 427). Ad uno scrutinio più attento, tuttavia, la dipendenza dell'Autore da questo

libro pare più consistente di una semplice ispirazione. Un'analisi dettagliata dei diversi capitoli che formano il libro dimostra che la dipendenza dalla sinossi di Thyen è quasi assoluta, nelle quasi trecento pagine in cui i due testi sacri vengono messi a confronto; in taluni casi i versi coranici e l'ordine dei paragrafi dedicati ai diversi profeti seguono fedelmente il testo tedesco. Tale dipendenza è ancor più evidente in quei capitoli in cui la ricerca di paralleli non è legata a patriarchi o profeti, come ad esempio il terzo capitolo («Lode al Creatore!», pp. 35-42).

I testi sono comunque ben commentati e accompagnati da preziose note che introducono alle caratteristiche e alla specificità del testo coranico. Poche sono le affermazioni fuori luogo e frutto di evitabile approssimazione; ad esempio, dove si dice «la mentalità semitica è molto più concreta della nostra» (p. 36). Inoltre l'affermazione che per la tradizione islamica il figlio offerto in sacrificio da Abramo è Ismaele (p. 84 n. A) non corrisponde alla realtà; le fonti islamiche al proposito sono contrastanti e si dividono quasi equamente tra Ismaele e Isacco (numerosi contributi sono apparsi in questi ultimi anni sull'argomento). Infine, una delle varianti date dall'Autore del nome di Potifarre, Fitfir (p. 99 n. f) va senz'altro corretta in Itfir (İtfir).

A parte queste insignificanti puntualizzazioni tale opera risulta particolarmente utile e di facile consultazione; gli indici sono ricchi e accurati (pp. 279-350), oltre che corretti.

Roberto Tottoli

R. TOTTOLI, *Vita di Mosé secondo le tradizioni islamiche*, Sellerio, Palermo, 1992, pp. 120.

Nel novero dei Profeti che la tradizione islamica venera, Mūsā occupa una posizione di rilievo, di cui sono testimoni i numerosi passi coranici che gli sono dedicati, e che culminano, per così dire, nel lungo racconto biografico della *šūra* 28. Le storie dei Profeti preislamici che s'incontrano nel Corano hanno una duplice funzione: da un lato rivendicano al Profeta dell'Islam una precisa affinità di funzione e di natura con gli antichi Profeti, buona parte dei quali, va ricordato, è in comune con la tradizione ebraica; dall'altro lato svolgono una funzione di documentazione storica, nel senso che, attraverso gli episodi raccontati e le molteplici letture di cui questi sono suscettibili, rappresentano altrettanti «momenti» della storia sacra dell'umanità: una storia che la tradizione islamica considera scandita da una serie successiva di rivelazioni, all'inizio di ciascuna delle quali è suscitato un Profeta che sancisce la nascita di una nazione. Una duplice funzione che converge *ad unum*, giacché, in ambo i casi, il punto di arrivo, storico come simbolico, è per la tradizione islamica comunque Muḥammad.

Mosé/Mūsā è Profeta comune alle due tradizioni, ebraica e musulmana: ciò in quanto fondatore della nazione ebraica, cui ha trasmesso la Thorà, ed in quanto Profeta, congenere di Muḥammad, e quindi partecipante di una condizione del tutto speciale.

Mūsā è invece parte integrante

della tradizione islamica, in quanto investito di una funzione profetica che raggiunge la sua reale completezza nella funzione muḥammadica di ultimo profeta, e di Sigillo della profezia, in modo tale da poter affermare che lo stesso «compimento» della missione profetica di Mūsā si trova in realtà in quella di Muḥammad, destinata a sintetizzare tutte le altre per condurle al Giorno della Resurrezione (è il caso di ricordare, a questo proposito, come 'Īsā, il fondatore apparente della tradizione cristiana, sarà il Mahdī *musulmano* della fine dei tempi). Donde la posizione subalterna, in quella che i teologi cattolici chiamano l'economia della salvezza, che la tradizione islamica accorda alle altre religioni del Libro: nel caso che ci interessa qui, l'ebraica. Di fatto, i racconti coranici e le tradizioni islamiche riferite a Mūsā rivelano l'immagine che l'Islam ha della tradizione ebraica nel quadro della propria storia sacra.

Di qui l'interesse delle tradizioni sul profeta Mūsā, considerato differente dal biblico Mosé, anche se ne presenta alcuni riconoscibili connotati: diventato Mūsā, egli è perfettamente consequenziale alla funzione che ha esercitato, nei due ambiti che abbiamo enunciato più sopra, in riferimento alla tradizione islamica.

Di qui l'interesse di un lavoro, qual è questa *Vita di Mosé secondo le tradizioni islamiche* che raccoglie le tradizioni che lo riguardano in un'esposizione cronologica della missione, coincidente colla sua vita, del profeta dei Banū Isrā'īl. R. Tottoli avverte nell'introduzione di rivolgersi essenzial-

mente ai non specialisti: il suo lavoro consiste in una estrapolazione e giustapposizione dei vari passi delle diverse fonti arabe che hanno parlato di Mūsā, a partire, naturalmente, dal Corano; e ciò al fine di offrire al lettore la piacevolezza di una trama continua; questa preoccupazione di «leggibilità» da parte del lettore «curioso» non è però arrivata al punto di spezzettare i passi tradotti dalle diverse fonti fino a farle combaciare a forza tra loro; al contrario, – e viene in mente il modo di procedere che fu di Tabarī –, giustappone le eventuali differenti versioni di uno stesso episodio, che quindi si ripete nel testo colle sue varianti, talvolta rischiando di lasciare nel lettore non avvertito l'impressione di un racconto sconnesso o contraddittorio. È, a parer nostro, una preziosa occasione per i lettori cui espressamente si rivolge di conoscere un Mosé analogo, ma non coincidente, con quello conosciuto attraverso la Bibbia, ed allo stesso tempo avvicinarsi al modo di espressione ed alle immagini della tradizione islamica. Allo studioso di storia delle religioni non arabista fornisce una accurata traduzione delle fonti arabe cui confidare per quell'analisi comparativa tra Mosé e Mūsā cui accennavamo più sopra; ed all'islamista fornisce una comoda compilazione di fonti, che avrà poi agio di ritrovare, grazie alla loro puntuale indicazione, capitolo per capitolo, capoverso per capoverso (alle pp. 113-120), incluso lo stesso Corano, la cui posizione di fonte primaria ed irrinunciabile, nel contesto in cui ci troviamo, è posta in immediato

rilievo, nel corso della narrazione, dall'uso del corsivo.

Angelo Scarabel

PATRIZIA MANDUCHI, *La collera di Allah*. Il radicalismo islamico contemporaneo: attivismo politico ed elaborazione teorica, Cagliari, Università degli studi di Cagliari, Facoltà di scienze politiche (Orientalia Caralitana. Quaderni dell'Istituto di studi africani e orientali, serie monografica), 1995, pp. 234.

Dopo la pubblicazione de *Il partito di Dio* di R. Guolo (Milano 1994), finalmente un'altra monografia va ad arricchire la scarsa bibliografia italiana sul radicalismo islamico; l'importanza del fenomeno meriterebbe infatti una maggiore attenzione da parte di studiosi e analisti, almeno per correggere le semplificazioni e gli errori in cui cadono spesso i mezzi di informazione. Questo libro di Patrizia Manduchi offre un ritratto corretto e ben documentato che ricostruisce la storia dei movimenti radicali islamici.

P.M. inizia con una necessaria discussione sulla terminologia usata per indicare il radicalismo islamico (pp. 7-12), con una puntualizzazione sul diverso significato di islamici e islamisti (p. 32, n. 5); un distinguo quanto mai opportuno è fatto inoltre sui termini fondamentalismo e integralismo, e soprattutto sulla loro origine per designare fenomeni di radicalismo religioso cristiano. Seguono poi alcune valutazioni sulla rinascita di movimenti fondamentalisti nel mondo cristiano ed in Israele, con

alcune valutazioni interessanti, come quelle sulla ricristianizzazione in Polonia come forma di opposizione al regime totalitario, che ricorda, aggiungiamo noi, il caso del radicalismo islamico in molti stati ed in Algeria in particolare (vedi ad es. A. Rouadja, *Le frères et la mosquée*, Parigi 1990, sulla moschea come luogo di opposizione al regime). In conclusione a questo paragrafo (p. 21) un'importante quanto necessaria distinzione è fatta tra i movimenti radicali religiosi nelle tre religioni monoteistiche, una distinzione che nasce dalla profonda diversità delle società islamiche da un lato e di quelle cristiane dall'altro, sia per il grado di laicizzazione che quello di democrazia interna. Seguono poi alcune considerazioni sulle tesi di A. Ahmad (*Postmodernism and Islam*, Londra 1992) dove si ritorna sul sostanziale rifiuto della forma-stato nel mondo musulmano. Tale rifiuto, aggiungiamo noi, risale a ben oltre il 1967, come dimostra la storica diffidenza verso il nazionalismo arabo (vedi a questo proposito E. Sivan, *Radical Islam*, New Haven 1985, pp. 16-49). Concludono questo primo capitolo alcune puntualizzazioni preliminari che vogliono rendere giustizia di alcune semplificazioni od errori: la confusione tra radicalismo e Islam tradizionale, oppure con alcune confraternite sufi, ed infine un collegamento troppo stretto tra «khomeinismo» e radicalismo musulmano sunnita (pp. 25-31).

L'analisi storica dei movimenti radicali islamici prende il via con la società dei Fratelli Musulmani fondata in Egitto alla fine degli

anni trenta da Hasan al-Banna (pp. 39 sg.), di cui vengono riproposti i principi ispiratori. La crescita dell'associazione è notevolissima: anti-colonialismo e lotta per la Palestina fanno sì che negli anni quaranta gli aderenti ai Fratelli Musulmani raggiungano i due milioni. Si arriva quindi al 1949, all'uccisione di Hasan al-Banna, che segue quella del primo ministro Nuqrashi, di cui vengono accusati i Fratelli Musulmani. Sebbene molti particolari dell'omicidio non siano chiari, esso spinge il regime al primo tentativo per liquidare l'associazione. La prima vera occasione per giungere al potere viene con il colpo di stato del 1952, a cui i Fratelli Musulmani forniscono base popolare; Nasser e Sadat sono membri dell'associazione, ma la prudenza dei nuovi vertici dell'associazione da un lato, e il consolidamento del potere di Nasser dall'altro, portano ad un rapido precipitare degli eventi. Nel 1954 iniziano gli arresti di fratelli musulmani e con l'attentato, nello stesso anno, a Nasser, prende il via la prima e più lunga persecuzione; da questo momento le idee dei radicali sopravvivono solo nelle prigioni e nei campi di concentramento. Un'altra ondata repressiva, nel 1964, riprenderà l'allentata persecuzione e porterà all'esecuzione di Sayyid Qutb e causerà una prima divisione tra la maggioranza moderata dell'associazione ed un'ala più giovane, formatasi sugli scritti di Sayyid Qutb; il primo esempio è dato dalla storia di Mustafa Shukri (pp. 49-51) e del suo gruppo *Takfir wa-al-hijra*. P.M. sottolinea giustamente a questo punto che le stra-

de si dividono: da una parte i movimenti che reclamano un intervento diretto contro la gerarchia che considerano non islamica, mentre dall'altro l'associazione si mantiene su posizioni sempre più moderate (pp. 52-56). Si arriva così agli anni ottanta, con il caso dello *shaykh* Kishk ed il successo dei predicatori popolari, l'assassinio di Sadat ad opera del gruppo *Jihād* ispirato da Farağ e la sua *Fariḍa al-ghā'iba* (pp. 57-61). Conclude questo capitolo un breve accenno ai Fratelli Musulmani in Siria (pp. 61-65).

Il terzo capitolo affronta l'islamismo radicale nei paesi del Maghreb con una premessa sulle caratteristiche generali dell'area (pp. 75-79); a nostro parere tuttavia, come è evidenziato poi dalla stessa P.M. nella trattazione dei singoli stati, tali caratteristiche «maghrebine» risultano alquanto labili: i movimenti radicali sono tutti condizionati dalle rispettive situazioni nazionali ed eventuali similitudini a livello regionale derivano dalle caratteristiche degli stati (per struttura economica o colonizzazione ecc.). Con i movimenti islamici in Tunisia (pp. 80-92) P.M. inizia ad entrare nello specifico delle singole nazioni. Le notizie qui riassunte offrono un ritratto che evidenzia il carattere particolare dei movimenti islamici tunisini, che l'ascesa al potere di Ben 'Ali (1987) ha solo illusoriamente avvicinato al potere. Diverso è il caso del Marocco (pp. 93-99) dove il prestigio religioso del re insieme ad un'abile politica, che combina apertura al laicismo e misure in direzione islamica, privano i movimenti radicali di molti argo-

menti. Dopo aver brevemente spiegato la situazione libica (pp. 99-106), P.M. giunge infine all'Algeria che, giustamente, ha uno spazio maggiore rispetto alle altre nazioni (pp. 107-143). Questa parte dedicata alla nazione algerina è di grande interesse e parte da un'analisi storica del ruolo dell'Islam nelle rivendicazioni in epoca coloniale, fin dagli inizi del secolo. Questa premessa serve a sottolineare un aspetto spesso sottovalutato: gli integralisti si considerano continuazione della lotta di liberazione nazionale; del resto la vocazione laica del FLN al potere non ha mai dimenticato la componente islamica, come giustamente puntualizza P.M. (pp. 113-114). La storia più recente è quella nota: una crescita incredibile di moschee su tutto il territorio ed il potere centrale che blandisce l'attivismo islamico, per propri fini politici. Con i moti del 1988 si entra nell'attualità e si scopre la forza organizzativa del FIS a cui fanno fronte le debolezze governative, in un precipitare di avvenimenti. Si succedono così l'apertura al multipartitismo, la vittoria alle elezioni municipali del FIS, gli arresti dei militanti, le elezioni del 26 dicembre 1991 fino al loro annullamento, lo stato d'assedio e il bagno di sangue di questi ultimi anni. L'analisi di P.M. è ben documentata e le particolarità del radicalismo algerino sono tutte poste nella giusta luce.

