

ANNALI DI CA' FOSCARI

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

XXXVI, 3

(Serie orientale 28)

1997

Editoriale Programma

INDICE

Articoli

- 5 SAVERIO CAMPANINI, *Peculium Abrae*. La grammatica ebraico-latina di Avraham De Balmes
- 51 SANDRA ROSSI, *La Nascita della Vergine* del pittore umanista Vittore Carpaccio. Spunti per un'analisi iconografica ed iconologica
- 83 IDA ZILIO-GRANDI, La storia di Maria nel Corano: una sopravvivenza del mito dell'androgino?
- 99 ROBERTO TOTTOLI, *Hadīṭ* e norme alimentari musulmane: alcune tradizioni sulla bontà della carne e sulla liceità della carne di cavallo
- 119 GAIA STANGHERLIN, Le barche tradizionali omanite: criteri di classificazione
- 147 GAGA SHURGAIA, Formazione della struttura dell'ufficio del sabato di Lazzaro nella tradizione cattedrale di Gerusalemme
- 169 TSISIA KAKHIANI, A Bilingual Epitaph of Svetitskhoveli
- 179 RICCARDO ZIPOLI, Le *ḵbabīthāt* oscene di Sa'dī
- 215 DANIELA MENEGHINI CORREALE, La ripetizione lessicale nei *ghazal* di Salmān i Sāwajī
- 253 MAHMOUD OMIDSALAR, Signs of Longing and Belonging in the *Shābnāma* Tale of Rustam and Suhrāb
- 273 MATTEO LEGRENZI, The Middle East and International Relations Theory: a Shift in Perspective?
- 285 GABRIELLA PRESTA, Dallo scontro all'unità: etnicità e conflitti d'interesse nel processo di costruzione dell'identità dello stato di Jammu e Kashmir

- 303 SILVIA CAMPION, L'*Akbrāvat* di Malik Muhammad «Jāysī»
- 335 CECILIA COSSIO, Il terzo giuramento: ancora su letteratura e cinema
- 363 GHANSHYAM SHARMA, L'enunciazione letteraria secondo Ānandavardhana
- 381 STEFANO ZACCHETTI, Un problema di critica testuale nel *Foshuo zhuān falun jīng* (T 109) attribuito ad An Shigao
- 397 MONICA DE TOGNI, Sul ruolo di Zhao Erfeng nella conquista cinese del Tibet (1904-1911)

Note

- 429 RUDY FAVARO - FEDERICO MONACO, Sul crocefisso di Santa Maria in Colle in Bassano
- 443 VITTORE COLORNI, Postilla in tema di traduzioni in italiano delle preghiere ebraiche
- 445 IMMANUEL K. OBRJUZOV, Esotismi a prospettiva rovesciata
- 459 GIORGIO ROTA, Some Descriptions of Earthquakes in XVII-XIX Century Persian Historical Sources

Saverio Campanini

PECULIUM ABRAE. LA GRAMMATICA EBRAICO-LATINA
DI AVRAHAM DE BALMES*

*Venite, igitur, descendamus,
et confundamus ibi linguam eorum,
ut non audiat unusquisque vocem
proximi sui.*

Genesis XI,7

Il 18 novembre 1523 a Venezia l'editore fiammingo Daniel Bomberg dava alle stampe la grammatica ebraica, corredata di traduzione latina a fronte, intitolata dall'autore *Miqneh Avram*, ovvero, latinamente, *Peculium Abrae*: il patrimonio di Abram. Ne era autore il medico e filosofo Avraham De Balmes,¹ noto soprattutto quale traduttore, dall'ebraico al latino, di commenti averroistici ad Aristotele.

Le notizie relative alla sua vita assai tormentata, malauguratamente scarse, possono essere integrate o precisate, proprio grazie a quanto il De Balmes scrive di se stesso nella prefazione, non tenuta nel debito conto dai bibliografi, all'opera grammaticale cui si riferisce questo contributo.

* Questo contributo è stato realizzato nell'ambito del progetto di ricerca «Lessicografia semitica e lessico ebraico» finanziato dal C.N.R.

¹ Su questo interessante personaggio si veda G. TAMANI, *Gli studi di linguistica ebraica a Venezia nella prima metà del Cinquecento*, «Schifanoia» 3 (1987), pp. 137-143; ID., *Abraham de Balmes traduttore di Aristotele/Averroè*, comunicazione presentata all'VIII seminario «Autori greci in lingue del Vicino e Medio Oriente» (Bologna, 13-14 ottobre 1989), in corso di stampa; ma soprattutto ID., *Le traduzioni ebraico-latine di Abraham de Balmes*, in A. VIVIAN (ed.), *Biblische und judaische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi*, Frankfurt a. M. 1990, pp. 613-635; cfr., inoltre, ID., *Traduzioni ebraico-latine di opere filosofiche e scientifiche*, in I. ZINGUER (ed.), *L'hébreu au temps de la Renaissance*, Leiden 1992, pp. 105-114 e ID., *Le glosse di Abraham de Balmes alla sua versione ebraico-latina della parafrasi di Averroè alla Poetica*, «Henoch» XVI, 2-3 (1994), pp. 315-323; infine, ID., *Una traduzione ebraico-latina delle Questioni sulla Fisica di Averroè*, in *Miscellanea di studi in memoria di J.B. Sermoneta*, in corso di stampa.

Avraham ben Meir De Balmes fu spesso confuso con il nonno Avraham ben Mosheh De Balmes, rabbino e medico pugliese, insignito nel 1474 del titolo di medico personale e di famiglia del re Ferdinando d'Aragona.²

Ora, è lo stesso Avraham ben Meir a fornirci la propria genealogia in apertura della prefazione al *Miqneh Avram*:

Parola del *servo del Dio vivente*,³ l'umile Avraham, figlio del sant'uomo, il mio signor padre, R. Meir De Balmes, figlio del dotto e, ad un tempo, nobile maestro, R. Avraham, figlio di colui che morì con il Talmud tra le mani, giovane ma sapiente,⁴ R. Mosheh, figlio dell'anziano membro di accademia rabbinica, R. Meir, figlio dell'illustre rabbino Ezechia De Balmes.

Per quanto attiene al *curriculum studiorum* del De Balmes è opportuno ricordare la sua laurea in medicina, conseguita nel 1492 presso lo *Studium* di Napoli, in virtù di uno speciale permesso del papa Innocenzo VIII.⁵ Un ulteriore elemento di particolare interesse nella ricostruzione del percorso formativo del nostro autore è offerto, come ha osservato I. Rabinowitz,⁶ dallo stesso De Balmes il quale, in diversi passi della sua opera, ricorda Yehudah ben Yehi'el (Messer Leon) (*rabi Ihuda de Neapoli agnominatus dominus Leo*), citandone l'opera grammaticale *Livnat ha-sappir (liber lateris saphyri)* e qualificandolo

² Cfr. F. PIERRO, *Abramo di Meir de Balmes (1460-1523), medico filosofo e grammatico ebreo della scuola napoletana*, in *Atti del XIX congresso nazionale di storia della medicina* (l'Aquila, 26-29 settembre 1963), Roma 1964, pp. 360-381; cfr. N. FERORELLI, *Abramo de Balmes, ebreo di Lecce e i suoi parenti*, «Archivio storico per le province napoletane» 31 (1906), pp. 632-654, ristampato, con qualche aggiornamento, in F. PATRONI GRIFFI (ed.), N. FERORELLI, *Gli Ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, Napoli 1990, pp. 263-278 che rinvia, per documenti relativi a Avraham (ben Mosheh) De Balmes nel napoletano, pubblicati dopo il Ferorelli, a B. MAZZOLENI (ed.), *Fonti Aragonesi*, vol. III, Napoli 1963, p. 115, n. 736 e A. LEONE (ed.), *Il Giornale del banco Strozzi di Napoli (1473)*, Napoli 1981, pp. 25, 564, 695, 699.

³ *Dan.* 6,21.

⁴ Cfr. Talmud babilonese, *Qiddushin* 32 b.

⁵ Pubblicato e commentato da PIERRO, *Abramo di Meir de Balmes*, cit., pp. 366-371; cfr. V. COLORNI, *Sull'ammissibilità degli ebrei alla laurea anteriormente al secolo XIX*, in *Scritti in onore di Riccardo Bachi*, numero speciale della «Rassegna mensile di Israel» 16 (1950), pp. 202-216, ora in *Id.*, *Judaica minora*, Milano 1983, pp. 473-489.

⁶ I. RABINOWITZ, *The Book of the Honeycomb's Flow. Sepher Nophet Suphim by Judah Messer Leon*, Ithaca (New York) - London 1983, p. XLV; cfr., inoltre, G. BUSI, *Il Succo dei Favi. Studi sull'umanesimo ebraico*, Bologna 1992, p. 23.

esplicitamente come «nostro maestro». ⁷ Analogamente, De Balmes non poté non conoscere, negli anni del suo soggiorno napoletano, un'altra notevole figura di grammatico, Mosheh ben Shem Tov Ibn Ḥabib, autore dell'opera intitolata *Perah Shoshan* (Fiore di giglio), attivo a Napoli nella seconda metà del XV secolo e certamente legato a Yehudah ben Yehi'el. ⁸ In realtà il nome di Ibn Ḥabib ricorre molto spesso nel *Miqneh Avram* ma, per lo più, è citato da De Balmes per prenderne le distanze o per polemizzare con le idee che aveva formulato nella sua grammatica.

Con un percorso inverso rispetto al maestro Yehudah ben Yehi'el, De Balmes fu costretto all'esilio dal regno di Napoli verso i territori della Repubblica di Venezia, molto probabilmente in seguito alla cacciata degli ebrei dai domini spagnoli del 1510. Di fatto le testimonianze accertate sul De Balmes lo mostrano attivo tra Venezia e Padova nel secondo decennio del secolo XVI, in qualità di medico personale del cardinale Domenico Grimani, ⁹ inoltre, stando alla notizia riportata da Gedalyah Ibn Yaḥya nella sua cronaca intitolata *Shalshelet ha-qabbalah*, avrebbe tenuto lezioni pubbliche di filosofia (*we-hayah filosof gadol qore be-qatedra be-fumbe nošrim*) a Padova. ¹⁰ Lo stesso Yaḥya ci informa che, alla morte di De Balmes, i suoi studenti cristiani ne seguirono il feretro.

La notizia relativa agli studenti cristiani che rendono omaggio al filosofo e al maestro, anziché valere come mero documento dell'orgoglio, peraltro legittimo, del cronachista, assume particolare rilievo in considerazione dell'opera che caratterizzò gli anni veneziani del De Balmes. È noto, infatti, che gli ultimi anni della sua vita furono occupati principalmente nell'attività di traduttore, dall'ebraico al latino, di testi filosofici arabi e in particolare averroistici, dietro invito del cardinale Grimani, i cui interessi filosofici avevano preceduto ed erano sopravvissuti

⁷ Cfr. *Miqneh Avram* cc. viii q; iii r, iiii s. Si veda, *infra*, l'elenco degli autori citati dal De Balmes nella sua opera grammaticale.

⁸ Cfr. RABBINOWITZ, *The Book of the Honeycomb's Flow*, cit., pp. XLIV-XLV.

⁹ Cfr. G. TAMANI, *I libri ebraici del cardinal Domenico Grimani*, «Annali di Ca' Foscari», XXXIV, 3 (1995), s. orientale 26, pp. 5-52.

¹⁰ Cfr. GEDALYAH IBN YAḤYA, *Shalshelet ha-qabbalah*, Venezia 1587, c. 63 b. Su questa controversa testimonianza, cfr. PIERRO, *Abramo di Meir de Balmes*, cit., pp. 375-376; la questione è riassunta in TAMANI, *Le traduzioni ebraico-latine*, cit., p. 629, n. 21.

alla pur brillante carriera ecclesiastica, e di Alberto Pio di Carpi. Ciò permette di ascrivere l'autore del *Miqneh Avram* al gruppo di intellettuali ebrei che, grazie al loro bilinguismo ebraico-latino, rappresentarono la realizzazione concreta dell'ideale umanistico volto a recuperare le fonti del sapere e a fondare le premesse di una cultura universale basata, anzitutto, su solide basi linguistiche e filologiche.¹¹

Non ripeterò l'elenco delle traduzioni, alcune edite, altre tuttora in manoscritto, realizzate dal De Balmes,¹² limitandomi a ricordare le due opere originali di cui fu autore: oltre al *Miqneh Avram*, di cui ci occupiamo più da vicino nel presente contributo, De Balmes compose (a quanto se ne sa, direttamente in latino) un trattato di logica intitolato *Liber de demonstratione*, che fu pubblicato, nel 1522-23, a Venezia, in una miscelanea comprendente diverse traduzioni di commenti di Averroè ad Aristotele.¹³

La prefazione in ebraico, composta dal De Balmes, al *Miqneh Avram* consente di chiarire un'altra questione biografica, oggetto di testimonianze contrastanti, ovvero il numero dei figli dell'autore, le cui parole sono del tutto esplicite:

Poiché fu promulgato, per decreto del Signore,¹⁴ che il mio cuore cadesse in preda del terrore, le mie angosce e il mio dolore hanno turbato la mia mente e hanno aperto ferita su ferita,¹⁵ lasciandomi nudo e scalzo¹⁶ a rivoltarmi nell'afflizione, mi è rimasta soltanto la vita: i miei figli mi hanno lasciato e non sono più, ogni gioia è scomparsa,¹⁷ mi sono nutrito di sospiri, il tempo mi ha percosso con entrambe le mani, ho volto il mio sguardo all'esilio, in cima agli esiliati,¹⁸ sulla via di quanti sospirano miserevoli, se mai potessi trovare un uomo, tra i figli di Israele o tra i non circumcisi, che sia generoso di cuore,¹⁹ per studiare e impegnarsi nella ricerca della sapienza, cui potermi rivolgere perché mi

¹¹ Cfr., su questo tema, J. REUCHLIN, *L'arte cabalistica (De arte cabalística)*, a cura di G. Busi e S. Campanini, Firenze - Venezia 1995 e, in particolare, S. CAMPANINI, *Un intellettuale ebreo del Rinascimento: 'Ovadyah Sforno a Bologna e i suoi rapporti con i cristiani*, in M.G. MUZZARELLI (ed.), *Verso l'epilogo di una convivenza. Gli ebrei a Bologna nel XVI secolo*, Firenze 1996, pp. 99-128.

¹² Per tale elenco si veda TAMANI, *Le traduzioni ebraico-latine*, cit.

¹³ Cfr. TAMANI, *Le traduzioni ebraico-latine*, cit., p. 615 e n. 24.

¹⁴ Cfr. *Est.* 1,19.

¹⁵ *Job.* 16,14.

¹⁶ *Mich.* 1,8.

¹⁷ *Is.* 24,11.

¹⁸ *Am.* 6,7.

¹⁹ *Es.* 25,2.

rialzi dall'abisso della mia miseria, per acquisire *un'istruzione illuminata*,²⁰ *conoscenza e riflessione*.²¹

Più oltre, lo stesso De Balmes, afferma:

[Dio] mi ha tolto ciò che costituiva la gioia dei miei occhi, l'oggetto del mio amore, il frutto del mio ventre; ha moltiplicato la pena di un padre che piange il figlio morto, mi ha reso desolato come i morti da gran tempo [...], sono stato abbandonato dai miei due figli.

Proprio la morte precoce dei due figli del De Balmes contribuisce a spiegare il titolo del libro, *Miqneh Avram*, ovvero il patrimonio²² di Abram. Il trasparente richiamo a *Gen. 13,7* allude, da un canto, alla lingua ebraica come patrimonio precipuo del popolo ebraico in esilio («I nostri padri furono pastori nelle terre in cui dimorarono, con tale attività si procurarono il benessere tutti i figli di Sem e di Eber finché dimorarono nelle loro tende»). D'altro canto, la forma Abram, priva di una lettera rispetto al nome dell'autore, allude alla sua condizione di padre orbato:

[A causa della morte dei miei figli] non ho intitolato questo libro *Il Patrimonio di Abramo* [*Miqneh Avraham*] ma, appunto, *Il Patrimonio di Abram* [*Miqneh Avram*] (...), forse chi leggerà questo libro sarà mosso a pietà e pregherà il Signore per me, che mi faccia grazia nella mia miseria e, prima di morire, mi doni una stirpe; allora soltanto mi chiamerò Abramo, come all'inizio.

Nella vicenda biblica, com'è noto, il mutamento di nome della coppia dei patriarchi, Abram e Sarai, in Abramo [*Avraham*] e Sara [*Sarah*] compiuto da Dio, segnala e, in qualche modo misterioso, determina la fecondità della coppia, cui nascerà, ormai insperato, Isacco.²³ Così, De Balmes segnala,

²⁰ *Prov. 1,3*.

²¹ *Prov. 1,4*.

²² Risulta più pertinente la resa latina del titolo *Peculium Abrae*, mantenendo l'ambivalenza tra la nozione astratta di «possesso» e la sua realtà concreta di «gregge», entrambe presenti nel vocabolo ebraico *miqneh* che, nel contesto sociologico biblico è un «capitale da pascolare»; del resto, persino la parola «capitale» contiene in sé una reminiscenza pastorale, richiamando le «teste», o «capi» del bestiame; cfr., peraltro, E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. I. Economie, parenté, société*, Paris 1969, tr. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. I. Economia, parentela e società*, Torino 1976, pp. 32-43, in particolare pp. 37-38.

²³ Cfr. *Gen. 17,5.15*; cfr., inoltre, F. SECRET, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Neuilly sur Seine - Milano 1985, p. 107.

omettendo una lettera dal proprio nome, la propria condizione di padre in lutto.²⁴

Gli intensi rapporti che De Balmes intrattenne con importanti esponenti dell'*establishment* cristiano non dovettero risultare graditi a tutti, se è vero che egli avvertì l'esigenza di giustificare la scelta di pubblicare la propria grammatica presso uno stampatore cristiano. Nella già ricordata prefazione ebraica, infatti, oltre all'accento ai «non circoncisi» evocato in precedenza, leggiamo:

Giunto qui a Venezia, comunità di notabili e uomini illustri, esaminai con attenzione i membri del nostro popolo *e osservai tra i giovani*,²⁵ generosi nella carità, i primi ad arrivare al mattino e gli ultimi a lasciare la sinagoga alla sera, ma non ho trovato nessun vitello che fosse disposto *ad arare con la mia giovenca*,²⁶ poiché nessuno si occupa minimamente della sapienza, non tra coloro che ha scelto, *tra quanti ha indicato la bocca del Signore*:²⁷ tutti profondono ogni impegno nell'accrescere le proprie ricchezze ed è tenuto nel massimo onore chi ha ben colmo il portamonete. Allora mi sono detto: *giocherò d'astuzia*,²⁸ prenderò la faretra, l'arco e la spada. Ho pensato: *ecco denaro in tasca non ne ho*.²⁹ Orsù, *aguzziamo l'ingegno*³⁰ e usiamo l'intelligenza: come trovare chi ci finanzia?

Avendo visto i membri del popolo di Israele impegnati ad accumulare oro e *vacillare nel giudizio*,³¹ ho detto a me stesso: è tempo d'agire, *di abbracciare il petto di una forestiera*,³² di darsi a un culto straniero, *voglio fare una sola prova*:³³ *forse riuscirà*³⁴ ad espriarlo il mio diuturno impegno volto a portare le tenebre alla luce.

Ed ecco, venne a cercarmi Daniel Bomberg, *uomo di grandi qualità*,³⁵

²⁴ Per considerare esatta l'ipotesi di D. CARPI, formulata in *Note su alcuni ebrei laureati a Padova nel Cinquecento e all'inizio del Seicento*, «Quaderni per la storia dell'Università di Padova» 19 (1986), p. 147, secondo la quale un certo «Jacob quondam Abraham Myr», di professione medico, presente come testimone a una cerimonia di laurea a Padova, sarebbe figlio del nostro, occorrerebbe postulare che la preghiera di Avraham De Balmes, di veder continuare la propria stirpe dopo la morte dei figli, sia stata accolta, benché *in extremis*.

²⁵ *Prov.* 7,7.

²⁶ Cfr. *Giud.* 14,18.

²⁷ *Is.* 62,2.

²⁸ Cfr. *Ger.* 9,7.

²⁹ Cfr. *1 Sam.* 9,7.

³⁰ Cfr. *Es.* 1,10.

³¹ *Is.* 28,7.

³² *Prov.* 5,20, con un gioco di parole tra gli omografi *ḥeq* (petto) e *ḥoq* (legge), inteso come appartenenza religiosa.

³³ Cfr. *Giud.* 6,39.

³⁴ Cfr. *Num.* 22,6.

³⁵ *Dan.* 10,11.

la cui fama era già eccezionale;³⁶ allora constatai personalmente che egli era dieci volte superiore a quanto avevo udito sul suo conto: è un cristiano ed è timorato di Dio, benché non appartenga a Israele; [...] I suoi padri non furono presenti ai piedi del monte Sinai, eppure *in lui posi ogni mia sorgente*,³⁷ poiché egli è uno di quanti *sono pronti a spendere di tasca propria*³⁸ a impegnare il proprio capitale al servizio del Signore per far incidere [i caratteri] e stampare la Bibbia, la *Mishnab* e i testi di giurisprudenza [*halakab*] più di ogni altro stampatore; inoltre egli ha appreso la *letteratura e la lingua*³⁹ ebraica e se ne è incoronato, le sue opere brillano come lo splendore del firmamento *tanto da aprire gli occhi ai ciechi*.⁴⁰ Quando vide che io ero restio a sedermi alla sua altezza, mi aprì i suoi tesori e, nella sua liberalità, *sparses i suoi aromi*,⁴¹ e [aprì] *le cateratte del cielo*,⁴² *perché cogliessi i grappoli di datteri*,⁴³ e mi nutrissi dei frutti dei suoi giardini; mi mise al corrente dei suoi affari e mi chiese di comporre un libro, *che offrissi uno stile aggraziato*,⁴⁴ e spandesse il suo profumo come *un grappolo di cipro*,⁴⁵ che raccogliesse, a vantaggio di tutti, il banchetto della lingua ebraica, che mettesse ordine nella materia e desse il benvenuto a quanti cercano di procurarsi il frumento, il grano della lingua della Scrittura santa.⁴⁶

Per comprendere lo stile, visibilmente inconsueto di questo testo, non sarà superfluo ricordare che l'originale è costituito da una prosa ritmica e rimata, intarsiata, come di consueto, di citazioni, allusioni e riecheggiamenti del testo biblico. Ora, malgrado il prezioso velame retorico, non è difficile cogliere la durezza dell'accusa mossa dal De Balmes ai correligionari veneziani, rimproverati per la loro avidità e scarsa lungimiranza, alle quali egli attribuisce la responsabilità del proprio operato.

D'altra parte è di notevole interesse leggere la prefazione di Daniel Bomberg, scritta in latino e dunque rivolta al pubblico cristiano in stretto parallelismo con la prefazione del De Balmes, non tradotta e perciò riservata ai lettori ebrei o «iniziati» alla lingua ebraica. Si tratta, a mio avviso, di un documento esemplare di quella che potremmo chiamare «eterogenesi dei

³⁶ *Sal.* 87,3.

³⁷ *Sal.* 87,7.

³⁸ *Is.* 46,6.

³⁹ Cfr. *Dan.* 1,4.

⁴⁰ *Is.* 42,7.

⁴¹ *Cant.* 4,16.

⁴² *Mal.* 3,10.

⁴³ Cfr. *Cant.* 7,9.

⁴⁴ Cfr. *Gen.* 49,21 (il riferimento va, ovviamente, al testo masoretico).

⁴⁵ *Cant.* 1,14.

⁴⁶ Questo testo era stato parzialmente tradotto anche da D. AMRAM, *The Makers of Hebrew Books in Italy*, Philadelphia 1909, pp. 170-172.

fini», un fenomeno che ha caratterizzato profondamente il problematico «idillio» tra umanisti cristiani e intellettuali ebrei tra la fine del secolo XV e la prima metà del XVI: le preoccupazioni e le finalità espresse da Bomberg nella sua prefazione sono assai diverse da quelle del De Balmes, tanto che, se i due testi non fossero stampati insieme e in successione immediata, verrebbe da attribuirli a contesti nettamente differenti.

L'epistola-prefazione di Daniel Bomberg è preceduta da tre componimenti latini, due dei quali in distici elegiaci e uno in esametri, opera di una coppia di umanisti veronesi, Francesco e Pietro Roseto,⁴⁷ rispettivamente padre e figlio. Benché non si tratti di opere letterarie di qualità eccelsa, ho ritenuto opportuno, per scrupolo di completezza e per l'interesse storico che simili documenti offrono, proporre di seguito una traduzione.

Francesco Roseto da Verona⁴⁸ saluta Daniel Bomberg.

La tua eccezionale virtù, Daniel, mi ha legato a te
mi vincola a te il tuo impegno e, insieme, la tua pietà.
Tu benefichi questo nostro tempo con ottimi libri
e non lasci che gli scritti sacri periscano nell'abbandono.
Tu pubblichi il verbo divino e la lingua samaritana,
le parole ispirate del vegliardo ornato di corna.⁴⁹
E giustamente, poiché nessuna pagina è più preziosa
di quella segnata dal dito di Dio.
Certo questa, dalla quale promanano le dottrine di Mosè, è la sola
che ha potuto ispirare gli antichi sapienti,
è la pietra di paragone per valutare le carte socratiche
e tutto ciò che i carmi dei poeti seppero nobilitare.
Apprendano dunque questa grazia i giovani
greci e latini, e gli adulti non trascurino tali dottrine.
Infatti, se non vogliamo ingannare noi stessi, dobbiamo ammettere
noi d'essere stati superati dai Greci, ed essi a loro volta dai Solimi.⁵⁰
Considera poi che il Lazio e la Grecia son paghi di qualche belletto
entrambe le lingue si accontentano di un suono leggero.
Giove ha dato agli Ebrei l'ingegno e, insieme, uno stile armonioso⁵¹

⁴⁷ Il testo di questi componimenti è riprodotto in appendice.

⁴⁸ Il nome nell'originale è seguito dalla sigla P.A.F., che va forse interpretata come un patronimico; quel che se ne può dire è che il padre di questo umanista si chiamava Pietro, nome rinnovato nel figlio, autore degli altri due componimenti.

⁴⁹ Lett. *Cornigerus*: il riferimento va, com'è ovvio, alla comune rappresentazione del profeta Mosè fondata sulla versione della *Vulgata* di Es. 34,29.

⁵⁰ Etnonimo attestato già in Omero e comunemente riferito agli ebrei.

⁵¹ *Ore rotundo*; cfr. ORAZIO, *Ars Poetica*, 323.

per dar voce alla verità con uno stile elevato.
 Orbene, fino a che punto potremo rifiutare questa dolce ombra?
 Che non ci tocchi, poi, l'onta di aver preferito i corbezzoli al miele.

Il componimento è immediatamente seguito da quattro esametri composti, a quel che pare, dal figlio del precedente.⁵²

Pietro Roseto al lettore

Ecco per te, diligente lettore, Daniel Bomberg
 ha stampato i rudimenti dell'eleganza giudaica
 perché in breve tu possa trovare la strada
 che guida ai libri divini del santo Mosè e apprendere il vero.

Infine, dello stesso autore, un componimento formato da una coppia di distici elegiaci:

Hai qui in un volume i rudimenti del linguaggio del ghetto.⁵³
 con il quale, o lettore, in breve tempo diverrai un esperto.
 Daniel Bomberg, assai ferrato nella dottrina dei circoncesi,
 te lo offre, a beneficio di quanti coltivano la grammatica.

Bomberg, nella sua prefazione, oltre a raccomandare lo studio della lingua ebraica si propone un ulteriore obiettivo: preparare «cercatori» disposti a impegnarsi nella ricerca dell'origi-

⁵² Accanto al nome di Petrus Rosetus si legge la sigla F.F. che interpreto come *Francisci Filius*.

⁵³ Davvero rilevante l'espressione *rudimenta Gittaei sermonis*, per la sua data assai vicina all'istituzione del «ghetto» per antonomasia, ovvero lo spazio urbano in cui gli ebrei di Venezia sono obbligati a vivere a partire dal 1516. Questa attestazione, sfuggita, se non mi sbaglio, all'annoso dibattito sull'origine di tale denominazione, rappresenta un contributo importante, benché non risolutivo: da un lato il riferimento agli ebrei di Venezia è inequivocabile, d'altronde la sua attestazione in una data così precoce non esclude affatto l'origine genovese suggerita da G. (J.B.) Sermoneta. Si può vedere, in merito, E. TEZA, *Intorno alla voce Ghetto, dubbi da togliere e da risvegliare*, «Atti del Regio Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», LXIII (1903-1904), pp. 1273-1286; M. CORTELAZZO, *Ancora sul «Ghetto»*, «Beiträge für Namenforschung», 16 (1965), pp. 38-40; G. SERMONETA, *Sull'origine della parola «ghetto»*, in *Studi sull'ebraismo italiano in memoria di Cecil Roth*, Roma 1974, pp. 187-201; B. RAVID, *The establishment of the Ghetto Vecchio of Venice. 1541*, in *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, II, Jerusalem 1975, pp. 153-167; U. FORTIS - P. ZOLLI, *La parlata giudeo-veneziana*, Assisi-Roma 1979, p. 59; R. CALIMANI, *Storia del ghetto di Venezia*, Milano 1985; D. CALABI - U. CAMERINO - E. CONCINA, *La città degli ebrei. Il ghetto di Venezia: architettura e urbanistica*, Venezia 1991, rist. ivi 1996, in particolare pp. 36-37, n. 1.

nale ebraico (la cui esistenza non è posta in dubbio) del Nuovo Testamento⁵⁴. Tale appassionata *quête*, che oggi può suonare sorprendente, va ricondotta al clima di quegli anni, nei quali la pubblicazione, presso l'editore Froben di Basilea, dell'*editio princeps* del Nuovo Testamento greco (1516, curata, com'è noto da Erasmo da Rotterdam), aveva rappresentato un fenomeno dai risvolti culturali e religiosi assai profondi ma aveva avuto anche, non bisogna dimenticarlo, un successo commerciale di rilevantissime proporzioni.⁵⁵

Bomberg, nella sua prefazione, infine, trova modo di accennare alla propria produzione editoriale, facendo dell'epistola un interessante documento che rivela le sue strategie di promozione e i tentativi di dialogo con il pubblico dei lettori. Ritengo utile, pertanto, proporre la traduzione integrale di questo testo, raramente citato eppure, se non mi sbaglio, particolarmente degno di attenzione:

⁵⁴ È curioso notare come Bomberg mostri, nella sua lettera-prefazione, di conoscere una versione del Nuovo Testamento in ebraico manifestamente basata sul testo greco. A quanto se ne sa, la prima versione ebraica, della quale fu pubblicato solo un breve saggio (tratto dal vangelo di Matteo), si deve all'ebreo convertito Antonius Margarita e vide le stampe solo nel 1533. Per la verità, esisteva una versione precedente dell'intero vangelo di Matteo, composta dal polemistia anticristiano Shem Tov ben Yishaq Ibn Shaprut, compresa nell'opera *Even Bohan*, composta tra i secoli XIV e XV. Tuttavia, l'origine polemica di questa traduzione e l'essere limitata al solo Matteo non consentono, a mio avviso, di identificarla con la versione (integrale) di cui parla Bomberg. In assenza di notizie che possano chiarire la questione, può risultare interessante ricordare che nella Bibbia poliglotta di Anversa, pubblicata da C. Plantin tra il 1569 e il 1572, si legge la menzione di Bomberg (forse il figlio di Daniel): egli avrebbe fornito all'editore un manoscritto della *Peshitta*, versione siriana del Nuovo Testamento, pubblicata in caratteri ebraici. Cfr. J. CARMIGNAC, *The Four Gospels Translated into Hebrew by William Greenfield in 1831*, Turnhout 1982; G. BUSI, *Traduzioni ebraiche dei vangeli*, «Henoah» 7 (1985), pp. 193-206; cfr., inoltre, G. BUSI, *Un manoscritto siriano in caratteri ebraici della Biblioteca Arcivescovile di Udine*, «Annali di Ca' Foscari», XXVI, 3 (1987), pp. 261-263; a proposito della menzione di Bomberg nella *Poliglotta* di Anversa, cfr. la voce *Bomberg, Daniel*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1972, vol. IV, col. 1196.

⁵⁵ Si potrebbe supporre che la sicurezza con la quale Bomberg parla di una stesura originaria dell'intero Nuovo Testamento (e dunque non del solo vangelo di Matteo) in lingua ebraica, rappresenti un'implicita risposta polemica in contrasto con le perplessità formulate dallo stesso Erasmo nelle *Adnotationes* alla sua edizione del Nuovo Testamento in greco: cfr. BUSI, *Traduzioni*, cit., p. 196 n. 14.

Daniel Bomberg saluta il lettore.