L'ultimo capitolo prende in analisi il pensiero radicalista di Sayyid Qutb (pp. 160-203), figura fondamentale per comprendere le basi ideologiche dei gruppi radicali moderni. Dopo averne trac-

ciato minuziosamente la biografia, P.M. descrive il contenuto di alcune delle opere più significative del prolifico Qutb (pp. 167 ss). Un'analisi approfondita delle *Khaṣā'is al-taṣawwur al-islāmī* mettono in rilievo quelle che sono, tra le altre, le concezioni originali di Qutb, quella di *ḥākimiyya* e *jābiliyya* (pp. 167-180). Segue poi una presentazione del commentario coranico di Qutb, *Fī zilāl al-Qur'ān* (pp. 180-187), esempio di esegesi decisamente originale e lontana dalla tradizione, e del suo libro più famoso, *Ma'ālim fī al-tarīq* (pp. 187-203), vero e proprio manifesto del radicalismo islamico, di cui vengono tradotti ampi brani.

Questo libro rappresenta un'ottima introduzione alle principali tematiche collegate al radicalismo islamico ed offre un'analisi accessibile a tutti, specialisti e non. Il solo appunto che può essere mosso all'Autrice, ma che nulla toglie alla bontà dell'opera, è quello di non aver preso in considerazione la più recente bibliografia in lingua tedesca dedicata all'argomento, che in questi ultimi anni ha visto l'apparire di numerosi contributi di grande interesse; fra tutti ricordiamo ad esempio quelli di B. Tibi, di cui P.M. cita *The Crisis of Modern Islam* (Salt Lake City 1988), ma che sarebbe stato più utile consultare nell'ultima edizione tedesca (*Die Krise des modernen Islams*, Frankfurt a.M. 1991) che include anche un lungo saggio dedicato al radicalismo dal titolo *Islamischer Fundamentalismus als Antwort auf die doppelte Krise* (pp. 202-279). Di grande utilità sarebbero stati anche un altro studio di B. Tibi, *Funda-*

mentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie (Frankfurt a.M. 1992), quanto sostenuto da H. Lücke (*Islamischer Fundamentalismus*, Berlino 1993) e l'eccellente ricerca dedicata da F. Kogelmann al fondamentalismo egiziano: *Die Islamisten Aegyptens in der Regierungszeit von Anwar as-Sādāt* (1970-1981), Berlino 1994.

Roberto Tottoli

BLANTON PRICE LITTLE (a cura di), *Per una lingua in più. Saggi sull'insegnamento della lingua straniera per adulti*, Pistoia, Comune di Pistoia, 1993, pp. x-195.

Il volume, presentato dal sindaco di Pistoia (p. I) e introdotto dal curatore (pp. III-X), è una raccolta di 11 saggi, a firma di ex-lettori di madre lingua che hanno contribuito a realizzare il programma di educazione linguistica permanente a Pistoia. Questi saggi sono costruiti intorno a tre tematiche e raggruppati in tre sezioni: 1) lo sviluppo delle teorie linguistiche e glottodidattiche, 2) l'applicazione e le implicazioni di queste ultime in situazioni reali, 3) l'organizzazione-gestione di programmi di educazione linguistica per adulti.

La prima sezione: *sul rapporto fra teorie linguistiche, teorie di apprendimento e teorie di insegnamento* contiene due contributi¹:

¹ BLANTON PRICE LITTLE, *Dal metodo audio-orale all'approccio nozionale-funzionale: la rivoluzione chomskiana come spartiacque fra due teorie di insegnamento*, pp. 2-49 e PETER TAYLOR, *Teoria linguistica, acquisizione delle lingue e glottodidattica*, pp. 50-79.

Nel suo ambizioso saggio, B. Price Little ricostruisce dialetticamente a) lo sviluppo dello strutturalismo e del behaviorismo americano e il loro connubio, servito alla crescita del metodo audio-orale e al tramonto di quello grammaticale-traduttivo; b) la reazione chomskiana alle rivendicazioni di Skinner e il suo tentativo di cercare il nesso fra il finito e l'infinito, le strutture profonde e superficiali, il meccanico e il libero, optando per l'innatismo degli universali linguistici e la predisposizione al linguaggio; c) infine la reazione antiautonoma di Hymes e soprattutto di Halliday. Quest'ultimo, privilegiato dalla sua formazione alla linguistica funzionale europea e strutturalista londinese, poneva come unità base dell'analisi linguistica non più la frase ma il testo, contribuendo così allo sviluppo dell'approccio nozionale-funzionale adottato dal Consiglio d'Europa dagli inizi degli anni '70 nell'ambito di una iniziativa che mira a promuovere l'integrazione attraverso lo sviluppo dell'educazione linguistica intereuropea. Questo progetto affidato ad esperti come J.L.M. Trim, J. van Ek ed altri si è tradotto in un *Threshold Level* nel 1975 che porta la firma di van Ek ed è stato rapidamente adottato per le altre lingue europee e perfino per l'arabo da me stesso.

L'articolo di Price Little potrebbe diventare un prestigioso volume aggiungendo all'itinerario linguistico americano, già ampiamente illustrato, anche il filone strutturalista europeo che ha contribuito anch'esso alla nascita dell'approccio nozionale-funzionale.

P. Taylor preferisce parlare di

«speranze» piuttosto che di teorie monolitiche da adottare nell'educazione linguistica; poiché per spiegare la complessa realtà linguistica ed il suo diversificato processo di apprendimento-insegnamento, né il funzionalismo, né il meccanismo naturale di Krashen, sono capaci da soli di dire l'ultima parola, ma servirebbero più teorie e più regole e/o norme: semantico-funzionali, pragmatiche e sintattiche, ecc. Infine, chiamando in causa l'«errore» o gli enunciati anomali, egli s'interroga sui motivi di fallimento dell'acquisizione della L2 a raggiungere lo *steady state*, e ipotizza un ruolo per la grammatica universale nello spiegarne una parte.

La seconda sezione: *Dalla teoria alla pratica: teorie linguistiche applicate all'insegnamento / apprendimento* è composta da sei contributi².

Il primo e il secondo intervento di questa sezione partono dagli errori di interlingua commessi dagli studenti italiani che imparano rispettivamente il francese e lo spagnolo.

Partendo da ricerche da lui con-

² 1) CHARLES BARONE, *L'acquisizione della pronuncia di una lingua straniera: contributi della neurolinguistica*, pp. 78-84; 2) MARIA CARLOTA NICOLÁS MARTÍNEZ, *El subjuntivo en español: análisis contrastivo con referencia al italiano*, pp. 85-102; 3) DAVID PRATESI, *Linguistica testuale ed insegnamento dell'inglese: coesione ed altri aspetti della testualità nei principianti*, pp. 103-113; 4) EVA-MARIA THUNE, *Probleme und Strategien des Hörvestehens*, pp. 114-121; 5) DENNIS O'NEILL, *Teaching Listening Comprehension Through Video*, pp. 122-130; 6) CECILIA DORE, *The Uses of Drama Techniques in Language Learning*, pp. 131-137.

dotte in precedenza sugli errori di produzione fonetica commessi dagli studenti italiani in lingua francese³ e dopo aver illustrato i risultati di alcune ricerche in ambito neurolinguistico, Barone giunge al già noto problema del «periodo critico» in ambito fonetico-fonologico, optando a favore dell'insegnamento precoce della L2, consigliandone la correzione tardiva in contatto diretto e duraturo con essa e chiedendosi in forma meno deterministica in che misura sia indispensabile la competenza fonetica perfetta nelle L2 alla comunicazione fra adulti.

Dalla classificazione descrittiva degli errori d'uso del congiuntivo commessi da parte degli studenti italiani che imparano lo spagnolo parte M.C. Nicolás-Martínez. Per evitare la fossilizzazione degli errori agevolati dalla prossimità delle due lingue, ella espone un'analisi contrastiva basata su criteri sintattici, semantici, sintattico-semantici e morfologici, propone un inventario contrastivo delle strutture in questione, che possa servire come materiale di riflessione metalinguistica e di programmazione didattica comunicativa per il loro superamento.

Il terzo e il quarto intervento della seconda sezione si occupano del testo (parlato e scritto) come unità fondamentale per l'apprendimento atto a sviluppare le competenze comunicative dei discenti.

D. Pratesi, partendo dalle variabili situazionali, dalle indicazioni nozionali-funzionali elaborate nel

Threshold Level di van Ek, e dai dati emersi dalle ricerche della linguistica testuale, analizza un testo campione facendo riferimento allo schema proposto da R. Hasan, illustra l'ampia rete di competenze che egli è in grado di fornire in L1 come in L2, a livello di coesione e di coerenza, denuncia la peculiarità della lingua inglese e di quella italiana intese come tipi coesivi, fornendo infine alcuni consigli correttivi per la sua attuazione.

Della comprensione uditiva del testo, si occupa E.-M. Thüne discerne le strategie che bisogna adottare e gli esercizi da impiegare per promuoverle. Fra questi ultimi ella fa ricorso al dettato come test globale e propone una interessante tecnica di attuazione a due livelli: a. identificare gli elementi cognitivi, b. ricostruire il testo a partire dai frammenti raccolti e dalle conoscenze e aspettative di ascolto.

Ad altre efficientissime tecniche di apprendimento-insegnamento della linguistica testuale è rivolta l'attenzione di D. O'Neill e C. Dore negli ultimi due articoli di questa seconda sezione.

D. O'Neill continua ad occuparsi di comprensione uditiva e di strategie di ascolto, ma ispirandosi al principio krasheniano di «assorbimento inconscio di una L2» propone il video come strumento ideale per abbassare il «filtro affettivo», e migliorare la qualità dell'«input comprensivo» che prepara a sua volta la produzione orale. Dopo aver esposto le caratteristiche intrinseche del suo uso, discernendo fra i compiti del docente e i ruoli dei discenti D. O'Neill illustra una sua guida alla programmazione didattica, consigliando di

³ Errori dovuti in parte all'idioletto, alle interferenze e in parte allo sviluppo ontogenetico del sistema cerebrale.

adeguarla ai bisogni dei discenti e agli obiettivi dell'apprendimento.

Della produzione testuale si occupa invece C. Dore, proponendo la drammatizzazione come tecnica integrativa nel processo di apprendimento linguistico e paralinguistico delle interazioni sociali, realizzabile in vari momenti della programmazione didattica, atta ad abbassare ulteriormente il «filtro affettivo». Dore illustra inoltre i vari momenti e livelli di tale drammatizzazione: dal riscaldamento all'esecuzione preferibilmente ripresa o registrata e successivamente rivista o riascoltata, suggerendo lezioni campione da lei applicate con successo.

La terza ed ultima sezione: *Organizzazione e gestione di programmi di educazione linguistica per adulti* è composta da tre contributi⁴. Essa è dedicata a) all'organizzazione e la gestione tecnico-amministrativa del progetto dell'Ufficio Educazione permanente del Comune di Pistoia, b) ai suoi corsi di italiano per stranieri, c) ad un progetto pilota di un Centro di Glottotecnologie per l'apprendimento linguistico:

C. Contini e A. Petri tracciano un breve itinerario dei corsi di lingue straniere in Toscana e a Pistoia, ove l'iniziativa è nata nel 1980,

sviluppendosi fino ad auto-finanziarsi completamente e a coinvolgere la cittadinanza oltre che i discenti in attività collaterali linguistico-culturali includendo oltre all'inglese, il francese, il tedesco e lo spagnolo. L'esposizione dell'organizzazione interna di questa iniziativa pistoiese è molto dettagliata ed include circa sette tappe che vanno dalle richieste dell'utenza fino alle valutazioni dell'apprendimento e del servizio. La filosofia di fondo è triangolare evolutiva: amministrazione e docenti comunicano tramite un coordinatore tecnico-didattico, mentre l'utente è attivo nel suggerire e valutare le attività didattiche mediante un questionario ideato per migliorare il servizio.

L'intervento di G. Scarpa è dettato dall'aumento della popolazione straniera e dall'insufficienza della politica educativa linguistico-culturale, lasciata spesso all'impegno spontaneo locale senza coordinamento nazionale. Trattandosi di un apprendimento *in loco*, l'italiano è concepito come strumento per difendersi, interagire e migliorare le proprie condizioni di vita e come veicolo di cultura. Trattandosi di un mezzo di socializzazione esso è concepito non solamente come mezzo di acculturazione dell'immigrato stesso, ma anche della comunità. Il personale insegnante e di appoggio deve essere attentamente selezionato e aggiornato; i corsi diversificati per durata, preparazione e formazione, coinvolgendo i figli degli immigrati. È l'approccio di Scarpa al problema che merita di essere contemplato: l'integrazione dell'immigrato non è intesa nel senso classico, cioè co-

⁴ 1) CARLA CONTINI e ANDREA PETRI, *I corsi di lingue straniere per adulti nel Comune di Pistoia. Un progetto di educazione permanente tra servizio sociale ed impegno culturale*, pp. 140-174; 2) GIULIA SCARPA, *L'Italiano come lingua straniera e la partecipazione degli stranieri ai progetti di educazione degli adulti*, pp. 175-186; 3) DENNIS O'NEILL, *Autonomia e apprendimento linguistico: progetto per un centro di glottotecnologie*, pp. 187-195.

stringerlo ad abbandonare la propria identità dentro «ghetti funzionali». La ricerca d'identità coinvolge tutti, immigrati ed autoctoni, e ciascuno deve essere libero di dargli la propria forma.

Dopo aver valutato quattro esperienze di auto-apprendimento⁵, ed aver analizzato i bisogni dell'utenza pistoiese, D. O'Neill proietta un sistema di collegamento fra gli insegnanti di lingua straniera già esistenti a Pistoia ed un ipotetico Centro di Glottotecnologie per l'auto-apprendimento linguistico individualizzato, diversificando le strategie e le iniziative per coinvolgere questa utenza, descrivendo il funzionamento interno di tale centro ed il ruolo dei suoi esperti ad identificare i bisogni del singolo discente ed insegnargli come imparare ed orientarsi ad usare il materiale didattico commerciale disponibile.

Elie Kallas

G. FILORAMO (a cura di), *Religioni dualiste. Islam* (Storia delle Religioni, 3), Bari, Laterza, 1995, pp. 440.

I saggi che Giovanni Filoramo ha riunito nel terzo volume della sua *Storia delle Religioni* sono tutti di certo interesse. Del resto, lo gnosticismo trattato dallo stesso Curatore, il mandeismo e il manicheismo esposti da K. Rudolph, come altri, sono di per sé garanzia

⁵ a. quello dell'istruzione individualizzata americana, b. i programmi di auto-apprendimento delle lingue straniere dell'Università di Nancy, c. gli Eurocentri in vari paesi europei, d. la mediateca dell'Università di Firenze.

di competenze specialistiche acute e aggiornate. Forse risulta ardua la collocazione, sotto la stessa copertina, dei dualismi e dell'Islam, al quale la possibilità di un rapporto complanare, ancorché perdente, tra male e bene risulta repulsiva. Probabilmente l'accostamento è dovuto all'economia complessiva dell'opera e non ne va fatto appunto al Curatore stesso.

Questa recensione è interessata, invece, dalla trattazione de «L'annuncio di Maometto» e del «Risveglio del pensiero islamico» da parte di S. Noja e, più ancora, da quella di K.F. Allam su «L'Islam moderno».

Per quanto concerne i contributi di S. Noja, essi presentano una stesura quasi narrativa che ha il merito di rendere facilmente leggibile anche ai non specialisti la fase dell'Islam nascente. Questa scelta porta l'A. a proporre qua e là icone temporalmente decontestualizzate, come quella della «Caldigia & Co.» (p. 126) e della «... comunità musulmana [che] divenne uno stato vero e proprio, che legava al concetto antichissimo di tribù quello nuovo di comunità di credenti» (p. 127). Egli avverte il lettore della decontestualizzazione e questa, in tempi in cui, anche da parte di specialisti, si fa abbondante uso di categorie estranee all'Islam nel momento in cui se ne tratta, è una scelta felice. Noi, insistendovi, avremmo preferito anche veder avvertito il lettore che i «Giudei» che l'A. identifica come «stato nello stato» (p. 138), vengono così denominati per motivi storici e filologici in luogo di *Ebrei*, corrente in italiano. Dell'esposizione di S. Noja colpisce la grande

capacità di far parlare direttamente il Corano e la tradizione come la sua cura nel convogliare l'attenzione del lettore non solo verso la dinamica degli avvenimenti e verso il messaggio del profeta Muhammad ma anche verso quelle note umane (come nel caso della parte tarda della sua vita) delle quali è pur segnata la narrazione coranica e immediatamente posteriore.

Pregevole è il saggio dedicato al «risveglio» nel quale l'A. affronta uno dei passaggi fondamentali del pensiero islamico. Di queste elaborazioni delle «aree periferiche», che lungo tutto il sec. XVIII costituì un vero e proprio laboratorio riguardo alle sfide che sarebbero presto venute da Occidente, S. Noja restituisce una sintesi lucida e incisiva, di non facile reperimento all'interno di opere non strettamente islamistiche.

Per lo stesso motivo, come per la metodologia sottesa, è di grande interesse il saggio che K.F. Allam dedica a «L'Islam contemporaneo» prendendo le mosse dall'«irruzione della modernità» avvenuta a cavallo fra il Settecento e l'Ottocento. Egli, lavorando primariamente sulla storia delle idee, non trascura di rendere in modo molto chiaro l'intreccio tra la loro *fortuna* e i dati sociali nei quali trovano motivazione.

Gli effetti «urbani» che la modernizzazione ha sul mondo musulmano e l'accompagnamento di interessi militari e politici a quelli scientifici dell'Occidente, ad esempio, contestualizzano tanto le basi sociali e culturali dell'immaginario occidentale dell'Ottocento verso l'Islam quanto il fascino che la modernità e la sua scienza eserciteranno nel mondo Islamico.

Si tratta di una scienza «già posseduta dall'età dell'oro» da riconquistare riempiendo ciò che l'A. qualifica come un vuoto drammatico: «L'assenza di una modernità endogena», quella stessa che «acuirà le reazioni di rigetto» (p. 277).

Con questo K.F. Allam tocca un punto nodale dello svolgimento intellettuale e politico dell'Islam contemporaneo che si snoderà, come egli identifica con notevole correttezza e acume, tra «appartenenza identitaria e autonomia individuale» (p. 331).

In altri termini, la sociologia afferma, attraverso l'A., che l'irruzione sociale della modernità segna tutto ciò che incontra, anche coloro che contro la modernità maggiormente combattono.

La tesi è condivisibile e ampiamente sostenuta – anche K.F. Allam rimanda esplicitamente ai suoi autori di riferimento –, ma lascia comunque alcuni interrogativi. A questi, nessuno trova facile o complessiva risposta, ma ciò non significa che non permangano. Essi vertono sulle forme politiche della modernità piuttosto che sulle sue traduzioni sociali. Li poniamo qui all'A. in quanto percepiamo che la sua trattazione apre, piuttosto che chiudere, verso questo approfondimento – ad esempio, quando tratta del problema della subalternità ideologica posto da Mawdudi e da lui risolto con l'uso dello «Stato» (p.307).

Stando sempre su Mawdudi, il suo percorso è interpretabile in due modi:

a) è l'effetto della modernità che permea la società che Mawdudi osserva e che provoca la sua

risposta politica centrata su uno degli aspetti assiali della modernità: lo Stato; in questo caso Mawdudi sarebbe un ingenuo che pretende di curare il male con una omeopatia a dosi mortali;

- b) oppure il problema di Mawdudi non è assolutamente la modernità come sistema, il suo bersaglio non è la società modernizzata ma quella «secolarizzata», sulla quale sarebbe obbligato agire con ogni strumento efficace; questa ci sembrerebbe la risposta più corretta.

L'esempio non serve a negare il problema della modernità com'è posto da K.F. Allam, ma a collocarne i termini. Esso è uno dei molti che si possono cogliere a partire da un'osservazione più politica che sociologica del rapporto fra forme politiche della modernità e Islam contemporaneo.

Ovviamente, sotto questa lettura, si rivela un rischio non sempre chiaro agli «islamisti» e a coloro che ne trattano: quello dell'assoluta politicizzazione – e conseguente indebolimento – del messaggio islamico. Questo avverrebbe proprio mentre le risorse profonde dei patrimoni religiosi si trovano chiamate a recuperare sulle ideologie deboli e sui sistemi relazionali forti.

Lasciamo questi interrogativi e consigliamo la lettura del saggio in questione sicuri che le sue argomentazioni e la sua metodologia, lungi dal rispondere a mera curiosità, sono uno stimolo ad approfondire temi e prospettive dell'Islam contemporaneo.

Mario Nordio

MARIA LUISA TORNOTTI, *La nonviolenza nella cultura indiana dai Veda a Gāndhī*, Assisi, Cittadella Editrice, 1994, pp. 272.

Di notevole importanza questo volume sia per l'argomento in se stesso, sia per l'ampio contesto in cui l'autrice lo tratta, abbracciando il periodo che va dai *Veda* al Mahātmā Gāndhī. L'autrice già in esordio prende posizione chiara e, talvolta, contraria alle interpretazioni comuni. Dopo un breve accenno ad alcuni dei principali scritti specialistici *sull'ahimsā*, viene proposta la chiave di lettura che va colta in «una visione più armonica della storia culturale indiana e dello sviluppo della concezione nonviolenta».

I sette capitoli dello scritto presentano ciascuno un'introduzione al contesto, pensata giustamente per i meno «addetti ai lavori». La Tornotti individua *i fondamenti* della concezione dell'*ahimsā* già nei *Veda* e coglie in una profonda spiritualità il filo conduttore sia del rituale vedico che della speculazione successiva affermando che «la mentalità vedica è alla base della concezione dell'*ahimsā*. Benché non troviamo questa regola morale espressa con chiarezza dai *Veda*, tuttavia riconosciamo in essi una profonda spiritualità che non esclude l'esistenza di questa norma» (p. 11). Il rituale vedico infatti, secondo l'autrice, non è fondato sulla paura come invece sostiene P. Schmidt in *The Origin of Ahimsā*, ma sulla spiritualità, anche se nei *Veda* si riscontra un atteggiamento di «orrore» per la violenza, pure inevitabile e, prima fra tutte per quel-

la connessa alla consumazione di cibo. In nome di un profondo rispetto per tutte le creature la ritualizzazione del primitivo bisogno dell'uomo di sfamarsi si presenta come necessità di offrire alla divinità ciò di cui *illegittimamente* ci si è appropriati; in definitiva si tratta di una sublimazione della «paura di commettere violenza» (p. 56). È pertanto nel nesso fra rito sacrificale e alimentazione che, secondo l'autrice, va colta l'origine dell'*ahimsā* e quindi in una presa di coscienza che fa della consumazione del cibo un rito «*di portata cosmica*». Nesso che con magistrale chiarezza è stato messo in evidenza nel famoso saggio di L. Alsdorf (*Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*).

Le *Upaniṣad*, in continuità con il pensiero vedico, hanno ereditato la drammatica consapevolezza della violenza insita nella vita stessa e – sottolinea la Tornotti – vengono a riconfermare il significato spirituale del sacrificio che qui assume delle connotazioni riguardanti innanzitutto l'individuo e la sua disciplina interiore. Questo è considerato dall'autrice un ulteriore motivo per ritenere che la civiltà indiana si è posta fin dalle origini il problema della violenza e ha cercato i mezzi per limitarla. L'*ahimsā* nelle *Upaniṣad* si presenta come una virtù che il singolo deve coltivare accanto alla compassione, all'equanimità, alla sincerità, ecc.; e corrisponde a un'offerta sacrificale (*dakṣiṇa*).

Non sono dunque soltanto il Jainismo e il Buddhismo né la loro reazione al sacrificio vedico a segnare l'origine unica della con-

cezione non violenta indiana, anche se le due filosofie, come tutti sanno, hanno riservato una posizione di rilievo all'*ahimsā*. E in questo punto la Tornotti si discosta dall'interpretazione di uno dei maggiori studiosi della non violenza, il finlandese U. Tähtinen (*Non-violence in Indian Tradition*) secondo il quale è in queste due grandi discipline di liberazione che va vista l'origine dell'*ahimsā*, in quanto «il sacrificio vedico è una testimonianza della violenza praticata nell'antichità».

Per quanto riguarda la parte relativa all'Induismo, l'autrice offre una panoramica delle diverse visioni dell'*ahimsā* nei testi indù. La Tornotti tratta in questa sezione, forse troppo rapidamente, la letteratura epica e puranica con un breve excursus sui *Dharmśāstra*, un corpus in cui non sono certo assenti riferimenti alla violenza e a quello che alla luce delle acquisizioni moderne si può chiamare giustizia. Il tema della non violenza infatti riteniamo vada discusso accanto a quello della giustizia (sociale e penale), un equilibrio quantomai difficile che richiede una collaborazione interdisciplinare come appare evidenziato nell'opera di Fromm, *Anatomia della distruttività umana*.