Considerando spesso tra me le difficoltà che si incontrano nell'aver accesso alle lettere ebraiche e il fatto che, proprio per tale ragione, esse siano quasi del tutto trascurate dai nostri, spinto dal vantaggio che ne sarebbe venuto a tutti gli studiosi, mi impegnai perché fosse stampato questo volume, per facilitare con esso l'apprendimento della lingua sacra: non risparmiar spese né fatiche affinché questa grammatica ebraica, non solo utile, ma del tutto indispensabile per quanti desiderano giungere a una piena intelligenza delle sacre Scritture, fosse pubblicata con cura e diligenza da Abraham De Balmes, senza dubbio il più dotto tra gli ebrei dell'epoca nostra.

Mi ha motivato non poco a questa impresa il dolore che provo nel constatare che le sacre Scritture sono conosciute da pochi cristiani e, soprattutto, che lo stesso Nuovo Testamento, originariamente scritto in ebraico, da moltissimo tempo risulta ignoto ai più, non senza un gravissimo danno. Infatti, benché attualmente esso sia disponibile in versione ebraica, tuttavia da questa non è possibile ricavare alcunché di autentica origine divina: si tratta, in effetti, di una traduzione a posteriori eseguita a partire dal testo greco.

Vi sono misteri divini (come dimostra la lettura dell'Antico Testamento) presenti nelle parole e nelle stesse lettere del Testo sacro, che diventano irriconoscibili in latino o in greco.

Quale sarebbe la gioia e il beneficio per tutti coloro che studiano questa lingua sacra, se oggi fosse data alle stampe quell'opera divina! Senza dubbio l'esultanza degli uomini del nostro tempo sarebbe pari a quella che accompagnò il ritrovamento, da parte del re Ezechia, del Pentateuco, che era rimasto nascosto per lunghi anni.⁵⁶

A mio avviso, se qualcuno pubblicasse i testi che gli Apostoli scrissero in ebraico, ciò rappresenterebbe per i dotti un motivo di meraviglia pari a quella suscitata dal ritrovamento della croce del Signore.

Volesse Dio dare ascolto alle mie preghiere permettendomi, un giorno, di vedere e leggere un'opera tanto degna e salvifica. Da essa i cristiani, e gli stessi ebrei, possono attendersi il massimo beneficio. I cristiani, invero, potrebbero attenersi a quelle lettere come alla sorgente dei misteri più profondi, mentre i giudei, nutriti allo stesso cibo, potrebbero forse desistere dal loro nefasto errore e congiungersi alle membra della fede ortodossa. Per tale ragione nel Nuovo Testamento, attualmente disponibile in latino, in greco o in ebraico, non è possibile gustare una dolcezza pari a quella che si potrebbe trovare nel testo originariamente composto in ebraico. Senza dubbio, i misteri contenuti nel Nuovo Testamento sono necessariamente assai superiori a quelli presenti nell'Antico: quest'ultimo, infatti, è stato tramandato dai soli profeti, quello, invece, fu annunciato a viva voce agli Apostoli dal Messia in persona, il figlio dell'Altissimo.

Sforziamoci, dunque, in ogni modo e non risparmiamo energie, impegno e passione affinché possiamo finalmente ottenere il merito di un'im-

⁵⁶ Si trattava in realtà del re Giosia; cfr. 2 Re 22,8-13 e 2 Cron. 34,14-21.

presa di tale importanza e allontaniamo da noi, una buona volta, una simile vergogna: infatti, siamo ritenuti cristiani, tale è il nome di cui ci fregiamo, eppure ignoriamo persino come si scriva in ebraico il nome del nostro Signore Gesù e attribuiamo così poco valore a quei libri, che non se ne trova neppure una pagina.

Non so, buon Dio, per quale malaugurata sciagura non sia possibile recuperare nemmeno uno dei nostri libri ebraici, se anche alcuni andarono distrutti per l'inclemenza del tempo, o furono dispersi a causa delle guerre o delle persecuzioni che infuriarono contro i cristiani, perché nessuno fino a oggi li riportò in auge dopo tanti secoli?

Noi vediamo attualmente che la letteratura greca conosce una nuova fioritura e moltissime opere, di cui si era quasi perduta la memoria, sono oggi ampiamente disponibili: chi potrebbe dubitare che ciò è avvenuto grazie all'impegno e alla scrupolosità degli editori [*calcographis*]? Poiché Dio mi ha concesso la grazia di apprendere le lettere sacre, ho profuso ogni impegno nella ricerca di libri che ho giudicato utili alla cristianità [*respublica christiana*] e così, il lettore può esserne certo, continuerò anche in futuro.

Così, ottimo lettore, ho dichiarato la motivazione che mi spinge a occuparmi di letteratura ebraica e per quale ragione io mi auguri che tutti divengano esperti in questa lingua intimamente santa.

A te che ti interessi a questa lingua, chiunque tu sia, e desideri apprenderla, te ne offro l'opportunità con ogni facilitazione: infatti, come puoi vedere, ho disposto che la traduzione fosse il più possibile letterale. L'ho chiesto esplicitamente e insistentemente al già ricordato Abraham benché questi, quando il lavoro era già a buon punto, abbia cominciato a mostrare qualche indulgenza per preoccupazioni di ordine stilistico; infine, quando Abraham giunse al termine dei suoi giorni, tollerai di buon grado che Calo Calonimos,⁵⁷ uomo di eccezionale cultura, si spingesse, con maggiore libertà, sino a modificare intere frasi.

Non si tratta, invero, di un procedimento incoerente: in effetti, quando si intraprende lo studio di una lingua sconosciuta, è necessario anzitutto apprendere le parole [*vocabula*]; quando, poi, si è acquisita una certa pratica, si diviene più esigente in materia di esattezza espressiva [*congruentia*]; quando, infine, si acquista una reale competenza, si pone attenzione nell'evitare qualunque solecismo. In effetti, un'espressione esatta e assai elegante in ebraico, tradotta alla lettera in latino, può indurre in chi l'ascolta fastidio, se non addirittura raccapriccio.

Perciò, onesto lettore, se qualche forma offende le tue orecchie, non vorrei che pensassi che ciò sia dovuto a trascuratezza, poiché il mio principale auspicio è che il maggior numero possibile di lettori apprenda questa lingua.

Inoltre, perché tu sia ulteriormente facilitato nell'apprendimento di

⁵⁷ Su Qalonymos ben David, medico napoletano, esule a Venezia e traduttore di testi filosofici arabi dall'ebraico al latino (basterà ricordare la sua traduzione della *Destructio destructionis* di Averroè, pubblicata a Venezia nel 1527), dunque una sorta di *alter ego* del De Balmes, mi limito a rinviare a TAMANI, *Le traduzioni ebraico-latine*, cit., pp. 626-627, n. 12.

ogni singolo punto, ho provveduto a contrassegnare con un numero ogni riga del testo ebraico, cui corrisponde sempre una riga del testo latino, affinché tu possa ritrovare ogni termine confrontando i due testi linea per linea.

Sarà possibile, così, se leggerai questo libro con la massima attenzione e sarai iniziato a questa lingua e alle sue regole, qualora ti rechi in contrade lontane, che tu ritrovi i libri del Nuovo Testamento, se non tutti, almeno qualcuno di essi. Per ricorrere a un antico adagio: che ha a che fare la cornacchia con la cetra?⁵⁸ In altre parole, se ignorassi l'ebraico, mi sarebbe di scarsa utilità imbattermi in libri ebraici; infatti, come potrei giudicare di che cosa si tratti e quale sia la loro qualità? Orsù, diligente lettore, impegnati in questa impresa senza risparmiar, affinché tu possa rendere un prezioso servizio a tutti e noi consacreremo il tuo nome all'immortalità, se ti riuscirà di ritrovare, finalmente, [l'originale del] Nuovo Testamento.

Frattanto non verrà meno il nostro ausilio agli studiosi e, come abbiamo già pubblicato le concordanze ebraiche⁵⁹, un'opera di eccezionale valore, così, se mi parrà che tu assumi questo impegno con serietà,profonderò ogni mia capacità nella pubblicazione di un dizionario, il più possibile completo.

Mi impegno, inoltre, a pubblicare presto opere di maggiore importanza e profondità, a cura del mio maestro, il più dotto di tutti, frate Felice da Prato,⁶⁰ se solo avrò un po' di tempo a disposizione e nel pieno rispetto delle leggi, portando alla luce alcuni libri della profondissima teologia cabbalistica,⁶¹ purché degni di un cristiano.

⁵⁸ Per l'espressione formulare *Quid cum fidibus graculo?*, cfr. H. WALTHER, *Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters in alphabetischer Anordnung*, IV, Göttingen 1966, *sub voce*.

⁵⁹ Bomberg allude alla concordanza biblica intitolata *Me'ir Nativ*, da lui pubblicata nello stesso 1523.

⁶⁰ Su Felice da Prato cfr. P. KAHLÉ, *Felix Pratensis - à Prato, Felix, Der Herausgeber der ersten Rabbinerbibel, Venedig 1516-17*, in *Die Welt des Orients*, I, Göttingen 1947-1952; cfr., inoltre, S. SIMONSOHN, *Some Well-Known Jewish Converts during the Renaissance*, «Revue des études juives» 148 (1989), pp.17-52: 26-30.

⁶¹ Daniel Bomberg non dette seguito a questa promessa, forse per ragioni di comprensibile prudenza. L'unico titolo esplicitamente cabbalistico uscito dai suoi torchi è il *Commento al Pentateuco* di Menahem Recanati, pubblicato nel 1523. La menzione di Felice da Prato permette, peraltro, di congetturare che tra le opere cabbalistiche cui si allude qui vi fossero i testi che lo stesso Felice da Prato aveva tradotto per conto del cardinale Egidio da Viterbo: l'opera intitolata *Imre Shefer* di Avraham Abulafia e l'anonimo *Sefer ha-Temunah*, dedicato all'approfondimento del valore mistico delle lettere dell'alfabeto ebraico; cfr. R. FULIN, *Documenti per servire alla storia della tipografia Veneziana*, «Archivio Veneto» XXIII (1882), pp. 84-212, in part. pp. 181 ss.; l'identificazione delle opere tradotte da Felice da Prato è dovuta a F. Secret e M. Idel, cfr. F. SECRET (ed.), EGIDIO DA VITERBO, *Schechina et Libellus de litteris Hebraicis*, I, Roma 1959, p. 12; Id., *Aegidiana Hebraica*, «Revue des études Juives» 121 (1962), pp. 409-416, e M. IDEL, *Egidio da Viterbo and the Writings of R. Abraham Abulafia* [in ebraico],

Quale sarà la dolcezza che puoi trarre, se ti immergerai più profondamente in questo ambito, non so dire se spetti a giudici più dotti, o più esperti.

Addio.

La «duplicità» ebraico-cristiana degli interessi e delle finalità che questo libro implica e rappresenta è materialmente simboleggiata dalla sua composizione su autonome serie di quaderni, le une esclusivamente in ebraico, le altre in latino. Tale soluzione tecnica, oltre a favorire una più agevole, perché omogenea, fabbricazione del prodotto editoriale, permise a Bomberg la simultanea⁶² edizione di due libri,⁶³ indirizzati a due pubblici essenzialmente diversi.

Uno dei motivi del parziale insuccesso di questa ambiziosa operazione editoriale va individuato proprio, a mio avviso, nel suo carattere irrisolto:⁶⁴ mentre un'opera come il *De Rudimentis Hebraicis* (1506) di Johannes Reuchlin dichiara sin dall'inizio la propria vocazione di grammatica (accompagnata dal vocabolario) introduttiva allo studio dell'ebraico ad uso di lettori occidentali interessati a recuperare la *veritas* del testo ebraico

«Italia» 2 (1981), pp. 48-51; si veda, infine, SIMONSOHN, *Some Well-Known Jewish Converts*, cit., p. 28. Attualmente è disponibile una traduzione italiana del *Sefer ha-temunah*, pubblicata, con il titolo *Il libro della figura*, nell'antologia *Mistica ebraica*, a cura di Giulio Busi ed Elena Loewenthal, Torino 1995, pp. 243-346. Sull'interesse del De Balmes per la *qabalah* e sull'influsso da essa esercitato nella composizione del *Miqneh Avram* mi soffermerò brevemente nel seguito.

⁶² Poiché sappiamo che il libro è stato materialmente completato, nel testo e nella traduzione da Calo Calonimos, e dunque pubblicato solo dopo la morte del De Balmes, dobbiamo chiederci perché nella pagina iniziale, contenente il frontespizio, dell'edizione monolingue (ristampata a Tel Aviv nel 1972), compaia, subito dopo il nome del De Balmes, un'eulogia (*y.š.'w.*) utilizzata solitamente per persone ancora in vita. Se ne deve inferire che il frontespizio della monolingue fu composto in tipografia quando l'autore principale era ancora in vita e non fu più modificato. Si veda, in appendice, il testo del frontespizio dell'edizione monolingue; una sua riproduzione anastatica si poteva leggere già in AMRAM, *The Makers*, cit., p. 170.

⁶³ In linea di principio, con gli «impianti» rigidamente monolingui (fatta eccezione per qualche inserto esemplificativo in ebraico nel testo latino), sarebbe stato possibile realizzare tre volumi: uno ebraico-latino, con disposizione a fronte dei due testi, uno ebraico e uno soltanto latino; quest'ultimo, però, non fu pubblicato, e *pour cause*: la sua dipendenza pedissequa dall'originale, sottolineata dal Bomberg, lo avrebbe reso del tutto inintelligibile.

⁶⁴ I bibliografi registrano una sola ristampa dell'opera, edita ad Hanau nel 1594; cfr. TAMANI, *Gli studi di linguistica ebraica*, cit., p. 139.

dell'Antico Testamento, basandosi prevalentemente sui risultati acquisiti della scuola grammaticale spagnola (in particolare i Qimhi), il *Peculium Abrae* si vuole, nelle intenzioni dell'editore, come una propedeutica volta alla lettura di un testo-fantasma, un Nuovo Testamento ebraico non ancora disponibile, mentre, nelle intenzioni dell'autore, si caratterizza come un tentativo, fortemente polemico e, per così dire, «sperimentale», di rifondazione completa delle premesse logiche della tradizione grammaticale ebraica. Il risultato non fu, come probabilmente si attendevano autore ed editore, un'opera polivalente in grado di influenzare due diverse platee di lettori, ma un ibrido «bifronte» sostanzialmente emarginato da entrambe le culture di riferimento cui intendeva rivolgersi.⁶⁵

È opportuno perciò, seppure in breve, cercare di tratteggiare la concezione linguistica che presiede al *Peculium Abrae*, descrivendone la struttura e prendendo in esame le fonti sulle quali è basata.⁶⁶

L'opera è suddivisa in otto capitoli («porte»)⁶⁷: il primo è dedicato alla definizione della grammatica ebraica in termini generali e alla netta distinzione di questa dalla grammatica di qualunque altra lingua; il secondo capitolo tratta la grafia delle lettere (consonanti)⁶⁸ e la fonetica; il terzo capitolo è riservato

⁶⁵ È emblematica, a mio modo di vedere, la stroncatura riservata al *Miqneh Avram* da Sebastian Münster nella prefazione alla grammatica ebraica di Elia Levita, pubblicata a Basilea due anni dopo il *Peculium Abrae*. Pur considerando le obbiettive ragioni di concorrenza commerciale che resero più pesante il giudizio del Münster, non si può negare che esso fosse fondato su argomenti validi; cfr. J. PERLES, *Beiträge zur Geschichte der hebräischen und aramäischen Studien*, München 1884, p. 39; una traduzione francese del passo in questione si può leggere in G. E. WEIL, *Élie Lévit, humaniste et massorète (1469-1549)*, Leiden 1963, pp. 222-223; cfr. Tamani, *Gli studi di linguistica ebraica*, cit., p. 143 n. 40, che riporta anche il giudizio più sereno, ma non divergente nella sostanza, di S.D. LUZZATTO, *Prolegomeni ad una grammatica ragionata della lingua ebraica*, Padova 1836, pp. 39-40.

⁶⁶ Per una più precisa valutazione dell'originalità (o, se si preferisce, dell'isolamento) del *Peculium Abrae* nell'ambito della tradizione grammaticale, si è ritenuto opportuno pubblicare, in appendice, un glossario bilingue, comprendente i termini logici e grammaticali impiegati in quest'opera.

⁶⁷ De Balmes ravviva la consueta metafora che designa la parti costitutive di un'opera letteraria come porte (*she'arim*), affermando che le chiavi delle porte d'accesso alla scienza grammaticale si erano perdute e il suo libro permette al popolo ebraico di ripristinare una conoscenza da lungo tempo caduta in desuetudine; cfr. il frontespizio dell'edizione monolingue (ebraica), riprodotto in appendice.

⁶⁸ De Balmes, oltre a presentare la consueta scrittura quadrata (definen-

ai punti vocalici e alla loro realizzazione grafica e fonetica; nel quarto è trattata la suddivisione della lingua nei suoi elementi costitutivi, che formano l'oggetto dei capitoli quarto, quinto e sesto, alla base dei quali è posto il nome, analizzato minuziosamente secondo il genere, le proprietà e gli accidenti; il quinto capitolo è riservato alla trattazione assai particolareggiata del verbo, sezionato in ogni possibile forma; il sesto capitolo conclude la disamina delle parti del discorso con la classe delle *dictiones rationis* (*millot ha-ta'am*), comprendente, per semplificare, tutto ciò che non rientra nelle categorie di nome e verbo (avverbi, congiunzioni, interiezioni ecc.); il settimo capitolo è particolarmente interessante perché, sulla scorta delle grammatiche di tradizione greco-latina a prevalente base filosofica, tenta una trattazione sistematica della sintassi della lingua ebraica (rifacendosi costantemente al modello biblico), tale esposizione rappresenta un farraginoso ma apprezzabile tentativo di fondare la sintassi (*harkavah*) ebraica su una combinazione di premesse logiche e di attenzione all'uso effettivo (*shimmush*);⁶⁹ l'ottavo e ultimo capitolo, composto in parte,⁷⁰ e interamente

dola «assira»), offre uno *specimen* di scrittura «sefardita» e, suscitando il durevole interesse di tutti gli appassionati di crittografia, aggiunge una terza serie alfabetica, costituita da segni grafici accompagnati da cercelli (comunemente dette «lettere con gli occhiali»), da lui definita *scriptura transitus fluvii prout inveni in libro vetustissimo* (c. vii b). Tale alfabeto, successivamente attestato in numerosi testi ebraici e ripreso anche da Athanasius Kircher, sarà utilizzato dai seguaci del falso messia Shabbetai Zevi nella fabbricazione dei loro amuleti. Cfr. G.R. CARDONA, *Storia universale della scrittura*, Milano 1986, pp. 98-99, 109.

⁶⁹ Il capitolo settimo contiene, al termine, un elenco ragionato dei principali verbi riscontrabili nella Bibbia, suddivisi a partire dal costruito e da quelle che la grammatica normativa tradizionale chiama le «reggenze». A questo proposito De Balmes si riprometteva di pubblicare un volume interamente dedicato all'esame sistematico e approfondito dell'uso sintattico di ciascuna radice verbale: (c. viii G) *Et si Deus dabit nobis quietem hoc elucidabimus in quolibet verbo diffuse in libro subsequenti circa congruitatem linguae per viam radicum alphabeti: quem decrevi edere circa declarationem amplam regiminis verborum*. Cfr. S. MORAG, *Ha-ivrit ve-ha-Renesans be-Venezia: Avraham De Balmes ve-sifro Miqneh Avram* [L'ebraico e il rinascimento a Venezia: Avraham De Balmes e la sua opera *Miqneh Avram*, in ebr.], in *The 7th Hebrew Scientific European Congress* (Venezia, ottobre 1986), Yerushalayim 1990, pp. 14-22: 21-22 n. 6, aveva già pubblicato il testo originale ebraico di questo irrealizzato proposito.

⁷⁰ Risulta sorprendente che alcuni studiosi abbiano potuto dubitare del fatto che la traduzione latina del *Miqneh Avram*, almeno fino al settimo capitolo, si debba allo stesso De Balmes: non solo Bomberg è esplicito su questo punto nella già ricordata epistola introduttiva, ma nel corso del testo

tradotto da Calo Calonimos, tratta della prosodia e degli accenti di cantillazione che accompagnano il testo biblico.

Una prima analisi del contributo del *Peculium Abrae* alla storia della linguistica ebraica è stata offerta da S. Morag in un articolo apparso nel 1990,⁷¹ in cui si sottolinea la notevole originalità delle tesi linguistiche del De Balmes in particolare in ambito fonologico, morfologico, sintattico e, in qualche misura, semantico, confermando indirettamente la scarsa attitudine didattica di un testo di «avanguardia», caratterizzato dall'ansia della dimostrazione polemica dell'esattezza dei propri assunti piuttosto che dalla preoccupazione per la chiarezza espositiva e l'utilità pratica del lettore. Morag sottolinea opportunamente la forte impronta logica che caratterizza l'opera del De Balmes, profondamente segnata da un procedimento dicotomico di ferreo rigore, che giunge a individuare l'oggetto della scienza linguistica, e ciascuna delle parti componenti il grande edificio del linguaggio, con implacabili separazioni improntate a criteri di pertinenza crescente. In altre parole, la novità più significativa offerta dalla grammatica del De Balmes è rappresentata dal tentativo di fondare su basi logiche, di evidente matrice aristotelica, una conoscenza linguistica applicata a un oggetto assolutamente singolare: la lingua ebraica o, meglio, la lingua della Bibbia. La singolarità dell'ebraico biblico assume rilievo per tre ordini di motivi corrispondenti ad altrettante difficoltà o contraddizioni apparenti.

In primo luogo l'opera del De Balmes si propone, per la sua forte connotazione logica, come un contributo a una embrionale linguistica generale, il che si contrappone intimamente alla sua applicazione agli esiti di una lingua storicamente determinata che implica l'esclusione di tutte le altre lingue. In secondo luogo, ed è un aspetto strettamente legato al precedente, il metodo e la strumentazione concettuale della linguistica del De

(precisamente alla c. iii D, nel settimo capitolo), si legge la seguente annotazione: *Hic obiit rabi Abraham de Balmis; hucusque est eius traductio.* È interessante osservare come la redazione del testo ebraico fosse giunta a uno stadio più avanzato; un'annotazione analoga, redatta dal continuatore dell'opera Calo Calonimos, si legge alla c. iiii L (a metà del capitolo ottavo): *Capitulum de accentibus Sacrae scripturae mei Calo filii viri sapientis et expertissimi rabi David Calonymos: ad complementum libri Miqneh Avraham [sic, ma si tratta, come dimostra la versione originale a fronte, di un evidente refuso] eruditissimi Abrahae de Balmis: olim defuncti derelinquentis quidem librum ipsum non completum.*

⁷¹ MORAG, *Ha-'ivrit we-ha-Renesans*, cit.

Balmes presentano una *démarche* chiaramente deduttiva (dall'universale al particolare), il che mal si concilia con la limitazione del discorso all'uso (*shimmush*) di una lingua determinata, assunta per di più quale modello normativo insuperabile in quanto attestata nel Libro per eccellenza, ovvero la Bibbia, la quale, ben lungi dal sopportare una stretta gabbia logica imposta dall'esterno, rappresenta in se stessa la norma aurea della lingua ebraica, il suo canone incontestabile. In terzo luogo si registra una tensione tra l'elaborazione di categorie grammaticali che palesamente derivano da una lunga riflessione sul greco e sul latino e la loro applicazione a una lingua strutturalmente e storicamente diversa quale l'ebraico.

Tutte queste difficoltà erano ben presenti al De Balmes: lo dimostra il fatto che egli propose la loro soluzione già nel primo capitolo del *Miqneh Avram*. Le tensioni che abbiamo ricordato si sciolgono, a parere del De Balmes, se si considera che l'ebraico biblico gode di uno statuto del tutto particolare tra le lingue umane: non di rado nel *Peculium Abrae* si osserva che una certa forma grammaticale, un certo suffisso, una determinata coniugazione sarebbero possibili in linea di principio per simmetria logica o in base a qualche criterio deduttivo ma, non essendo attestate nella Bibbia, cedono il passo alla norma sovrana: *contra factum non valet argumentum*. Ciò è possibile perché la lingua della Bibbia non è soltanto il venerando recipiente della rivelazione, ma la lingua di Adamo, ovvero la lingua originaria dell'uomo, ratificata da Dio dopo la creazione e dunque la lingua «naturale», incontaminata, l'unica che preservi intatta l'originaria, edenica, congruenza tra le parole e le cose.

È utile, pertanto, riferire l'argomentazione che De Balmes espone quale chiave di volta della propria speculazione linguistica:

Grammatica linguae sanctimoniae est cognitio scripturae et pronunciationis secundum id quod decet ad significandum super res secundum convenientiam impositoris ydiomatis sanctimoniae; et me dicere cognitionem scripturae et pronunciationis est loco generis: quia grammatica omnis linguae est cognitio scripturae et pronunciationis non grammatica linguae sanctimoniae solum; et me dicere secundum id quod decet ad significandum super res est loco differentiae primae communis linguae sanctimoniae et quibusdam grammaticis caeterarum linguarum: quia est vis simplicibus linguae sanctimoniae (volo dicere litteris et caesuris et syllabis compositis ex eis) decens naturae illius quod significabit dictio composita ex illis sicut explicaverunt sapientes Cabalam; et si Plato attestatus tali de parte linguae

graecae in libro Cratilli [sic] quem edidit de impositione nominum recta; veruntamen id quod diximus secundum convenientiam impositoris ydiomatis sanctimoniae est differentia discernens ydioma haebreum a reliquis ydiomatibus quia existente impositore linguae haebrae creatore benedictum sit nomen eius: convenientia suae impositionis est decens naturis rerum omnibus quia secundum illarum naturam convenit illas cognominare et eas vocare sicut est scriptum in Genesi capitulo secundo secundum Romanos et formavit dominus deus ex terra omne vivum agri et omnem avem coeli: et tulit ad hominem ad videndum quod vocaret pro illo homo et omne quod vocabit pro illo hoc illud est eius nomen; en tibi convenientia formatoris universi cum homine in impositione ydiomatis haebrei. Et si dicit dicens unde est nobis quod hoc sit ydioma haebreum? respondebimus et dicemus sicut nos docuerunt nostri magistri: quod ex quo invenimus quod homo imposuerit nomen mulieri derivatum a viro sicut scriptum est ibi cap. II etiam pro hac vocabitur iscia idest mulier quia ab isc idest viro accepta est haec; et non invenimus ydioma in quo conveniat hoc praeter ydioma haebreum ideo credemus quod hoc sit ydioma quo convenit Creator cum homine; et ideo vocatur lingua sanctimoniae: volo dicere sanctimoniae notae quae est Creator separatus et sanctificatus super omnes sanctos; et ideo illi soli ipsi decet magis attributum sanctimoniae simpliciter quam omni sancto.

Se possibile, De Balmes è ancora più esplicito nella prefazione ebraica, più volte ricordata:

(...) poiché Dio ha parlato a noi: *la nostra forza è nella nostra lingua*,⁷² essa è la signora delle lingue e, se la si confronta con tutte le altre, essa è una vergine nella sua fanciullezza, quelle sono sguardine imbellettate (*hi ishab bi-utuleah we-hen mefarkesot zonot*), insozzate da ogni sorta di adulterio, essa le precede in dignità e in antichità, quelle sono in ritardo, impacciate da quanti le hanno create; la lingua ebraica è la migliore agli occhi del suo Signore, che ha creato il cielo e la terra e l'uomo per abitarla, e ha concesso all'uomo (*adam*) di esprimersi con essa.

Dunque, come Adamo è l'uomo per eccellenza, così l'ebraico è la lingua per natura, assolutamente congruente con la realtà,⁷³ risolvendo così l'antica questione posta dalla dicotomia tra una visione della lingua basata sulla natura (*physis*) e una concezione contrattualistica fondata sulla convenzione (*thesis* o *nomos*).⁷⁴ Secondo De Balmes, dopo la confusione babilica, la lingua originaria è rimasta immutata soltanto presso gli ebrei:

⁷² Cfr. *Sal.* 12,5.

⁷³ Cfr. M. OLENDER, *Les langues du Paradis. Aryens et Sémites: un couple providentiel*, Paris 1989, tr. it. *Le lingue del Paradiso. Ariani e Semiti: una coppia provvidenziale*, Bologna 1991.

⁷⁴ Cfr. MORAG, *Ha-'ivrit we-ha-Renesans*, cit., p. 15.

Quando tutti gli uomini erano infiammati per la loro malvagità⁷⁵ e scossero il mantello contro il Signore, per costruire una città e una torre nel paese di Sinaar,⁷⁶ la loro lingua fu confusa e il Signore li disperse,⁷⁷ la terra fu divisa secondo le loro stirpi e secondo le varie lingue, mentre questa antica lingua [l'ebraico] restò in eredità perpetua soltanto per gli ebrei e, alla sesta generazione, giunse ad Abramo, capostipite dei credenti.

È quanto mai pertinente, dunque il richiamo a Platone e al dialogo *Cratylus* che, in questo contesto, suona simultaneamente un tributo d'onore e un riferimento polemico: del resto, l'unica altra citazione di un autore classico in tutto il *Peculium Abrae*, tratta dalla *Poetica* di Aristotele, testimonia della stima nutrita dal «filosofo» De Balmes per il maestro di coloro che sanno, ma nulla di più, considerato che la citazione serve al nostro per rendere esplicita la sua dissociazione dalla teoria espressa nella *Poetica* sul trattamento della metafora. Non è perciò corretto affermare che il *Miqneh Avram* presenta «numerosi citazioni del *Cratilo* di Platone»,⁷⁸ quando siamo in presenza di un solo riferimento e, per di più, assolutamente generico. Si è ritenuto utile, perciò, per facilitare una più equilibrata valutazione della struttura e dell'originalità del *Peculium Abrae*, approntare un elenco delle fonti citate dal De Balmes, riprodotto in appendice, senza dimenticare che il reale influsso della speculazione filosofica e linguistica greco-latina non si misura sulla bilancia delle citazioni, considerato, come si è già accennato, che De Balmes cita soprattutto per prendere le distanze o muovere obiezioni ai maestri della tradizione grammaticale ebraica del Medioevo. Inoltre la struttura profonda del *Peculium Abrae*, la sua impostazione essenziale, ispirata ai modelli logico-filosofici della Scolastica, permea tutta l'opera senza che si possa indicare una sola citazione in appoggio.

Un altro elemento sottolineato dal De Balmes nel capitolo primo, citato in precedenza, è la speculazione cabalistica, posta a fondamento della concezione della lingua ebraica in termini di primato assoluto, anzi di coincidenza tra la struttura della lingua e la struttura profonda della realtà creata. Abbiamo già

⁷⁵ Cfr. *Gen.* 6,5.

⁷⁶ Cfr. *Gen.* 11,4.

⁷⁷ *Gen.* 11,8.

⁷⁸ R. ZACCARIA, alla voce *De Balmes, Abramo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXXIII, Roma 1987, pp. 338-341: 339. Sulla cautela con la quale dev'essere utilizzata questa nota biografica, cfr. TAMANI, *Le traduzioni ebraico-latine*, cit., p. 628 n. 15.

visto che la *qabbalah* esercitava un fascino irresistibile su molteplici ambienti intellettuali tra la fine del secolo XV e i primi decenni del XVI, in particolare nella Venezia di Francesco Zorzi⁷⁹ e di Giulio Camillo. La posizione di De Balmes è particolarmente interessante perché, se da un lato egli fa mostra di non voler includere nel proprio lavoro le riflessioni dei cabbalisti, dall'altro non esita a far ricorso, in numerose circostanze al *Sefer Yeşirah*, all'*Alfabeto di Rabbi Aqiva* e a un *midrash* attribuito, secondo la migliore tradizione pseudepigrafica cabbalistica, a Shimon ben Yoḥay.⁸⁰

Così, a proposito delle combinazioni di lettere, intese in senso strettamente fonetico, De Balmes non può fare a meno di alludere alla pratica cabbalistica dello *şeruf*, cioè la permutazione, seppure per escluderla dal dominio della trattazione rigorosamente grammaticale:

⁷⁹ Su Francesco Zorzi, che pubblicò nel 1525 un'ampia opera profondamente ispirata alla *qabbalah*, il *De Harmonia mundi*, di cui chi scrive ha in corso la traduzione italiana, e tornò sui medesimi temi nel 1536 con l'opera *In Sacrae Scripturae Problemata*, mi sia consentito rinviare a S. CAMPANINI, *Haophan betoc haophan. La struttura simbolica del De Harmonia mundi di Francesco Zorzi*, «Materia giudaica» 3 (1997), in corso di stampa.