Il quinto capitolo del libro prosegue quindi con un paragrafo dedicato specificamente alla guerra e al codice cavalleresco degli *ṛṣatriya*. Interessanti precisazioni vengono date riguardo al rapporto con il mondo animale, vegetale e al vegetarianesimo ritenuto «antico quanto i testi vedici». In questo si individua un'ulteriore concordanza con il pensiero di Als-

dorf che tuttavia non ci sembra del tutto convincente anche se altri storici delle religioni hanno messo in luce il significato del «pasto sacro». «Decaduto il rito sacrificale vedico che neppure il Codice di Manu riuscì a preservare, rimase il valore dell'*ahimsā*, il rispetto per tutte le forme di vita, di qualsiasi tipo, anche vegetale e l'orrore per il cibo carneo» (p. 200). Infine viene fatta luce sul rapporto fra le caste, gli *āśrama* e la violenza.

Nel contesto dell'Induismo viene considerata separatamente la *Bhagavadgītā* i cui memorabili versi vengono a completare il quadro della non violenza. «Se vogliamo dare una definizione dell'*ahimsā* nella *Bhagavadgītā*, – osserva l'autrice – dobbiamo affermare che essa impone l'assoluta non violenza interiore e la ricerca dei valori positivi corrispondenti e, dal punto di vista esteriore, richiede in teoria la rinuncia alla violenza, ma in pratica non impone la regola assoluta di non uccidere» (p. 233).

Infine il libro si conclude con un capitolo dedicato a Gāndhī e alla sua concezione filosofica, tralasciando, per quanto possibile, la visione politica. Seguendo infatti le tracce dell'autobiografia gandhiana, l'autrice illustra la formazione del Mahātmā, e i suoi contatti con le altre tradizioni religiose e in specie con la Gīta. La Tornotti afferma inoltre che Gāndhī «applica nella sua vita la via dello yajña, il sacrificio, che come abbiamo osservato è il punto di partenza di tutta la tradizione indiana» e sottolinea che *tapas* e *yajña* sono le armi del *satyāgrahin*.

Per quanto riguarda la biblio-

grafia, desideriamo osservare che fra le fonti originali sul Buddismo potevano essere aggiunti i *Jātaka* di cui ricordiamo il volume a cura di M. D'Onza Chiodo (Torino, 1992), come pure i *Testi buddhisti in sanscrito*, a cura di R. Gnoli (Torino, 1983). Gli articoli della rivista *Paramitā* appaiono infatti più di seconda mano.

Il libro, nel suo complesso, si dimostra di agevole lettura e di grande utilità soprattutto sul piano divulgativo. È ammirevole senza dubbio il coraggioso impegno che l'autrice ha posto nel trattare un argomento di così vasta portata, argomento su cui hanno lavorato anche grandi studiosi: sociologi, biologi come la Levi Montalcini nel suo *Elogio dell'imperfezione*, filosofi, storici delle religioni, teologi come Drewermann (*Die Spirale der Angst. Der Krieg und der Christentum*), solo per ricordarne alcuni.

Un'educazione alla non violenza suppone giustamente conoscenza di quelle religioni in seno alle quali è nato, il concetto stesso. La tematica richiede pertanto un impegno interdisciplinare e a un tempo preparazioni specialistiche: impresa che solo collettivamente può essere compiuta in modo completo.

Luisella Boccini

EDWIN G. PULLEYBLANK, *Outline of Classical Chinese Grammar*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1995, pp. xiv, 192.
MAURIZIO SCARPARI, *Avviamento allo studio del Cinese Classico*, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 1995, pp. 200.

La pubblicazione di una grammatica o di un corso di lingua cinese letteraria è un fatto piuttosto insolito in Occidente. Appare dunque davvero singolare che in uno stesso anno vengano dati alla stampa una grammatica e un corso – la prima in inglese, il secondo in italiano –, entrambi incentrati sulla lingua cinese classica, vale a dire quella utilizzata nei testi letterari, filosofici e storici della Cina dei secoli VI-III a.C.

Edwin G. Pulleyblank, professore emerito alla University of British Columbia di Vancouver, è uno dei più autorevoli studiosi di fonetica e fonologia del cinese medievale ed è anche autore di importanti studi su aspetti specifici della grammatica della lingua cinese classica. Di recente ha pubblicato un *Lexicon* di pronuncia del cinese medievale, sec. V-XIII (*Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese and Early Mandarin*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1991), strumento indispensabile non solo per gli specialisti, ma per chiunque si occupi di Cina antica. Quest'opera fa parte di un progetto più ambizioso a cui Pulleyblank sta lavorando da tempo: la realizzazione di un *Concise Dictionary of Classical Chinese*.

Outline of Classical Chinese Grammar rientra in questo progetto, essendo stato pensato e realizzato come introduzione al dizionario, che per il momento esiste in forma dattiloscritta non definitiva. Poiché la stesura finale e la pubblicazione del dizionario richiedono tempi piuttosto lunghi, l'A. ha deciso di dare alle stampe la sezione introduttiva, che con eccessiva

modestia ha voluto intitolare *Outline*. In realtà si tratta di una vera e propria grammatica, rivolta non solo allo studente ma anche a chi possiede già una buona conoscenza e padronanza della lingua cinese classica: *A Reference Grammar* sarebbe stato certo un titolo più adatto a questo volume, che rappresenta senz'ombra di dubbio l'evento editoriale più importante nel settore dopo la pubblicazione dell'opera di Georg von der Gabelentz, avvenuta oltre un secolo fa (*Chinesische Grammatik*, Leipzig, T.O. Weigel, 1881).

Outline of Classical Chinese Grammar comprende 15 capitoli, divisi in sezioni (da un minimo di 2 a un massimo di 9), a loro volta suddivise in sottosezioni (formate nella quasi totalità dei casi da singole parole di funzione), ed è concluso da due indici analitici, da una succinta ma essenziale bibliografia e dalla lista dei testi da cui sono stati selezionati i circa 600 esempi utilizzati, tratti per lo più da *Lunyu*, *Zuozhuan*, *Mengzi*, opere tra le più rappresentative del periodo classico.

La parte della grammatica più innovativa è costituita dal capitolo «Aspect, Time and Mood» (cap. XII, pp. 112-125). Pulleyblank espone, per la prima volta a un vasto pubblico, una tesi assai suggestiva già presentata a una più ristretta platea di specialisti nel febbraio 1994, a Zurigo, in occasione di un convegno sulla grammatica della lingua cinese classica («Aspects of aspect in Classical Chinese», in Gao Siman [Robert H. Gassman] e He Leshi eds., *Di yi jie guoji xian-Qin hanyu yufa. Yantaohui lunwen ji*, Atti del primo

convegno internazionale sulla grammatica cinese del periodo pre-Qin, Changsha, Yuelu chubanshe, 1994, pp. 313-363). L'A. distingue nettamente tra due tipi di marcatori dell'aspetto perfettivo: i determinanti verbali *jì* 既 e *yǐ* 已 e la particella finale *yǐ* 矣. I primi operano a livello sintagmatico (verbal aspect – preverbal particles), la seconda a livello di frase (sentential aspect – sentential final particles). Determinanti e particella operano spesso congiuntamente: il determinante indica che l'azione è conclusa, mentre la particella *yǐ* 矣 posta a fine frase segnala la situazione nuova o di cambiamento che si è prodotta o che si verrà a produrre in seguito all'avvenuto completamento dell'azione. Qualora la particella finale sia assente, l'azione non può considerarsi definitivamente compiuta; si crea piuttosto una sorta di aspettativa che, in sede di traduzione, Pulleyblank suggerisce di rendere volgendo il verbo al participio perfetto («having done so-and-so») o per mezzo di congiunzioni di subordinazione (quali «when, after, since», p. 113).

Nei casi in cui il verbo è negato da *wèi* 未, il marcatore dell'aspetto perfettivo negativo controparte di *jì* 既, l'azione non si può considerare compiuta (e infatti *wèi* 未 deve essere sempre tradotto «non ancora, non... mai»). Di conseguenza la frase non può essere conclusa da *yǐ* 矣, può invece essere conclusa dalla particella finale *yě* 也 che – e qui sta la novità proposta da Pulleyblank – alla fine di frasi verbali sembra funzionare come un vero e proprio marcatore dell'aspetto continuativo.

Il contrasto *yǐ* 矣 / *yě* 也 (aspet-

to perfettivo / aspetto continuativo) appare evidente nel seguente passo del *Mengzi*: 齊人曰, 所以爲 蚘蛙, 則好矣, 所以自爲, 則吾不知也 che Pulleyblank così traduce e commenta: «“The people of Qí said, ‘As for what he did for Chí Wà, that was good. As for what he did for himself, we don't know’.” The contrast is between a closed situation about which a judgement has been made and no more needs to be said and an open situation that still awaits a conclusion.» (p. 118, es. 416).

Le particelle finali *yǐ* 矣 e *yě* 也 di norma non si trovano mai insieme, mentre è possibile incontrare alla fine di frasi nominali la particella aspettativa *yǐ* 已 (in questo caso probabile fusione di *yě* *yǐ* 也 矣), che svolge entrambe le funzioni di *yě* 也 e di *yǐ* 矣, come nel seguente passo del *Xunzi*: 是亂國已, che Pulleyblank così traduce e commenta: «“One can tell that this is a disorderly country.” The author claims that when entering the borders of a country one can tell the state of its government by observable signs, such as the way in which the border guards carry out their duties, the condition of the fields, etc. As is often the case with sentence final *le* 了 in Mandarin, *yǐ* 已 here does not imply an objective change of state, but only a change in knowledge about it.» (p. 19, es. 23).

I vantaggi di questa tesi sono notevoli: sarebbero così risolti tutti quei casi, talvolta difficili da classificare, in cui il morfema *yě* 也 non svolge le sue funzioni tipiche alla fine di sintagmi nominali (tema, frasi nominalizzate, espressioni particolari, espressioni di tempo, nomi

propri) o di frasi nominali.

Avviamento allo studio del Cinese Classico di Maurizio Scarpari non è propriamente una grammatica, come il volume di Pulleyblank, ma un corso, pensato e strutturato per fini prevalentemente didattici. L'A., professore all'Università Ca' Foscari di Venezia, aveva già realizzato un corso di lingua cinese classica una quindicina di anni fa (*Corso introduttivo di lingua cinese classica*, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 1981). Da allora ha pubblicato numerosi saggi incentrati su aspetti specifici della grammatica della lingua pre-Qin, approfondendo e chiarendo questioni controverse o poco studiate. Il nuovo corso è in effetti qualcosa di più di un semplice aggiornamento. Rispetto al primo lavoro, esso è impostato in modo completamente diverso: si divide in due parti principali, la prima dedicata alla grammatica (pp. 13-109), la seconda ai testi (pp. 111-182). Seguono 3 appendici: la prima riporta i riferimenti bibliografici dei 385 esempi utilizzati (pp. 183-188), la seconda è una tavola di comparazione tra i sistemi di trascrizione *pinyin* e Wade-Giles (pp. 189-194), la terza è un indice analitico delle parole di funzione (pp. 195-200).

La parte relativa alla grammatica è suddivisa in 7 sezioni, a loro volta ripartite in sottosezioni sempre più articolate. La descrizione della lingua avviene in modo semplice e graduale. Vengono presentate innanzi tutto le unità linguistiche di base: la parola, il sintagma, la frase (pp. 21-37). Il sintagma viene presentato nelle sue diverse forme: verbale, nominale (coordinazione, determinazione, nomina-

lizzazione) e preposizionale. Si passa poi alla descrizione dettagliata dei diversi tipi di frase: verbale semplice (pp. 39-78), nominale semplice (pp. 79-87), minima (p. 89), complessa (pp. 91-98). Una sezione indipendente è costituita dai sostituti verbali e nominali (pp. 99-109).

La parte dei testi comprende 118 brani di varia lunghezza (si va da poche decine di caratteri a centinaia e, in alcuni casi, migliaia di caratteri, talvolta interi capitoli), selezionati tra le principali opere del periodo classico: *Mengzi*, *Zhuangzi*, *Mozi*, *Xunzi*, *Han Feizi*, *Zuozhuan*, *Lunyu*, *Daodejing*. Per ognuna di esse l'A. fornisce l'indicazione di un'edizione cinese moderna di facile reperimento, che includa i più importanti commentari e che sia di agile consultazione per lo studente. I brani sono stati selezionati tenendo conto sia delle loro peculiarità linguistiche e stilistiche sia della loro importanza dal punto di vista letterario e filosofico, al fine di offrire una scelta ampia e rappresentativa del panorama culturale del periodo classico.