⁸⁰ Si veda l'elenco degli autori pubblicato in appendice. Quale ulteriore contributo alla ricostruzione dei presupposti «mistici» che presiedono all'intera opera, assume particolare importanza l'*explicit* dell'appendice dedicata agli accenti, composta da Calo Calonimos, come afferma egli stesso, nel luglio 1523:

Et hic expliciunt vires particulares accentuum iuxta posse nostrum et mentem nostram arctam: si autem esset nobis facultas deveniendi ad profunditatem mentis domini accentuum dedissemus causam omnium particularitatum eorum; et quare hic ante hunc; et quare hic postponitur huic; et quare una vice utitur hoc; et alia vice utitur alio in eodem intento; quia propter peccata nostra depauperata est scientia nostra antiqua permultis expulsionibus et peregrinationibus; et non reperitur aliquis qui cogitet considerare et acuere ingenium in his rebus profundis; et periit sapientia a sapientibus Israel; et intellectus prudentium absconditus est; et Deus omnipotens propter pietatem et misericordiam suam acceleret redemptionem nostram et vivificet nos; et det nobis cor amplum ad sciendum secreta litterarum sacrae scripturae et punctorum ac accentuum earum; nam qui ea ut decet intelligeret non indigeret alia expositione; et hoc caremus et absconditum est usque ad redemptionem nostram quae celeris sit amen. Et hoc est id quod decrevimus dicere nostri ingenii imbecillitate de numero accentuum et nomine et figura et cantu et ordine in scriptura et vi eorum; et Deus dirigat nos ad congruitatem amen.

Venetis mense Iulii MDXXIII. Idem Calo Calonymus qui supra.

Sull'importanza «epocale» di questo passo, improntato a un forte messianismo, aveva già attirato l'attenzione Giulio Busi nel suo *Succo dei favi*, cit., pp. 56-57.

Post hoc dividemus litteras secundum ipsarum comparatione in complexione secundum usum linguae haebrae; et dicamus [sic] quod sunt combinationes de quibus loquuti sunt sapientes Cabalam; et non est nobis tractatus in illis in hoc loco: quia ibi sunt secreta naturae et divinitatis sicut in ipsarum permutationibus etiam; sed loquimur solum de ipsarum combinationibus quae inveniuntur in scriptura; ut vidimus ad faciem dum in ipsarum permutatione etiam; quia licet veritas sit quod dixerunt Cabalistsae quod connexio et combinatio [hibbur we-siruf] litterarum significet super significata rerum quas significant dictiones compositae ex illis: quia contrarium 'ng et ng'⁸¹ et simplicia suarum litterarum sunt una utcumque sit postquam impositor linguae novit naturas rerum omnium ipsarum et dispositiones litterarum et ipsarum combinationes convenientes naturis rerum quod significant super eas ipsae dictiones.

Del resto, e la notizia sembra sfuggita ai biografi del De Balmes, l'unico manoscritto attualmente noto che senza dubbio gli appartenne è una miscellanea cabbalistica conservata presso la Biblioteca Ambrosiana e descritta nel catalogo di C. Bernheimer.⁸² La miscellanea contiene, tra l'altro, l'opera intitolata *Sha'are Orab* (*Porta Lucis*), del cabbalista castigliano Yosef Gikatilla, e alcune opere attribuite a Yiṣḥaq e Yaaqov Ha-Kohen di Soria.⁸³ Alla c. 150 di tale codice si legge una *hashkavah*, ovvero un componimento di suffragio per la morte del padre Meir:⁸⁴ anche in questa *laudatio funebris* ricorrono non rare espressioni usuali nel lessico della mistica ebraica, a denotare ulteriormente una notevole consuetudine con il linguaggio della *qabbalah*.

Davvero essenziale, a mio avviso, è il ruolo svolto dalla speculazione mistica ebraica nell'offrire, più che singoli contributi, pure dimostrabili, il fondamento originario che rende

⁸¹ De Balmes allude qui all'anagramma (possibile nella scrittura esclusivamente consonantica dell'ebraico) tra le parole 'oneg (piacere) e nega' (malattia, dolore) le quali, benché composte dalle medesime lettere, presentano significati contrari.

⁸² Cfr. C. BERNHEIMER, *Codices Hebraici Bybliothecae Ambrosianae*, Firenze 1933, si tratta del codice n. 62 (S. 13 sup.), descritto alle pp. 75-80. Ringrazio Giulio Busi per avermi segnalato l'esistenza di questo manoscritto.

⁸³ Per questa attribuzione si veda G. SCHOLEM, *Qabbalot R. Yitzchag we-R. Ya'aqov Kohen. Meqorot le-toledot ha-qabbalah lifne ha-taglut ha-Zohar*, «Madda'e ha-Yahadut» 2 (1927), pp. 163-293 (rist. anast. Yerushalayim 1970).

⁸⁴ Il recto della c. 150 di tale codice è riprodotto dal Bernheimer (*Codices Hebraici*, cit. nella tavola tra le pp. 74 e 75); il testo ebraico della *hashkavah*, inoltre, è pubblicato dallo stesso Bernheimer, nell'Appendice III, alle pp. 185-186.

possibile la grammatica del De Balmes nel suo insieme; l'intuizione centrale della lingua ebraica come chiave della *Torah*, la quale a sua volta funge da «spartito da cui il Creatore trae l'armonia del cosmo intero». ⁸⁵ Ritornare a comprendere l'intima architettura dell'unica lingua in cui la *Torah*, e dunque il mondo, hanno un senso, è il compito filosofico e insieme mistico, più ancora che linguistico, che De Balmes intraprese, nella convinzione che nella lingua santa risiedesse intatto, nonostante la catastrofe babelica e la sciagura dell'esilio, il retaggio (*miqneh*) più autentico di Israele e, insieme, l'unico patrimonio (*peculium*) di cui gli sia possibile far dono.

APPENDICE

Franciscus Rosetus Veronen[sis] P.A.F.
Danieli Bombergo. S. D.

Devinxit me tua Daniel tibi maxima virtus:
Devinxit studium, religioque simul.
Saecula dum nostra haec libris melioribus auctas,
Nec divina sinis scripta perire situ.
Dum sacrum in lucem eloquium, et Samaritida linguam,
Cornigeri et profers enthea verba senis.
Atque id iure quidem, neque nam pretiosior ulla est
Pagina, quam digito est siqua notata dei.
Quae quoniam haec una est, Mosis qua Dogmata surgunt,
Quae potuit veteres edocuisse sophos:
Cuius Socraticae censentur pondere chartae,
Et quicquid vatum carmina grande sonant.
Ediscant posthac latii, graiique leporem
Hunc iuvenes, tractent haec monimenta viri.
Nam nisi blandimur nobis, fateamur oportet,
Nos graecis, graecos vincier a Solymis.
Adde, quod et phuco tellus latialis, et Hellas,
Et contenta levi est utraque lingua sono.
Hebraeis dedit ingenium, dedit ore rotundo
Vera simul, necnon Iuppiter alta loqui.

⁸⁵ G. BUSI, *Introduzione* a BUSI - LOEWENTHAL, *Mistica ebraica*, cit., p. VII.

Usque adeo ne igitur molles sectabimur umbras?
Ne pudeat spretis arbuta velle favis.

Petrus Rosetus F. F. Ad lectorem.

En tibi Bombergus lector studiose leporis
Iudaici excudit Daniel primordia, certum
Unde iter ad sacri Divina volumina Mosis
Carpere mox valeas, et vera ediscere possis.

Idem Ad eundem.

Gittaei sermonis habes elementa libellum,
Unde brevi doctus tempore lector eas.
Hunc tibi Bombergus recutito Dogmate pollens,
Pro cunctis Daniel dat bene grammaticis.

DANIEL BOMBERGUS
LECTORI S.D.

Saepe mecum consyderans hebraearum literarum difficilem aditum, et idcirco eas pene a nostris destitutas, communi omnium studiosorum utilitate compulsus, curavi, ut hoc opus imprimeretur, quo sacram linguam unusquisque facilius aggredi posset, nec labori, ullisve impensis peperci, ut has grammaticas hebraeae institutiones omnibus non utiles modo, sed et necessarias admodum ad sacrarum litterarum cognitionem pervenire volentibus Abraham de Balmis, vir sane inter nostrae aetatis hebraeos doctissimus, accurate, et diligenter in lucem ederet. Sed nec mediocriter me impulit, quod acriter dolerem sacras litteras paucis christianis innotescere, imprimisque ipsum novum instrumentum (ut prius) hebraice scriptum non sine maxima iactura iam diu a plerisque ignorari. Nam quamvis id nunc reperiatur hebraeis notatum elementis, non tamen ex illis quippiam divini elicitor. Id enim est ex graeca lingua translatum. Quoniam insunt (ut in veteri testamento videmus) sacris et dictionibus, et literis divina mysteria recondita, quae nec latinis, nec graecis literis dignoscuntur. Quanta autem esset nunc omnibus huius sacrae linguae studiosis et laetitia, et utilitas, si nunc divinum illud opus in lucem prodiret. Non minus quidem eo saeculi nostri homines laetarentur, quam cum Ezechias Rex pentatheucon adinvenit, quod per multos annos abstrusum delituerat. Nec minorem doctis admirationem allatura ea arbitrarer, quae apostoli hebraice conscripserunt, si a quopiam vulgarentur, quam dominicae crucis olim attulerit inventio. Utinam meis votis Deus annuat, ut mihi aliquando tam dignum, tamque salutiferum opus perspicere ac lectitare liceat. Unde etiam

maximum emolumentum et Christiani, et ipsi hebraei consequi possent. Christiani quidem altiora illa mysteria ex illis literis suggerent, Iudaei vero propter eorundem cognitionem a noxio errore suo fortasse desisterent, orthodoxaeque fidei membrum iungerentur. Propterea quod in novo instrumento, quod nunc aut latinum, aut graecum, aut hebraeum invenitur, non potest illa dulcedo aequae degustari, atque ex illo (ut prius) hebraice scripto caperetur. Quid quod longe maiora in novo, quam in veteri inesse mysteria oportet, quoniam hoc nobis tantum a prophetis traditum est, illud vero ab ipso Messia altissimi filio ore tenus apostoli acceperunt. Modis ergo omnibus invigilemus, omnemque operam, ac diligentiam, studiumque adhibeamus, ut tantum opus nobis quandoque vendicemus, tantumque dedecus a nobis aliquando discutiamus, Christiani enim et censemur, et dicimur, et nomen domini nostri Iesu quoniammodo hebraice scribatur ignoramus, adeoque sacros illos libros nihil pendimus, ut ne folium quidem eorum reperiamus. Nescio bone Deus quod infortunium id fuit, ut ne liber quidem hebraeus nostrorum ullus reperiat, aut iniuria temporum, si quos modo ea abstulit, aut bello, vel persecutione in nostros crassante si deperierunt, cur autem tot peractis saeculis ad aetatem usque nostram reparatorem nullum habuere? Videmus nostris temporibus graecas literas florere, et libros quamplurimos, quorum vix memoria extabat, iam usui omnibus esse, Calcographorum cura, ac diligentia id factum quis ambigat? Ubi mihi Deus literas sanctas attingere dedit, navavi operam omnem in exquirendis libris, quos usui Christianae Rei publicae fore arbitratus sum, nec minus post hac me facturum unusquisque sibi polliceatur. Habes mentem meam optime lector, quare hebraicis literis insudem, et quam ob causam omnes linguam hanc sacrosanctam callere velim. Quisquis ergo es qui hanc affectas, atque addiscere expetis, en tibi copia, et facultas maxima, verbum enim reddi verbo (ut vides) in traductione curavi. Idque propense, ac obnixè eundem Abraham semper rogavi, ast ubi opus aliquantulum processerat, decori paulo magis indulgere incoepit, demum ubi diem suum obiisset idem Abraham, maiori libertate usum Caloen Calonymum virum apprime doctum sententias fere totas permutasse aequo animo tuli. Nec id ab re, ubi enim se quis linguae sibi ignotae addixerit, vocabula primum ut discat necesse est, postquam vero eidem aliquantulum assueverit, congruitatem magis affectabit, ubi demum degustare incoeperit, et enormitatem omnem in dicendo devitare curabit. Pulcherrime enim atque ornatissime quid hebraice dicitur, quod latine translato fastidium simul, ac nauseam pariat audienti. Quare si quod te candidissime lector offenderit, non temere factum existimes velim, cum plurimos hac in lingua proficere exoptem. Praeterea ut multo facilius apprehendas unumquodque, numerum unicuique versui in hebraeo apposui, quo in latino unumquemque ex numerorum ratione, et collatione possis discernere. Sic enim fiet, si accuratius perlegeris, et linguam una cum praecep-

tis suis adeptus fueris, ut si quando in remotiores te contuleris provincias, libros novi testamenti, si non omnis, at saltim aliquos forte reperias. Quid enim cum fidibus graculo, ut veteri utar adagio, nam si literas hebraeas ignorem, parum mihi in hebraicos libros incidere profuerit, quo enim modo qui, qualesve sint, diiudicabo? Perge igitur studiosissime lector, et huic rei impensissime operam da, ut omnibus adiumento quandoque esse possis, et immortalitati, si quid a te huiusce novi instrumenti quandoque fuerit repertum, nomen tuum consecremus. Interim neque studiosis deerimus, utque concordantias hebraicas iam excussimus opus perquam egregium, sic ubi te operam navare percepero, et in edendo dictionario quam copiosissimo diligentiam omnem adhibebo. Polliceor quoque maiora, atque altiora praeceptore meo omnium doctissimo fratre Felice Pratensi authore me propediem editurum, si quid tamen otii nactus fuero, ac si demum licitum fuerit, Cabalisticas profundissimae Theologiae libros homine quidem christiano dignos me aliquot exaraturum, ex quibus quantum suavitatis hausturus sis, si te hisce profundius immeriseris, non facile dixerim, doctiorum, ac consummatorum id sane iudicium fuerit. Vale.

INDICE DEGLI AUTORI E DELLE OPERE CITATE
NEL *MIQNEH AVRAM* DI AVRAHAM DE BALMES

- Aristotele, *Poetica* (iiii h⁸⁶)
 rabbi Avraham [*ba'al tefillin*] (vi b)
 rabbi Avraham Ibn Ezra (ii c; i e; v f; vii h; iii q; v q; vii q; ii r;
 iii r; ii s; iii s; vii s; v t; vi v; vii v; v &; iii ן; vi ן; vii D; ii
 E; i F; iii L)
 rabbi Avshalom Mizrahi [Orientalis], *Imre Shefer*, (ii f)
Alfabeto di Rabbi Aqiva (iiii b)
Barayta shel rabbi Eliezer beno shel rebbi Yose ha-galili [Postilla
 rabi Elihezer filii rabi Iose Galilei] (v h⁸⁷)
 Bedorshi [Bedersensis] (ii h)
 rabbi Hunna a nome di rabbi Aha (vi v⁸⁸)

⁸⁶ Il passo citato è *Poetica* 21, 1457 b.

⁸⁷ Si riferisce al *midrash* sulle 32 regole ermeneutiche, molto probabilmente citato sulla scorta di Ibn Gianah.

⁸⁸ Citato da *Genesi Rabbah* 26,6.

rabbi Dawid Qimhi (v i; iiii k; vii l; ii m; vii m; i o; iii o; iiii o;
vi o; vii o; i p; ii p; vii p; viii p; iiii q; vi q; viii q; i s; ii s; iiii
s; iiii t; viii t; i v; iii v; v v; iii x; iiii x; vi x; i &; iii &; iiii &;
v &; i ⊃; ii ⊃; viii ⊃; ii ℞; iii ℞; vi ℞; i A; iii A; v A; ii B; iii
B; ii E; ii H)

*Efod*⁸⁹ (viii b; v c; vii r; viii r; i s; ii s; iv D; v E; i F)

Mosheh ben Asher (iiii d; vi f)

Mosheh ben Habib, *Perah Shoshan* (viii b; i c; ii c; v c; i d; vii g;
ii h; v i; vi i; i k; vii l; vii m; viii m; i n; iiii n; v n; vi n; iii
o; iiii o; viii o; i p; ii p; iii p; vii p; viii p; iii r; viii r; i s; ii s;
v t; viii t; ii v; v v; viii v; iiii x; vi x; v &; viii &; iii ℞; i A; v
A; v C; iv D; v D; vi D; ii E; i F)

rabbi Mosheh ben Naḥman (i r; v ⊃)

rabbi Mosheh ha-Kohen⁹⁰ (ii s; vii s; viii s)

rabbi Mosheh Qimhi (i d; i e; ii e; vi g; ii s; iiii s; v s; vi s; viii
v; i &; iii &; vi &; ii ⊃; iiii ⊃; viii ⊃)

rabbi Mosheh Sar Shalom (ii d; iiii e; ii f; iii s)

Platone, *Cratilo* (ii b)

Qabbalat be-ḥasid [*Disciplina misericordis*] (vi b)

Rabbenu Tam (iiii b)

Rokeaḥ (v b; vi b)

Sefer be-'Aruk (iii r)

Sefer Mišwot Gadol (vi b)

Sefer Yeširah (vii b; ii c; iiii d; viii s)

rabbi Shelomoh Yarḥi [*Lesbon limmudim*] (iii d; iiii d; ii e; ii s; iii
s; iiii s)

rabbi Shelomoh ben Yišḥaq, Rashi (iiii b; v d; vii m; v p; viii p; iiii
q; v q; vi q; vii q; viii q; v v; iii ℞; viii ℞; vi D; v E; viii E;
i F; vi H; i I)

rabbi Semuel Benvenast (i s)

rabbi Shimon ben Yoḥay (vi b; viii D⁹¹)

rabbi Simḥah (vi b)

rabbi Yaaqov ben rabbi Elazar (v p; viii x)

⁸⁹ Con questo acronimo è nota l'opera grammaticale di Profiat Duran, autore spagnolo degli inizi del secolo XV.

⁹⁰ Grammatico spagnolo del secolo XII, noto anche come Mosheh Ibn Gikatilla, allievo di Yonah Ibn Gianah.

⁹¹ Citato da *Genesis Rabbah* 10,9; cfr. RASHI, *Commento a Gen.* 2,2.

Ya'aqov ben Naftali ha-sofer (iiii d; vi f; iii k)
 rabbi Yehudah ben rabbi Ilay (vi v⁹²)
 rabbi Yehudah Ḥayyug⁹³ (i e; ii s; iii s; i t; viii t; iii v; iii v; viii
 ℞)
 rabbi Yehudah di Napoli [Messer Leon: Magister Leo], *Livnat ha-*
sappir (viii q; iii r; iii s)
 rabbi Yonah Ibn Gianah⁹⁴ (v c; ii p; v p; ii r; iii r; viii r; ii s
 [*Sefer ha-rikmab*] v t; iii x; v x; v ⊃; viii ⊃; iii ℞; i F; ii F)
 rab Yosef (vi q; i r; v &; v ⊃)
 rabbi Yosef Qimḥi (v p; viii p; ii s, [*Sefer Zikkaron*] ii s; iii s;
 v s; i &; ii ⊃; vi ⊃; i ℞; vi ℞; vi A; vi G)

ABSTRACT

The article deals with the Venetian edition (1523) of the Hebrew Grammar *Miqneh Avram / Peculium Abrae* written and almost completely translated in Latin by the famous translator from Hebrew to Latin of philosophical works, physician of the Cardinal Domenico Grimani, Avraham De Balmes in the house of the Christian printer Daniel Bomberg.

The contents of the book, its logico-philosophical premises are discussed with particular attention to its historical context, taking into account the increasing importance of mystical speculations (*Kabbalah*) in the entourage of Daniel Bomberg and, also, in De Balmes' concerns.

In appendix are published some texts from this edition and a bi-lingual glossary of the logical and grammatical terms employed in *Miqneh Avram*.

KEY-WORDS

De Balmes; Hebrew; Grammar.

⁹² Citato da *Genesi Rabbah* 26,6.

⁹³ Grammatico spagnolo del secolo XI, è considerato il fondatore della grammatica scientifica dell'ebraico.

⁹⁴ Grammatico spagnolo del secolo XI, continuatore dell'opera di Yehudah Ḥayyug.

נאם

עבר אלהא חייא אברהם הקטן בן קדוש אל אדוני אבי הר"ר
פאיר ד"בלפש בן הזקן תורה וגדולה בפקום אחד כפההר"
אברהם בן פי שפת ותלפודו בידו יניק וחכים הר"ר פשה בן
הזקן ויושב בשיבה ההר"ר פאיר בכר"ר חזקיה פציף דבלפש:

אחרי אשר יצא רבר פלכות פלפני ה" להחריר לבי ונבהלו רעיוני ופרצו פרץ
על פני פרץ צרותי ויגוני והשאירני ערום ושולל בדפי העני פגולל
והיתה לי נפשי לשלל בני יצאוני ואינם וערבה כל שפחה והאנחה היתה לי
לארוחה כי בשתי ידיו הזפן אותי רחה שפתי פגפת פני לגלות בראש גולים
בדרך הנאנחים האפללים אם אפצא איש פבני ישראל או פן הערלים אשר ידבנו
לבו לרדוש ולתור בחכפה אשר בו אצפה לפפלת חסרוני תקופה ודעתו לקחת
פוסר השכל רעת ופזיפה ובבאי פה ויניציאה ערת שרים וקצינים פקחתי עיני על
בני עמינו ואבינה בבנים אשר צדקות השם פתנים פשכיפים ופעריבים לבית
הפרדש ולא פצאתי עגל אשר בעגלתי לחדוש יחדוש כי אין פבקש רבר חכפה
לא אשר פורש ואשר פי השם יקבנו לבד כל איש לבו ידבנו להרבות חון לו יפלא
כיסו הוא יקיפנו אז אפרתי אני בלבי ובתוכי אשים ארבי לקחת תליי וקשתי וחרבי
ואחשבה בקרבי הנה אזל הכסף פכלינו הבה נתחכפה בפועצות דעתינו איך
נפצא פשים כספנו באפתחותינו:

אחרי ראי ראיתי בני עליה להרבות זהב לפו פקו פלילה אז אפרתי עת
לעשות לחבק חק נכריה לעבור עבורה זרה"ר אנסה נא אך הפעם
אולי אוכל כפרה קושי יפי לשים חשכה לאורה והנה יצא לקראתי דניאל בופבירגי
איש חפורות אשר בשכבר עבר רובר בו נכבדות ועתה עיני ראו על כל הנשפע
עשר ירות הוא איש נוצרי ואת האלהים הוא ירא ובשם ישראל לא יקרא ופרוה
גם הוא יודה לרות כפחים הבאים לדרוש אלהים יושב נגוהים לא עפרו רגלי
אבותיו תחת הר סיני אך אליו שפתי כל פעיני כי הוא פן הפזלים זהב פכיס לעשות
לה" פפנו הוציא לחוק תוכות לכתוב ברפוס פקרא ופשנה והלכות על כל
הפחוקים ידכות אף הוא לפר ספר ולשון יהודית ועשה לו פהם עטרות ופעשינו
כזהר הרקיע פזהירות לפקוח עינים עורות ובראותו אותי פתאפץ לשכון פרופיו
פתח לי גזי ברופיו והזיל בשפיו וארזבות שפיו לאחוז בסנסיניו ולאכול פרי עדניו
והעפירני על עיניו ובקש פפני לחבר ספר נותן אפרי שפר ריחו נודף כאשכל
הכופר פאסף לכל מזונות לשון בני עבר לסרר הפלאכה לתת סבר לכל פבקש
לשבר שבר בר לשון כתבי הקדש ויחונך עצפרו ונעוריו כנשר יחדש ביפים פועטים
עשור או חדש ואני העצב" נבזה נמוץ פיראתי עלי ועל בני עמי פן נמוץ בראותי
כי אין יודע פשל ופליצה בדרמי הפלאכה והפועצה כי אם בדרך עקש ופתלתול
נפשו של ארם קצה כי כל אשר קרפנו פהופה רבה הפפנו כי הסיבוננו אחרינית
סבוננו גם סבוננו רדך הפדבר" לבלי חק עת לשחוק ועת לרחוק ולסתום פי

הפדברים יען דבריהם פפוזרים פהם הולכי עקלקלות לא סודרים ופהם פנעו הטוב
 פלשון העברים פהם אשר בזכרם בספריהם נטית הפעלים בבניניהם וחלוקת
 השפות ופלות הטעם לפיניהם שפו ידם בפייהם ולא הודיעו אותם בשיפושיהם
 ולא נתנו דרך לחבר הפאפריים ולשום שכל בטעפיהם עד שכפעט נשתכחה תורת
 דקדוק הלשון בישראל ואין איש אשר לפלאה חסרונו יואל להיות ללשון הקדש
 גואל וכל גוי הארצות אשר גלינו שם חושבים עלינו אשם כי אין איש לעבוד
 עבודת הקדש ולא תשם לכן נערתי חצני אני הגבר ראה עני ונשאתי לאלהי עיני
 להיות אלהי אבי בעזרי להיות עז כנפר וגבור כאזי להפיק רצון דניאל בעבודת
 יוצרי ואחפש כל אשר בזאת הפלאכה דרש ואשר פאבותיו ירש ואשר בכח
 ידי לבי פתוך דבריהם פירש ואלקט ציציו ופרחיו סיפורי ספירי פנינו ובדולחיו
 פפגד תבואות שפושו וגרש ירחיו ושכיות חפדותיו ולהוסיף לדבר עוד
 פאדותיו על כל דבר גדול וקטון על פי פרותיו ושאלותיו ותשובותיו
 פאפר פקיים או סותר קושיות והויות לתרץ והעתר עד לכל הפלאכה תהי
 רים לעשות אותה והותר ולא יצטרך כל הבא לפוד לשוננו ללכת פגשש
 לבא אלינו פן ינכרו צרינו ויאפרו דינו רפה לתת לפתאים ערפה ובני ישראל
 לא ידעו פה כי בספרינו זה ידעו כל עפי הארץ אוכלי בשר החזיר השרץ
 כי בנו דבר שוכן בשפי ערץ ובלשוננו נגביר כי היא גברת הלשונות ועת חברותיה
 עפה נדונות היא אשה בבתוליה והן פפרכסות זונות הפנאפות תחת בעליהם
 היא הקודפ" בפעלה ובזמן להן והפה הפאוחרות הפקושרות בידי עושיהן לשון
 עבר היא הטובה בעיני אדוניה יוצר שפים וארץ ואדם לשבת עליה ונתן לו לדבר
 בה בפרטיה וכלליה היא שפה אחת ודברי" אחדים בה דברו פלאכי אלהים עולים
 ויורדים וכל זרע ישראל היהודים בה אפר אדם לאשתו כי פאיש לוקחה זאת בה
 שבר פתלעות עול ועזות בה בא ה" לנביאיו בפחזות וכאשר רבה רעת האדם כל
 איש בער ועל ה" חצנו נער לבנות עיר ופגדל בארץ שנער נבלה שם שפתם ויפץ
 ה" אתם ונפלגה הארץ לפשפחותם ללשונותם ונשארו הלשון הזה לשון קדופים
 לבני עבר כל היפים ולאברהם דור ששי לו ראש הפאפינים והתפיפים וכי ביצחק
 נקרא לו זרע בין הבנים הוא אבינו לא נתערב בין שונים הולכי פדברות" לא שערום
 ראשונים ויאהב את ישראל ואת עשו שנא לכן אדום בלשון בני שעיר עונה ובני
 ישראל באו בתוך פתנה אלהים זה ונפצא בפי כל חוזה וכל פזה בן פזה פדבר
 לשון עברי לשון לפודים ולו כל לשונות הגוים כורעים ופשתחויים ופודים כי בו
 עבר רוח ה" ועטה עט רודים כי אין קוץ וקוץ שבה ולא אות בקרבה יתרה וחסרה
 אשר יקרא האדם בפסבה שכלם פתאיפות לראש אופות שלפות ורפות בה נכתבו
 לוחות בהר חרב בה כרת ברית את חרב בה דבר אל אבותינו בקול ערב כי פם"
 וספ" שבלותות בנס היו עופדות באלה דברי חברית והעדות אשר נתנו באש
 יוקדות:

ולכן פקנה אברם הספר הזה קראתיו ובוה השם כניתיו ספכתיו אף תפכתיו כי רועי זרועי צאן היו אבותינו בארץ פגורותיהם היא פלאכת פחשבת קנין כספיהם לכל בני שם ועבר בשבתם באחליהם לדרוש בחכפה דעת ותבונה: כפרעי צאן היו ידיהם אפונה לכן קראו לזאת פקנה על הנכונה כי היא חיתה לאברהם לפקנה להחיות נפשות ביתו בכל עונה והנחילה לבניו והחזיק בה בכל אשר פנה ובאשר ישב וחנה לכן אחרי אשר יופי לערב נשתנה ונסעתה פן הערנה אל הזקנה והיתי כצפור נודדת פן קנה ועיני ולבי יום ליום פונים לקנות זהב ורב פנינים וכלים פכלים שונים והזפן חטף פפני פנינו וגנזי ברופיו ותרשישיו ויהלופיו ובדולחיו ולשפיו רקתיו וספיו לבד ראה זה היה חלקי פכל עפלי ופאודי פילי דחכפתא אינון היו הדרי והודי אשר הוספתי על אשר היו לפני בעודי זאת נחפתי פכל גנזי הזפן וחדרי פשביותיו כי לא נשאר זולת זה דבר לא הריק באוצרותיו בפגעו בי לבד אשר לא יוכל במ הזפן ותולדותיו ולכן על אפו ועל חפתו יען כי הפיל עלי הודתו אלבש צדקה כשרין ובהרב אצא לקראתו וכי אני פאלהי כסף ואלהי זהב חיצוני ועזבתי את ביתי שלא ברצוני כי קדפוני יפי עני ולוקח פפני פחפד עיני אשר אהבתי פדי בסני ועל פות לבן הרבה יגוני ונתנני שופם כפתי עולם אשר ברשח זו נלכדה רגלם פעיד פתיים ינאקו בלי נשפע קולם והנה אנכי הולך ערידי ולא יאיד עוד נרי כי אין לי פנחם פאירי הפאירי ונשארת פשני בני כבלי חובל אני הם פחפל נפשי פאידת עיני החשתי פטוב היות אב הפוני על כן לא קראתי שפי אברה כי אם אברם אחדי עוגי גרם לקחת בני אשר הוסר ואשר הורם אולי יחנן אל אלהי הרועות לשפוע קולות ואנחות ולהפציא ישועות והרוחות לי עני כי אעטף ולפניו אשפון שיחות לבחפני להחייני ולהקיפני ופעפד דלותי יריפני וביוצאי תלצי ישוב ינחפני וזאת תהיה פשכורתי פאת כל איש עתי אשר יחנה בספרי זה אשר כתבתי שיתפלל בעדי אל ה' ולהתחנן לו לקדא בשם ה' ברב גדלו להשאיר לי עוד ברכה בקהלו אולי יכפרו רחפיו בעוד בחיים חייתי בטרם אפות בסוף קץ שיבתי להקים לי זרע לבנות ביתי ויקרא שפי אברהם כבראשונה ואחרי בלותי תהיה לי עדנה בורע יעבדנו בדעת והתבונה אשר נתן לבנו אדם לברם תחת אשר עבדתי אבי רם בנשאי טורח פשא פקנה אברם וחלקנו הספר הזה לשפנה שערים: השער חדאשון בגדר לשון הקדש וחלוקתו אל חלקיו הראשונים: השער השני בפספר האותיות ושפותיהן וצורתן בפכתב ופוצאן בפבטא וחלוקתן ביחס אל עצפן ואל התיבות הפורכבות פהן: השער השלישי נפרש בו פספר הנקודות ושפותיהן וצורתן בפכתב ופוצאן בפבטא וחלוקתן ביחס אל עצפן ואל הפורכבים פהן: השער הרביעי בחלוקת הלשון העברית אל חלקיה זראשונים וערך קצתם לקצת וברירת חלקה הראשון שהוא השם וצייד השפות לכל פנייהם וחלוקותיו העצפיות והפקריות: השער החפשי בו נבאר הפעל בכל תנאיו וחלקיו ופשיגיו כפי פה שישפוט דקדוק הלשון העברית: השער הששי הוא שער פלות הטעם: השער השביעי שער ההרכבה והשפוש: השער שפיני הוא שער חין ערך הפבטא והטעמים: שבח לפנצח על השפינית:

Frontespizio dell'edizione monolingue (ebraica) del *Miqneh Avram*

ספר דקדוק שחבר החכם

השלם הפילוסוף האלהי הפפורסם ברבנים זה כפה שנים יושב על כסא
ההוראות לפופת ולאות כפה"ר אברהם דבלפש יצ"ו אשר בו כלל כל
סנסני וענפי ונופי פלאכת הדקדוק בפעט הכפו' ורב האיכות
בסדר ובשלפות איש על ידו לרגליהם פכל אשר היו לפניו
בפלאכת הזאת כי הראשונים אספו בחפניהם הרבה
ועלא ארבה פי הוסיף ופי גרע תפידין שלא כסדרן
ופוספין שלא כהלכתן והחכם יצ"ו השקיף בעיונו
ובשכלו הנפרץ וחבר זה הספ" הנותן אפדי
שפר ופתח בו ח' שערי' אשר כפעט פבני
עפנו היו סגורים כי הפפתחות היו
אבודים ולהכנס בו אינם יכולים
ונשארת סוגרת ופסוגרת
אשת פפרום לכן בשדה
צעקה הנערה ואין
פושיע לה עד שקם
פארי דחקלא
הוא השדה
אשר
קנה אברם בשכלו הדק
והרם ולכן קרא שפו פקנה" אברם" :

GLOSSARIO EBRAICO-LATINO
DEI TERMINI LOGICI E GRAMMATICALI
RISCONTRATI NEL *PECULIUM ABRAE*
DI AVRAHAM DE BalmES (VENEZIA 1523)

corpus litterarum	גוף האמיתיות		
caesura, syllaba	גזר		N
complementum	גמר		
incongruitas	גנובה	littera, signum	אות
mugitus	געיא	littera positiva	אות מונחת
guttur	גרון	litterae reges	אותיות מלכים
gutturialis	גרוני	litterae servientes	אותיות משרתות
causare	גרם	qualitas	איכות
		ambulans	אזלא
		individuus	איש
		suspiratio	אנחה
		possibilis	אפשר
		prolixitas	אריכות
		arbor	אשל
		pausa conquiescentis, pausa	אתנה
		suspirationis, punctus pausae	
		pausa suspirationis	אתנחתא
			B
		solitarius, intransitivus	בודד
		pronunciare, proferre	בטא
		explicatio, expositio, declaratio	ביאור
		medius	בינוני
		praesens	בינוני
		discretio	בירור
		isophagus	בית הבליעה
		improprius	בלתי מיוחד
		imperfectus	בלתי נשלם
		coniugatio, constructio	בנין
		auctores trinitatis	בעלי השלוש
		deprecatio, petitio	בקשה
		discretio	בוררה
		enucleare, elucidare	ברר
			G
		terminus	גבול
		enunciativus	גדי
		definitio, diffinitio	גדר
		magnitudo	גודל
corpore litterarum	גוף האמיתיות		
caesura, syllaba	גזר		
complementum	גמר		
incongruitas	גנובה		
mugitus	געיא		
guttur	גרון		
gutturialis	גרוני		
causare	גרם		
			D
		coniunctio	דבוק
eloquium, locutio, loquela	דבור		
continuitas	דבקות		
res	דבר		
gravis, crassus	דגוש		
gravitas	דגשות		
similis, consimilis	דומה		
constructio	דחק		
ius, iudicium	דין		
similitudo	דמות		
similitudo	דמיון		
mens	דעת		
grammatica	דקדוק		
gradus	דגא		
mos, regula, modus	דרך		
inquisitio	דרשה		
lex	דת		
			H
		differentia	הבדל
		diversivocatio	הבדל
		transglutire	הבליע
		intelligentia	הבנה
syllaba, sonus, tinnitus, tonus	הברה		
terminare	הגביל		
terminatio	הגבלה		
logica	הגיון		
notificatio rei	הודעת הדבר		
praesens	הזה		

convenire השתתף	excipere הוציא
unio התאחדות	significatio הוראה
singularizare התבודד	ostensio digito הוראה באצבע
dependentia התהלות	consonantia הין
conversio התהפך	aptitudo הכנה
coniunctio התחברות	submitio הכנעה
consecutio התחייבות	depressio vocis הכנעת קול
principium התחלה	dignotio הכר
inveteratio התישנות	cognitio הכרה
patiens התפעל	coactio, necessitas הכרח
plurificatio התרבות	decisio הכרע
	impositio, positio הנחה
ז	impositio nominum הנחת השמות
alietas זולת	univocatio הסכמה
masculus זכר	ablatio הסתיר
masculinitas זכרות	detentio, firmatio העמדה
tempus זמן	translatio העתקה
erectus magnus זקף גדול	conversio, eversio הפוך
erectus parvus זקף קטן	conversivus הפוכי
anormalus (sic) זר	contrarius הפך
enormitas זרות	convertere הפך
origo זריחה	pausa, pausatio הפסק
sparsor זרקא	affectus, passio הפעלות
	secernere הפריש
ח	differentia, discrimen הפרש
	abstrahere הפשיט
complexio, compositio, copulatio, חבור	praefatio הצעה
copula	comprehensio הקפה
sensus חוש	ratiocinatio הקש
robur rei חזק הענין	onominiatio הרדפה
retentio חזקה	sequela linguae הרדפת הלשון
reversio חזרה	compositio, constructio הרכבה
rapicus חטף	compositio transitiva הרכבה נודדת
palatum היך	compositio immanens הרכבה עומדת
scientia חכמה	compositio formalis הרכבה צורית
sapientes arismetica (!) חכמי המפר	compositio intellectiva הרכבה שכלית
diversitas, varietas חלוף	compositio distributionis הרכבת החלוק
disiunctio חלוק	compositio הסמיכות
partitio חלוקה	continuationis
distinguere חלק	compositio relationis הרכבת הצירוף
pars חלק	compositio possessionis הרכבת הקנין
pars sermonis חלק המאמר	compositio interrogationis הרכבת השאלה
materia חמר	elevatio vocis הרמת קול
pausam facere חנה	accomodatio השאלה
gingivae חנכים	uti השתמש
defectivus חסר	coaequatio, mutatio, commutatio השתנות

duplex כפול	defectus חסרון
repetitio, duplicatio, duplicitas כפל	semifuturus חצי עתיד
scriptura כתב	conceptus חקוי
ל	affectus animae חקוי הנפש
	ט
lassitudo לאות	natura טבע
confringens ossa לגרמיה	naturalis טבעי
mandibula לחי	error טעות
disciplina למוד	accentus punctualis, accentus, טעם
lingua, ydioma, expressio לשון	punctus accentualis
lingua honoris לשון כבוד	accentus revertens טעם חוזר
מ	accentus disiungens טעם מספיק
	labor טרחא
	י
subulinum מאיילא	cognitio, certificatio ידיעה
oratio מאמר	scientia pronunciationis ידיעת טבטא
oratio optativa מאמר מתאווה	exiens, transitivus, transiens יוצא
prolongans מאריך	rectitudo ישר
pronunciatio מבטא	plusquamperfectus יתד מן הנשלם
incongruus מגונה	determinare יחד
sublatio, imminutio מגרעה	appropriatio, proprie, singularitas יחד
mos מדה	unitas, proprietas יחיד
grammaticus מדקדק	singularis יחס
gradus מדרגות	comparatio, attributio, genologia, proportio יחס
interpretatio מדרש	fundamentum יסוד
discontinuus מזכרת	significare ירה
commutabilis מומר	luna unius diei ירח בן יומו
suppositum מזונה	rectus ישר
translatus מועתק	sedens יתיב
hiatus, pronunciatio, expressio מוצא	superfluous יתר
prolatio מוצא	כ
compositus מזרכב	gravis כבד
superfluous מותר	intentio כונה
controversia, disceptatio מחלוקת	virtus, potentia, potestas, vis כח
imaginatio מחשבה	instrumenta pronunciationis כלי המבטא
cogitatio מחשבת	canon, regula, regula universalis כלל
inclinare מטה	communitas, conclusio כלל
species מין	universale logicum כלל ההגיוני
intentus מכונן	cognominare כנה
scriptura מכתב	agnomen, connotatio כנוי
ars מלאכה	
dictio מלה	
dictio parva מלה זעירא	
dictio detenta מלה מועמדת	
dictio aequivoca מלה משותפת	
producte מלעיל	

ratio משפט
 pondus משקל
 minister משרת
 mutabilis משתנה
 frenum מתג
 agnominatus מתואר
 componibilis, coniuunctivus, subiunctivus מתחבר
 commutabilis מתחלף
 refrenatio מחינה
 mobilis מתנועע
 compatiens מתפעל
 receptibilis מתקבל
 plurificabilis, pluralis מתרבה
 componibilis מתרכב

ג

congruens נאה
 convenientia נאות
 translutitus נבלע
 sonus, cantus נגון
 derivatus נגזר
 cantus גינה
 commotus, transitivus נודד
 obliquus נוטה
 initium dictionum נוטריקון
 congruitas נוי
 motio נוע
 subiectus נושא
 defectivus, quiescens נח
 quies נחות
 declinatio נטיה
 congruitas נכונה
 praesentia נכח
 submissus גמוך
 connexus גמשך
 absens, latens נסתר
 motus נע
 actus, factus נפעל
 separatum נפרד
 anima נפש
 foemina נקבה
 foemininitas נקביות
 punctuatio נקוד
 punctum נקודה

correpte מלרע
 dictio qualitatis מלת האיכות
 dictio exceptionis מלת ההוצאה
 dictio distinctionis מלת החלוק
 dictio rationis מלת הטעם
 dictio quantitatis מלת הכמות
 dictio loci מלת המקום
 dictio vocationis מלת הקריאה
 dictio negationis מלת השלילה
 dictio conditionalis מלת תנאי
 usus, consuetudo מנהג
 impositor, instituens מניח
 computus מנין
 movens מניע
 serra מסור
 traditio auscultatoria, auscultatio מסורת
 strata מסילה
 pausans מספיק
 numerus מספר
 opus מעשה
 pervulgatus מפורסם
 explicitus מפורש
 aspiratio מפיק
 situs, status מצב
 praeceptum מצוה
 imperativus מצוה
 conglutinatus מצורף
 entitas מציאות
 aggregatus מקובץ
 locus generis מקום הסת
 vena מקור
 virgula מקל
 copula מקף
 lectio, lectura, scriptura, clausula מקרא
 accidentalis מקרי
 quadrus מרובע
 cursus prolationis מרוץ ההברה
 cursus מרוצה
 eventum משיג
 contrahere משך
 duratio temporis משך זמן
 exemplum משל
 perficiens משלים
 sensus משמעות
 maceria משעול
 prosapia משפחה

agens פועל	omonimus נודף
dispersor magnus פזר גדול	tremulans נרעד
separatio פירוד	perfectus ושלם
interpretatio פירוש	
acuere ingenium פלפל	ס
intrinsicus פנימי	
pausatio פסוק	circuitio vocis סבב קול
disiungens, disiunctio פסק	causa, occasio סבה
factus, participium passivum פעול	opinio סברה
operatio פעולה	proprietas סגולה
actus, actio פעל	ordo סדר
verbum essentiae פעל ההויה	genus, sexus סוג
verbum substantivum פעל המציאות	finis clausulae, finis versus סוף פסוק
minutia, particula פרט	scutella reversa סחפא
individuus פרטי	signum סימן
singularizatio פרטיות	complementum, abscissio סלוק
extensus פשט	continuum סמוך
simplex פשוט	continuatio סמיכות
צ	analogia ספוק
	narratio, enuntiatio ספור
pars, modus צד	narrativus ספורי
imperativus צווי	dubium ספק
forma, figura צורה	absentia סתר
formae patres צורות אבות	ע
eloquentia, luculentia צחות	
formatio ציור	praeteritus עבר
formare, concipere צייר	copulativus עוטף
combinatio, relatio צרוף	immanens עומד
ק	apex עוקץ
	copulatio עטף
collectio, congregatio קבוץ	consideratio עיון
collectio labiorum קבוץ שפתים	speculativus עיוני
receptio קבלה	dispositio עיין
antecedens קדמא	substantia, persona עצם
linea קו	essentialis עצמי
vox, sonus קול	radix עקר
apex, spina קוץ	mixtio עירוב
peritia קיאות	comparatio, proportio ערך
confirmatio, affirmatio קיום	melodia pronunciationis ערך מבטא
brevitas קצור	futurus עתיד
levis קל	futurus enuntiativus עתיד הנודי
acquisitio, possessio קנין	futurus conversus עתיד מהופך
brevis קצר	פ
vocare קרא	
propinquus קרב	verbum פועל

dens שן	vox, vocatio קריאה
mutatio שנוי	cornua vaccae קרני פרה
duo expulsore שני גורשין	connectere, ligare קשר
epiglotum שפוח כובע	
labra שפתים	ד
radix, origo שרש	evidentia ראייה
equivocatio, communicatio, convenientia שתוף	pluralitas, multitudo רבוי
	imminens רביע
	spiritus רוח
ת	descriptio, impressio דיושם
optatus תאוה	dilatate רחב
cupido cordis תאית לב	remotus רחוק
attributus, denominatio, cognomen תאר	tremor רעד
frangens תביר	lenis רפה
corona תג	lenitas רפיון
superadditio, additio תוספת	ש
utilitas תועלת	
dictio תיבה	interrogatio שאלה
admiratio תימה	iusiurandum שבועה
dispositio תכונה	fractio שבירה
finis תכלית	sceva permanens שוא קים
eradicator תלשא	aequalis שוה
appodeatus תמוך	cornu rectum שופר ישר
commutatio תמורה	cornu reversum שופר מהופך
conditio תנאי	cornu sustinens שופר מכרבל
motus תנועה	cornu exaltatum שופר עלוי
motus furtim acceptus תנועה גנובה	poeticus שירי
lepos תפארת	intellectus, ingenium שכל
lepor dictionis תפארת המלה	denegatio שלילה
euphonia תפארת הקריאה	negare שלל
apprehensio תפישה	perfectus, completus שלם
petitio תפלה	perfectio שלמות
interpretatio תרגום	catena שלשלת
duo baculi תרין חוטרין	nomen שם
scutum חרסא	nomen rei שם דבר
responsio תשובה	nomen gentile, nomen patronymicum שם היחס
cupido תשוקה	nomen numeri שם המספר
complementum, supplementum תשלום	nomen accidentis שם המקרה
	nomen verbi שם הפעל
	nomen denominationis שם התאר
	nomen rectum שם ישר
	nomen universale שם כלל
	nomen pluralitatis שם רבוי
	constructio, servitium, regimen שמוש

GLOSSARIO LATINO-EBRAICO

A

ablatio הסתר
 abscissio סילוק
 absens נסתר
 absentia סתר
 abstrahere הפשיט
 accentus טעם
 accentus disiungens טעם מספיק
 accentus punctualis טעם
 accentus revertens טעם חוזר
 accidentalis מקרי
 accomodatio השאלה
 acquisitio קנין
 actio פעל
 actus פעל
 actus נפעל
 acuere ingenium פלפל
 additio תוספת
 admiratio תימה
 aequalis שווה
 aequivocatio שתוף
 affectus הפעלות
 affectus animae חקוי הנפש
 affirmatio קיום
 agens פועל
 aggregatus מקובץ
 agnomen כנוי
 agnominatus מתואר
 alietas זולת
 ambulans אזלא
 analogia ספוק
 anima נפש
 anormalus (sic) זר
 antecedens קדמא
 apex עוקץ, קוקץ
 appodeatus תמוך
 apprehensio תפישה
 appropriatio יחיד
 aptitudo הכנה
 arbor אשל
 ars מלאכה

aspiratio מפיק
 attributio יחס
 attributus תאר
 auctores trinitatis בעלי השלוש
 auscultatio מסורת

B

brevis קצר
 brevitat קצור

C

caesura גזר
 canon כלל
 cantus נגון, נגינה
 cathena שלשלת
 causa סבה
 causare גרם
 certificatio ידיעה
 circuitio vocis סבב קול
 clausula מקרא
 coactio הכרח
 coaequatio השתנות
 cogitatio מחשבת
 cognitio הכרה, ידיעה
 cognomen תאר
 cognominare כנה
 collectio קבוץ
 collectio labiorum קבוץ שפתיים
 combinatio צירוף
 commotus נודד
 communicatio שתוף
 communitas כלל
 commutabilis מתחלף, מומר
 commutatio השתנות, תמורה
 comparatio יחס, ערך
 compatiens מתפעל
 complementum סלוק, גמר, תשלום
 completus שלם
 complexio חבור
 componibilis מתחבר, מתרכב
 compositio חבור, הרכבה
 compositio continuationis הרכבת הסמיכות

compositio distributionis	הרכבת החלוק	copulativus	עוטף
compositio formalis	הרכבה צורנית	cornu exaltatum	שופר עלוי
compositio immanens	הרכבה עומדת	cornu rectum	שופר ישר
compositio interrogationis	הרכבת השאלה	cornu reversum	שופר מהופך
compositio intellectiva	הרכבה שכלית	cornu sustinens	שופר מכרבל
compositio possessionis	הרכבת הקנין	cornua vaccae	קרני פרה
compositio relationis	הרכבת הצירוף	corona	תג
compositio transitiva	הרכבה נודדת	corpus litterarum	גוף האותיות
compositus	מורכב	correple	מלרע
comprehensio	הקפה	crassus	דגוש
computus	מנין	cupido	תשוקה
conceptus	חקוי	cupido cordis	תאית לב
concupere	צייר	cursus	מרוצה
conclusio	כלל	cursus prolationis	מרוץ ההברה
conditio	תנאי		
confirmatio	קיום	D	
confringens ossa	לגרמיה	decisio	הכרע
conglutinatus	מצורף	declaratio	ביאור
congregatio	קבוצה	declinatio	נטיה
congruens	נאה	defectivus	נה, חסר
congruitas	נוי, נכונה	defectus	חסרון
coniugatio	בנין	definitio	גדר
coniunctio	התחברות, דבוק	denegatio	שלילה
coniunctivus	מתחבר	denominatio	תאר
connectere	קשר	dens	שן
connexus	נמשך	dependentia	התהליות
connotatio	כנוי	deprecatio	בקשה
consecutio	התחברות	depressio vocis	הכנעת קול
consideratio	עיון	derivatus	גזר
consimilis	דומה	descriptio	רושם
consonantia	הין	determinare	יחד
consuetudo	מנהג	detentio	העמדה
constructio	שמוש, הרכבה, בנין, דחק	dictio	תיבה, מלה
continuatio	סמיכות	dictio aequivoca	מלה משותפת
continuitas	דבקות	dictio conditionalis	מלת תנאי
continuum	טמוך	dictio detenta	מלה מועמדת
contrahere	משך	dictio distinctionis	מלת החלוק
contrarius	הפך	dictio exceptionis	מלת ההוצאה
controversia	מחלוקת	dictio loci	מלת המקום
convenientia	נאות, שתוף	dictio negationis	מלת השלילה
convenire	השתתף	dictio parva	מלה זעירה
conversio	התהפך	dictio qualitatis	מלת האיכות
conversivus	הפוכי	dictio quantitatis	מלת הכמות
convertere	הפך	dictio rationis	מלת הטעם
copula	חבור, מקף	dictio vocationis	מלת הקריאה
copulatio	חבור, עטף		

differentia הפרש, הבדל
 diffinitio גדר
 dignotio הכר
 dilatare רחב
 disceptatio מחלוקת
 disciplina למוד
 discontinuus מוכרת
 discretio ברירה, בירור
 discrimen הפרש
 disiunctio חלוק, פסק
 disiungens פסק
 dispersor magnus פזר גדול
 dispositio ענין, תכונה
 distinguere חלק
 diversitas חלוק
 diversivocatio הבדל
 dubium ספק
 duo baculi תרין חוטרין
 duo expulsores שני גרישין
 duplex כפול
 duplicatio כפל
 duplicitas כפל
 duratio temporis משך זמן

E

elevatio vocis הרמת קול
 eloquentia צחות
 eloquium דבור
 elucidare ברר
 enormitas זרות
 entitas מציאות
 enucleare ברר
 enunciatio ספור
 enunciativus גדיי
 epiglottum שפוי כובע
 eradicator תלשא
 erectus magnus זקף עגול
 erectus parvus זקף קטון
 essentialis עצמי
 error טעות
 euphonia תפארת הקריאה
 eventum משיג
 eversio הפוך
 evidentia ראייה
 excipere הוציא

exemplum משל
 exiens יוצא
 explicatio ביאור
 explicitus מפורש
 expositio ביאור
 expressio מוצא, לשון
 extensus פשט

F

factus נפעל
 factus פעול
 figura צורה
 finis תכלית
 finis clausulae, finis versus סוף פסוק
 firmatio העמדה
 foemina נקבה
 foemininitas נקבות
 formae patres צורות אבות
 forma צורה
 formare צייר
 formatio ציור
 fractio שבירה
 frangens תביר
 frenum מתג
 fundamentum יסוד
 futurus עתיד
 futurus conversus עתיד מהופך
 futurus enunciativus עתיד הגדיי

G

genologia יחס
 genus סוג
 gingivae חנכים
 gradus דרגא
 gradus מדרגות
 grammatica דקרוק
 grammaticus מדקרק
 gravis דגוש, כבד
 gravitas דגשות
 guttur גרון
 gutturalis גרתי

H

hiatus מוצא

I

imaginatio מחשבה
 immanens עומד
 imminens רביע
 imminutio מגרעה
 imperativus מצוה, צווי
 imperfectus בלתי נשלם
 impositio הנחה
 impositio nominum הנחת השמות
 impositor מניח
 impressio רושם
 improprius בלתי מיוחד
 inclinare מטה
 incongruitas גנובה
 incongruus מגונה
 individuus איש
 individuus (agg.) פרטי
 ingenium שכל
 initium dictionum נוטריקון
 inquisitio דרשה
 instituens מניח
 instrumenta pronounciationis כלי המבטא
 intellectus שכל
 intelligentia הבנה
 intentio כונה
 intentus מכוון
 interpretatio מדרש, פירוש, תרגום
 interrogatio שאלה
 intransitivus בודד
 intrinsecus פנימי
 inveteratio התישנות
 isophagus בית הבליעה
 iudicium דין
 ius, דין
 iusiurandum שבועה

L

labor טרחא
 labra שפתים
 lassitudo לאות
 latens נסתר
 lectio מקרא

lectura מקרא
 lenis רפה
 lenitas רפיון
 lepos תפארת
 lepor dictionis תפארת המלה
 levis קל
 lex דת
 ligare קשר
 linea קו
 lingua לשון
 lingua honoris לשון כבוד
 littera אית
 littera positiva אות מוגהת
 litterae reges אותיות מלכים
 litterae servientes אותיות משרתות
 locus generis מקום הסוג
 locutio דבור
 logica הגיון
 luna unius diei ירח בן יומו
 loquela דבור
 luculentia צתות

M

maceria משעול
 magnitudo גודל
 mandibula לחי
 masculinitas זכרות
 masculus זכר
 materia חמר
 medius בינוני
 melodia pronounciationis ערך מבטא
 mens דעת
 minister משרת
 minutia פרט
 mixtio ערוב
 mobilis מתנועע
 modus דרך, צד
 mos דרך, מדה
 movens מניע
 motio נוע
 motus תנועה
 motus (agg.) נע
 motus furtim acceptus תנועה גנובה
 mugitus געיא
 multitudo רבוי

mutabilis משתנה
mutatio שנוי, השתנות

N

narratio ספור
narrativus ספורי
natura טבע
naturalis טבעי
necessitas הכרח
negare שלל
nomen שם
nomen accidentis שם המקרה
nomen denominationis שם התאר
nomen gentile שם היחס
nomen numeri שם המספר
nomen patronymicum שם היחס
nomen pluralitatis שם רבוי
nomen rectum שם ישר
nomen rei שם דבר
nomen universale שם כלל
nomen verbi שם הפעל
notificatio rei הודעת הדבר
numerus מספר

O

obliquus נוטה
ocasio סבה
omonimus נרדף
onominationis הרדפה
operatio פעולה
opinio סברה
optatus תאוה
opus מעשה
oratio מאמר
oratio optativa מאמר מתאוה
ordo סדר
origo זריחה, שרש
ostensio digito הוראה באצבע

P

palatum חיק
pars חלק, צד
pars sermonis חלק המאמר

particula פרט
participium passivum פעול
partition חלוקה
passio הפעלות
patiens התפעל
pausa הפסק
pausa conquiescentis אתנה
pausa suspirationis אתנה, אתחנתא
pausam facere חנה
pausans מספיק
pausatio הפסק, פסוק
perfectus נשלם
perficiens משלים
peritia קיאות
perfectio שלמות
perfectus שלם
persona עצם
pervulgatus מפורסם
petitio בקשה, תפלה
pluralis מתרבה
pluralitas רבוי
plurificabilis מתרבה
plurificatio התרבות
plusquamperfectus יותר מן הנשלם
poeticus שירי
pondus משקל
positio הנחה
possessio קנין
possibilis אפשר
potentia כח
potestas כח
praeceptum מצוה
praeformatio הצעה
praesens בינוני
praesens הווה
praesentia נכח
praeteritus עבר
principium התחלה
producte מלעיל
proferre בטא
prolatio מוצאה
prolixitas אריכות
prolongans מאריך
pronunciare בטא
pronunciatio מבטא
propinquus קרב

proportio יחס, ערך
 proprie יחוד
 proprietas יחוד, סגולה
 prosapia משפחה
 punctuatio נקוד
 punctum נקודה
 punctus accentualis טעם
 punctus pausae אתנה

Q

quadrus מרובע
 qualitas איכות
 quies נחות
 quiesceus נח

R

radix שרש, עקר
 rapiens חטף
 ratio משפט
 ratiocinatio הקש
 receptibilis מתקבל
 receptio קבלה
 rectitudo יושר
 rectus ישר
 refrenatio מתונה
 regimen שמוש
 regula כלל, דרך
 regula universalis כלל
 relatio צרוף
 remotus רחוק
 repetitio כפל
 res דבר
 responsio תשובה
 retentio חזקה
 reversio חזרה
 robur rei חזק הענין

S

sapientes arismetica (!) חכמי המפר
 sceva permanens שוא קים
 scientia חכמה
 scientia pronounciationis ידיעת מבטא
 scriptura מקרא, מכתב, כתב

scutella reversa סחפא
 scutum חרסא
 secernere הפריש
 sedens יתיב
 semifuturus חצי עתיד
 sensus חוש
 sensus משמעות
 separatio פירוד
 separatum נפרד
 sequela linguae הרדפת הלשון
 serra מסור
 servitium שמוש
 sexus סוג
 significare ירה
 significatio הוראה
 signum אות, סימן
 similis דומה
 similitudo דמיון, דמות
 simplex פשוט
 singularis יחיד
 singularitas יחוד
 singularizare התברר
 singularizatio פרטיות
 situs מצב
 solitarius בודד
 sonus הברה, קול, נגון
 sparsor זרקא
 species מין
 speculativus עיוני
 spina קוץ
 spiritus רוח
 status מצב
 strata מסילה
 subiectus נושא
 subiunctivus מתחבר
 sublatio מגרעה
 submissio הכועה
 submissus נמוך
 substantia עצם
 subulinum מאיילא
 superadditio תוספת
 superfluous מותר, יתר
 supplementum תשלום
 suppositum מונח
 suspiratio אנחה
 syllaba גזר, הברה

tempus זמן
terminare הגביל
terminatio הגבילה
terminus גבול
tinnitus הברה
tonus הברה
traditio auscultatoria מסורת
transglutire הבליע
transglutitus נבלע
transiens יוצא
transitivus יוצא, נודד
translatio העתקה
translatus מועתק
tremor יעד
tremulans נרעד

U

unio התאחדות
unitas יחיד
universale logicum כלל ההגיוני
univocatio הסכמה
usus מנהג
uti השתמש
utilitas תועלת

V

varietas תלוף
vena מקור
verbum פועל
verbum essentiae פעל ההויה
verbum substantivum פעל המציאות
virgula מקל
virtus כח
vis כח
vocare קרא
vocatio קריאה
vox קול, קריאה

Y

ydioma לשון

Sandra Rossi

LA NASCITA DELLA VERGINE DEL PITTORE UMANISTA
VITTORE CARPACCIO. SPUNTI PER UN'ANALISI
ICONOGRAFICA ED ICONOLOGICA

Nell'arte italiana della seconda metà del Quattrocento compaiono alcuni esempi significativi dell'interesse umanistico per la cultura e la lingua ebraica, che vengono ad accostarsi all'affascinazione per il mondo classico e per le lingue greca e latina.

Nella pittura ferrarese la lingua ebraica compare già nel 1470-74: Cosmè Tura trascrive i Comandamenti in modo assai preciso e corretto nella *Pala Roverella* e pone alcune leggibilissime scritte ebraiche nella pala per la Chiesa agostiniana di San Lazzaro, sempre a Ferrara, scomparsa dopo i bombardamenti di Berlino del 1945. A questo proposito, Giulio Busi individua un legame tra il pittore ferrarese, il cristiano Pellegrino Prisciani, appassionato di studi ebraici, e l'erudito ebreo Avraham Farissol: è estremamente probabile che Prisciani o Farissol sovrintendessero alla realizzazione delle singole lettere dipinte da Cosmè Tura, tale è la loro precisione.¹

Un paio d'anni dopo la realizzazione della *Pala Roverella*, troviamo un'iscrizione ebraica sulle Tavole della Legge del Mosè, opera probabilmente di Giusto di Gand per lo studiolo di Federigo da Montefeltro, nel Palazzo Ducale di Urbino.² A Firenze nell'affresco di Ghirlandaio, dipinto nella Chiesa di Ognissanti per la famiglia Vespucci intorno al 1480, c'è una scritta ebraica sul rotolo che pende dallo scaffale sopra la figura di San Gerolamo. Sempre a Firenze, Jacopo del Sellaio ed un artista vicino al Botticelli, forse Filippino Lippi, realizzano alcune decorazioni di cassoni raffiguranti la storia di Ester, molto probabilmente per una committenza ebrea di ricchi

¹ Cfr. G. BUSI, *Il Succo dei Favi. Studi sull'Umanesimo ebraico*, Bologna 1992.

² Cfr. L. CHELES, *Lo Studiolo di Urbino. Iconografia di un microcosmo principesco*, Modena 1991.

mercanti che arredano le case con lo stesso gusto dei contemporanei cristiani.³ Per Andrea Mantegna il consulente non è molto esperto (è Paride da Ceresara) e in *Pallade scaccia i vizi* la scritta ebraica attorcigliata al tronco sulla sinistra del quadro è alquanto incerta nel tratto ed illeggibile in alcune lettere. La tela, destinata allo studiolo di Isabella d'Este a Mantova, è realizzata nel 1502, probabilmente lo stesso anno della *Nascita della Vergine* di Vittore Carpaccio,⁴ opera che ci proponiamo qui di analizzare più approfonditamente: essa si colloca perfettamente all'interno del clima umanistico per la scritta in ebraico sulla parete accanto al letto di Anna, ma un simile inserto ebraico è un evento raro nella pittura veneziana del tempo.

Nel Quattro e Cinquecento molti ebrei possiedono nella propria biblioteca raffinati codici miniati e su quest'arte, verso la metà del Quattrocento, l'ebreo portoghese Avraham ibn Hayyim compone un significativo trattato.⁵ Sono numerose le miniature legate al mondo culturale ebraico che si sono conservate e da Mantova proviene lo splendido *Codice miscellaneo Rothschild*, dal 1957 al Museo Nazionale di Gerusalemme, la cui decorazione è attribuita dagli studiosi a Taddeo Crivelli o a Leonardo Bellini, in quanto mostra evidenti influssi della pittura veneziana.⁶ Di Mosè da Castellazzo, pittore ebreo vissuto a Venezia nella prima metà del Cinquecento, purtroppo conosciamo assai poco; definito in un documento come pittore alla

³ La storia di Ester dà modo di rappresentare lussuosi palazzi e sfarzose cerimonie regali orientali; Ester è la donna ebrea adottata da Mardocheo che, eletta Regina alla Corte del Re di Persia, ottiene la grazia per il popolo ebreo perseguitato dal ministro Aman. Gli Ebrei, a ricordo dell'avvenimento, istituirono la festa di Purim. Cfr. M. HARASZTI-TAKACS, *Fifteenth-Century Painted Furniture with Scenes from the Esther Story*, «Jewish Art» 15 (1989), pp. 14-25.

⁴ Cfr. R. LIGHTBOWN, *Mantegna. Corredato da un catalogo completo dei dipinti, dei disegni e delle stampe*, Milano 1986.

⁵ Cfr. B. NARKISS, *Hebrew Illuminated Manuscripts*, Jerusalem 1969. L'arte della miniatura è diffusa tra gli Ebrei anche perché la loro comunità, ricca ed esigente, non è numerosa: non essendo semplice da realizzare la stampa di qualità con illustrazioni, ad essa si preferisce la miniatura.

⁶ Cfr. NARKISS, *Hebrew Illuminated*, p. 38; P. C. IOLY ZORATTINI, *Gli Ebrei a Venezia, Padova e Verona*, in *Storia della cultura veneta. Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, a cura di G. ARNALDI - M. PASTORE STOCCHI, III, I, Vicenza 1980, p. 553; U. BAUER - EBERHARDT, *Die Rothschild-Miscellanea in Jerusalem Hauptwerk des Leonardo Bellini*, «Pantheon» 42 (1984), 3, pp. 229-237; G. MARIANI CANOVA, *Manoscritti miniati veneti nelle biblioteche di Cambridge e Boston (Mass.)*, «Arte Veneta» 29 (1975), pp. 97-104; A. KANOF, *Jewish Ceremonial Art and Religious Observance*, New York s.d., p. 33.



VITTORE CARPACCIO, *Nascita della Vergine* (Bergamo, Accademia Carrara).

Corte di Massimiliano Sforza, si sa che chiede ed ottiene dal Governo veneziano il privilegio di stampare una *Bibbia* da lui illustrata, di cui è stata recentemente riprodotta l'unica copia conservatasi.⁷

Sempre in ambito veneziano è stata avanzata l'ipotesi di un contatto con il mondo ebraico per Giorgione (si è pensato addirittura ad un Giorgione ebreo), ma si tratta di indizi trop-

⁷ *Bilder-Pentateuch von Moses dal Castellazzo, Venedig 1521. Vollständige Faksimile-Ausgabe*, Hrsg. K. Schubert, 2 v., Wien 1986: v. 2, pp. 12-16. Su Mosè vedi anche C. ROTH, *Gli Ebrei in Venezia*, Roma 1933, p. 83; M. CALVESI, *La «morte di bacio»*. *Saggio sull'ermetismo di Giorgione*, «Storia dell'Arte» 7/8 (1970), p. 195.

po generici, non suffragati da alcuna prova documentaria.⁸ Maurizio Calvesi ha riproposto anche recentemente l'idea di un rapporto tra Giorgione e la cultura ebraica, basandosi su alcuni elementi quali il fatto che sono pochissimi i suoi dipinti di soggetto cristiano; non conosciamo il suo cognome, come si riscontra nel Cinquecento per tutti gli Ebrei veneziani appartenenti ad una famiglia di particolare importanza; il suo interesse per la musica corrisponde perfettamente al sistema educativo ebraico del tempo; tra i suoi committenti vi è la famiglia Grimani, protettrice degli Ebrei; nel Seicento la famiglia Barbarella di Castelfranco si vanta di discendere da lui (nel Medioevo la parola «barbaro» significa infedele, nel Rinascimento ha valore di straniero, in entrambi i casi è possibile un'allusione all'origine ebraica della famiglia).⁹

L'unica scritta ebraica corretta e leggibile in un quadro veneziano del periodo, oltre che nella *Nascita della Vergine* di Vittore Carpaccio, si ha nella *Annunciazione* di Cima da Conegliano, datata 1495, ora conservata all'Ermitage di San Pietroburgo:¹⁰

⁸ Negli anni Sessanta Maurizio Calvesi ha proposto la lettura in chiave ebraica di un altro quadro veneziano degli inizi del Cinquecento, la *Tempesta* di Giorgione; questa interpretazione non ha però trovato quasi alcun consenso tra i critici. Cfr. M. CALVESI, *La «Tempesta» di Giorgione come ritrovamento di Mosè*, «Commentari» 13 (1962), pp. 226-255; M. CALVESI, *Il mito dell'Egitto nel Rinascimento. Pinturicchio, Piero di Cosimo, Giorgione, Francesco Colonna*, «Art Dossier» 24 (1988). Sulla *Tempesta* di Giorgione, cfr. E. WIND, *La «Tempesta»: commento sulle allegorie poetiche di Giorgione*, in *L'eloquenza dei simboli*, Milano 1992, pp. 175-225; S. SETTIS, *La «Tempesta» interpretata. Giorgione, i committenti, il soggetto*, Torino 1978; F. CIOCI, *La «Tempesta» interpretata dieci anni dopo*, Firenze 1991. Per la cultura filosofico-religiosa del Rinascimento, cfr. F.A. YATES, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Roma-Bari 1981. Sul significato dell'ibis, cfr. L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Il Bestiario del Cristo. La misteriosa emblematica di Gesù Cristo*, II, Roma 1994, pp. 141-150. Assai interessante è anche W. MELCZER, *Giorgione ed i (possibili) contributi ebrei alla tradizione ermetica*, in *Giorgione e la cultura veneta tra '400 e '500. Mito, allegoria, analisi iconologica*, Roma 1981, pp. 213-223.

⁹ Cfr. CALVESI, *La morte di bacio*, pp. 179-233. Anche per il fregio giorgionesco di Castelfranco è possibile proporre una lettura in chiave ermetica ed individuare legami con il pensiero giudaico rinascimentale, in particolar modo con la filosofia dell'amore desunta dai *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo, vissuto a Venezia tra il 1504 e il 1508. Cfr. A. MARIUZ, *Appunti per una lettura del fregio giorgionesco di Casa Marta Pellizzari*, «Liceo Ginnasio Giorgione» (1966), pp. 49-70; C. DIONISOTTI, *Appunti su Leone Ebreo*, «Italia medioevale e umanistica» 2 (1959), pp. 409-428.

¹⁰ Su Cima cfr. L. COLETTI, *Cima da Conegliano*, Venezia 1959; L. MENEGAZZI, *Cima da Conegliano*, Treviso 1981; P. HUMFREY, *Cima da Conegliano*, Cambridge 1983.

in ebraico, sul baldacchino del letto della Vergine, è riportato il verso di *Isaia* 7,14: *Hinneb ha-'almah barah we-yoledet ben*, (Ecco la Vergine che concepisce e partorisce un figlio). Il quadro di Cima è destinato alla cappella dell'Annunciata nella Chiesa veneziana di Santa Maria dei Crociferi (poi dei Gesuiti) ed i committenti sono i membri dell'arte dei Setaioli, su cui si hanno scarsissime notizie.¹¹ La scritta non si giustifica con un particolare interesse dell'artista per il mondo archeologico o per un aspetto della cultura umanistica: non è un illetterato, ma un banale errore di grammatica nell'iscrizione latina della *Pala Montini* rivela la sua condizione di artigiano, seppur di successo.¹² Tutta la sua opera, legata alle tematiche religiose e devozionali, si allinea perfettamente alla produzione pittorica della provincia veneta tra Quattrocento e Cinquecento, qualitativamente alta ma sostanzialmente omogenea, con botteghe organizzate per un lavoro quasi in serie e per un ambito sociale che sceglie ed acquista ciò che è di gusto più comune.¹³

Il legame tra l'*Annunciazione* di Cima e la *Nascita della Vergine* di Carpaccio è recentemente evidenziato da Peter Humfrey, secondo cui l'interno semplice e realistico, dai caratteri fiamminghi, dell'opera di Cima ha sicuramente influenzato il pittore veneziano.¹⁴ Roberto Longhi dal canto suo riconosce una precoce vicinanza con la pittura di Cima nel polittico carpaccesco di Grumello de' Zanchi¹⁵ e Guido Perocco ritiene che il ciclo degli Albanesi rivesta interesse «quale testimonianza degli scambi intercorsi fra il Carpaccio e il Cima».¹⁶ L'esistenza di un rapporto tra i due artisti è indiscutibile, in particolar modo nel secondo gruppo di opere di Carpaccio, definito da Terisio Pignatti «serie minore», e i dipinti di Cima del primo decennio del Cinquecento, in un ambito pittorico per entrambi ancora quattrocentesco e belliniano.¹⁷

¹¹ Sul cartellino si legge l'iscrizione: «1495/Laure... de S. luc... da/nicco e. S. piero de... zudici/... joan. baptista da/conegiano fecit». HUMFREY, *Cima*, p. 106.

¹² Cfr. HUMFREY, *Cima*, p. 14. Sul finto mosaico si legge la scritta: «q(u)i sequitu/r me/non/ anbu/lant in te/nebris». Cfr. HUMFREY, *Cima*, p. 137.

¹³ Cfr. P. MELLER, *La cultura umanistica del Cima*, «La Provincia di Treviso» 5 (1962), pp. 20-24; E. BATTISTI, *Il Cima ed il significato storico delle sue immagini*, «La Provincia di Treviso» 5 (1962), pp. 25-30.

¹⁴ HUMFREY, *Cima*, p. 32.

¹⁵ Cfr. R. LONGHI, *Viatico per cinque secoli di pittura veneziana*, Firenze 1946, pp. 31-34.

¹⁶ Cfr. G. PEROCO, *L'opera completa del Carpaccio*, Milano 1967, p. 103.

¹⁷ Cfr. T. PIGNATTI, *Rapporti fra il Cima ed il Carpaccio attorno al primo*

La Nascita della Vergine di Vittore Carpaccio per la Scuola degli Albanesi

La *Nascita della Vergine* è la prima di sei tele con episodi della vita della Vergine dipinte da Vittore Carpaccio agli inizi del Cinquecento per la Scuola degli Albanesi. Essa presenta la nascita di Maria come un evento familiare che ha luogo nell'intimità di una casa di fine Quattrocento: la stanza da letto è riprodotta con fedeltà minuziosa che «non è a detrimento dell'effetto generale, né immiserisce, ma anzi avvalorata l'opera del pittore». ¹⁸ L'interno ha un aspetto tipicamente rinascimentale e, a parte l'iscrizione, nulla può ricondurre a specifici usi e costumi ebraici; la scritta sullo sfondo può quindi servire al pittore solo per comunicare ai membri della Scuola che la scena ha luogo lontano da Venezia. ¹⁹

decennio del Cinquecento, «La Provincia di Treviso» 5 (1962), p. 9. Pignatti ritiene che ci sia una dipendenza di Carpaccio da Cima ed inverte così il rapporto ipotizzato da Coletti di un'influenza narrativa del Carpaccio sul pittore di Conegliano. Cfr. COLETTI, *Cima*, pp. 49-50.

L'ultima attività di Carpaccio è quasi sempre definita come «stanca». In realtà, soprattutto per i dipinti del primo decennio del Cinquecento, è necessario tener presente il rapporto con la committenza: le opere di più povera invenzione di solito sono destinate a luoghi fuori mano, a committenti di gusto estetico attardato, non disposti evidentemente a spendere grandi cifre, mentre nel *Ritratto di cavaliere*, che pur è del 1510, Carpaccio offre una stupenda figura idealizzata di umanistica dignità, il primo ritratto autonomo a figura intera di cui siamo a conoscenza; Humfrey analizzando l'opera ipotizza che Carpaccio sia al corrente della disputa in corso in questo momento nei circoli umanistici sui meriti estetici della pittura e scultura. Cfr. P. HUMFREY, *Carpaccio. Catalogo completo*, Firenze 1991, p. 108. Su questo quadro cfr. R. GOFFEN, *Carpaccio's Portrait of a Young Knight: Identity and Meaning*, «Arte Veneta» 37 (1983), pp. 37-48; H. NICKEL, *Carpaccio's Young Knight in a Landscape: Christian Champion and Guardian of Liberty*, «Metropolitan Museum Journal» 18 (1983), pp. 85-96; A. RONA, *Zur Identität von Carpaccios «Ritter»*, «Pantheon» 41 (1983), pp. 295-302; L. KONECNY, *Nouveaux regards sur Le jeune chevalier de Vittore Carpaccio*, «Artibus et Historiae» 21 (1990), pp. 111-124; M. MASSA, *Vittore Carpaccio e la «sua» Ancona*, «Notizie da Palazzo Albani» 1-2 (1991), pp. 81-88. Cfr. anche F.R. PESENTI, *Vittore Carpaccio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XX, Roma 1977, p. 571; V. SGARBI, *Carpaccio*, Milano 1994, p. 212.

¹⁸ G. LUDWIG-P. MOLMENTI, *Vittore Carpaccio. La vita e le opere*, Milano 1906, p. 223. Cfr. anche V. SGARBI, *Carpaccio metafisico*, «Arte Documento» 6 (1992), pp. 103-107.

¹⁹ Non sappiamo come sia caratterizzato l'interno di una casa ebraica a Venezia al tempo di Carpaccio, poiché nulla ci è rimasto del periodo. Sull'argomento cfr. E. ASHTOR, *Gli inizi della comunità ebraica a Venezia*, in *Venezia ebraica*, a cura di U. FORTIS, Roma 1982, pp. 17-39; G. COZZI,

L'attenzione con cui sono eseguiti i particolari dell'arredo è probabilmente dovuta all'influenza della pittura fiamminga e in modo particolare la veduta di una fila di stanze attraverso le porte aperte fa pensare che Carpaccio possa aver conosciuto opere come la *Madonna col Bambino* di Petrus Christus.²⁰

Sant'Anna è distesa a letto, all'estrema destra, dentro un'alcova da cui scendono ricchi tendaggi fermati in alto da una balza con frange a palline; si appoggia con atteggiamento sereno e rilassato sulle candide lenzuola e su una coperta frangiata, guardando affettuosamente due donne che si occupano con cura della neonata. Accanto all'alta predella del letto c'è un'ancella che si sta avvicinando con una *piadena* da brodo, raffreddando il contenuto con il movimento del cucchiaino;²¹ in primo piano una giovane donna di profilo è seduta su un tappeto pregiato, intenta ad arrotolare le fasce. Maria, con l'aureola, è in braccio ad un'anziana nutrice seduta accanto ad una tinozza per il bagno della piccola; la donna allunga la mano destra per verificare la temperatura dell'acqua. All'estrema sinistra c'è Gioacchino che, come la moglie, guarda con affetto la figlia accudita dalle due donne.

La parete a fianco del letto di Anna è coperta da un panno verde decorato e sopra questo vi è una *soaza*, una mensola su cui sono posti un candeliere in bronzo ed alcuni vasetti. Nella parte superiore della parete è appesa una targa che riporta nitide parole ebraiche, frutto dell'unione di due versetti biblici (*Isaia 6.3* e *Salmi 118.26*): *Qadosh qadosh qadosh ba-maron baruk ha-ba be-Shem Yhwh* (Santo santo santo in eccelso. Benedetto Colui che viene nel Nome del Signore).²²

Due conigli, simbolo di fecondità ma anche della solitudine di Gioacchino ed Anna prima della nascita di Maria, stanno

Società veneziana, società ebraica, in *Gli ebrei e Venezia. Secoli XIV-XVIII*, a cura di G. COZZI, Milano 1987, pp. 333-374.

²⁰ L'opera, ora a Kansas City, è documentata per la prima volta a metà Ottocento in una collezione privata di Venezia. Cfr. P.H. SCHABACKER, *Petrus Christus*, Utrecht 1974; HUMFREY, *Carpaccio*, pp. 80-81.

²¹ Queste *piadene* si chiamano anche *impalliate da puerpere*; sono di fine maiolica e di varia grandezza, regolarmente digradanti in modo da potersi porre una dentro l'altra, con al culmine la saliera e l'ovaiolo. LUDWIG-MOLMENTI, *Vittore Carpaccio*, p. 224.

²² Sul significato, e sulla possibile ideazione di questa scritta cfr. ora anche G. BUSI, *Gershom Soncino a Venezia. Cronaca di una disillusione*, in *L'attività editoriale di Gershom Soncino: 1502-1527. Atti del convegno (Soncino, 17 settembre 1995)*, a cura di G. TAMANI, Soncino 1997, pp. 13-29.

rosicchiando una foglia di cavolo, che rappresenta le passioni umane, davanti alla porta timpanata;²³ attraverso questa si vede la cucina, con il vasellame appeso alle pareti, e una serva dinanzi ad un grande camino. Nella stanza successiva, visibile sempre da una porta aperta, c'è una donna chinata in direzione opposta alla precedente, che sta spiумando un pollo.

La tela non presenta una costruzione spaziale rigorosa: il soffitto con le travi in legno ha un punto di fuga in contrasto con la prospettiva centrale del pavimento e il personaggio femminile in primo piano, rivolto a sinistra, non è in proporzione con le altre figure.²⁴ Nonostante ciò la *Nascita della Vergine* è il quadro del ciclo degli Albanesi più apprezzato dalla critica, tanto da far pensare che questa sia l'unica delle sei tele della storia della Vergine in cui Carpaccio sia intervenuto in maniera significativa.

La totale assenza di documenti relativi a questi teleri non ci permette di stabilire il grado di autonomia concesso al pittore. La narrazione della vita della Santa Patrona segue il testo della *Legenda Aurea* di Iacopo da Varagine, che riporta i fatti principali della vita di Maria; l'opera dell'Arcivescovo genovese, strumento inesauribile di divulgazione del leggendario cristiano fino all'età barocca, è stampata a Venezia nel volgarizzamento di Niccolò Manerbi nel 1474 e ad essa Carpaccio si ispira anche per i cicli delle Scuole di Sant'Orsola, San Giorgio degli Schiavoni e Santo Stefano.²⁵

A proposito delle sei tele degli Albanesi, Peter Humfrey, riprendendo un'opinione diffusa tra gli studiosi, afferma che «è normale e ragionevole presumere che Carpaccio le abbia dipinte seguendo l'ordine cronologico della narrazione, a partire dalla *Nascita della Vergine*».²⁶ Dal momento che l'*Annunciazio-*

²³ Sui significati simbolici cfr. J. HALL, *Illustrated Dictionary of Symbols in Eastern and Western Art*, London 1994; L. BOREAN, *Storie della Vergine di Carpaccio nella Scuola degli albanesi*, in «Saggi e memorie di storia dell'arte» 19 (1994), pp. 23-71: 50; BUSI, *Gershom Soncino*, nota 18.

²⁴ Cfr. J. LAUTS, *Carpaccio. Paintings and Drawings. Complete Edition*, London 1962, p. 34.

²⁵ Iacopo da Varagine (*i.e.* Varazze, 1230 circa-1298) prende l'abito domenicano nel 1244; Vicario Generale dell'Ordine, nel 1292 è consacrato Arcivescovo di Genova. La *Legenda Aurea* entusiasma subito i lettori di tutta Europa; di quest'opera ci sono rimasti molti codici e stampe a partire dalla fine del Quattrocento e l'immaginosa narrazione, grazie anche al semplice linguaggio, influenza per secoli i pittori. Cfr. Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, a cura di A. e L. VITALE BROVARONE, Torino 1995.

²⁶ Cfr. HUMFREY, *Carpaccio*, p. 80.

ne è l'unica tela che riporta la data, il 1504, se ne può dedurre che la *Nascita della Vergine* sia stata eseguita immediatamente dopo il completamento dell'edificio nel 1502 e che la *Morte della Vergine* risalga a circa due o tre anni dopo il 1504. Anche l'analisi dell'abbigliamento dei personaggi fa pensare ad una datazione delle opere nei primissimi anni del Cinquecento, in particolar modo per i copricapi delle due serve in cucina.²⁷

Ettore Merkel è tra i pochi che datano la *Nascita della Vergine* nel 1499, per il linguaggio spaziale e formale, ma anche per il passo della Mariegola da cui risulta che nell'anno 1500 il Gastaldo Polo di Nicolò toscano fa mettere in opera «il soffittato dell'albergo di sopra con sue ruoxe sopra de quadri»: per lo studioso questo era probabilmente un soffitto a rosoni sopra i dipinti già appesi alle pareti.²⁸ In realtà il passo della Mariegola non è chiaro ed è più probabile la datazione 1502-1508 proposta per le tele carpaccesche da Patricia Fortini Brown, la quale giustifica in modo plausibile la sua ipotesi dell'anno 1502 per l'esecuzione del primo telero del ciclo, affermando che la pratica costruttiva vuole che il soffitto sia realizzato prima di porre alle pareti della sala le pitture. Perciò i quadri cui si fa riferimento nella Mariegola potrebbero essere non i dipinti di Carpaccio, bensì i quadri di un soffitto a cassette. Un ulteriore indizio per spostare la datazione dopo il 1499 è che il pavimento sembra essere installato solo l'anno successivo dal Gastaldo Alessio Tentore: «si fece levar la Scuola et terazzar di suso», si legge nella Mariegola.²⁹

Bisogna ammettere che le tele della vita della Vergine non costituiscono una tappa fondamentale nell'attività del pittore veneziano, poiché mancano di originalità e di freschezza inven-

²⁷ Cfr. S.M. NEWTON, *The Dress of the Venetians. 1495-1525*, Aldershot 1988, p. 151.

²⁸ Cfr. E. MERKEL, *Scuola degli Albanesi. Le storie di Maria*, in *Le Scuole di Venezia*, a cura di T. PIGNATTI, Milano 1981, p. 94. Anche Filippo Pedrocchio condivide questa opinione, identificando i «quadri» nelle tele di Carpaccio, alcune delle quali – se non tutte – sono perciò già presenti nella Scuola nel 1500. Cfr. F. PEDROCCO, *Scuola degli Albanesi. Vicende della Scuola*, in *Le Scuole di Venezia*, a cura di T. PIGNATTI, Milano 1981, pp. 92-93.

²⁹ Cfr. P. FORTINI BROWN, *Venetian Narrative Painting in the Age of Carpaccio*, New Haven-London 1988, pp. 290-291; BOREAN, *Storie della Vergine*, cit., p. 29. Una prima copia dell'antica Mariegola è del 1522 ma è andata distrutta dall'uso quotidiano; un'altra, realizzata nel Settecento, si trova ora all'Archivio di Stato di Venezia (Provveditori di Comun, Registro «U» cc. 33-103); un estratto incompleto dell'antica Mariegola si conserva anche presso la Biblioteca Marciana (Mss. It. Cl.VII. N. 737).

tiva.³⁰ Gli studiosi concordano sull'ipotesi di ampio spazio concesso ai collaboratori soprattutto nella *Presentazione della Vergine*, nel *Matrimonio della Vergine*, nell'*Annunciazione*, nella *Visitazione* e nella *Morte della Vergine*.³¹ Non essendo la Scuola degli Albanesi particolarmente ricca e prestigiosa, si può pensare che l'artista abbia fornito i disegni e partecipato solo alla fase finale della realizzazione pittorica o che sia intervenuto unicamente in alcuni particolari ritenuti più significativi.³²

Non c'è alcuna prova che Carpaccio abbia avuto una bottega con un certo livello di autonomia agli inizi del Cinquecento,³³ ma la consuetudine dell'artista di conservare un repertorio di disegni da utilizzare in più opere diverse permette l'intervento degli aiuti su disegni autografi del maestro: la donna seduta in primo piano a destra nella *Nascita della Vergine* e la *Madonna che legge* di Washington, ad esempio, sono tratte senza alcuna variazione da un unico disegno del pittore, che a sua volta riproduce la figura dipinta da Giotto nella *Nascita della Vergine* per la Cappella degli Scrovegni a Padova.³⁴ L'ipotesi

³⁰ Cfr. T. PIGNATTI, *Scuola degli Albanesi. Carpaccio e la bottega*, in *Le Scuole di Venezia*, a cura di T. PIGNATTI, Milano 1981, p. 89.

³¹ Cfr. PEROCCO, *L'opera completa*, p. 103; HUMFREY, *Carpaccio*, p. 80; V. SGARBI, *Carpaccio*, Bologna 1979, p. 46; FORTINI BROWN, *Venetian Narrative Painting*, p. 71.

Per la negazione dell'autografia al ciclo degli Albanesi, cfr. P.L. FANTELLI, *Scuola di Vittore Carpaccio. L'Annunciazione*, in *Giorgione a Venezia*, a cura di A. AUGUSTI RUGGERI - P.L. FANTELLI - E. MERKEL - S. MOSCHINI MARCONI - A. RIZZI - G. SCIRÈ NEPI - S. SPONZA - F. VALCANOVER, Milano 1978, pp. 51-58. Pier Luigi Fantelli afferma che «Carpaccio fu certamente estraneo all'esecuzione materiale del ciclo per la Scuola a San Maurizio» e che «non è il maestro che dipinge il ciclo»; lo studioso ritiene siano carpacceschi solo l'idea iniziale e forse l'abbozzo. Cfr. FANTELLI, *Scuola di Vittore Carpaccio*, pp. 52-53.

³² Cfr. LAUTS, *Carpaccio*, p. 33. Per i disegni di Carpaccio cfr. H. TIETZE - E. TIETZE-CONRAT, *The Drawings of the Venetian Painters in the 15th and 16th Centuries*, New York 1979, pp. 138-157; M. MURARO, *I disegni di Vittore Carpaccio*, Firenze 1977. Più in generale, F. AMES-LEWIS, *Il disegno nella pratica di bottega del Quattrocento*, in *La pittura nel Veneto. Il Quattrocento*, Milano 1990, pp. 657-685.

³³ Terisio Pignatti solleva questo problema ricordando che del figlio Pietro si hanno notizie solo nel 1514 e si sa che ha una sua bottega ad Udine nel 1526; di Benedetto, nato nel 1500, conosciamo che è pittore indipendente a Capodistria nel 1537-38. I disegni di area carpaccesca attribuibili ad assistenti dell'artista sono in relazione alle opere più tarde, del secondo decennio del Cinquecento. Cfr. PIGNATTI, *Scuola degli Albanesi*, p. 89.

³⁴ Cfr. LAUTS, *Carpaccio*, p. 253. La *Madonna che legge* di Washington è

della partecipazione di aiuti è avvalorata dall'assenza di proporzione della figura in primo piano – i collaboratori non sono riusciti ad adeguare il disegno del maestro all'insieme – oltre che dalla generale «stanchezza» di queste tele.³⁵

Senza dubbio Carpaccio in questi anni si impegna maggiormente nei dipinti per la Scuola di San Giorgio degli Schiavoni, Confraternita che forse offre compensi più generosi rispetto agli Albanesi: le due Scuole sono rivali – un articolo della Mariegola della Scuola dalmata, risalente alla fine del Quattrocento, proibisce ai Confratelli di far parte della Scuola degli Albanesi³⁶ – e ciò può giustificare la mancanza della firma del pittore nei teleri del ciclo della Vergine, allo scopo di evitare malintesi con i membri della Scuola di San Giorgio degli Schiavoni.³⁷ La scritta in basso a destra nella *Nascita della Vergine*, «Victor Carpatius facebat», è infatti apocrifa: probabilmente aggiunta quando il dipinto è trasferito in Lombardia, dal momento che nel 1808 Edwards, prendendo in consegna le tele per conto degli occupanti napoleonici, non la registra.³⁸

un frammento (78 × 51 cm.) di un quadro dipinto intorno al 1505, probabilmente una Madonna con Bambino (tracce del braccio sinistro e del piede del Bambino sono infatti visibili davanti al cuscino).

³⁵ Cfr. LAUTS, *Carpaccio*, p. 34.

³⁶ L'articolo preciso della Mariegola è riportato da LUDWIG-MOLMENTI, *Vittore Carpaccio*, p. 201.

³⁷ Cfr. SGARBI, *Carpaccio*, 1979, p. 46. La Scuola di San Giorgio degli Schiavoni è dedicata a tre Santi particolarmente legati alla cultura dalmata: San Giorgio, San Trifone e San Gerolamo (le nove tele di Carpaccio descrivono episodi della vita di questi tre Santi e due scene della vita di Cristo); è fondata nel 1451 presso la Chiesa dei Cavalieri di Rodi, San Giovanni del Tempio, ed essendo i Confratelli dalmati per lo più modesti artigiani, è probabile che i lavori siano stati finanziati in gran parte proprio dai Cavalieri di San Giovanni, il cui Priore è identificato da Guido Perocco nel personaggio di profilo a sinistra di Matteo nella *Chiamata di Matteo*. Questa tela è probabilmente la prima del ciclo eseguita da Carpaccio e porta la data del 1502, la stessa della donazione alla Scuola dalmata di una preziosa reliquia di San Giorgio; pur non essendoci documenti è probabile la contemporaneità con i primi dipinti per la Scuola degli Albanesi. Cfr. HUMFREY, *Carpaccio*, p. 64; G. PEROCCO, *Carpaccio nella Scuola di S. Giorgio degli Schiavoni*, Venezia 1964; N. DI CARPEGNA, *Il restauro dei Carpaccio di S. Giorgio degli Schiavoni*, «Arte Veneta» 1 (1947), pp. 67-68; E. LOWINSKY, *Epilogue: The Music in «St. Jerome's Study»*, «The Art Bulletin» 41 (1959), pp. 298-301.

³⁸ Così ipotizza Guido Perocco; cfr. PEROCCO, *L'opera completa*, p. 103. Il ciclo è ora smembrato tra Venezia, Bergamo e Milano; la *Presentazione della Vergine* e il *Matrimonio della Vergine* infatti, secondo il volere del Vicerè Beauharnais, sono inviate alla Pinacoteca di Brera dove si trovano

L'insieme del ciclo degli Albanesi viene disperso poco dopo la sua «scoperta» (visto l'inspiegabile silenzio delle fonti e delle guide) avvenuta nel 1784 da parte di Giovan Battista Mengardi, nel corso del suo lavoro di completamento de *La pittura veneziana* di Anton Maria Zanetti. La relazione di Mengardi riporta la disposizione delle sei tele in un'unica fila, una sorta di fregio continuo su un'unica parete della sala superiore della Scuola, quella dell'Albergo; per adeguarsi a questa posizione, nei sei quadri la luce pittorica proviene da sinistra, come se giungesse dalle vere finestre della stanza, ed è analoga alla direzione del movimento predominante nelle scene.³⁹

Aldo Manuzio e la lingua ebraica

Per qual motivo compare in un quadro destinato ad una Scuola minore – quale è quella degli Albanesi – una precisa scritta ebraica, così inusuale nel panorama pittorico veneziano dell'epoca?

La spiegazione non va cercata in un interesse specifico di Carpaccio per questa lingua, che egli non conosce, quanto in un suo atteggiamento estremamente ricettivo e curioso, che lo porta ad essere sempre attento alle ultime novità editoriali, ai disegni degli altri artisti, alle innovazioni iconografiche, ai dettagli alla moda.⁴⁰ Non a caso infatti la scritta ebraica nella

tuttora; *l'Annunciazione* e *la Morte della Vergine* vengono trasferite dagli Austriaci a Vienna nel 1838 e a Venezia rimane soltanto la *Visitazione*, ora al Museo Correr. *La Nascita della Vergine* dopo una breve permanenza a Brera è acquistata dal Conte Lechi di Brescia, passa poi alla Collezione Lochis di Bergamo e da qui alla sede odierna, l'Accademia Carrara di Bergamo.

³⁹ Cfr. FORTINI BROWN, *Venetian Narrative Painting*, p. 291.

⁴⁰ Un caso assai interessante, a questo proposito, è costituito dall'incunabolo *Peregrinatio in terram sanctam* di Bernard von Breydenbach (pubblicato a Magonza nel 1486) e certamente noto a Carpaccio, che ne trae più volte spunto, sia per i teleri della Scuola di Sant'Orsola che per le tele del ciclo di San Giorgio degli Schiavoni. Cfr. H.W. DAVIES, *Bernhard von Breydenbach and His Journey to the Holy Land. 1483-4*, Utrecht 1968; D.R. MARSHALL, *Carpaccio, Saint Stephen, and the Topography of Jerusalem*, «The Art Bulletin» 66 (1984), pp. 610-620; C. MORO, *La peregrinatio da Venezia a Gerusalemme di Bernhard von Breydenbach (secolo XV)*, «Arte Documento» 7 (1993), pp. 389-394. Carpaccio ha utilizzato le immagini di questo libro, che è corredato da un ricco apparato iconografico – opera del pittore ed incisore Erhard Reuwich – comprendente tra l'altro una tavola xilografica raffigurante l'alfabeto ebraico. Il volume – che è uno splendido esempio di

Nascita della Vergine compare appena la maggiore stamperia veneziana del tempo produce una grande novità: alcuni fogli in lingua ebraica con i quali Aldo Manuzio compie una scelta editoriale ben precisa, dettata da ragioni di carattere economico e da evidenti interessi culturali umanistici.⁴¹

Poiché il grande sogno di Aldo è la diffusione a stampa dei capolavori della greicità, è probabile che egli decida di trasferirsi a Venezia sia per la fiorente condizione dell'arte tipografica che per la presenza della vivace colonia greca, e in generale per la ricchezza culturale della città. Il contatto con umanisti eruditi quali Ermolao Barbaro, Giorgio Merula e Giorgio Valla gli garantisce l'accesso ad un prezioso materiale manoscritto, pronto ad essere divulgato per mezzo della stampa, così come assicura l'inserimento della sua iniziativa in un ambiente raffinato in grado di comprenderne il valore culturale.⁴²

letteratura di viaggio e ha conosciuto una notevole fortuna editoriale e numerose edizioni in lingue diverse – narra un pellegrinaggio da Venezia a Gerusalemme con la descrizione di usi, costumi, linguaggi, abbigliamenti e religioni dei vari popoli incontrati.