La descrizione delle diverse strutture sintattiche, dalle più semplici alle più complesse, è chiara ed essenziale. Talvolta viene impiegata una terminologia specifica. Ad esempio, nella sezione dedicata ai costituenti nominali della frase verbale, l'A. descrive le caratteristiche di un costituente particolare, chiamato pseudo-complemento (pp. 52-54). Con questo termine, da lui stesso coniato diversi anni fa («La nozione di pseudo-complemento nell'analisi della lingua cinese classica», in *Annali di Ca' Foscari*, XXVIII, 3, 1989, pp. 209-225),

Scarpari indica quei sintagmi che, pur essendo situati in posizione postverbale, non possono essere considerati né complementi diretti né complementi obliqui. Infatti, a differenza degli altri complementi postverbali, alcuni dei quali influenzano significativamente la voce del verbo, lo pseudo-complemento è del tutto ininfluenza su quest'ultima, non è sostituibile dal sostituto anaforico *zhī* 之 né dal sostituto indefinito di nominalizzazione *suǒ* 所, e, qualora venga sostituito dal sostituto interrogativo *hé* 何, esso non scivola in posizione preverbale, ma rimane nella posizione originaria dello pseudo-complemento, dopo il verbo. Mantenendo distinto questo costituente particolare della frase verbale rispetto agli altri complementi, è possibile risolvere alcuni problemi rimasti finora insoluti o risolti solo parzialmente, come nel caso dei verbi con doppio oggetto (ad esempio *wèi* 謂 «definire, chiamare, riferirsi a, considerare ecc.») o di quelli con costruzione causativa (ad esempio *shǐ* 使 «causare, far sì che, fare in modo che ecc.»), o di alcuni verbi col significato di «dire» (ad esempio *yuē* 曰 «dire, domandare, rispondere ecc.»).

In conclusione, si tratta di due ottimi lavori, che senza dubbio costituiscono il risultato di un approfondito lavoro di ricerca, condotto direttamente sui testi dagli A. nel corso degli anni, e non solo fondato sulla vasta letteratura critica esistente. Un peso rilevante ha avuto certamente la loro personale esperienza didattica. La scelta, da entrambi condivisa, di affrontare talune complesse questioni linguistiche e fonologiche con una sciol-

tezza davvero sorprendente, pur nel rispetto rigoroso dell'equilibrio generale della trattazione, come pure la grande capacità di sintesi e lo stile sempre chiaro e conciso rendono la lettura di questi volumi gradevole e stimolante, anche se trattano una materia spesso considerata arida e riservata per lo più a un gruppo limitato di studiosi e ricercatori.

Mario Sabattini

WANG FANZHI, *Lüshi Chunqiu yanjiu* (Studio sul Lüshi Chunqiu), Huhhot (Huhehaode), Nei Menggu Daxue chubanshe (Casa Editrice dell'Università della Mongolia Interna), 1993, pp. 282.

Wang Fanzhi (1915-1973), membro del Centro di Ricerche Filosofiche dell'Accademia delle Scienze e docente presso la Facoltà di Storia dell'Università della Mongolia Interna, ha dedicato i suoi studi principalmente al pensiero pre-Qin ed in particolare a testi quali il *Zhuangzi* ed il *Lüshi Chunqiu* (*Annali delle Primavere e degli Autunni del Signor Lü*). Per quanto gli esiti più rilevanti delle sue ricerche sul *Lüshi Chunqiu* erano già emersi in un volume pubblicato nel 1981 dalla Zhonghua Shuju intitolato *Lüshi Chunqiu xuan zhu* (*Antologia commentata del Lüshi Chunqiu*, del 1964), l'uscita di *Lüshi Chunqiu yanjiu* (Studio sul Lüshi Chunqiu, redatto nel 1948) s'impone alla nostra attenzione in quanto ci consente di inquadrare meglio la posizione di Wang Fanzhi sia sull'argomento in questione, sia su tematiche più ampie che investono l'evoluzione del pensiero filosofico

della Cina antica.

Il presente volume illustra con rigore le tappe fondamentali dell'analisi filologica, esegetica e storica di uno dei testi più importanti della letteratura cinese, il *Lüshi Chunqiu*, curato da Lü Buwei (morto suicida intorno al 235 a.C.), ricco mercante che nel 249 a.C. fu nominato Primo ministro dal re Zhuang Xian (249-246 a.C.) di Qin.

Wang Fanzhi accetta solo in parte l'interpretazione della storiografia classica¹ secondo cui il *Lüshi Chunqiu* esprime le posizioni di quella corrente filosofica battezzata «eclettica» o «sincretica» (*Zajia*) che si richiamava ad elementi dell'etica confuciano-moista, ad una dottrina politica di stampo legista e ad una teoria cosmologica modellata sul pensiero correlativo della corrente dei naturalisti (*Yinyangjia*). Senza smentire l'eclettismo dell'opera, Wang esclude che i contenuti espressi nel *Lüshi Chunqiu* possano essere ricondotti alla *Zajia*, in quanto l'organicità strutturale, il rigore, la sistematicità dell'esposizione si contrappongono alla varietà dei temi (dalla politica alla medicina², dalla cosmologia alla dissertazione filosofica e strategico-militare), spesso trattati secondo prospettive divergenti. Sottolineando la natura eterogenea del *Lüshi Chunqiu*, Wang pone quindi al centro del suo progetto la questione relativa all'attribuzione di ognuna delle sezioni dell'opera ad

una precisa linea di pensiero. È questo il dato più rilevante che emerge dalla lettura del lavoro di Wang, ossia la volontà di «classificare» e di mettere in relazione i diversi capitoli degli *Annali delle Primavere e degli Autunni del Signor Lü* con quei valori espressi dalle maggiori (e minori) correnti filosofiche del III secolo a.C. Il *Lüshi Chunqiu* offre perciò la possibilità di valutare in maniera articolata gli argomenti su cui verteva il dibattito filosofico pre-Qin in quanto si tratta di una grande opera enciclopedica che preserva intatta la matrice ideologica, il codice «genetico» dei suoi documenti.

Nel primo capitolo del volume sono definite le modalità di compilazione del *Lüshi Chunqiu*³ e viene affrontata la questione relativa alle citazioni da altre opere classiche. È palese la predilezione di Lü Buwei per gli autori ed i testi taoisti e confuciani, mentre dallo spazio dedicato a moismo e legismo, ne deduciamo che le due dottrine non godettero certo i favori dell'editore⁴. La distinzione delle citazioni segue tre criteri: citazioni esplicite di opere o affermazioni dei maestri; citazioni non esplicite; citazioni delle quali abbiamo solo alcune indicazioni circa la fonte.

Nel constatare che il *Zhuangzi* è il testo più citato nel *Lüshi Chunqiu*, Wang dichiara che le idee di

³ Secondo le indicazioni dell'autore, il *Lüshi Chunqiu* fu compilato a partire dal sesto-settimo anno del regno di Qinshi Huangdi, quindi intorno al 240 a.C.

⁴ Per quanto Wang ritenga che alcuni esponenti legisti contribuirono comunque alla compilazione del *Lüshi Chunqiu*. Cfr. pp. 9, 10.

¹ Cfr. *Han Shu* 30/27a.

² Cfr. a questo proposito le tavole a pp. 31-35 dove vengono messe a confronto alcune sezioni del *Lüshi Chunqiu* (*Zhon ji*, *Jin hu*, *Da yu*) e dello *Huangdi Neijing* (*Su wen*, *Lingshu*).

Zhuang Zhou esercitarono un'influenza non certo trascurabile su Lü e quanti lo assistarono nella compilazione dell'opera. Il *Lüshi Chunqiu*, diversamente da altri testi sincretisti più tardi, non si baserebbe quindi tanto sul *Laozi*, né, come affermano Graham e Hsiao⁵, su alcuni principi che s'ispirano alla dottrina di Yang Zhu⁶. Sappiamo che definire la relazione che sussiste tra il *Zhuangzi* ed il *Lüshi Chunqiu* è oggetto di una disputa particolarmente spinosa. Seguendo la tesi oggi più accreditata⁷, è quanto mai probabile però che Lü Buwei non ebbe modo di consultare il *Zhuangzi*, se è vero che il testo fu compilato intorno al 130 a.C. alla corte di Liu An, principe di Huainan. Su questa linea Roth ha evidenziato alcuni elementi che ci inducono a credere che quando Lü Buwei era in vita il *Zhuangzi* non

aveva ancora assunto una struttura definitiva e, con ogni probabilità, esisteva soltanto una raccolta frammentaria dei principi filosofici di Zhuang Zhou⁸.

Wang dedica ampio spazio al confronto di quei passaggi condivisi dal *Zhuangzi* e dal *Lüshi Chunqiu*. Come esempio emblematico, consideriamo i primi due episodi del capitolo intitolato *Bi ji*⁹ (che coincidono, nell'ordine, con i brani con cui si aprono il ventesimo ed il ventiseiesimo capitolo del *Zhuangzi*¹⁰) e, sempre in *Bi ji*¹¹, un altro brano che presenta evidenti somiglianze con un frammento del *Zhuangzi*¹². Basta questo a confermare che la fonte del *Lüshi Chunqiu* era proprio il *Zhuangzi*? Oppure si tratta di aneddoti tramandati dalla tradizione a cui si sono ispirati sia Lü Buwei che gli editori del *Zhuangzi*? Wang non pare escludere quest'ultima eventualità, per quanto propenda per la prima ipotesi. Tuttavia, non possiamo scartare l'idea che fu il *Lüshi Chunqiu* la fonte del *Zhuangzi* (e non il contrario), soprattutto se pensiamo che buona parte dei brani in «comune» sono inclusi nelle sezioni presumibilmente più tarde del *Zhuangzi* (*waipian* e *zapiian*), compilate intorno al III secolo a.C. Tale posizione è stata assunta da Graham¹³, sulla base di quanto emerso

⁵ Cfr. A.C. GRAHAM, *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, 1989, pp. 373, 374; HSIAO KUNG-CHUAN, *A History of Chinese Political Thought*, vol. 1, Princeton, 1979, pp. 556-570.

⁶ Secondo Graham, le tematiche centrali del *Lüshi Chunqiu* ruotano attorno alla necessità di fissare «le finalità delle nostre azioni in funzione del benessere della persona» in quanto «l'impero rappresenta soltanto lo strumento del quale ci serviamo per conseguire i nostri fini».

⁷ Cfr. GUAN FENG, *Zhuangzi waizapian chutan*, in *Zhuangzi zhexue taolun ji*, Beijing, 1962, pp. 61-98; A.C. GRAHAM, «How Much of Chuang-Tzu Did Chuang Tzu Write?», in *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Singapore, 1986, pp. 283-321; H. ROTH, *Who compiled the Chuang Tzu?*, in HENRY ROSEMONT Jr. (a cura di), *Chinese Texts and Philosophical Context - Essays Dedicated to Angus Graham*, La Salle, 1991, pp. 79-128.

⁸ Cfr. H. ROTH, *op. cit.*, pp. 95, 119, 120.

⁹ Cfr. CHEN QIYOU (a cura di), *Lüshi Chunqiu jiaoshi*, Shanghai, 1984, vol. 1, p. 828.

¹⁰ Cfr. *Zhuangzi* 51/20/1 e 73/26/1.

¹¹ Cfr. CHEN QIYOU, *op. cit.*, vol. 1, p. 829.

¹² Cfr. *Zhuangzi* 49/19/39.

¹³ Cfr. A.C. GRAHAM, *Chuang-Tzu*.

dall'analisi del ventottesimo capitolo del *Zhuangzi*, *Rang wang*. È probabile infatti che il compilatore di *Rang wang* consultò per intero il *Lüshi Chunqiu* ed estrasse materiale non solo dai capitoli yanghisti *Shen wei* e *Gui sheng*, ma anche da altre sezioni dell'opera, omettendo intenzionalmente il commento di approvazione in caso di suicidio dei protagonisti di alcune vicende.

Nel confronto tra il *Lüshi Chunqiu* ed il *Zhuangzi*, condotto con rigore filologico e dovizia di particolari, registriamo tuttavia una omissione quando Wang non menziona i primi due episodi della seconda serie di *Rang wang*¹⁴ che ritroviamo in versione integrale, con commento conclusivo, nel capitolo *Li tu* del *Lüshi Chunqiu*¹⁵, dove il brano inizia con Shun che intende abdicare in favore del Contadino della «Porta di Pietra» (vicenda riportata nella prima sezione del capitolo *Rang wang* del *Zhuangzi*¹⁶).

Quella dedicata alle *xuepai* «scuole filosofiche» (capitolo 2) è senza dubbio la sezione del volume dove il contributo di Wang Fanzhi si fa più ricco ed interessante. È qui infatti che l'autore fissa l'attribuzione dei capitoli del *Lüshi Chunqiu* ed offre un'interpretazione articolata e, per certi versi, inedita di alcuni aspetti del pensiero pre-Qin.