A conferma dell'influenza nell'opera di Carpaccio delle illustrazioni presenti nei libri più diffusi del tempo vi sono anche la *menorah*, il costume del Gran Sacerdote e il braciere ardente in primo piano nel *Matrimonio della Vergine*, tela del ciclo per la Scuola degli Albanesi; queste immagini – non accompagnate da scritte ebraiche – si trovano sia in alcune edizioni veneziane della *Bibbia* che nella *Weltchronik* di Hartmann Schedel, pubblicata nel 1493. La figura di Sommo Sacerdote è riprodotta anche nel disegno della *Presentazione di Maria al Tempio*, ora agli Uffizi, probabilmente il modello finito presentato da Carpaccio al concorso della Scuola della Carità nel 1504. Cfr. *The Nuremberg Chronicle. A Facsimile of Hartmann Schedel's Buch der Chroniken. Printed by Anton Koberger in 1493*, New York 1979; E. RUCKER, *Hartmann Schedels Weltchronik*, München 1988; J.M. FLETCHER, *Sources of Carpaccio in German Woodcuts*, «The Burlington Magazine», 115, 846 (1973), p. 599; MURARO, *I disegni*, p. 39.

⁴¹ Cfr. N. POZZA, *L'editoria veneziana da Spira ad Aldo Manuzio. I centri editoriali di Terraferma*, in *Storia della cultura veneta. Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, a cura di G. ARNALDI - M. PASTORE STOCCHI, III, II, Vicenza 1980, pp. 215-244; P. SCAPECCHI, *Manuzio dagli inizi al nuovo secolo*, in *Aldo Manuzio tipografo. 1494-1515*, cat. a cura di L. BIGLIAZZI - A. DILLON BUSSI - G. SAVINO - P. SCAPECCHI, Firenze 1994, pp. 13-23; *Aldo Manuzio e l'ambiente veneziano, 1494-1515*, a cura di S. MARCON - M. ZORZI, Venezia 1994; M. LOWRY, *Il mondo di Aldo Manuzio. Affari e cultura nella Venezia del Rinascimento*, Roma 1984, C. DIONISOTTI - G. ORLANDI, *Aldo Manuzio editore. Dediche. Prefazioni. Note ai testi*, Milano 1975; E. PASTORELLO, *Di Aldo Manuzio umanista*, in *Umanesimo europeo e Umanesimo veneziano*, a cura di V. BRANCA, Firenze 1963, pp. 213-243; BUSI, *Gershom Soncino*.

⁴² Cfr. V. BRANCA, *L'Umanesimo veneziano alla fine del Quattrocento*.

Dal canto suo, Vittore Carpaccio gode fama di grande ritrattista presso i suoi contemporanei. Vi sono alcune testimonianze poetiche che lo presentano come ritrattista assai apprezzato da nobili e colti veneziani in date abbastanza precoci (sono carmi composti tra il 1494 e il 1503): si tratta di un sonetto della poetessa toscana Girolama Corsi Ramos, entusiasta del ritratto eseguito da Carpaccio, di tre carmi dell'iroso e dissoluto poeta Andrea Michieli detto lo Strazzòla, e infine di un componimento di un anonimo che loda il ritratto di Antonio Vinciguerra, così bello e vivo da confortarlo della morte dell'amico, che quasi vive ancora nell'immagine della tela carpaccesca.⁴³ Vittore Carpaccio appare quindi in contatto con personaggi che rivestono un ruolo significativo nella società e nella cultura del periodo. Il fatto stesso che sappia scrivere ed invii una lettera al Marchese di Mantova offrendogli una veduta di Gerusalemme – per quanto umile possa essere il tono dello scritto – è indice della posizione sociale raggiunta dall'artista, «pittore di Stato» che lavora a Palazzo Ducale.⁴⁴ Anche l'uso del verbo *ingere* nella firma a partire dal 1502 e l'evoluzione del suo nome – che nella Scuola di San Giorgio degli Schiavoni è pienamente

Ermolao Barbaro e il suo circolo, in *Storia della cultura veneta. Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, a cura di G. ARNALDI - M. PASTORE STOCCHI, III, I, Vicenza 1980, pp. 123-175. Per quanto riguarda l'ambiente greco, cfr. A. PERTUSI, *L'Umanesimo greco dalla fine del secolo XIV agli inizi del secolo XVI*, in *Storia della cultura veneta. Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, a cura di G. ARNALDI - M. PASTORE STOCCHI, III, I, Vicenza 1980, pp. 177-264.

⁴³ Simona Varzaru ripropone la personalità di ritrattista di Carpaccio sottolineando l'emergere della sua capacità di creare la vita ed infondere spirito nelle cose. Cfr. S. VARZARU, *Tre fonti letterarie riguardanti l'opera di Vittore Carpaccio*, «Revue Roumaine d'Histoire de l'Art» 15 (1978), pp. 117-120. Alla fine del secolo scorso alcuni carmi sono stati pubblicati da Vittorio Rossi: V. ROSSI, *Di una rimatrice e di un rimatore del sec.XV. Girolama Corsi Ramos e Jacopo Corsi*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana» 15 (1890), pp. 183-215; V. ROSSI, *Il Canzoniere inedito di Andrea Michieli detto Squarzòla o Strazzòla*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana» 26 (1895), pp. 1-91. Ludwig e Molmenti pubblicano il testo di tutti i componimenti: LUDWIG - MOLMENTI, *Vittore Carpaccio*, pp. 78-81.

⁴⁴ Nella lettera del 15 agosto 1511, conservata presso l'Archivio Gonzaga di Mantova, Carpaccio ricorda una visita di Francesco Gonzaga durante l'esecuzione della *Storia di Ancona*, una delle opere per la Sala del Maggiore Consiglio in Palazzo Ducale, in cui lavora negli anni 1507-11, distrutte nell'incendio del 1577; Carpaccio offre al Marchese una veduta di Gerusalemme già visionata da Lorenzo, pittore alla Corte di Mantova, forse per rivendicare la paternità dell'opera che teme sia copiata da altri. Per il testo della lettera, cfr. PEROCO, *L'opera completa*, p. 84.

latinizzato in *Carpathius* – lasciano intravedere possibili frequenzazioni di umanisti.⁴⁵

È quindi del tutto plausibile, anche se non suffragata da alcun documento, l'ipotesi di un rapporto tra Vittore Carpaccio e l'ambiente di Aldo Manuzio: il mondo dei pittori e quello dei tipografi ed editori agli inizi del Cinquecento a Venezia non è così distante tanto dal punto di vista della gerarchia che da quello delle relazioni sociali e gli artisti sono spesso impegnati nel fornire le raffigurazioni per le xilografie dei libri a stampa. Non va pertanto sottovalutata la straordinaria coincidenza cronologica tra gli interessi per la lingua ebraica dimostrati da Manuzio e Carpaccio, proprio perché vi è la possibilità che gli stimoli siano per entrambi scaturiti dalla stessa cerchia di studiosi.

Dall'analisi dei documenti emerge chiaramente l'attenzione di Aldo Manuzio per la lingua ebraica ed è possibile precisarne la datazione, restringendola al solo biennio 1501-1502: sono proprio gli anni in cui appare la precisa scritta ebraica nella *Nascita della Vergine* di Vittore Carpaccio.

Aldo Manuzio è il primo ad introdurre caratteri ebraici nella stampa veneziana,⁴⁶ con pochissime parole inserite in *Omnia opera* di Angelo Poliziano del luglio 1498 e nell'*Hypnerotomachia Poliphili* di Francesco Colonna del dicembre 1499, in cui non utilizza caratteri mobili ma incisioni xilografiche. Solo nel foglio di *Bibbia* trilingue – pubblicato nell'estate del 1501 – Aldo propone un vero e proprio esempio di stampa con carat-

⁴⁵ Nel *Funerale di San Gerolamo* del 1502, per la Scuola di San Giorgio degli Schiavoni, l'artista utilizza per la prima volta il verbo *fingere* , indicando così la sua capacità non solo di imitare ciò che vede ma anche di inventare ciò che non ha mai visto. Cfr. FORTINI BROWN, *Venetian Narrative Painting*, pp. 217-218; A.M. LECOQ, «*Finxit*». *Le peintre comme «fictor» au XVI siècle*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. Travaux et Documents» 37 (1975), pp. 225-243.

⁴⁶ Nel Quattrocento il centro più attivo dell'ebraismo veneto non è Venezia, ma Padova, città in cui nel 1465 Yehudah ben Eli'ezer Minz fonda una celebre Accademia talmudica; sempre a Padova, nel 1477 il maestro di grammatica Pietro da Montagnana dona ai Canonici Regolari Lateranensi di San Giovanni di Verdara la sua biblioteca, ricca di codici ebraici (egli raggiunge un'ottima conoscenza di questa lingua ed inizia la traduzione della *Bibbia* dal testo ebraico). Cfr. P. SAMBIN, *Per la biografia di Pietro da Montagnana grammatico e bibliofilo del sec. XV*, «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti» 131 (1972-73), pp. 797-824; G. TAMANI, *Catalogo dei manoscritti ebraici della Biblioteca Marciana di Venezia*, «La Bibliofilia» 74 (1972), pp. 239-301; G. TAMANI, *Pietro da Montagnana studioso e traduttore di testi ebraici*, «Italia medioevale e umanistica» 16 (1973), pp. 349-358.

teri ebraici.⁴⁷ Nel luglio 1501 egli scrive a Corrado Celtis e Vincenzo Longino: «Vetus et novum Instrumentum Graece, Latine et Hebraice nondum impressi, sed parturio»;⁴⁸ e nel settembre successivo comunica al solo Corrado Celtis: «Folium tribus excussum linguis mittimus perquam libenter». ⁴⁹ Il foglio di *Bibbia* trilingue è una sorta di pagina di prova, scritta da destra a sinistra con caratteri non molto regolari; il progetto (rimasto senza seguito) di stampare il testo biblico è in linea con i sentimenti religiosi di Aldo, che considera importante la conoscenza dell'ebraico per accedere correttamente alle Sacre Scritture.

Anche il più rilevante esempio veneziano di stampa ebraica tra Quattro e Cinquecento, l'*Introductio perbrevis ad Hebraicam linguam*, esce dalla stamperia aldina e si apre con queste parole rivolte da Aldo agli studiosi: «Quoniam Hebraicam linguam necessariam esse existimamus ad sacrae scripturae cognitionem, nunc Alphabetum et literarum combinationes, et alia quaedam damus, dictionarium, et sacros libros, si haec placuisse cognovero, Deo volente, dabimus. Valet». La *Introductio* consta di quattro carte pubblicate quasi come una parte a se stante e con l'apporto di modifiche nei *Rudimenta Grammatices Latinae Linguae* di Aldo Manuzio nel febbraio 1501 (*more veneto*, corrispondente cioè al 1502), negli *Erotemata* di Lascaris, senza data ma riferibili agli anni 1501-1503,⁵⁰ nell'edizione della grammatica greca del 1512, di nuovo nella grammatica latina di Aldo del 1508, 1514 e 1523. Nel dettagliato catalogo dell'ottobre 1498 relativo ai libri greci pubblicati da Manuzio (tra cui la grammatica greca di Lascaris) non si fa riferimento alla *Introductio* ed è perciò assai probabile che il 1502 sia la data della *editio princeps*.⁵¹

La *Introductio* si apre con l'alfabeto ebraico; ciascuna lettera

⁴⁷ Conservato presso la Biblioteca Nazionale di Parigi, l'esemplare è riprodotto in A.A. RENOARD, *Annales de l'Imprimerie des Alde*, Paris 1834.

⁴⁸ J. SCHUCK, *Aldus Manutius und Seine Zeitgenossen in Italien und Deutschland*, Berlin 1862, p. 123; H. RUPPRICH, *Der Briefwechsel des Konrad Celtis*, München 1934, p. 452.

⁴⁹ RUPPRICH, *Der Briefwechsel*, p. 569.

⁵⁰ Cfr. RENOARD, *Annales de l'Imprimerie*, p. 262. La pubblicazione della grammatica greca di Lascaris accompagnata dalla *Introductio* è sicuramente precedente il giugno 1503, perché citata nel secondo catalogo allora redatto da Aldo: «Erotemata Constantini Lascaris tribus libris (...). Inest etiam perbrevis ad hebraicam linguam introductio».

⁵¹ Scrive Anna Campos: «l'*Introductio*, rivista e ampliata, ricevette in seguito, più volte, dignità di opuscolo con i titoli: *Introductio ad litteras*

è traslitterata in caratteri latini ed è accompagnata dal suo nome in caratteri ebraici e latini. Di seguito le lettere sono suddivise in dentali, gutturali e labiali e vengono illustrate le vocali in unione con le diverse consonanti, secondo una metodologia didattica già attuata da Aldo per l'insegnamento del greco. La *Introductio* propone quindi alcuni testi in ebraico con la traslitterazione e la traduzione latina sopra ogni parola: il verso 17 del *Salmo* 51 (nella tradizione ebraica è l'introduzione alla preghiera detta *Shemoneh 'esreh*, in quella cattolica apre invece l'ufficio corale); il *Pater Noster*; il versetto di Isaia 6,3 (le parole «santo, santo, santo» sono le stesse che si ritrovano nella *Nascita della Vergine* di Carpaccio); l'invocazione di Gesù sulla croce; nomi propri e di località tratti dai testi sacri; versi del *Salmo* 117 e quindi l'acronimo della croce (INRI) nelle lingue ebraica, greca e latina.

Sia per le grammatiche greca e latina sia per quella ebraica, Aldo Manuzio si serve delle preghiere più familiari, perché i libri di preghiera possono essere utili per imparare a leggere: seguire con gli occhi durante le funzioni religiose le parole scritte permette di associare al suono emesso prima le parole stesse, poi le singole sillabe.⁵² Ritenendo che istruzione e morale cristiana siano indissolubilmente legate, gli strumenti didattici che egli propone assomigliano sempre più ai libri di preghiera anche nell'alternanza dei caratteri rossi e neri, tipica delle opere liturgiche.⁵³

Accanto ad indubbe motivazioni di carattere pedagogico e religioso, l'interesse per l'ebraico è frutto di una valutazione anche di tipo commerciale: Aldo mira ad occupare una precisa nicchia di mercato rivolgendosi ai dotti umanisti.⁵⁴ Il successo

hebraicas utilissima e Introductio utilissima, hebraice discere cupientibus». Cfr. A. CAMPOS, *La grammatica ebraica di Aldo Manuzio*, in *Aldo Manuzio e l'ambiente veneziano. 1494-1515*, a cura di S. MARCON - M. ZORZI, Venezia 1994, p. 103; *The National Union Catalog Pre-1956 Imprints*, CCCLX, London-Chicago 1974, p. 173. L'*Introductio* stampata da Aldo sembra in realtà essere stata composta dal celebre tipografo ebreo Gershom Soncino, durante il suo soggiorno veneziano: vedi poi nota 83 e BUSTI, *Gershom Soncino*, cit.

⁵² Cfr. T. PLEBANI, *Omaggio ad Aldo grammatico: origine e tradizione degli insegnanti-stampatori*, in *Aldo Manuzio e l'ambiente veneziano. 1494-1515*, a cura di S. MARCON - M. ZORZI, Venezia 1994, p. 80.

⁵³ Aldo ritiene inoltre che sia importante ciò che si acquisisce fin da piccoli: «a teneris assuescere multum est», scrive a Daniele Clario di Parma. Cfr. DIONISOTTI - ORLANDI, *Aldo Manuzio editore*, p. 36.

⁵⁴ Si tratta della stessa opportunità di espandersi in nuovo mercato of-

dei suoi libri greci è tale che molti tentano di gareggiare con lui, rendendo sempre più rischiosa la sua impresa editoriale che privilegia la lingua greca. Gli anni tra il 1498 e il 1500 sono quindi per Manuzio anni di attesa e di sperimentazione. È un intellettuale dotato di creatività, unisce all'amore per l'antico il coraggio del nuovo e in questo biennio elabora – spinto dalle necessità economiche – un programma culturale destinato a straordinario successo: nuove le opere (note e non solo greche), nuovi il formato e il carattere, nuovo il modo di proporre i testi e nuovo il pubblico.

Proprio nelle pubblicazioni aldine degli anni 1498-1500 si manifesta l'interesse per il mondo ebraico. Nella prefazione del *Psalterium graecum* pubblicato probabilmente nel 1497-1498 (è presente nel catalogo aldino del 1498, che sembra una sorta di ricapitolazione del lavoro svolto prima di procedere ad un cambiamento di rotta) Giustino Decadeo annuncia che presto Aldo realizzerà la promessa della *Bibbia trilingue*;⁵⁵ nell'introduzione del *Pedacii Dioscoridis Anarzabei de materia medica libri sex*, del luglio 1499, si legge: «Et quanquam maiora viribus aggressi sumus, cum domi nostrae ea ad Latinam Graecamque et Hebraicam linguam formis publicandam summo studio assiduoque labore cudantur, quae admirationi omnibus futura speremus, tamen – faveat Deus – bene ac pulchre omnia perficientur».⁵⁶

Aldo Manuzio è in contatto con numerosi intellettuali e un legame particolare, documentato da una serie di lettere, esiste con un gruppo di umanisti tedeschi. Ai suoi corrispondenti comunica le ultime novità editoriali, vende o dà in prestito

ferta dalla pubblicazione veneziana del *Corano* in arabo, nel 1537-38: «nella periodica saturazione dei mercati, tipica dell'editoria europea, si pensi quale colossale affare fosse rappresentato da un pubblico di potenziali lettori numerosissimo e profondamente religioso». Cfr. A. NUOVO, *Il Corano arabo ritrovato (Venezia, P. e A. Paganini, tra l'agosto 1537 e l'agosto 1538)*, «La Bibliofilia» 89 (1987), p. 253.

⁵⁵ Cfr. RENOARD, *Annales de l'Imprimerie*, pp. 388-389.

⁵⁶ Cfr. DIONISOTTI - ORLANDI, *Aldo Manuzio editore*, pp. 30-31. Alcuni rappresentanti della classe politica e diplomatica veneziana assumono invece un atteggiamento antiggiudaico nel probabile tentativo di eliminare la pericolosa concorrenza dei ricchi banchieri ebrei. Ciò si riflette anche nella protezione accordata ad alcune imprese tipografiche anziché ad altre; Martín Lowry analizza a riguardo il *Decor Puellarum*, uscito nel 1471 (con la data errata del 1461) dai torchi di Jenson. Cfr. M.J.C. LOWRY, *Humanism and Anti-Semitism in Renaissance Venice: the Strange Story of Decor Puellarum*, «La Bibliofilia», 87 (1985), pp. 39-54.

testi, fornisce informazioni su ciò che ha in mente di pubblicare e richiede notizie su manoscritti che gli servono. Si sono conservate testimonianze epistolari dei rapporti intrattenuti da Aldo con studiosi quali Johannes Reuchlin, Corrado Celtis, Jodocus Gallus, che alla metà degli anni '90 ad Heidelberg costituiscono con altri appassionati cultori del mondo classico una «*societas rhenana*», tra i cui scopi sembra esserci anche la scoperta e la pubblicazione di manoscritti sconosciuti. In questo, come nel gusto per il greco e l'ebraico, i componenti della «*societas rhenana*» anticipano di sei-sette anni i progetti dell'Accademia aldina e – ipotizza Lowry – forse ne incoraggiano la stessa costituzione.⁵⁷ A partire dal 1502, infatti, lo stampatore veneziano comincia a parlare di una *Neakademia*, una sorta di sodalizio di spiriti eletti di cui egli è il *princeps*.⁵⁸

L'ambiente culturale di Heidelberg è animato dalla presenza di Reuchlin, che meglio degli altri conosce l'ebraico.⁵⁹ Reuchlin è il primo in Germania a raccogliere sistematicamente le pubblicazioni di Aldo, che incontra nel 1498 a Venezia, come rivela una sua lettera del maggio successivo dalla quale traspare la cordialità dei loro rapporti; Aldo chiede a Reuchlin di intercedere in suo favore ed egli risponde: «Dixi quidem causam tuam (...). Mi Alde, paucis habe: non sumus te digni. Neque tamen est animus deinceps a negotio cessare cum videro temporis opportunitatem. Iam enim Rex maius opus movet». ⁶⁰ È significativo che sia documentato tale rapporto amichevole con Reuchlin negli anni cruciali per gli interessi ebraici sia di Aldo Manuzio sia di Vittore Carpaccio. Nell'agosto 1502 Aldo scrive all'ebraista tedesco: «De hebraicis non est impressum quidquam» e subito di seguito: «Quod tu componis, placet. Perge ut detur studiosis». ⁶¹ Sarebbe interessante conoscere il lavoro di Reuchlin cui fa riferimento Aldo, soprattutto se fosse materiale in lingua ebraica che Carpaccio potrebbe aver copiato, ma purtroppo non possediamo alcun utile indizio.

Un allievo di Reuchlin è Giovanni Cuno, un domenicano

⁵⁷ Cfr. LOWRY, *Il mondo di Aldo*, pp. 344-347.

⁵⁸ Cfr. ZORZI, *Introduzione*, p. 40.

⁵⁹ Su Reuchlin, cfr. L. GEIGER, *Johann Reuchlin. Sein Leben und Seine Werke*, Leipzig 1871; Johannes Reuchlin, *L'arte cabbalistica (De arte cabalastica)*, a cura di G. BUSI e S. CAMPANINI, Venezia-Firenze 1995.

⁶⁰ P. DE NOLHAC, *Les correspondants d'Alde Manuce. Matériaux nouveaux d'histoire littéraire. (1483-1514)*, «Studi e Documenti di Storia e Diritto» 8 (1887), p. 264.

⁶¹ SCHUCK, *Aldus Manutius*, p. 129.

che agli inizi del Cinquecento frequenta i corsi di greco organizzati a Venezia da Aldo Manuzio.⁶² Cuno nel 1505 è incaricato da Aldo di recarsi alla Corte di Massimiliano per perorare la causa della sua Accademia, la cui prima menzione si ha nella dedica a Giano Lascaris nel *Sofocle* dell'agosto 1502. Nel giugno 1503 in una lettera a Corrado Celtis Aldo si riferisce ad un progetto per cui «Germania alterae Athenae fient hominibus nostris».⁶³ Cuno nel dicembre 1505 scrive a Willibald Pirckheimer: «Pro huiusmodi autem neacademia obtinenda absens fui nunc tres menses ab Italia descendique ad regem cum litteris Aldi»; nella stessa lettera si parla degli obiettivi dell'Accademia e del previsto insegnamento della lingua ebraica: «Parat enim se idem Aldus migrare in Germaniam, sub titulo regis Romanorum neacademiam aliquo loco sibi praefixo instituere cum quibusdam aliis admodum doctis viris partim graece partim hebraice, qui Aldo imprimente optimos quosque libros Germanicam pubem apte erudiant, non solum bonis artibus, sed, ut praetendit idem, pericia et militari exercicio, ut docti litteris non imbelles inveniantur, sed quisque, ut ait, et doctum virum et strenuum militem agere possit».⁶⁴ Aldo perciò nel 1505 non abbandona ancora l'idea di occuparsi della lingua ebraica e ritiene di poterlo fare proprio in Germania.

Un'ipotesi sulle scritte ebraiche nella Nascita della Vergine

Il domenicano Cuno non conosce l'ebraico; l'amico tedesco a cui scrive nel 1505, Pirckheimer, possiede invece nella sua ricca biblioteca il *Psalterium hebraicum* stampato a Brescia da Gershom ben Mosheh Soncino nel 1493, il *De rudimentis hebraicis* di Reuchlin stampato a Pforzheim nel 1506, il *Psalterium hebraicum, graecum, arabicum et chaldaicum* pubblicato a Genova nel 1516.⁶⁵ Pirckheimer, giureconsulto di Norimberga,

⁶² Cuno probabilmente è a Venezia nel 1503. H.D. SAFFREY, *Un humaniste dominicain, Jean Cuno de Nuremberg, précurseur d'Erasmus à Bale*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. Travaux et Documents» 33 (1971), pp. 19-62; A. OLEROFF, *L'humaniste dominicain Jean Conon et le crétois Jean Grégoropoulos*, «Scriptorium» 4 (1950), pp. 104-107.

⁶³ SCHUCK, *Aldus Manutius*, p. 126.

⁶⁴ E. REICKE, *Willibald Pirckheimers Briefwechsel*, I, München 1940, pp. 280-281.

⁶⁵ Cfr. E. OFFENBACHER, *La Bibliothèque de Willibald Pirckheimer*, «La Bibliofilia» 40 (1938), pp. 241-263.

vive in Italia dal 1488 al 1495, per tre anni a Padova e poi a Pavia; pur non appartenendo alla cerchia degli intellettuali amici di Aldo, ne conosce bene l'attività e i programmi editoriali, soprattutto per quanto riguarda i libri greci. Forse qualcuno con cui è in contatto, Cuno, Celtis o Dürer lo informa su ciò che accade a Venezia. Pirckheimer è legato da uno stretto rapporto di amicizia con Albrecht Dürer; il suo *ex-libris* viene infatti realizzato proprio dall'artista tedesco nei primissimi anni del Cinquecento e riporta la scritta «Inicium sapientiae timor domini» in ebraico, greco e latino.⁶⁶ Dalle lettere scritte a Pirckheimer si apprende che Dürer soggiorna due volte a Venezia, nel 1494 e nel 1505. In esse si parla delle ricerche presso i librai veneziani svolte per conto dell'amico; non si fa specifico riferimento alla stamperia aldina, ma sembra impossibile che avendo soggiornato a lungo in città il pittore tedesco non abbia conosciuto personalmente Aldo Manuzio.

In ambito artistico Dürer è attirato dai temi mitologici di Mantegna, dall'opera di Gentile e soprattutto di Giovanni Bellini. Ci sono legami anche con la pittura di Vittore Carpaccio, ma debitore è sempre il ricettivo artista veneziano. La xilografia di Dürer *I diecimila martiri sul Monte Ararat* (1490-1500) influenza il quadro di Carpaccio che nel 1515 affronta lo stesso tema;⁶⁷ *l'Incontro di Gioacchino ed Anna*, xilografia del ciclo della *Vita della Vergine* (1504), è affine al quadro di Carpaccio destinato alla Chiesa di S. Francesco a Treviso (1515) ed ora alle Gallerie dell'Accademia;⁶⁸ la xilografia della *Fuga in Egitto* (1505), sempre del ciclo della *Vita della Vergine*, ha contatti con il quadro di Carpaccio del medesimo soggetto ora a Washington (probabilmente del 1515)⁶⁹ ed anche per la *Nasci-*

⁶⁶ Cfr. W.L. STRAUSS, *Sixteenth Century German Artists. Albrecht Dürer*, in *The Illustrated Bartsch*, X, New York 1980-81, p. 319. Sulla produzione dell'artista tedesco vedi anche K.A. KNAPPE, *Dürer. The Complete Engravings, Etchings and Woodcuts*, London 1965; E. PANOFKY, *La vita e le opere di Albrecht Dürer*, Milano 1967; H. WOLFFLIN, *Albrecht Dürer*, Roma 1987.

⁶⁷ Cfr. HUMFREY, *Carpaccio*, p. 128.

⁶⁸ Su questo quadro cfr. A. GENTILI, *Nuovi documenti e contesti per l'ultimo Carpaccio. I: L'Incontro di Gioacchino e Anna per San Francesco in Treviso*, «*Artibus et Historiae*» 13 (1986), pp. 55-65. Lo studioso individua un legame tra l'opera e il culto dell'Immacolata Concezione, sostenuto dai Francescani, e studiando la committenza propone l'identificazione della Santa con Libera.

⁶⁹ Proprio la somiglianza con la xilografia di Dürer porta Humfrey a proporre tale datazione che però è molto discussa, così come in passato lo

ta della Vergine della Scuola degli Albanesi è possibile individuare un legame con le incisioni della *Vita della Vergine*. La serie xilografica è progettata da Dürer alla fine del Quattrocento, ma l'artista comincia a lavorarvi poco dopo il 1500; termina sedici fogli prima del secondo viaggio in Italia e la completa solo nel 1510-11.⁷⁰ La *Nascita della Vergine*, forse il foglio più bello, offre una descrizione realistica di una camera tedesca di puerpera; Sant'Anna assistita da due donne giace in un letto sfarzoso, nella parte estrema della stanza, mentre un'ancella prepara la neonata per il bagno. La composizione è certamente molto più affollata rispetto alla tela di Carpaccio per la Scuola degli Albanesi, ma alcuni elementi accomunano le due rappresentazioni: la profonda spazialità, la posizione e il tipo di letto di Sant'Anna, l'ancella che porge il piatto, la mensola ricca di oggetti, il bagno di Maria in primo piano.

Quest'ultimo particolare non è di poco conto. È posto in primo piano perché è il primo episodio della vita della Vergine; pur essendo molto raro nell'arte italiana prima del 1300⁷¹ è presente nella *Nascita della Vergine* affrescata da Giotto nella Cappella degli Scrovegni a Padova e nella stessa scena nei mosaici della Cappella Mascoli nella Basilica Marciana, opere entrambe conosciute da Carpaccio.⁷² È interessante notare che fra Quattro e Cinquecento questo dettaglio viene investito di particolari significati, in quanto si inserisce nel dibattito tra Francescani e Domenicani a proposito del dogma dell'Immacolata Concezione. Nel corso del Medioevo si era infatti gradualmente affermato il concetto che solo Maria, di tutto il genere umano, fosse nata senza peccato originale, tesi ardentemente sostenuta dall'ordine dei Frati Minori ma contrastata dai Domenicani. Nell'ambito di questa discussione il bagno di Maria come simbolo del Battesimo – cioè di purificazione – è vicino

è stata la stessa attribuzione al Carpaccio. Cfr. HUMFREY, *Carpaccio*, p. 133; PEROCCO, *L'opera completa*, p. 96.

⁷⁰ Cfr. F. ANZELEWSKI, *Dürer*, «Art Dossier» 14 (1987), p. 36.

⁷¹ Cfr. J. LAFONTAINE-DOSOGNE, *Iconographie de l'enfance de la Vierge dans l'Empire Byzantin et en Occident*, II, Bruxelles 1992, p. 103.

⁷² Nel 1502, probabile anno di esecuzione della *Nascita della Vergine*, Carpaccio dipinge anche l'*Orazione nell'orto* per la Scuola di San Giorgio degli Schiavoni, in cui emergono evidenti richiami alle opere di Giotto nella Cappella degli Scrovegni. Sfortunatamente perdute sono invece le *Vite della Vergine* per la Scuola di San Giovanni Evangelista (1465), con cui la bottega di Jacopo Bellini inaugura il genere narrativo che tanto influenza l'attività di Carpaccio. Cfr. SGARBI, *Carpaccio*, 1994, p. 110.

alle posizioni dei Domenicani: secondo le dottrine francescane sul tema mariano, infatti, la Vergine non ha bisogno di essere lavata perché già pura, santa, concepita nella mente di Dio prima dell'inizio dei tempi e perciò non contaminata dalla macchia del peccato originale.⁷³

Gli autori legati all'ambiente francescano evitano di citare l'episodio del bagno di Maria. Antonio Cornazzano, ad esempio, nel poemetto in terza rima *Vita di Nostra Donna* scrive:

Quanto in se bello el paradiso havea
in corpo fu infuso e alhora prima
dio passò i termi de l'humana idea.
Questa non come el populaccio stima
fu veduta nel bagno ma qual fiore
che in primavera sta d'arbore in cima.

E ancora:

Ma la divinità che volea d'ella
nascere el figlio nei tempi parati
per suo ricetta sì compita fella.⁷⁴

L'affermazione di Cornazzano «Maria non fu veduta nel bagno» è tradotta visivamente in modo inequivocabile in una piccola xilografia che compare nell'edizione veneziana del 1495 di Manfredo de Monferrato. Non è facile stabilire se – ed eventualmente in quale misura – Carpaccio sia stato influenzato dal dibattito immacolista. Il pittore conosce la comunità domenicana di Venezia perché ha lavorato per la Scuola di Sant'Or-

⁷³ La predestinazione di Maria (cfr. *Prov.* 8,22-31) è l'argomento utilizzato per giustificare il dogma dell'Immacolata Concezione. Cfr. M. PETROCCHI, *La devozione alla Vergine negli scritti di pietà del Cinquecento*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento. Atti del Convegno di Storia della Chiesa in Italia (Bologna, 2-6 sett. 1958)*, Padova 1960, pp. 281-287; C. BARBIERI, *La Nascita della Vergine di Lorenzo Lotto in San Michele al Pozzo Bianco a Bergamo*, «Venezia Cinquecento» 1 (1991), p. 77. A proposito di questa disputa, ancora nel 1521 si legge nei *Diarii* di Marin Sanudo: «una constitution fata per pontifici, che voleno, per la inimicitia è tra questi frati di San Francesco et San Dominico per la cossa de conceptione Beatae Virginis, che per rimover li scandoli debano habitat per spazio di 500 cane lontan uno monasterio da l'altro». *I Diarii di Marino Sanuto*, a cura di F. STEFANI - G. BERCHEZ - N. BAROZZI, XXXII, Venezia 1892, c. 193.

⁷⁴ Del libro di Cornazzano sono pubblicate varie edizioni tra la fine del Quattrocento e i primi anni del Cinquecento. Cfr. BARBIERI, *La Nascita della Vergine*, p. 76; A. JACOBSON SCHUTTE, *Printed Italian Vernacular Religious Books. 1465-1550: A Finding List*, Genève 1983.

sola, la cui sede è attigua alla Chiesa domenicana dei Santi Giovanni e Paolo: vi ha realizzato il suo primo ciclo di teleri per una Confraternita, nell'ultimo decennio del Quattrocento.⁷⁵ Anche nella Mariegola della Scuola degli Albanesi si fa riferimento alla comunità domenicana in Venezia: nel luglio 1491, ad esempio, si decide con una votazione di destinare ai morti albanesi due arche nel cimitero di Sant'Orsola, annesso alla Chiesa dei Santi Giovanni e Paolo.⁷⁶

La responsabilità dell'iconografia con il dettaglio del bagno può dunque essere di Carpaccio stesso, della committenza o dello studioso che ha fornito le parole ebraiche. Nel caso la scelta sia stata operata dal pittore, al quale la committenza può aver lasciato piena autonomia, egli probabilmente si è solo ispirato agli esempi patavino, marciano, alla xilografia di Dürer o alle numerose scene consacrate a questo episodio presenti nei libri religiosi del tempo, ad esempio nel *Graduale* stampato a Venezia nel 1500 da Johannes Emericus de Spira per Lucantonio Giunta o nel *Missale ord. Carmelitarum* di Lucantonio Giunta del 1504.⁷⁷ Qualora invece a decidere l'iconografia sia stata la committenza o il consulente per le scritte ebraiche, è probabile che sia entrato in gioco il problema della purezza di Maria e che quindi si sia operata consapevolmente una scelta vicina alle posizioni domenicane. Tuttavia l'unico domenicano del Convento veneziano dei Santi Giovanni e Paolo che forse conosce l'ebraico è Gioacchino Torriani, morto nel 1500, una data che sembra troppo precoce per ipotizzare una sua parte-

⁷⁵ Su questo ciclo di tele cfr. ZORZI, *Carpaccio e la rappresentazione di Sant'Orsola*; F. BARDON, *La peinture narrative de Carpaccio dans le cycle de St.e Ursule*, «Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. Memorie» 39, 4 (1985).

⁷⁶ Questo fatto non può tuttavia essere considerato una prova dell'esistenza di un particolare legame tra i membri della Scuola degli Albanesi e i Frati Predicatori, poiché arche sepolcrali albanesi si trovano anche presso la Chiesa di Santa Maria Gloriosa dei Frari.

⁷⁷ Cfr. DUC DE RIVOLI, *Les Missels imprimés à Venise de 1481 à 1600. Description. Illustration. Bibliographie*, Paris 1896, pp. 113-114. Nelle Bibbie veneziane del tempo la scena della nascita della Vergine è presente sia con il dettaglio del bagno che senza questo. Esso ad esempio non è presente nel *Legionario de Sancti* di Jacopo da Varagine pubblicato nel 1494 (cfr. PRINCE D'ESSLING, *Les livres à figures vénitiens de la fin du XV siècle et du commencement du XVI*, Florence-Paris 1907-1914, p. 127) ma lo è nella sua edizione del dicembre 1505 (cfr. PRINCE D'ESSLING, *Les livres à figures vénitiens*, p. 153). Sull'argomento cfr. E. BARBIERI, *Le Bibbie italiane del Quattrocento e del Cinquecento: storia e bibliografia ragionata delle edizioni in lingua italiana dal 1471 al 1600*, Milano 1992.

cipazione all'opera di Carpaccio.⁷⁸ Anche l'umanista tedesco Johannes Reuchlin è vicino all'ambiente dei Domenicani e gli stretti contatti epistolari con Aldo Manuzio potrebbero essere stati il tramite attraverso cui Carpaccio ottiene le precise scritte ebraiche; inoltre è proprio Reuchlin ad approfondire gli studi cabalistici sul nome di Dio, presente nell'architrave della porta nella *Nascita della Vergine*. Rimane però il problema sia della mancanza di qualsiasi prova documentaria al riguardo sia del perché un solo quadro della serie abbia le scritte ebraiche così precise: se fosse stato Reuchlin a fornire quelle per la *Nascita della Vergine*, ciò sarebbe avvenuto per iscritto, dato che l'intellettuale tedesco non è presente a Venezia agli inizi del Cinquecento, e quindi verosimilmente lo avrebbe dovuto fare anche per gli altri quadri della Scuola (nel *Matrimonio della Vergine*, invece, le parole ebraiche sono del tutto imprecise, così come le lettere nell'orologio della *Presentazione della Vergine*).

Inoltre, proprio il fatto che la *Nascita della Vergine* sia l'unico telero della serie in cui compare una precisa e corretta iscrizione ebraica fa pensare ad un intervento di un dotto ebraista solo di passaggio o che dalla città si è dovuto allontanare all'improvviso. Il pensiero corre a Gershom Soncino, presente a Venezia tra il 1497 e il 1501.⁷⁹ Soncino è un editore ebreo

⁷⁸ I libri della biblioteca domenicana di Venezia per decisione del Consiglio dei Dieci nel 1789 vengono trasferiti presso la Biblioteca Marciana; nelle fonti non è citata alcuna opera ebraica e l'epitaffio di Gioacchino Torriani nel coro della Chiesa di Santa Maria sopra Minerva, a Roma, che lo definisce «quinque linguarum peritissimo» non è sufficiente per affermare la sua effettiva conoscenza dell'ebraico. Cfr. S. MARCON, *Per la biblioteca a stampa del domenicano Gioacchino Torriano*, in *Miscellanea Marciana*, I, Venezia 1986, pp. 223-248. Nello stesso intervento Susy Marcon ricorda che un codice ora conservato presso la Biblioteca Marciana, autografo del Torriani, era appartenuto al padovano Pietro da Montagnana (1400?-1478), esperto conoscitore della lingua ebraica. Su Pietro da Montagnana e i suoi manoscritti ebraici, otto dei quali - attraverso la biblioteca del Convento padovano dei Canonici Regolari Lateranensi di S. Giovanni di Verdara - sono ora conservati presso la Biblioteca Nazionale Marciana, cfr. TAMANI, *Catalogo dei manoscritti ebraici*; SAMBIN, *Per la biografia di Pietro da Montagnana*; TAMANI, *Pietro da Montagnana*.

⁷⁹ Nato verso il 1460, Soncino lavora a Brescia dove stampa la *Bibbia* nel 1494, è a Barco fino al 1496-97 e a Fano nel 1501; soggiorna a Venezia negli anni tra il 1497 e il 1501. L'affermazione di aver dato ad Aldo Manuzio l'alfabeto ebraico pubblicato nel 1502 fa ritenere che egli si trovi a Venezia poco prima del trasferimento a Fano. Cfr. G. CASTELLANI, *Girolamo Soncino*, «La Bibliofilia» 9 (1907), pp. 22-31; G. MANZONI, *Annali tipografici dei Soncino*, III, Bologna 1883.

che stampa anche testi cristiani. Trasferitosi a Fano nel 1501, apre la sua prima opera – gli *Opuscula latina variorum auctorum* dell'aprile 1502 – con una dedica di Lorenzo Astemio, insegnante di grammatica e suo collaboratore, al frate francescano Francesco Zorzi, ebraista cristiano e protagonista di primo piano della vita culturale veneziana del primo Cinquecento.⁸⁰

Collaboratore di Gershom Soncino per la parte tecnica è Francesco Griffò, che lascia Venezia per Fano interrompendo una pluriennale e feconda collaborazione con Aldo Manuzio.⁸¹ Soncino manifesta più volte un sentimento di acredine verso Aldo, ma purtroppo le informazioni in nostro possesso non ci permettono di conoscerne con sicurezza i motivi. Si tratta probabilmente di contrasti nati durante il soggiorno veneziano dello stampatore ebreo: può darsi che egli abbia cercato di inserirsi nel mercato tipografico lagunare trovando l'ostilità del già affermato Aldo, sempre attentissimo nel tutelare i propri interessi; nel 1501, ad esempio, egli chiede al Senato il privilegio decennale per i «suoi» caratteri corsivi costantemente imitati da altri. Lo stesso Soncino li utilizza a Fano nel *Petrarca* del luglio 1503 e nella dedica a Cesare Borgia toglie ogni merito ad Aldo Manuzio per attribuirlo esclusivamente a Francesco Griffò.⁸²

⁸⁰ MANZONI, *Annali tipografici*, p. 1. Lorenzo Astemio (1435/40-1508) è bibliotecario ad Urbino, alla Corte di Guidobaldo, e dal 1501 al 1505 vive a Fano. Il nobile Francesco Zorzi, autore del *De harmonia mundi* nel 1525 e degli *In sacram scripturam problemata* nel 1536, è in rapporto con i protagonisti della vita intellettuale e religiosa della città e con i dotti della locale comunità ebraica che ospita in questi anni personalità di rilievo quali Ya'aqov Mantino ed Elia Levita. Egli fonde in una concezione intensamente spiritualistica dell'esperienza religiosa di pura tradizione francescana le dottrine ficiniane e picchiane, i temi ermetici e l'esegesi cabalistica e ritiene che la vera conoscenza di Dio presupponga la partecipazione ad una verità rivelata e «segreta», perché la mente umana non può giungere con le sue sole forze ad un sapere che ne trascende i limiti e i poteri.

⁸¹ Manuzio nel suo primo testo stampato in corsivo, il *Virgilio* del 1501, dedica riconoscente a Francesco Griffò un epigramma latino, *In Grammatoglyptae laudem*: «Qui graiis dedit Aldus, en latinis/Dat nunc grammata scalpata daedaleis/Francisci manibus Bononiensis». Cfr. RENOARD, *Annales de l'Imprimerie*, p. 27.

⁸² «E per mia exhortatione non solo sonno venuti quivi li compositori tanto notabili, et sufficienti, quanto sia possibile adire: ma anchora un nobilissimo sculptore de littere latine, graece, et hebraice, chiamato M. Francesco. da Bologna. l'ingeno del quale certamente credo che in tale exercitio non trove unaltro eguale. Perche non solo le usitate stampe perfettamente se fare: ma etiam ha excogitato una nova forma de littera dicta cursiva, o vero cancellaresca. de la quale non Aldo Romano, ne altri che astutamente

Alcuni anni dopo, nel 1510, Soncino critica nuovamente Aldo. Pubblicando a Pesaro la *Introductio ad litteras Hebraicas* scrive: «Hoc alphabetum iam pene puer composui. Sed his cui dederam Hebraicae linguae ignarus non recte apposuit. nunc vero correptum habes». ⁸³ Anche se non è citato esplicitamente, è fuor di dubbio che Soncino si rivolga ad Aldo, l'unico ad aver pubblicato una *Introductio ad litteras hebraicas*. Lo stampatore veneziano non dimostra alcuna gratitudine verso Soncino, che gli ha fornito l'alfabeto ebraico probabilmente durante il suo soggiorno a Venezia. In realtà, a parte l'*Introductio* e il foglio di *Bibbia* trilingue, riconducibili ai mesi tra l'agosto 1501 e il febbraio 1502, dall'officina manuziana non esce alcun altro testo ebraico. Fin dagli inizi del 1502 infatti Aldo non può più contare sulla collaborazione di Francesco Griffio né di Soncino (entrambi a Fano) e neppure della persona, non ancora identificata, citata in una lettera di Pirckheimer a Corrado Celtis nel novembre 1503: «Judaeum, qui Christianae pietati initiatus erat, cuius opera in Biblia Hebraica, Graeca et Latina Aldus se usurum sperabat, poenitentia ductum aufugisse». ⁸⁴

La presenza di Gershom Soncino a Venezia nel periodo immediatamente precedente quello in cui Aldo stampa gli unici fogli in lingua ebraica e Vittore Carpaccio dipinge le sue uniche parole così precise in tale lingua è una suggestiva coincidenza. Tanto più che il modo in cui viene scritto il nome di Dio sia nel quadro di Carpaccio sia nell'*Introductio* di Manuzio ci induce ad ipotizzare in entrambi i casi l'intervento di un consulente ebreo: il nome incompleto rispetta rigorosamente il precetto di non nominare Dio invano.

È pressoché impossibile che Carpaccio non conosca personalmente Aldo Manuzio, dal momento che vivono nella stessa città e che gli artisti frequentano assiduamente i tipografi sia per offrire la loro collaborazione sia per trarre spunto per le loro opere dai primi libri a stampa. È certo che Vittore Carpaccio conosce non solo le pubblicazioni di Aldo, ma anche le novità straniere. Carpaccio avrebbe dunque facilmente potuto

hanno tentato de le altrui penne adornarse, Ma esso. M. Francesco è stato primo inventore et designatore. el quale e tucte le forme de littere che mai habbia stampato dicto Aldo ha intagliato, e la praesente forma. con tanta grazia e venustate, quanta facilmente in essa se comprende». MANZONI, *Annali tipografici*, p. 27.

⁸³ MANZONI, *Annali tipografici*, p. 257.

⁸⁴ RUPPRICH, *Der Briefwechsel*, p. 542.

incontrare Soncino nella tipografia di Aldo, e questi avrebbe potuto fornirgli le scritte ebraiche. Se tale ipotesi non è tuttavolta dimostrabile con certezza, il dissidio sorto tra Aldo e Soncino e la repentina partenza di quest'ultimo da Venezia spiegherebbero anche l'unicità, nel *corpus* carpaccesco, di scritte ebraiche così precise.

Carpaccio avrebbe potuto incontrare Soncino anche attraverso la famiglia Tiepolo, che protegge l'editore ebreo a Venezia, come egli stesso afferma nelle *Poesie* di Serafino Aquilano, pubblicate a Pesaro nel febbraio 1507: «Pensando spesso con esso meco Illu. Madonna Genevra Sfortia, come io potessi dimostrarte la servitu, la qual ho havuta a tua excell in la famosa cita de Venesia, et a la tua casa». ⁸⁵ Ginevra, moglie dal 1503 di Giovanni Sforza, Signore di Pesaro, città in cui Soncino trasferisce la sua attività nel 1506 proveniente da Fano, è figlia del nobile veneziano Matteo Tiepolo, Podestà di Belluno nel 1491 e Provveditore alle biave nel 1498, che ha sposato nel 1466 in seconde nozze Elena, figlia di Francesco, appartenente alla famiglia Loredan. ⁸⁶ Negli anni in cui Soncino soggiorna a Venezia, i Loredan sono molto influenti sia politicamente sia culturalmente e Vittore Carpaccio è sicuramente in contatto con loro esponenti: Niccolò Loredan è uno dei principali responsabili della committenza carpaccesca per la Scuola di Sant'Orsola ⁸⁷ e allo stesso ramo della famiglia appartiene il Doge Leonardo, eletto nel 1501, mecenate sensibile alle arti e alle lettere che Carpaccio ritrae in un'opera oggi in una collezione

⁸⁵ MANZONI, *Annali tipografici*, p. 149.

⁸⁶ Ginevra, rimasta vedova nel 1510, si ritira prima nel Monastero di San Pier di Luco, nel fiorentino, poi in quello di San Nicola a Murano; suo marito Giovanni Sforza è figlio naturale di Costanzo I, valoroso capitano che nel 1466 combatte assieme al Colleoni nelle milizie veneziane. Cfr. C. SANTORO, *Gli Sforza*, Varese 1968. Sulle famiglie Tiepolo e Loredan si trovano interessanti notizie anche nel Fondo Cicogna, conservato presso la biblioteca del Museo Correr, e nell'opera del 1530 di Marco BARBARO, *Discendenze patrizie con molte notizie aggiunte dal Cicogna* e in P. LITTA, *Famiglie celebri d'Italia*, IV, Milano 1835.

⁸⁷ Lo stemma della famiglia Loredan è dipinto alla base della colonna nel *Funerale di Sant'Orsola*, insieme a quello dei Caotorta. Essendo morta da poco Eugenia Caotorta, moglie di Niccolò Loredan, probabilmente ella è raffigurata nella donna inginocchiata a destra in primo piano. Cfr. LUDWIG - MOLMENTI, *Vittore Carpaccio*, p. 150. I due studiosi ritengono che in altre tele del ciclo siano rappresentati membri della famiglia Loredan, ad esempio nel giovane che regge il cartiglio nell'*Incontro dei fidanzati*. Cfr. LUDWIG - MOLMENTI, *Vittore Carpaccio*, p. 134.

privata di Bergamo. Esiste inoltre un preciso legame tra i Loredan e la Scuola degli Albanesi, poiché ad un altro ramo della famiglia appartiene Antonio, una figura importante per la comunità degli Albanesi a Venezia in quanto eroe del primo assedio di Scutari del 1474, e lo stemma dei Loredan decora la facciata stessa della Scuola.⁸⁸

Un contatto diretto tra Carpaccio e Gershom Soncino, dunque, benché non documentato, appare ragionevolmente ipotizzabile.

Conclusione

La *Nascita della Vergine* per la Scuola degli Albanesi non è il solo quadro di Vittore Carpaccio che presenta suggestivi riferimenti al mondo ebraico, ma è l'unico che riporta con estrema precisione e correttezza iscrizioni in tale lingua. Per questo motivo abbiamo cercato di definire il clima culturale in cui è maturato l'episodio, a nostro avviso inscindibilmente legato al mondo dell'editoria manuziana e alla temporanea presenza di un esperto in ebraico a fianco del pittore veneziano, forse Gershom Soncino.

Le altre opere di Carpaccio che contengono riferimenti alla lingua ebraica hanno una datazione molto discussa, anche se quasi sempre riconducibile ai primi anni del Cinquecento: si tratta della *Presentazione della Vergine* e del *Matrimonio della Vergine*, sempre del ciclo degli Albanesi, della *Sacra Conversazione* di Avignone, della *Meditazione sulla Passione di Cristo* ora a New York, del *Seppellimento di Cristo* di Berlino⁸⁹ e infine del disegno con l'*Accusa di Santo Stefano in Sinedrio*, la più attendibile testimonianza del quinto telero della Scuola di

⁸⁸ Accanto allo stemma dei Loredan vi è quello dei Da Lezze ed in mezzo si trova il leone marciano.

⁸⁹ Solo quest'ultima opera ha probabilmente una datazione più avanzata rispetto alla *Nascita della Vergine*, forse intorno al 1510; ma indubbiamente esiste il problema delle strette analogie con la *Meditazione sulla Passione di Cristo* di New York. Per le scritte ebraiche del quadro di New York cfr. F. HARTT, *Natura biblica: cinquant'anni fra Filippo Lippi e Carpaccio*, in *L'arte e la Bibbia. Immagine come esegesi biblica*, a cura di T. VERDON, Firenze 1992, pp. 167-176. Sul dipinto di Berlino molto interessanti sono gli studi di Gioia Mori: G. MORI, *L'«iter salvationis» cristiano nel Seppellimento di Cristo di Vittore Carpaccio*, «Storia dell'Arte» 69 (1990), pp. 164-200; G. MORI, *Un rebus teologico*, «Art e Dossier» 57 (1991), pp. 30-36.

Santo Stefano, andato perduto.⁹⁰ Questo disegno, in cui probabilmente vi è la partecipazione del figlio di Carpaccio, Benedetto, presenta delle scritte ebraiche sulla parete di fondo del Sinedrio, ma sfortunatamente non sappiamo quanto fossero precise nella realizzazione pittorica (nelle altre tele del ciclo di Santo Stefano non ci sono iscrizioni ebraiche). Nella *Presentazione della Vergine* Carpaccio dipinge alcune lettere ebraiche sulla torre dell'orologio; nel *Matrimonio della Vergine*, le scritte ebraiche sono del tutto illeggibili: anche qui è evidente che il consulente esterno non è più a fianco del pittore. Nella *Sacra Conversazione* di Avignone l'artista propone una lapide tombale ebraica, fondamentale elemento iconografico nel quadro in quanto rappresenta il passaggio tra Vecchio e Nuovo Testamento; le lettere però non hanno né la precisione né il senso compiuto di quelle dipinte nella *Nascita della Vergine*.⁹¹ Nella *Meditazione sulla Passione di Cristo* solo le parole ebraiche del blocco su cui siede Giobbe sono leggibili, tratte dal suo libro biblico, mentre le iscrizioni del trono sono sconnesse: è un'ulteriore conferma – se mai ce ne fosse bisogno – che il pittore non conosce l'ebraico e che ha bisogno di aiuto per scriverlo correttamente. Anche nel *Seppellimento di Cristo* di Berlino le lettere ebraiche incise sulla stele in primo piano e quelle greche ed ebraiche poste sotto il mezzobusto non formano un'iscrizione di senso compiuto. La coltissima creazione iconografica di queste due opere, presenti nel 1632 in una collezione privata ferrarese, ci pone ancora una volta dinanzi ad un ammirato-

⁹⁰ Realizzate nel secondo decennio del Cinquecento, le cinque tele del ciclo di Santo Stefano riutilizzano figure ed impaginazioni spaziali presenti nella serie della Scuola degli Albanesi, con frequenti riferimenti alle incisioni di Reeuwich per la *Peregrinatio in terram sanctam*. Patricia Fortini Brown ricorda anche un altro possibile legame con la Scuola degli Albanesi attraverso la famiglia Da Lezze, protettrice della Scuola di Santo Stefano ma presente nella Confraternita di San Maurizio con Antonio, un eroe nazionale per gli Albanesi. Cfr. FORTINI BROWN, *Venetian Narrative Painting*, p. 72.

Per una lettura in chiave antiebraica del ciclo di Santo Stefano, cfr. A. GENTILI, *Nuovi documenti e contesti per l'ultimo Carpaccio. II: I teleri per la Scuola di San Stefano in Venezia*, «Artibus et Historiae» 18 (1988), pp. 79-108. Il tema sviluppato in questi teleri è ricorrente nell'ultima produzione di Carpaccio: la continuità storica tra religione giudaica e cristiana. La sottile polemica antiebraica del ciclo della Scuola di Santo Stefano non si riscontra tuttavia nelle tele degli Albanesi.

⁹¹ Cfr. P. CANDIO, *L'antico cimitero ebraico del Lido nei contratti tra la comunità ebraica ed il monastero benedettino di S. Nicolò*, «Ateneo Veneto» n.s. 29 (1991), pp. 109-139.

re delle ultime tendenze culturali, interamente coinvolto, probabilmente dalla committenza, nel clima culturale umanistico. Carpaccio pittore umanista, quindi, non solo piacevole narratore.

ABSTRACT

Why unexpectedly, around the year 1502, did a famous venetian artist paint a Hebrew writing as if he were Hebrew? Probably, his desire of being up to date and his innate curiosity brought Carpaccio near to some particular typographical experiences: the trilingual page from the Bible and the *Introductio perbrevis ad Hebraicam linguam* printed by Aldo Manuzio. In the same period Aldo Manuzio was in contact with some german intellectuals but his ambitious humanistic project for a *Neakademia* unfortunately was not successful. The Hebrew words painted by Carpaccio in the *Birth of the Virgin*, *telero* for the Albanian School in Venice, and the extraordinary related Hebrew experiments of Manuzio apparently were isolated events. Yet they were chronologically coincident and the explanation may be found in the Hebrew printer Gershom Soncino who, going away from Venice, could have abandoned both Manuzio and Carpaccio.

KEY WORDS

Carpaccio; Iconography; Hebrew.

Ida Zilio-Grandi

LA STORIA DI MARIA NEL CORANO:
UNA SOPRAVVIVENZA DEL MITO DELL'ANDROGINO?

La storia di Maryam bint 'Imrān è raccontata nel Corano con ricchezza di particolari.¹ La sua figura è tra le più belle di tutto il Libro, ed è sempre filtrata da uno sguardo di ammirazione, indulgenza e tenerezza.

Maria è la piccola non gradita a sua madre che aveva votato a Dio un maschio; ma Dio la accoglie ugualmente e la cresce come la pianticella di un buon seme (*Cor.* 3:35-37). Nel Tempio, si nutre di cibi divini senza domandarsi come e senza farne motivo di orgoglio (3:37). Le parole di Gabriele, l'incredibile disegno soprannaturale del quale sarà parte, la sconvolgono di stupore ma neppure per un attimo la trovano dubbiosa, incredula; la sua semplice domanda di spiegazione si acquieta subito nella serenità e nella fiducia (3:45-47; 19:20-22). Si spaventa e teme, sola nel deserto, quando incontra quell'uomo che è l'angelo inviato da Dio (19:18); ma non teme invece e non si vergogna di fronte alle accuse del suo popolo: credendo fermamente nella Potenza che la scagionerà, compie un'azione assurda e lascia la parola al proprio figlio in fasce (19:27-29). Dietro l'elezione soprannaturale (5:75, 21:91, 23:50, 66:12), dietro la superiorità su tutte le donne del creato (3:43), Maria rimane umanissima: nell'intero dettato coranico, è l'unico essere che piange perché è così disperato da desiderare la morte, ed è l'unico essere che Dio consola (19:23-24).

È questa una rappresentazione femminile dolcissima, una squisita immagine di fermezza materna, che poi rimane così, cristallizzata in una giovinezza e freschezza perpetue perché il

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

Corano non parla della madre di Gesù adulto, non conosce l'Addolorata ai piedi della Croce, né la vecchiaia e la morte di Maria, né la sua assunzione. Eppure, in tutto questo, sono molti gli elementi a favore di una «mascolinità» di Maria.²

Gli aspetti maschili della figura coranica di Maria compaiono sia nell'uso linguistico sia nei contenuti del Libro; non ignorati dalla cultura religiosa successiva, sono stati al contrario raccolti e discussi con attenzione dalla tradizione esegetica.³

Tra gli elementi linguistici sta innanzitutto l'inserimento di Maria in partitivi maschili, ciò che accade in due diversi passi coranici. Nella *sūra* della dichiarazione d'illiceità (*Cor.* 66), la madre di Gesù viene lodata per la sua fede e successivamente inclusa «tra i devoti» (*min al-qānitīn*) – e non «tra le devote» (*min al-qānitāt*); nella *sūra* della Famiglia di 'Imrān (*Cor.* 3) gli angeli le rivolgono un appello affinché sia devota al Signore, si prostri e adori «con gli adoranti» (*ma'a al-rāki'in*) – e non «con le adoranti».⁴ Il *tafsīr* di entrambi i casi esprime molto chiaramente l'imbarazzo degli esegeti. L'inclusione di Maria in forme maschili dal punto di vista grammaticale viene spiegata, in primo luogo, nel senso estensivo di appartenenza a un intero popolo, comprensivo quindi di uomini e donne: la forma maschile prenderebbe il sopravvento perché più ge-

² Cfr. il nostro *La Vierge Marie dans le Coran*, in «Revue de l'Histoire des Religions», tomo 214, fasc. 1 (1997), 58-103, in particolare il paragrafo 5 (*La femme masculine, l'Elue, Cor.* 66:12 et 3:42-43) che, per chiarezza, verrà qui brevemente ripreso.

³ Le opere esegetiche musulmane che verranno considerate in questo lavoro, appartenenti tutte all'area ortodossa, sono: ṬABARĪ (m. 310 dell'egira/923 d.C.), *Gāmi' al-bayān*, éd. Šakir, Dār al-ma'ārif, Cairo s.d. (d'ora in poi = T); ZAMAḤṢARĪ (m. 538/1144), *al-Kaššāf 'an ḥaqa'iq ḡawāmid al-tanzīl*, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Beirut s.d. (= Z.); RĀZĪ (m. 606/1209), *Mafātiḥ al-ḡayb*, Dār al-fikr, Beirut 3ª ed. 1405/1985 (= R); QURṬUBĪ (m. 671/1272), *al-Gāmi' li-ahkām al-Qur'ān*, Dār al-maktaba al-'ilmiyya, Beirut 1413/1993 (= Q); BAYDĀWĪ (m. 691/1291), *Anwār al-tanzīl*, éd. Fleischer (Beidhawī, *Commentarius in Coranum*, 1846-1848), Osnabruck 1968 (= B); SUYŪṬĪ (m. 911/1505), *al-Durr al-mantūr*, Beirut 1411/1990 (= S); ĀLŪSĪ (m. 1270/1854), *Rūḥ al-ma'ānī*, Dār al-turāt al-'Arabī, Beirut s.d. (= A); M. 'ABDUH, M. RAŠĪD RĪḌA', *Tafsīr al-Manār*, Cairo 1367/1947. Per un accenno al *tafsīr* šī'ita: FADL AL-ṬABARĪ (m. 548/1153), *Maḡma' al-bayān fi tafsīr al-Qur'ān*, Beirut 1380/1961; per un accenno al *tafsīr* mistico: *Tafsīr Ibn 'Arabī* (= *Qāšānī*, m. 730/1329, *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, cfr. P. LORY, *Les commentaires ésotériques du Coran selon A.R. Al-Qāshānī, Les Deux Océans*, Paris 1991), Dār al-šādir, Beirut, s.d.

⁴ Rispettivamente: *Cor.* 66:12 e 3:43.

nerale.⁵ Alcuni interpreti cercano però motivazioni ulteriori e approdano a una soluzione più interessante: insistono sul valore onorifico comportato dall'inclusione di Maria in voci maschili lavorando appunto sull'accostamento della madre di Gesù all'universo degli uomini.

Fahr al-Dīn al-Rāzī, ad esempio, a commento di *Cor.* 66:12, il primo dei due passi sopra citati, scrive che sebbene la devozione sia un aspetto che abbraccia tutti coloro che sono devoti in un determinato popolo, in fatto di devozione gli uomini superano le loro donne; per questo teologo, l'inserimento di Maria nel partitivo maschile equivale ad attribuirle una porzione o addirittura l'interezza di quella superiorità.⁶ Come riassume Ālūsī: «il partitivo indica che Maria faceva parte dei devoti, il maschile dà maggior forza al significato, e l'informazione che infine Iddio vuol dare è che l'ubbidienza di Maria non fu minore di quella degli uomini, al punto da venire inclusa nel loro numero».⁷

Considerando ora il secondo caso, *Cor.* 3:43, ancora Rāzī osserva che adorare «con gli adoranti» significa compiere l'atto della preghiera insieme agli uomini e fare come fanno loro; Dio non ha utilizzato un femminile «perché seguire l'esempio degli uomini è meglio che seguire l'esempio delle donne».⁸ Nel passo coranico in questione, questo autore legge dunque un'ingiunzione del Signore affinché Maria abbandoni la preghiera in solitudine o tra le altre donne, per unirsi agli uomini. Anche in questo caso, il commento di Ālūsī è molto simile.⁹

Tra gli elementi concettuali che pesano a favore di una mascolinità di Maria sta prima di tutto la sua inclusione nelle sequenze di profeti contenute nella *sūra* di Maria (*Cor.* 19) e nella *sūra* dei profeti (*Cor.* 21). Nella prima, il lungo passo sulla Vergine segue la storia di Zaccaria e precede le vicende di Abramo, Mosè, Ismaele, Idrīs; il versetto 58, che chiude la

⁵ Sul sopravvento del maschile plurale nei casi di compresenza di uomini e donne, cfr. LANE, *Arabic-English Lexicon*, Beirut 1968 (London-Edimburgh 1867), I, 1, 262, s.v. *bnw* (dal *Miṣbah* di Fayyūmī); sopravvento che si può estendere alla maggioranza delle lingue mondiali, funzionando il maschile come espressione non specifica, neutra, cfr. M.K. ADLER, *Sex Differences in Human Speech, a sociolinguistic study*, Hamburg, 1978, pp. 21-23.

⁶ R, XXX, 50. Cfr. il molto simile ma più conciso Z, IV, p. 573.

⁷ A, XXVIII, p. 165.

⁸ R, VIII, p. 46 sgg.

⁹ A, III, pp. 158-159.

sezione dedicata ai profeti in questa *sūra*, è eloquente: «Questi sono coloro che Dio ha riempito di grazia, dei profeti della progenie di Adamo, di quelli che portammo con Noè nell'arca e della progenie di Abramo e di Israele, di quelli che guidammo e prescegliemmo [...]». ¹⁰ Nella *sūra* 21 il numero dei profeti rammentati è superiore; Maria compare alla fine della lunga catena di messaggeri, immediatamente dopo Zaccaria e Giovanni.

Già a una prima lettura, il nome di Maria suona non perfettamente conseguente nel contesto di queste liste; suona addirittura anomalo se si rammenta il celebre versetto: «E anche prima di te [o Muḥammad] Noi non inviammo che *uomini (riḡāl)* di fra le città, da Noi ispirati» (*Cor.* 12:109), o altri passi coranici di analogo significato. ¹¹ La possibilità di attribuire a Maria una sorta di investitura profetica, nata precisamente dal paradosso dei versetti ora citati, procede di pari passo con l'attribuzione a lei di un principio maschile. L'incongruenza tra la figura del profeta-uomo e la figura della donna, vergine e madre, ha fortemente stimolato la riflessione esegetica e ha condotto, tra le tante, all'affermazione piuttosto frettolosa di Ālūsī: Maria è certamente uno dei profeti «dato che è accostata a loro nel maschile». ¹²

Altri esegeti diedero prova di maggior reticenza, e cercarono nel Corano ulteriore appoggio all'aspetto maschile di Maria – e, attraverso questo, alla sua investitura profetica. Il passo su cui il *tafsīr* lavora a tal fine è principalmente il versetto 42 della *sūra* della Famiglia di 'Imrān (*Cor.* 3): «E quando gli angeli dissero a Maria: O Maria! In verità Dio t'ha prescelta, e t'ha purificata e t'ha prescelta su tutte le donne del creato...»; precise e distinte operazioni divine vengono infatti individuate sia nella purificazione che nell'azione elettiva su Maria.