La prevalenza di ideali d'ispira-

zione taoista nel *Lüshi Chunqiu* è sancita da Wang Fanzhi con l'attribuzione di oltre un terzo dei capitoli dell'opera alla *Daojia*, divisa in undici diverse correnti (di Lao Dan, Yang Zhu, Zhuang Zhou – e dei rispettivi discepoli – Guan Yin, Huangdi, Zi Huazi, Tian Pian, Zhan He).¹⁷

Tra gli spunti degni di nota, ricordiamo l'allargamento della sezione «yanghista» del *Lüshi Chunqiu* ai capitoli *Jin shu* e *Cha xian*¹⁸, che si aggiungono a *Ben sheng*, *Zhong ji*, *Gui sheng*, *Qing yu*, *Shen wei*. Segnaliamo poi la parte dedicata al pensatore confuciano Zengzi¹⁹, nella quale l'autore si avvale di preziose tavole per mettere a confronto il capitolo *Xiao xing* del *Lüshi Chunqiu* con il *Xiaojing*, il *Liji* ed il *Dadai Liji*. È curioso inoltre che Wang Fanzhi, seguendo l'interpretazione di Liu Xie nel *Xinlun*, associ Song Xing (solitamente legato al taoismo Huang-Lao ed al circolo degli accademici di Jixia) alla *Mingjia* «Scuola dei dialettici», alla stregua di Hui Shi e di Gongsun Longzi.

Wang interviene su alcune questioni di grande interesse integrando il volume con tre appendici, la prima sulle origini e gli sviluppi

¹⁷ Le sezioni compilate dalla Scuola confuciana ammontano complessivamente ad una trentina di *pian*, se includiamo, come fa Wang Fanzhi, anche quei capitoli vicini allo *Yizhuan* ed al *Zhong yong*, espressione della *Yijia* (Scuola dei divinatori) e la *Lijia* (Scuola dei riti).

¹⁸ L'autore avanza qualche dubbio anche su *Chi le*, cfr. pp. 128, 133; in *Lüshi Chunqiu xuan zhu*, p. 1, Wang include anche *Xian ji* tra gli altri documenti yanghisti.

¹⁹ Cfr. pp. 97-105.

The Inner Chapters, London, 1981, p. 221.

¹⁴ Cfr. *Zhuangzi* 79/28/68 e 79/28/70.

¹⁵ Cfr. CHEN QIYOU, *op. cit.*, vol. 2, pp. 1233-1234.

¹⁶ Cfr. *Zhuangzi* 77/28/8.

delle teorie di Yang Zhu²⁰, la seconda a proposito delle divergenze tra la speculazione di Lao Dan e quella di Zhuang Zhou²¹ e l'ultima su Song Xing e lo *Yinwenzi*²². Il capitolo si conclude con una descrizione sommaria, ma sufficientemente efficace, di quelle sezioni del *Lüshi Chunqiu* dall'attribuzione incerta.

Nel terzo capitolo del volume Wang si prefigge lo scopo di isolare quei temi che, trattati più o meno esplicitamente nel *Lüshi Chunqiu*, furono oggetto del dibattito tra le «Cento scuole». Il quadro che ne esce è complesso ed articolato e le argomentazioni sono suffragate da un costante riferimento alle fonti.

Lüshi Chunqiu yanjiu si chiude con la bibliografia completa dei lavori di Wang Fanzhi, buona parte dei quali, purtroppo, sono ancora inediti.

Attilio Andreini

DA YING, *Zhiyuanjun zhanfu jishi* (Testimonianze dei prigionieri di guerra dell'esercito di volontari), Beijing, Jiefangjun wenyi chubanshe, 1995⁷, pp. 302. DA YING, *Shengming zhi you yi ci - Zhiyuanjun zhanfu jishi xuji* (Una sola volta nella vita - Seguito di «Testimonianze dei prigionieri di guerra dell'esercito di volontari»), Beijing, Zhongguo qingnian chubanshe, 1993, pp. 255, 20 fotografie in b/n.

Entrambi questi volumi sono opera di Jin Daying (pseudonimo

letterario: Da Ying), un giovane scrittore appartenente al Dipartimento di Propaganda politica dello Stato Maggiore dell'esercito cinese.

A partire dall'ottobre 1950 la Cina inviò complessivamente circa un milione di soldati - nominalmente tutti volontari - a combattere in Corea a fianco delle truppe nordcoreane. Tra loro circa ventimila vennero fatti prigionieri e furono reimpatriati dal 1954 al 1958, dopo che nel 1953 era stato firmato l'armistizio che poneva fine alla guerra. Durante le trattative che condussero al cessate il fuoco il problema del rimpatrio dei prigionieri di guerra cinesi si rivelò uno dei più complessi, comportando valutazioni diverse della loro libertà di scegliere o meno di fare ritorno al proprio paese.

Recentemente fonti occidentali hanno in parte rivelato le atrocità cui i prigionieri coreani e cinesi furono sottoposti (cfr. D.H. HACKWORTH - J. SHERMAN, *About face* London, Sydney and Auckland, Pan Books, 1991 e C.M. BUSSEY, *Firefight at Yechcon: Courage and Racism in the Korean War*, Washington - New York - London, Brassey's, 1991); *Zhiyuanjun zhanfu jishi* è il primo lavoro apparso in Cina che si occupa di questo tema. In 17 capitoli l'autore illumina diversi aspetti della storia di decine di prigionieri cinesi: circostanze della cattura, maltrattamenti, sevizie, esperimenti medici e pressioni psicologiche subiti da parte di militari statunitensi, e le vicende ancora più drammatiche delle prigioniere. Brani di interviste, lettere, memorie vengono introdotti e articolati con abilità, senza che solida-

²⁰ Cfr. pp. 130-143.

²¹ Cfr. pp. 159-160.

²² Cfr. pp. 167-177.

rietà umana e commozione offuscino il generale tono di testimonianza storica. Tra le fonti scritte usate, atti provenienti da tribunali militari cinesi gettano in particolare luce su uno degli aspetti più complessi dell'intera vicenda: tornati in patria, diversi ex prigionieri dovettero giustificare davanti a una corte marziale il fatto di essere sopravvissuti, fuggendo ogni dubbio di tradimento o collaborazionismo. Pur documentando l'esistenza di qualche effettivo caso di defezione, Jin Daying lascia intendere come una scarsa solidarietà e quindi copertura politica da parte del partito abbia quanto meno contribuito all'isolamento e ostracismo sociale che per lunghi anni accompagnarono la vita non solo degli ex prigionieri, ma anche delle loro famiglie. A questo si è spesso accompagnato da parte degli stessi protagonisti un senso di vergogna, umiliazione e autocolpevolizzazione riconducibile a quella gravissima forma di sofferenza individuale e sociale da sempre connessa in Cina all'aver «perso la faccia».

Che Jin Daying abbia col suo lavoro indagato un aspetto della recente storia cinese tanto in precedenza rimosso quanto profondamente sentito si evince dall'ampiezza delle reazioni suscitate: dall'interesse emerso in ambienti universitari al gran numero di lettere, commenti, nuove testimonianze e richieste di incontro pervenute all'autore. Questo ulteriore materiale è venuto a costituire la base per così dire spontanea di *Shengming zhi you yi ci - Zhiyuanjun zhanfu jishi xuji*. Questo volume che, come dice il titolo, costituisce la continuazione di *Zhiyuanjun zhanfu jishi*, reca

in appendice i testi dell'armistizio che pose fine alla guerra di Corea e dell'accordo su funzioni e poteri del comitato di paesi non allineati preposto al rimpatrio dei prigionieri di guerra. Rispetto al primo volume, nei 14 capitoli del secondo la guerra con le sue vicende militari scompare quasi del tutto, mentre sempre più spessore e profondità acquistano le vicende umane dei protagonisti, raccontate in prima persona o da loro discendenti, e relative sia alla prigionia sia alle difficoltà di reinserimento sociale incontrati dopo il ritorno in Cina e durante la Rivoluzione culturale. Il successo e la diffusione di queste opere testimoniano l'interesse per l'argomento indagato da Jin Daying, e in generale confermano quello vivissimo che sussiste in Cina attorno alla guerra di Corea. Su questo tema negli ultimi 7-8 anni sono state pubblicate numerose opere, affidate non a storici di professione, ma a esponenti dell'entourage militare. L'esercito mette in questi casi a disposizione di suoi membri materiale custodito nei propri archivi e pubblica questi lavori in genere presso proprie case editrici.

Flavia Solieri

ZHENGYUAN FU, *Autocratic Tradition and Chinese Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. XI + 401. RICHARD BAUM, *Burying Mao. Chinese Politics in the Age of Deng Xiaoping*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. XIX + 489.

Pur proponendosi obiettivi largamente diversi, i due volumi

prendono in esame una questione centrale nell'ambito dell'attuale dibattito sulla Cina contemporanea: la natura del sistema politico della Repubblica Popolare Cinese (RPC), la sua evoluzione (o involuzione) negli ultimi 15 anni e i nodi ancora da sciogliere.

Lo studio di Fu muove da lontano, dai tempi dell'Impero cinese, per portare avanti una tesi, quella di una forte continuità in senso autocratico tra tradizione politica imperiale e sistema politico contemporaneo, che costituisce uno dei filoni più significativi nell'ambito dell'attuale dibattito storiografico.

L'autore, che ha trascorso lunghi anni in campi di lavoro e di «rieducazione» nella RPC, dedica ben otto capitoli alle caratteristiche ed all'evoluzione del sistema imperiale cinese dalle origini agli inizi del Novecento, spaziando dalla struttura dello stato al culto dell'imperatore, dal controllo dello stato sulla società al ruolo del confucianesimo, del taoismo, legismo e moismo nella formazione e maturazione del pensiero politico e filosofico antico. Solo un capitolo è purtroppo dedicato al periodo repubblicano, trascurando inopinatamente un passaggio chiave nell'interpretazione «continuista» che l'autore fornisce circa l'evoluzione del sistema politico cinese. A ciò si accompagna, inoltre, una valutazione francamente semplicistica e discutibile del rapporto tra potere e «società civile» nel periodo repubblicano, secondo cui l'emergere nel periodo 1894-1949 di una «società civile» (di cui segno indubbio furono lo sviluppo dei media, delle assemblee rappresentati-

ve, di forme organizzative autonome in campo economico, sociale e culturale) sarebbe stato bloccato solo con la fondazione nel 1949 della RPC (e dunque non prima, durante il periodo nazionalista), portando ad un radicale «sradicamento» della «società civile» stessa e alla «sua ricollocazione [come nel periodo imperiale ma a differenza del periodo repubblicano] sotto la supervisione dello stato» (p. 169, e più in generale pp. 161-69).

I restanti otto capitoli sono invece dedicati alla descrizione delle caratteristiche del sistema politico della RPC dal 1949 ad oggi. In essi Fu, riproponendo con forza la sua tesi «continuista», giunge più volte a minimizzare le indiscutibili differenze intervenute nella struttura e nel sistema statali, fornendo un'analisi storica centrata sull'applicazione alla Cina di un «modello «totalitario» troppo generico e semplificato per poter essere esaustivo e convincente.

La parte indiscutibilmente più interessante e riuscita del volume è quella in cui viene fornita una documentata sintesi, fortemente arricchita dalle conoscenze derivate dalle esperienze dirette dell'autore, della struttura politica del sistema partito-stato e dei vari meccanismi di controllo ad esso collegati.

Maggiore solidità d'analisi ed un approccio complessivamente più convincente e (opportunamente) più ristretto per quanto riguarda il periodo storico considerato (dall'avvio del periodo post-maoista ad oggi, 1976-93), rivela al contrario lo studio di Baum.

L'autore fornisce una ricostru-

zione attenta e documentata dello scontro politico in atto in Cina successivamente alla morte di Mao ed all'avvio del programma di «riforma e modernizzazione», focalizzandosi sugli aspetti più propriamente politici ed ideologici e su di una ricostruzione, spesso assai originale, delle idee, degli umori e delle rivalità (politiche e personali, generazionali e intragenerazionali) delle maggiori personalità del periodo. Tale ricostruzione è spesso in grado di cogliere ed evidenziare anche dettagli e sfumature apparentemente secondarie al fine di interpretare origine e motivazioni alla base delle scelte compiute dalla leadership cinese, anche se talvolta essa risulta eccessivamente frammentata e di non facile (e convincente) interpretazione.

Il filo conduttore che muove l'analisi di Baum è l'alternarsi ed il sommarsi, nell'ambito del processo di riforma, di spinte in avanti e all'indietro, di accelerazioni e brusche frenate, di percorsi lineari e contorti. L'autore collega esplicitamente tali «fluttuazioni ed oscillazioni» allo stesso «leader maximo» Deng Xiaoping, che a suo modo di vedere (tesi ampiamente condivisibile) incarna contraddittoriamente entrambi gli aspetti sullo sfondo di una sostanziale ambivalenza.

Ciò che forse sarebbe stato utile, per rendere ancora più completo questo ottimo volume, è un'analisi più complessiva ed approfondita delle peculiarità che contraddistinguono questo «nuovo gruppo dirigente» emerso nel quindicennio delle riforme dal «vecchio» gruppo dirigente che ha guidato la Cina nel primo trentennio e di cui

Deng rappresenta indubbiamente l'ultimo grande simbolo.

Guido Samarani

LLOYD EASTMAN (ed.), *Chiang Kai-shek's Secret Past: The Memoir of His Second Wife Ch'en Chieh-ju*, Boulder, Westview Press, 1993, pp. XXIX + 273.

L'ultima fatica di Lloyd Eastman, scomparso prematuramente proprio nel 1993, non appare certamente all'altezza del grande contributo dato dallo studioso alla conoscenza della Cina repubblicana.

Ciò dipende tuttavia, in larga parte, dal tema oggetto del volume, che riguarda le memorie di Ch'en Chieh-ju (Chen Jieru), che fu moglie (la seconda) di Chiang Kai-shek (Jiang Jieshi) tra il 1921 e il 1927.

Infatti, come spesso accade per le memorie che vengono alla luce a distanza di anni o decenni dagli eventi narrati e dalla scomparsa dei maggiori protagonisti, esse rivelano non pochi errori ed imprecisioni storiche e richiedono pertanto un grande lavoro di «filtro» e di annotazione da parte del curatore.

Eastman ha indubbiamente operato, come fu sempre nella sua tradizione, con grande rigore ed attenzione; e tuttavia, il compito deve essersi rivelato assai oneroso se qui e là non mancano certe lacune e carenze nel lavoro di «filtro» critico compiuto sul testo originale in cinese delle memorie, pubblicate nel 1992 a Taiwan a distanza di ben 21 anni dalla morte della protagonista.

Ch'en Chieh-ju, meglio cono-

sciuta come Jennie Ch'en, sposò per l'appunto Chiang Kai-shek quando questi era poco più che trentenne e stava percorrendo i primi passi della sua folgorante carriera politica nel *Guomindang*. L'unione durò sette anni e si spezzò nel momento in cui Chiang incontrò Song Meiling, figlia della ricca e potente famiglia Song il cui ruolo sarebbe stato spesso determinante nelle vicende cinesi dei successivi decenni.

Aldilà degli errori e delle lacune e della forte componente aneddotica, le memorie di Jenny Ch'en hanno il merito di chiarire alcuni aspetti della vita e dell'attività di Chiang negli anni Venti (in particolare, l'inizio del suo legame con i Song, le attività nell'Accademia di Whampoa, la rottura tra il *Guomindang* e Chen Jiongming, ecc.), fornendo un contributo pur parziale a squarciare quel velo di mistero che ancora circonda, per molti aspetti, il ruolo storico negli anni Venti del futuro Generalissimo Chiang Kai-shek.

Guido Samarani

JONATHAN UNGER (ed.), *Using the Past to serve the Present: Historiography and Politics in Contemporary China*, Armonk, Sharpe, 1993, pp. IX + 292.

Il volume è un chiaro esempio dei forti progressi fatti registrare negli ultimi anni dalla storiografia australiana sulla Cina e della sua capacità di innestare il contributo della sinologia australiana all'interno delle varie correnti storiografiche internazionali.

Il volume si articola infatti in 9

saggi curati da altrettanti autorevoli specialisti di storiografia cinese e del problema della «politicizzazione» della storiografia nella Repubblica Popolare Cinese. Accanto a studiosi che operano in varie università australiane (Barmé, Fisher, Godley, Holm, Wright, nonché lo stesso Unger), troviamo i tedeschi Weigelin-Schwiedrzik e Wagner (entrambi della Universität Heidelberg), il canadese Croizier (della University of Victoria) e l'americano Sullivan (della Columbia University). Otto dei nove saggi (fa eccezione quello della Barmé) sono già apparsi sull'*Australian Journal of Chinese Affairs*, di cui è per l'appunto direttore Jonathan Unger.

Il tema conduttore del volume è il tentativo, certamente riuscito nella sostanza, di evidenziare attraverso alcuni momenti e questioni chiave il forte intreccio tra politica e storiografia nella Cina maoista e post-maoista, pur non pretendendo – come viene chiaramente indicato nel breve saggio introduttivo di Unger (pp. 1-8) – di fornire uno studio esaustivo e definitivo sulla storiografia cinese contemporanea.

I «casi» storiografici esaminati riguardano personalità quali il mandarino Hai Rui, portato sulla scena dalle mani esperte di Wu Han e Zhou Xinfang (saggi di Fisher e Wagner), il poeta Qu Yuan (saggio di Croizier) ed il martire rivoluzionario Liu Zhidan, sulla cui eroica vita è stato pubblicato tra la fine degli anni Settanta e gli inizi del decennio successivo (e dunque quasi vent'anni dopo la sua stesura) un romanzo storico in tre volumi (saggio di Holm). Ven-

gono inoltre presi in esame alcuni «casi» più specificamente tematici: la storiografia sul Partito Comunista Cinese (Weigelin-Schwiedrzyk), la controversia sul «dispotismo feudale» (Sullivan), la recente rivalutazione della storiografia «economica» per il periodo pre-1949 (Wright), l'eredità di Sun Yat-sen e della sua strategia di sviluppo economico ai fini della definizione della nuova politica economica cinese degli anni Ottanta (Godley). Chiude il saggio della Barmé, che si sofferma sulle nuove forme di divulgazione storico-culturale sviluppatasi negli ultimi anni in Cina al fine di «popolarizzare» temi ed aspetti che sono normalmente patrimonio dell'intelligenza.

Guido Samarani

LIBRI RICEVUTI

- Atlante delle religioni*, ideazione e realizzazione di Charles Baladier. Edizione italiana a cura di Giovanni Filoramo (edizione originale: Paris, Encyclopaedia Universalis, 1992), Torino, UTET, 1996, pp. 610, ill.
- Atlante storico del popolo ebraico*, diretto da Eli Barnavi. Cartografia di Michel Opatawski. Edizione italiana di Elena Loewenthal (edizione originale: Paris, Hachette, 1992), Bologna, Zanichelli editore, 1995, pp. 295, ill.
- T.H. BARRETT, *Taoism under the T'Ang. Religion and Empire during the Golden Age of Chinese History*, London, Well Sweep Press, 1996, pp. 110.
- GIULIO BUSI, *Libri ebraici a Mantova: Le edizioni del XVI secolo nella biblioteca della Comunità ebraica* (Biblioteca Comunale di Mantova, «Mantua Judaica», 1), Fiesole, Edizioni Cadmo, 1996, pp. 256, ill.
- GIULIO BUSI, ELENA LOEWENTHAL, *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*. Introduzione di Giulio Busi, Torino, Giulio Einaudi editore, 1995, pp. 723.
- ALESSANDRO CATASTINI, *L'itinerario di Giuseppe. Studio sulla tradizione di Genesi 37-50* (Università degli Studi «La Sapienza» di Roma, dipartimento di Studi orientali, «Studi semitici», n. s., 13), Roma 1995, pp. 400.
- LOUIS GINZBERG, *Le leggende degli ebrei*, I, *Dalla creazione al diluvio*. Edizione italiana a cura di Elena Loewenthal (originale inglese: *The Legends of the Jews*, New York, The Jewish Publication Society of America, 1925, 1953), Milano, Adelphi edizioni, 1995, pp. 454.
- MOSHE IDEL, *Cabbalà. Nuove prospettive* (Traduzione di Fabrizio Lelli dall'originale *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven and London, 1988), Firenze, Editrice La Giuntina, 1996, pp. 343.
- PIER CESARE IOLY ZORATTINI, ATTILIO MAURO CAPRONI (a cura di), *Memor fui dierum antiquorum*. Studi in memoria di Luigi De Biasio (Università degli Studi di Udine, dipartimento di Scienze storiche e documentarie, dipartimento di Storia e tutela dei beni culturali), Udine, Campanotto editore, 1995, pp. 488, ill.
- FABRIZIO LOLLINI, PIERO LUCCHI (a cura di), *Libreria Domini. I manoscritti della Biblioteca Malatestiana: testi e decorazioni*. Bologna, Graphis edizioni, 1995, pp. 430, ill.
- ODDONE LONGO, PAOLO SCARPI (a cura di), *Nel nome del pane*. Atti del IV colloquio interuniversitario (Bolzano, 3-6 giugno 1993) (*Homo edens*, Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nelle civiltà del Mediterraneo), Trento, Regione autonoma Trentino-Alto Adige (Servizio studi), [1995], pp. 478, ill.
- ALEXANDER ROFÉ, *Introduzione alla letteratura profetica* (Studi biblici, 111), Brescia, Paideia editrice, 1995, pp. 157.
- MIRKO TAVONI (a cura di), *Italia ed Europa nella linguistica del Rinascimento: confronti e relazioni. Italy and Europe in Renaissance Linguistics: Comparisons and Relations*. Atti del convegno internazionale: Ferrara, Palazzo Paradiso (20-24 marzo 1991), vol. I: *L'Italia e il mondo romanzo*, vol. II: *L'Italia e l'Europa non romana. Le lingue orientali*, Modena, Franco Cosimo Panini, 1996, pp. 589, 641.
- PAOLO VITI (a cura di), *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*. Catalogo della mostra: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana (4 novembre - 31 dicembre 1994), Firenze, Leo S. Olschki editore, 1994, pp. 376, ill.

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' TERENT'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 CHIARA BRUNELLI et alii, Firenze, 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, *Hafez - 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 Topkapi*, Venezia, Poligrafo, 1989.
16. VLADIMIR N. TOPOROV, *Neomifologizm v russkoj literature nachala XX veka. Roman A. A. Kondrat'eva «Na beregab 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, *Taleb - Concordance and lexical repertories of 1000 lines* (Lirica Persica 4), Venezia, Poligrafo, 1990.
19. ALESSANDRO BAUSANI, *L'Italia nel Kitab-i Bahriyye di Piri Reis*. A cura di LEONARDO CAPEZZONE, Venezia 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)*, 1ª ed.: Pordenone, Edizioni CLAPS, 1990; 2ª ed.: Pordenone, Biblioteca dell'Immagine, 1991.
22. *Che cos'è l'Ucraina? Shcho take Ukraina?* A cura di GIANFRANCO GIRAUDDO (Ucrainica Italica I), Abano Terme, Piovani Editore, 1996.
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 maltese 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 Li-*

- rica Persica (Lirica Persica 7), Venezia, Poligrafo, 1992.
27. GIUSTO TRAINA, *Il complesso di Trimalcione. Movsēs Xorenac'i e le origini del pensiero storico armeno*, [Venezia, Casa Editrice Armena], 1991.
 28. *Asik-Kerib*. A cura di GIANROBERTO SCARCIA, Venezia 1991 (Roma, Tipografia Don Bosco).
 29. MAURO ZONTA, *La 'Classificazione delle scienze' di al-Fārābī nella tradizione ebraica. Edizione critica e traduzione annotata della versione ebraica di Qalonymos ben Qalonymos ben Me'ir*, Torino, Silvio Zamorani Editore, 1992.
 30. ALEKSANDR VOLKOV, *Motivi Uzbekhi*. A cura di MARIA CRISTINA MANGRADI, GIAMPIERO BELLINGERI (in stampa).
 31. MATTHIAS KAPPLER, *Turcismi nell'«Alipasiadba» di Chatzi Sechretis*, Torino, Silvio Zamorani Editore, 1993.
 32. SETRAG MANOUKIYAN, RICCARDO ZIPOLI, *Sa'di - Concordance and lexical repertories of 1000 lines* (Lirica Persica 8), Venezia, Poligrafo, 1992.
 33. *Canti Lapponi*. A cura di GIORGIO PIERETTO, Venezia 1992 (Roma, Tipografia Don Bosco).
 34. DANIELA MENEGHINI CORREALE, VALENTINA ZANOLLA, *'Attar - Concordance and lexical repertories of 1000 lines* (Lirica Persica 9), Venezia, Il Cardo, 1993.
 35. RICCARDO ZIPOLI, *The technique of the Gawāb - Replies by Nawā'i to Häfiz and Gāmi*, Venezia, Cafoscari, 1993.
 36. DANIELA MENEGHINI CORREALE, *The handling of Ab/Water in Farruhī, Häfiz and Tālib* (Lirica Persica 10), Venezia, Il Cardo, 1993.
 37. *Ad limina Italiae. Ar druns Italioy. In viaggio per l'Italia con mercanti e monaci armeni*. A cura di BOGHOS LEVON ZEKIYAN, Padova, Editoriale Programma, 1996.
 38. JOHANNES REUCHLIN, *L'arte cabbalistica (De arte cabbalistica)*. A cura di GIULIO BUSI e SAVERIO CAMPANINI, Firenze, Opus Libri, 1995.
 39. MAURO ZONTA, *Un interprete ebreo della filosofia di Galeno. Gli scritti filosofici di Galeno nell'opera di Shem Tob ibn Falaquera*, Torino, Silvio Zamorani Editore, 1995.
 40. *Ex libris Franco Coslovi*. A cura di DANIELA BREDI, Venezia, Poligrafo, 1996.
 41. RICCARDO ZIPOLI, *Bidel - Concordance and lexical repertories of 1000 lines* (Lirica Persica 11), Venezia, Il Cardo, 1994.
 42. MARCO SALATI, *I viaggi in Oriente di Sayyid 'Abbās b. 'Alī al-Makkī, letterato e cortigiano (1718-1729)*, Padova, Editoriale Programma, 1995.
 43. *Studi slavistici in onore di Natalino Radovich*. A cura di ROSANNA BENACCHIO e LUIGI MAGAROTTO, Padova, C.L.E.U.P., 1996.
 44. DANIELA MENEGHINI CORREALE, *Salman - Concordance and lexical repertories of 1000 lines* (Lirica Persica 12), Venezia, Il Cardo, 1996.
- In preparazione:*
- DANIELA MENEGHINI CORREALE, *Tajnis and Lirica Persica* (Lirica Persica).
 - *Aristoteles Hebraicus. Versioni, commenti e compendi del Corpus Aristotelicum nei manoscritti ebraici delle biblioteche italiane*. A cura di GIULIANO TAMANI e MAURO ZONTA.
 - RICCARDO ZIPOLI, *Kamal - Concordance and lexical repertories of 1000 lines* (Lirica Persica).
 - MAHMUD DARWISH, *Meno rose*. Traduzione di GIANROBERTO SCARCIA e FRANCESCA RAMBALDI.
 - VALENTINA ZANOLLA, *Sana'i-ye Ghaznavi - Concordance and lexical repertories of 1000 lines* (Lirica Persica).

QUADERNI

del Seminario di Iranistica,
Uralo-Altaistica e Caucasia dell'Università degli Studi di Venezia

1. GIACOMO E. CARRETTO, *Saggi su Mes'ale. Un'avanguardia letteraria turca del 1928*, Venezia 1979 (Roma, Arti Grafiche Scialia).
 2. *Zurvan e Muhammad. Comunicazioni iranistiche e islamistiche presentate al Primo Simposio Internazionale di cultura transcaucasica* (Milano-Bergamo-Venezia, 12-15 giugno 1979), Venezia 1979 (Roma, Arti Grafiche Scialia).
 3. GIACOMO E. CARRETTO, *Hars-Kultur. Nascita di una cultura nazionale*, Venezia 1979 (Roma, Arti Grafiche Scialia).
 4. GIORGIO VERCELLIN, *Afghanistan 1973-1978: dalla Repubblica Presidenziale alla Repubblica Democratica*, Venezia 1979 (Roma, Arti Grafiche Scialia).
 5. *Soltaniye II*, Venezia 1979 (Roma, Arti Grafiche Scialia).
 6. *Studi su Harran*, Venezia, La Tipografica, 1979.
 7. *Transcaucasica II*, Venezia 1980 (Roma, Arti Grafiche Scialia).
 8. *Atti del III Convegno Internazionale sull'arte e sulla civiltà islamica* (Venezia 22-25 ottobre 1979). *Problemi dell'età timuride*, Venezia, La Tipografica, 1980.
 9. *Soltaniye III*, Venezia 1982 (Roma, Tipografia Don Bosco).
 10. *Isfahan*, Venezia, La Tipografica, 1981.
 11. *Tehran-Kabul. 'A Tale of Two Cities'*. A cura di SILVIA CURZU, LUCIA SERENA LOI, GIANROBERTO SCARCIA, Venezia 1980 (Roma, Arti Grafiche Scialia).
 12. MARIO NORDIO, *Lessico dei logogrammi aramaici in Medio-Persiano*, Venezia, La Tipografica, 1980.
 13. *L'avanguardia a Tiflis*. A cura di LUIGI MAGAROTTO, MARZIO MARZADURI, GIOVANNA PAGANI CESA, Venezia 1982 (Roma, Arti Grafiche Scialia).
 14. *La lingua e la cultura ungherese come fenomeno areale*. Atti del III Convegno Interuniversitario degli studiosi di lingua e letteratura ungherese e di filologia ugro-finnica (Ca' Foscari, 8-11 novembre 1977), a cura di ANDREA CSILLAGHY, Venezia 1977-1981.
 15. GIANROBERTO SCARCIA, *Kabul come test. Note di un viaggio autunnale tra Kosovo e Kashmir*, Venezia 1981 (Roma, Tipografia Don Bosco).
 16. *Il Tesoro nascosto degli afghani*. A cura di LUCIA SERENA LOI, Bologna, Il Cavaliere Azzurro, 1987.
 17. FREDERICK MARIO FALES, *Cento lettere neo-assire. Traslitterazione e traduzione, commento e note*, Venezia, La Tipografica, 1983.
 18. ELISABETTA GASPARINI, *Le pitture murali della Muradiye di Edirne*, Padova [Sargon Ed.], 1985.
 19. *La Bisaccia dello Sheikh*. Omaggio ad Alessandro Bausani islamista nel sessantesimo compleanno, Venezia 1981 (Roma, Arti Grafiche Scialia).
 20. (I PARTE) *Studi miscelanei uralici e altaici dedicati ad Alessandro Korosi-Csoma nel secondo centenario della nascita (1784-1984)*. A cura di ANDREA CSILLAGHY, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 1987.
 20. (II PARTE) RITA BARGIGLI, *'Unsuri, lettura dei Nasib*, Venezia, La Tipografica, 1982.
 21. *Per l'Undici di Marzo*, 7 voll., Venezia, [La Tipografica], 1983.
- Parte 1. *Bilancio*;
- » 2. RITA BARGIGLI, *Riccioli in 'Unsuri e Farrubi*;
 - » 3. GIAMPIERO BELLINGERI, *Molla Penab Vaqif: Vita e Qosma*;
 - » 4. GIOVANNI CURATOLA, *Kalat-i Nadiri: Note sul 'Barocco' indopersiano*;
 - » 5. MAURIZIO PISTOSO, *Note ad alcuni capitoli del Siyasatname*;
 - » 6. GIORGIO VERCELLIN, *AWQ*;
 - » 7. RICCARDO ZIPOLI, *Il marchio rovente, Dag in Kalim e 'Urfi*.
22. *Georgica I*. A cura di LUIGI MAGAROTTO e GIANROBERTO SCARCIA, Roma, Arti Grafiche Scialia, 1985.
 23. GENNADIJ AJGI, *I canti dei popoli del Volga, I. Antologia ciuvascia*. A cura di GIANROBERTO SCARCIA e ALESSANDRA TREVISAN, Roma, Arti Grafiche Scialia, 1986.

PUBBLICAZIONI FUORI COLLANA

- RICCARDO ZIPOLI, *The Tomb of Arghün*, Venezia-Tehran [Roma, Arti Grafiche Scialia], 1978.
- Incontri tra Oriente ed Occidente*, 4 voll., Venezia 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, Cevviet, 1987.
- PANKAJ BIST, ASGAR VAJĀHAT, *Dal buio*. A cura di MARIOLA OFFREDI e PATRIZIA DI COCCO, Milano, Cevviet, 1987.
- PHANISHVARNATH «RENU», *Il lembo sporco*. A cura di CECILIA COSSIO, Milano, Cevviet, 1989.
- CARLA COCO, FLORA MANZONETTO, *Da Mattia Corvino agli Ottomani. Rapporti diplomatici tra Venezia e l'Ungheria, 1458-1541*, Venezia 1990.
- 10th EUROPEAN CONFERENCE ON MODERN SOUTH ASIAN STUDIES
Proceedings:
1. GIORGIO BORSA (ed.), *Trade and politics in the Indian Ocean: historical and contemporary perspectives*, New Delhi (Manohar), 1990.
 2. DIETMAR ROTHERMUND and SURANJIT KUMAR SAHA (ed.), *Regional disparities in India: rural and industrial dimensions*, New Delhi, Manohar, 1990.
 3. GABRIELLA EICHINGER FERRO-LUZZI (ed.), *Rites and beliefs in modern India*, New Delhi, Manohar, 1990.
 4. MARIOLA OFFREDI (ed.), *Language versus dialect: linguistic and literary essays on Hindi, Tamil and Sarnami*, New Delhi, Manohar, 1990.
 5. ANDRÉ WINK (ed.), *Islam, politics and society in South Asia*, New Delhi, Manohar, 1990.
 6. DIETHELM WEIDEMANN (ed.), *Nationalism, ethnicity and political development in South Asia*, New Delhi, Manohar, 1990.
 7. FRANCO FARINELLI (ed.), *Capitalist form of production in South Asia: consequences of British policies*, New Delhi, Manohar, 1990.
 8. JOHN PETER NEELSEN (ed.), *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, Cevviet, 1990.
- MARIOLA OFFREDI, *Lo yoga di Gorakh, tre manoscritti inediti*, Milano, Cevviet, 1991.
- BOGHOS LEVON ZEKIYAN (ed.), *Atti del quinto simposio internazionale di arte armena*, (Venezia - Milano - Bologna - Firenze, 28 maggio - 5 giugno 1988), Venezia, c. 1991 [Venezia, Tipo-Litografia Armena, 1992].
- MARIOLA OFFREDI (ed.), *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.

Letteratura universale Marsilio

MILLE GRU

*Collana di classici giapponesi
diretta da Adriana Boscaro*

- Akutagawa Ryūnosuke, *Racconti fantastici*, a cura di C. Ceci, pp. 132
Anonimo, *Le concubine floreali. Storie del Consigliere di Mezzo di Tsutsumi*, a cura di Y. Kubota, pp. 208
Anonimo, *Storia di Ochikubo*, a cura di A. Maurizi, pp. 296
Anonimo, *Storia di un tagliabambù*, a cura di A. Boscaro, pp. 104
Edogawa Ranpo, *La belva nell'ombra*,
introduzione di M.T. Orsi, a cura di G. Canova, pp. 176
Fukunaga Takehiko, *La fine del mondo*, introduzione di Katō Shūichi,
a cura di G. Canova, pp. 120
Hiraga Gennai, *La bella storia di Shidōken*,
a cura di A. Boscaro, pp. 208
Ibuse Masuji, *La pioggia nera*, a cura di L. Bienati, pp. 416
Ishikawa Jun, *I demoni guerrieri*, a cura di M.T. Orsi (in preparazione)
Izumi Kyōka, *Il monaco del monte Kōya e altri racconti*,
a cura di B. Ruperti, pp. 352
Kamo no Chōmei, *Ricordi di un eremo (Hōjōki)*,
a cura di F. Fraccaro, pp. 120
Kawabata Yasunari, *L'album degli schizzi*,
a cura di O. Civardi (in preparazione)
Kawabata Yasunari, *La mia galleria*, a cura di O. Civardi, pp. 232
Kawabata Yasunari, *Suggestioni e artifici*, a cura di O. Civardi, pp. 168
Miyazawa Kenji, *Una notte sul treno della Via Lattea e altri racconti*,
a cura di G. Amitrano, pp. 180
Mori Ōgai, *L'oca selvatica*, a cura di L. Costantini, pp. 200
Nagai Kafū, *Al giardino delle peonie e altri racconti*,
a cura di L. Bienati, pp. 312
Nakajima Atsushi, *Cronaca della luna sul monte e altri racconti*,
a cura di G. Amitrano, pp. 200
Natsume Sōseki, *Sanshirō*, a cura di M.T. Orsi, pp. 336
Sakaguchi Ango, *Sotto la foresta di ciliegi in fiore e altri racconti*,
a cura di M.T. Orsi, pp. 154
Tanizaki Jun'ichirō, *La morte d'oro*, a cura di L. Bienati, pp. 104
Ueda Akinari, *Racconti di pioggia e di luna*,
a cura di M.T. Orsi, pp. 216
Ueda Akinari, *Racconti della pioggia di primavera*,
a cura di M.T. Orsi, pp. 228

IL GANGE

*Collana di classici indiani
diretta da Giuliano Boccali*

- Amaruka, *Centuria d'amore* (Śataka), introduzione di G. Boccali,
a cura di D. Sagramoso Rossella, pp. 148
Jambhaladatta, *Gli enigmi dello spettro*, a cura di M.L. Gnoato, pp. 160
Malik Muhammad Jayasi, *Il poema della donna di loto* (Padmâvat),
a cura di G. Milanetti, pp. 448
Le stanze dell'amor furtivo, a cura di G. Boccali, pp. 168
Storia di Śakuntalā (Mahābhārata I, 62-69),
a cura di D. Sagramoso Rossella, pp. 112
Le storie del pappagallo (Śukasaptati), a cura di F. Orsini, pp. 276
Vātsyāyana, *Kāmasūtra*, a cura di C. Pieruccini, pp. 256

I PIPISTRELLI

*Collana di classici cinesi
diretta da Lionello Lanciotti*

- Dong Yue, *Il sogno dello scimmiotto* (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

- ‘Abdallāh Al-Yāfi‘ī, *Il giardino dei fiori odorosi*, a cura di S. Noja,
traduzione di V. Vacca, pp. 240
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

LO STILO

*Collana di classici del Vicino Oriente antico
diretta da F. Mario Fales*

- Lettere dalla corte assira*, traduzione e commento di F. M. Fales,
introduzione di G.B. Lanfranchi, pp. 188
La palma e il tamarisco e altri dialoghi mesopotamici,
a cura di S. Ponchia, pp. 172
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