In particolare, la purificazione (*tatḥīr*) è tradotta nell'essenzione dalle peculiarità della fisiologia femminile; non è lontano da altri il testo di Ālūsī, che esprime questo punto con grande ricchezza di particolari: «Purificata significa che Maria fu mondata dalle lordure che capitano alle donne, come il

¹⁰ Qui e sempre seguiamo la traduzione Bausani.

¹¹ Come *Cor.* 16:43 e 21:7.

¹² A, XVIII, 88, commento a 21:91. Q, XI, 223, vedeva al contrario nella presenza di Maria tra i profeti una semplice integrazione pleonastica della storia di Gesù.

sangue mestruale o il sangue del parto, affinché fosse pura (*ṣāliḥa*) per il servizio del Tempio». ¹³ Neppure il venir prescelta (*iṣṭifā'*), si diceva, sfugge a un'attenta lettura da parte dell'esegesi, che vi ravvede ancora il riferimento alla dignità profetica della Vergine e all'esistenza in lei di un principio maschile, contemporaneamente. Qurṭubī, ad esempio, dopo aver citato il noto *ḥadīṭ* del Profeta: «Gli uomini che raggiunsero la completezza (*kamala*) sono molti mentre le donne che la raggiunsero furono solo Maria e Asiya, la moglie del Faraone...», ¹⁴ prosegue con queste parole: «I nostri sapienti, ne abbia misericordia Iddio, dissero che la completezza è l'interezza, è il giungere al massimo grado, dissero che è ogni cosa secondo il suo giusto conto e che la completezza assoluta è solo di Dio. Ora, non c'è dubbio che gli uomini più completi furono i profeti, e dopo i profeti i santi (*awliyā'*), e dopo i santi i veridici (*ṣiddīqūn*), e dopo di loro i martiri (*ṣuhadā'*) e dopo ancora i pii (*ṣāliḥūn*). Stabilito questo, allora la completezza di cui parlò il Profeta [a proposito di Maria e di Asiya] è di certo la profezia, e ciò che ne consegue è che Maria e Asiya furono profetesse, come infatti qualcuno affermò. ¹⁵ La verità, però, è che solo Maria fu profetessa (*nabiyya*), poiché solo a lei Iddio rivelò tramite l'angelo come ai profeti [...]. Quanto ad Asiya, non mi pare che vi siano indicazioni chiare di profezia, ma piuttosto di veridicità (*ṣiddīqīya*) e di eccellenza (*fadl*)». ¹⁶ Secondo il pensiero dell'autore cordovano, Maria partecipa dunque in alto grado di quella perfezione

¹³ A, III, 154; cfr. Z, I, 362 e Q, IV, 54. La purificazione come esenzione dalla femminilità risalirebbe, secondo questi autori, a Zaḡḡāg, grammatologo e commentatore coranico di Bagdad, m. 311/923, pertanto contemporaneo di Ṭabarī. Rimane molto simile il *Tafsīr al-Manār*, III, pp. 291-292.

¹⁴ *Ḥadīṭ* citato da Muslim come ricorda l'autore stesso (IV, 53), ma anche da Buḥārī, Tirmidī, Ibn Māḡa e Ibn Ḥanbal, cfr. A.J. WENSINCK, J.P. MENSING, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, Leiden 1943, VI, p. 64.

¹⁵ Lo aveva affermato ad esempio IBN HAZM (m. 454/1013), *Kitāb al-fiṣal fī al-mīlāl wa al-abwā' wa al-niḥāl*, Cairo 1317 h, V, pp. 17-18, e lo avrebbe in seguito ricordato IBN ḤALDŪN, *Kitāb al-'ibar*, Dār al-kitāb al-lubnānī, Beirut 1956, II, pp. 288-289: «Maria si trovava al Tempio e Dio la chiamò alla *wilāya* (santità), o secondo alcuni alla *nubuwwa* (profezia), e la differenza sta nel caso che gli angeli le abbiano rivolto la parola oppure no.» Sarebbe interessante riconsiderare il fatto che la profezia di Maria è rammentata in particolare da fonti andaluse o magrebine.

¹⁶ Q, IV, 53-54.

maschile che i testi designano con il nome significativo di completezza (*kamāl*), e ciò consente il suo avvicinamento alla dignità di profeta.

Condensazione di caratteri femminili e maschili in Maria, tensione verso il maschile, tensione verso la composizione nell'uno, figura del genitore unico di Gesù. È qui il caso di rammentare, come precedente, la frequente indeterminazione del sesso delle divinità preislamiche, la progressiva conversione delle divinità femminili in maschili, o, in alternativa, il loro abbassamento e inclusione nell'universo degli dei maschi;¹⁷ si tenga presente inoltre che non fu ignota al pantheon pagano la divinità madre, oggetto di venerazione assieme al proprio figlio contemporaneamente e in un medesimo tempio.¹⁸ Un raffronto con il versante cristiano appare però più diretto. Esso mostra come i due monoteismi si riflettano su questo punto l'uno con l'altro, poiché anche qui ricorre una certa mascolinità della figura di Maria.

In un saggio intitolato «*How was the Virgin Mary 'Like a Man'*», apparso una quindicina di anni fa,¹⁹ J. Lagrand notò la presenza di elementi maschili nella figura mariana di più antica datazione; lavorando su passi tratti dal *Vangelo di Matteo*, dalle *Odi di Salomone*, dal *Vangelo di Filippo*, dal *Vangelo copto di Tomaso* e dalla *Lettera ai Galati* di Paolo,

¹⁷ Come rilevò W. Robertson Smith da ricerca *in loco* e su fonti, cfr. *Kinship and Marriage in Early Arabia*, London 1990 (1^a ed. 1885), 298-306; le forme maschili e femminili delle divinità sfumano l'una nell'altra con facilità: è, ad esempio, il caso della dea al-'Uzza trasformata a Edessa nella sua controparte maschile 'Azīz, o di Suwā', il dio maschile degli Huḍayl adorato sotto forma femminile; secondo una testimonianza di Yāqūt, a Ṭā'if si assistette al tentativo di trasformare al-Lāt in una divinità maschile, cfr. 306 sgg.

¹⁸ Come accadde a Petra, luogo di culto di una madre non sposata e di suo figlio, entrambi rappresentati da blocchi di pietra quadrati; la presenza di queste due divinità è attestata ovunque nella regione nabatea; *Kinship*, 306. Sugli idoli preislamici si veda comunque in generale T. FAHD, *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire*, Paris, 1968, e pp. 20-21, dove si rammenta il culto della triade astrale siro-fenicia secondo la tesi di F. LENORMANT (*Lettres Assyriologiques*, Paris 1872, I, 278); in ciascuno dei grandi santuari si adorava la coppia divina feconda, dove il figlio è identico al padre e dunque contemporaneamente sposo e amante della madre; esso veniva rappresentato tra le braccia della madre stessa o allattato da lei.

¹⁹ Titolo completo: *How was the Virgin Mary like a man (yk gbr)? A Note on Mt 1, 18b and Related Syriac Christian Texts*, in «Novum Testamentum», vol. 22 (1980), fasc. 2, pp. 97-107.

egli individuò nella persona dell'unico genitore umano di Gesù un essere tanto femminile che maschile sull'impronta di una tipologia gnostica.²⁰ Secondo questo studioso, la tematizzazione di tale essere, in grado di costituire un totale sovvertimento della maternità naturale e della sessualità normale, fu il modo in cui il Cristianesimo delle origini concettualizzò l'assoluta eccezionalità della nascita di Cristo; e fu inoltre la probabile reazione del Cristianesimo primitivo a quanti affermavano che la Vergine ebbe rapporti sessuali con la divinità.²¹

Nella proposta coranica, tutto quanto compone la singolarissima figura di Maria appare subito motivato in altro modo. Che costituisca una risposta alla dottrina del Figlio di Dio è innegabile. Contro un cristianesimo che aveva ormai sistematizzato le fonti evangeliche nell'elaborazione delle persone trinitarie²² si riafferma l'assoluta trascendenza divina e l'orrore per ogni forma di politeismo; Maria è davvero l'unico genitore di Gesù, lo è *tout court*, non semplicemente l'unico genitore umano, perché Gesù è nato senza padre come Adamo;²³ 'Īsā ibn Maryam – Parola di Dio, Suo Spirito – rimane «il figlio di Maria».²⁴

²⁰ Per confronto diretto con i testi si rimanda al recente M. SIMONETTI, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Fond. L. Valla, Milano, 1993, in particolare s.v. ἀρρηγόθελος.

²¹ LAGRAND, p. 105. La questione antropologica e teologica della donna che acquisisce virtù maschili o addirittura diviene uomo come via verso la perfezione, è stata di recente oggetto di numerosi studi, tra gli altri: K. ASPEGREN, *The Male Woman: A Feminine Ideal in Early Church*, Uppsala 1990; K.E. BØRRESEN (raccolta di saggi a cura di), *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Oslo, 1991; si rimanda inoltre ai notevoli lavori di N.V. HARRISON, in particolare: *Male and Female in Greek Patristic Theology*, in «Journal of Theological Studies», 41 (1990), pp. 441-471; *Allegory and Ascetism in Gregory of Nyssa*, in «Semeia» 57(1992), pp. 113-130; *The feminine Man in Late Antique Piety*, in «Union Seminary Quarterly Review», 48, pp. 3-4 (*The sexual Politics of the Ascetic Life*), 1996, pp. 40-57.

²² È questo valga tanto per la Trinità del Cristianesimo ortodosso quanto per quelle deviazioni (Colliridiani, Mariamiti e così via) che inserirono nella triade divina Maria stessa.

²³ *Cor.* 3:59: «E in verità, presso Dio, Gesù è come Adamo...»; su questa affermazione coranica cfr. ABD-EL-JALIL, *Marie*, pp. 62-63 (in base ad Alūsī), e ARNALDEZ, *Jésus Fils de Marie, prophète de l'Islam*, Paris 1980, pp. 99-100 (in base a Ṭabarī e Rāzī).

²⁴ Delle 25 ricorrenze coraniche del nome di Gesù, 24 volte esso compare infatti nella formula 'Īsā b. Maryam (Gesù figlio di Maria).

Ma altre questioni si pongono. Innanzitutto: la formula 'Īsā ibn Maryam, l'idea del genitore unico, ebbe soltanto l'intenzione di opporsi alla figliolanza divina e all'incarnazione del Logos? ²⁵ Rispondere affermativamente non sarebbe indulgere in modo troppo sbrigativo a una prospettiva cristiano-centrica? La coranica Maryam, che certo, lo ripetiamo, è fortemente intrisa del precedente cristiano, non è nulla più che un'eco, un riporto di quello? Inoltre: si può davvero affermare che una composizione di elementi maschili e femminili insieme avvenga nella persona di Maria sola? O non si deve piuttosto cercare tale composizione nelle due figure congiunte della Vergine e di suo figlio?

L'idea di una possibile compresenza di caratteri maschili e femminili nell'uno non traspare soltanto nella persona di Maria, ma è attestata nel dettato coranico anche altrove. Particolarmente eloquenti sono a questo proposito i versetti meccani 49 e 50 della *sūra* della consultazione (= *Cor.* 42): «A Dio appartiene il Regno dei cieli e della terra, Egli crea quel che vuole, concede (lett. dona, *yahabu*) a chi vuole femmine, concede a chi vuole maschi, / oppure appaia assieme maschi e femmine (*yuzawwiġubum dukrānan wa inātan*), e rende chi Egli vuole, sterile. Egli è sapiente possente».

In questo passo, una modalità dell'intervento divino sulle creature è espressa dal verbo *yuzawwiġu*. Se usato, come qui, transitivamente, esso significa, oltre al più comune «dare marito a una donna» – accezione che nella fattispecie non dà alcun senso – anche: «unire una persona o una cosa ad un'altra, accoppiare, congiungere, riunire due oggetti, cioè due *zawġ*, e farne una coppia»; ²⁶ secondo quanto annota il Lane, *zawġ* significa una qualunque cosa che sia elemento, uguale od opposto, di un paio o di una coppia. ²⁷ Espressioni quali *mufallaq 'alā zawġ*, spaccato in due, *aṣḍāf labā azwāġ*, conchiglie bivalvi, o *zawġ qal'a*, un paio di tenaglie ²⁸ testimoniano

²⁵ Questione sollevata, tra gli altri, da G. BASETTI SANI, *Maria e Gesù figlio di Maria nel Corano*, i.l.a. Palma, 1989, p. 40; l'autore trova che l'aspetto polemico sia stato esagerato, sia da parte cristiana che musulmana (come nel caso di Ṭabari, citato da ABD-EL-JALIL, *Marie*, p. 57 e da R. ARNALDEZ, *Jésus fils de Marie*, p. 87).

²⁶ Così in A. DE BIBERSTEIN KAZIMIRSKI, *Dictionnaire arabe-français*, I, Beirut s.d. (Paris 1860), s.v.

²⁷ *Arabic-English Lexicon*, London-Edimburgh 1867, I, 3, s.v.

²⁸ R. DOZY, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beirut 1981 (Leyde

come non sia affatto esclusa dall'ambito semantico del verbo *zawwaġa* l'idea di appaiare due elementi che sono naturalmente congiunti oppure che hanno un determinato senso soltanto se congiunti: proprio se congiunti essi garantiscono infatti una sorta di interezza. Non è un caso se in uno dei più antichi versetti coranici il verbo *zawwaġa* starebbe a indicare il ricongiungersi delle anime ai corpi, tra i segni escatologici.²⁹

L'indagine sul *tafsīr* del passo in discussione (*Cor.* 42:49-50) mette in luce la difficoltà incontrata dagli esegeti³⁰ nel raggiungere una spiegazione definitiva. Il *tazwīġ* di femmine e maschi viene infatti tradotto volta a volta come una catena di nascite – femmina seguita da maschio seguito da femmina e così via –, oppure come figli di entrambi i sessi che Dio concede ad alcuni credenti, così come ad altri concede solo femmine o solo maschi o nulla affatto; lettura quest'ultima sorretta da una «causa della rivelazione» (*sabab al-nuzūl*) che accorda all'insieme di femmine e maschi un valore di maggior completezza e di superiorità poiché lo inserisce nell'esempio muhammadico: «Tali versetti discesero in relazione ai profeti: Dio diede infatti a Šu'ayb e a Lot femmine, ad Abramo maschi, a Muḥammad sia maschi che femmine, mentre rese sterili Giovanni e Gesù». ³¹ Come ulteriore possibilità gli interpreti spiegano il *tazwīġ* ricorrendo all'immagine dei due gemelli (*tu'ām*), gemelli di sesso opposto, ma anche due ma-

1881), I, p. 610 e II, p. 404, da IBN ĠUBAYR (sec. XII) e dal *Vocabulista aravigo en letra castillana* di Pedro de Alcalá, Granada 1505.

²⁹ *Cor.* 81 (*sūra* dell'avvolgimento):7. Bausani traduce «Quando... l'anime saran riappaiate (*zuwwiġat*) ai corpi» in accordo con la maggior parte dell'esegesi (ad es. Q, XIX, 151) e delle opere lessicografiche (LANE, *Arabic-English Lexicon*, s.v. *zwġ*); altre letture contemplate: quando le anime saranno accoppiate, appaiate o unite ciascuna al proprio registro o alle proprie opere; quando le anime dei credenti saranno appaiate alle *Hūr* e quelle degli infedeli ai diavoli; quando ogni setta o fazione sarà appaiata a colui cui ha ubbidito; quando ciascuno sarà congiunto al suo simile: depravato a depravato, puro a puro (tradizione da 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb), Ebrei ad ebrei, cristiani a cristiani, Maġūs a Maġūs (da Ḥasan). *Cor.* 81:17, appartenente al primo periodo meccano e immediatamente successiva a *Cor.* 101 (cfr. BAUSANI p. 463) è l'unico caso (di cinque) in cui il verbo *zawwaġa* possiede significato diverso dal matrimonio.

³⁰ T (citiamo in questo caso l'edizione al-Maṭba'a al-Maymūniyya, Cairo s.d.), XXIII, p. 25; Z, VI, p. 232; R, XXVII, pp. 185-187; B, II, pp. 233-234; Q XVI, pp. 33; S V, pp. 711-712; A XXV, pp. 53-54; ṬABARSI, XX, p. 63; il *Tafsīr Ibn 'Arabī* non si sofferma su questo passo.

³¹ Z; simili R e A.

schi o due femmine; il fenomeno del parto gemellare non è confortato da esempi né da ulteriori riflessioni.

Quell'appaiare insieme maschi e femmine non viene dunque raccolto dal *tafsīr* nei termini di una composizione maschio/femmina in un unico essere, non si fa alcun cenno alla figura dell'androgino (*ḥuntā, muḥannat*)³² e men che meno a Maryam come creatura dall'ambigua natura.³³ Questo era del resto prevedibile: non ci si poteva attendere un'esplicita concettualizzazione dell'androginità, considerato che nella cultura islamica qualunque sconfinamento o ambiguità tra i sessi crea profondo timore, e tantopiù questa, che in un certo senso ne è il «polo»: ³⁴ inutile insistere su quanto mostruoso suoni a orecchie musulmane se applicata a Maria. Rimane però il fatto che questo passo costituisce un nodo insoluto per i commentatori, che tutti vi si soffermano a lungo – con l'eccezione piuttosto trascurabile del *Tafsīr Ibn 'Arabī* – e senza mai venire a capo di un significato unico e incontrovertibile. Inoltre, le spiegazioni sopra citate suonano spesso generiche, ambivalenti, in definitiva poco chiare. È un esempio Ṭabarī, che scrive: «Sulle parole dell'Altissimo «appaia insieme maschi e femmine» Ibn Zayd disse che Iddio pone un maschio e una femmina *in uno solo, in un'unica occasione (fi al-wāḥid)*», ma non lascia intendere del tutto se si tratti di un solo credente reso padre di due figli, oppure di un solo parto gemellare oppure, anche, di un solo figlio di natura duplice. Dal medesimo garante, Ṭabarsī riporta invece: «significa che il maschio e la femmina si uniscono (*yağma'u*) nell'utero materno»; anch'egli non chiarisce come si debba intendere tale unione, se nel senso del parto gemellare o di un essere unico partecipe di doppia natura.

La riflessione di Rāzī è, come di consueto, ben più sottile: ³⁵ perché, egli si chiede, Iddio ha parlato di dono (*hiba*) nei casi delle sole figlie femmine e dei soli figli maschi (si ricordi: «dona – *yahibu* – a chi vuole femmine, dona a chi vuole maschi»), mentre nel caso dei due assieme ha detto

³² Radice extra-coranica.

³³ Simile risultato ha dato una ricerca sulle concordanze delle Tradizioni (cfr. WENSINCK, ss.vv. *zawwāḡa e zawḡ*).

³⁴ Per riprendere A. BOUHDIBA, *La sexualité en Islam*, Paris 1975, p. 55.

³⁵ È la terza di cinque questioni che egli si pone attorno a questo versetto, pp. 85-86.

semplicemente «appaia insieme» (cfr. «oppure appaia insieme – *yuzawwiġu* – maschi e femmine)? In che senso quest'ultima eventualità non si configura più come elargizione di grazia? La risposta del teologo suona nei termini seguenti: «Perché ciascuna delle due cose [cioè il maschio e la femmina] sta congiunta (*yaqrinu*) all'altra, cosicché entrambe insieme sono le due parti di una coppia (*zawġāni*)». Il senso del verbo «appaia insieme» (*yuzawwiġu*), egli prosegue, va riferito alle femmine e ai maschi menzionati subito prima, «e il significato è: congiungere (*yaqrinu*) femmine e maschi e farne delle coppie (*azwāġ*).» Risposta, questa, che allude forse alle coppie di gemelli, e che, sebbene non così esaurientemente quanto vorremmo, contiene in più un accenno alla disgrazia costituita dalla figura dell'ermafrodita, maledetto dal Profeta, dietro il quale è proibito pregare.³⁶

C'è dunque nel Corano e nella sua esegesi la consapevolezza della possibile condensazione nell'uno di elementi maschili e femminili; condensazione che, non dimentichiamo, procede dalla sapienza e dalla potenza divine.³⁷ Neppure l'idea dell'unione dei due opposti come interezza e perfezione è estranea al Libro (e neppure è estranea, in qualità di annesso, l'idea di una loro disgiunzione come imperfezione); essa è suggerita proprio da due brani di contenuto mariano, i versetti 21:91 e 23:50, che ora riportiamo l'uno di seguito all'altro. *Cor.* 21:91: «E rammenta ancora colei che custodì la sua verginità, sì che Noi alitammo in lei del Nostro spirito, e rendemmo lei e suo figlio un Segno (*āya*) per le creature; *Cor.* 23:50: «E così anche del Figlio di Maria e di sua Madre facemmo un Segno (*āya*), e demmo loro rifugio su un'altura tranquilla e irrigata di fonti». Si noterà che nella lettera di entrambi i passi citati, Maria e Gesù appaiono congiunti in un unico miracolo reso dalla voce singolare *āya*;³⁸ insieme, essi formano un segno solo.

³⁶ WENSINCK, II, 85-86, s.v. *ḥannata*; sulle interdizioni collegate all'ermafrodita si diffonde ampiamente BOUHDIBA, pp. 54-57.

³⁷ Ci sembra opportuno rammentare qui che le ricorrenze coraniche dei due nomi divini *alim* e *qadir* in congiunzione (*Cor.* 42:50, 2: 260, 16:72, 57: 2-3, 64:1-4) riguardano sempre la problematica di creazione, nascita/rinascita e morte di uomini o di animali.

³⁸ Il termine tecnico per miracolo, *mu'ġiza*, non appartiene al lessico coranico. Qui di seguito riprendiamo ancora brevemente il nostro *La Vierge Marie dans le Coran*.

Il *tafsīr* insiste sulla particolarità di una voce singolare applicata a due entità distinte, e si chiede ragione di una mancata ripetizione di *āya* o della mancata comparsa di una voce duale *āyatāni*.³⁹ Sebbene alcuni commentatori vi scorgano anche un esempio della mirabile concisione coranica,⁴⁰ tutti propendono per una soluzione differente: accogliere l'uso della voce singolare *simpliciter*, vedere nell'espressione coranica la volontà di unificare Maria e Gesù come elementi inscindibili di un medesimo evento. Come annota Bayḏāwī: «La voce *āya* è singolare perché il segno miracoloso sta nella storia (*qiṣṣa*), nella condizione (*ḥāl*)»,⁴¹ e ben più eloquentemente lo segue Rāzī: «Qui l'Altissimo annuncia che li rese entrambi un solo segno affinché la gente possa riflettere su un segno solo; Egli annuncia che li scelse entrambi e li fece insieme prova della Sua potenza e della Sua sapienza. E se qualcuno chiedesse perché Dio non ha detto piuttosto «due segni», risponderemmo appunto che entrambi insieme producono un segno unico, che è il di lei dare alla luce lui, senza concorso maschile». ⁴² Si osservi come nelle parole di questo studioso l'unificazione di Maria e Gesù proceda ancora dagli stessi attributi divini (potenza, sapienza) citati in *Cor.* 42:49-50 dove l'appaiare insieme femmine e maschi era appunto opera del «sapiente possente».

Altrove,⁴³ lo stesso autore approfondisce ulteriormente il significato dell'inseparabilità di Maria e Gesù nell'unico segno: ogni pluralità non avrebbe senso alcuno poiché essi congiunti assieme *sono* il miracolo, lo *costituiscono*: «Dio disse le parole «del Figlio di Maria e di sua Madre facemmo un Segno», perché il segno è in realtà la stessa miracolosa inimitabilità dell'evento che si manifestò *in* loro, e non *per mezzo* di loro; questo è ben più importante degli altri segni che Dio mostrò per mezzo di Gesù (...) perché la sua nascita è segno *in* lui e *in* lei, mentre gli altri sono segni non *in* lui ma *per mezzo* di lui. Il segno è detto al singolare», prosegue Rāzī,

³⁹ Presente nel Libro, *Cor.* 17:12: «E due segni facemmo della notte e del giorno...».

⁴⁰ Q, XI, pp. 223-224; A, XVII, p. 88. T, XIII, p. 57, ritiene invece che il termine *āya* sia usato come sinonimo di *dalāla*, indicazione, e che, in tale accezione, non possa andare oltre il singolare.

⁴¹ B, I, p. 623.

⁴² R, XXII, p. 103, *tafsīr* di *Cor.* 21:91.

⁴³ R XXII, p. 219, *tafsīr* di *Cor.* 23:50.

«perché è un fatto che non si completa se non con la presenza di entrambi insieme». ⁴⁴

Queste parole, che insistono sulla compiuta congiunzione di Maria e Gesù come atto divino inimitabile ed espressione tra le più elevate della grandezza di Dio, illuminano anche il carattere fondamentale della figura mariana coranica: e cioè il fatto che essa non ha alcun ruolo se viene privata della presenza contemporanea di Gesù. Tutta l'eccezionalità della sua persona andrebbe infatti perduta senza la congiunzione con suo figlio, così come, in modo del tutto speculare, tutta la portata di evento soprannaturale che la figura di Gesù contiene andrebbe perduta se privata della presenza contemporanea di Maria. Non più nato senza intervento maschile, egli avrebbe perso la grande prova della sua veridicità profetica e non sarebbe più nulla; i miracoli compiuti *per mezzo* di lui non basterebbero certo a conferirgli la posizione elettiva che il Corano più volte gli riconosce. Maria e Gesù sono dunque contraddizioni all'ordine delle cose e segni della Potenza e della Sapienza soltanto in virtù della loro congiunzione; la Vergine non è figura di contorno ma parte integrante di Gesù stesso, e concorre in massimo grado alla sua esistenza in quanto profeta.

Ben oltre il significato di profezia, ben oltre il significato di miracolo compiuto da Dio per mano (*'alā yad*) di un profeta, Maria e Gesù insieme *sono* una rappresentazione dell'indivisibile Potenza. Reciproci inalienabili che perdono tutto il senso se li si allontana, parti di quella struttura binaria che prevede l'unione delle due metà come rappresentazione dell'interezza, essi sono i due *zawğ*, le due parti della coppia; oppure sono la coppia di gemelli maschio e femmina; oppure, ancora, sono la progressione alternata femmina/maschio. Sono, insomma, tutto ciò che l'esegesi aveva scorto dietro a quell'«appaiare insieme», l'oscuro *tazwığ* di *Cor.* 42:50, i diversi e tutti incompiuti modi di esprimere la congiunzione perfetta dei due opposti unificati.

Nella storia di Maria tale congiunzione non è più soltanto detta o accennata o allusa ma raccontata, ⁴⁵ e proprio perché

⁴⁴ R,XXII, p. 103.

⁴⁵ Sul ruolo centrale del racconto nel linguaggio religioso, sulla necessità della via narrativa per introdurre il dato di rivelazione, si veda in particolare H. WEINRICH, *Teologia narrativa*, in «Concilium», 5 (1973), pp.

sta in forma di racconto è trasparente in maggior misura, e lascia trapelare più compiuta che altrove la figura primigenia e perfetta dell'uomo/donna; l'intero racconto sulla madre di Gesù, e non solo la sua persona, ci sembra per questo il luogo coranico nel quale dovette confluire l'antichissimo mito dell'androgenia umana.⁴⁶ Mito che sfocia, appunto, non in una figura unica, seppure Maria presenti una forte tensione in questo senso, ma in due figure distinte che divengono una sola nell'attimo in cui Dio interviene sul mondo a dare un segno miracoloso e un monito. E forse tutto questo è la migliore spiegazione sia dell'insistenza sull'investitura semi-prophetica di Maria sia, in un certo senso, della persistenza del matronimico pagano in Gesù, il cui nome, pressoché invariabilmente, sta appunto congiunto a quello della madre e lo differenzia così dagli altri profeti.⁴⁷

Il precedente maschile e androgenico della Maria cristiana, e soprattutto proto-cristiana su cui tra gli altri lavorò Lagrand, trova quindi ottima accoglienza nell'elaborazione musulmana; ma, nel trovarsi la rappresentazione androgenica estesa da Maria sola a Maria e Gesù congiunti, tale precedente trova una dimensione nuova e una originale amplificazione.

66-79; J.B. METZ, *Breve apologia del narrare, ibidem*, pp. 80-98; J. SCHMITZ, *Filosofia della religione*, Brescia 1988 (Düsseldorf 1984), pp. 152-158.

⁴⁶ Si rimanda per ogni questione generale a M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1976, pp. 438-441, e a G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, Torino 1960 (Tubinga 2^a ed. 1956), pp. 72-73 e 183-184.

⁴⁷ Sul *nasab* preislamico con il nome della madre, probabile residuo di una società matriarcale, accolto dall'Islam in senso peggiorativo (*mater certa pater incertus*) ad esclusione di casi rarissimi (ad es. la forma Ibn 'Ā'īša), si veda l'articolo redazionale *Ibn*, in EI 2a ed., III, 1971, pp. 691-692, e bibliografia.

ABSTRACT

In the Koranic figure of Mary we notice the presence of both feminine and masculine characters. Although it is possible to ascribe this fact to the sexual indeterminacy of some pre-Islamic divinities, the comparison with the Christian precedent where a certain masculinity of the Virgin has already been pointed out by scholars, seems more direct. What this essay suggests, supported by the Koranic text and by some exegetical works, is not only that Mary possesses androgynous qualities, but also that her whole story, so strictly coupled to her son's, could be read as the Koranic version of the ancient myth of the Androgyne.

KEY WORDS

Mary; Koran; Androgyne.

Roberto Tottoli

HADĪT E NORME ALIMENTARI MUSULMANE:
ALCUNE TRADIZIONI SULLA BONTÀ DELLA CARNE
E SULLA LICEITÀ DELLA CARNE DI CAVALLO

a Elisa

Nella ricca casuistica musulmana, come si sa, ogni aspetto della vita del credente è attentamente analizzato in modo tale che egli tenga sempre e ovunque un comportamento religiosamente corretto. Il cibo non sfugge a questo principio generale, ma, anzi, le regole alimentari che lo riguardano costituiscono uno dei capitoli più interessanti ed anche dibattuti dalle scuole giuridiche. Alcune di queste norme alimentari sono già accennate nel Corano, ma è nelle raccolte di tradizioni (*hadīt*) che vengono minuziosamente spiegate, in un infinito elenco di varianti e pareri anche contrastanti. Dove in particolare le tradizioni sono assai ricche è nella discussione delle carni lecite o illecite e, quindi, degli animali di cui è permesso cibarsi.

Questo materiale, benché occupi largo spazio nelle enciclopediche raccolte di *hadīt*, è stato oggetto di rari studi. Solo alcuni anni fa è apparsa una prima ricerca dedicata alle diverse tendenze delle scuole giuridiche riguardanti la liceità o il divieto di cibarsi di determinate carni, in cui M. Cook ha analizzato quegli animali su cui le diverse scuole, riflettendo varianti nelle tradizioni tramandate, hanno pareri contrastanti, come, ad esempio, il porcospino, la lucertola, la lepre e l'anguilla.¹ Cook ha trattato brevemente anche del cavallo, prendendo tuttavia in esame esclusivamente la letteratura giuridica, e ha evidenziato come presso le scuole sunnite, pur con importanti eccezioni, sia prevalente un atteggiamento liberale che permette il consumo della sua carne, mentre da parte

¹ M. COOK, «Early Islamic dietary law», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 7 (1986), 217-277; vedi sull'argomento anche E. FRANCESCA, *Introduzione alle regole alimentari islamiche*, Roma 1995, 9-18.

sciita mangiare la carne di cavallo è disapprovato o proibito.²

In queste pagine si tratterà delle tradizioni musulmane più antiche, dal Corano, dall'esegesi coranica e dalle raccolte di *ḥadīṭ*, dedicate in primo luogo alla carne in genere, in cui verrà sottolineata la natura polemica di tanti pronunciamenti favorevoli al cibarsi di carne. Infine l'ultima parte della ricerca si occuperà di un solo caso, all'interno della ricca letteratura che dibatte delle carni di animali controversi, ovvero della liceità della carne di cavallo.

1. Sulla bontà della carne

Per quanto riguarda la carne in genere, va subito premesso che non mancano pronunciamenti netti, soprattutto nelle tradizioni che testimoniano delle preferenze di Muḥammad, ma che il Corano non accenna mai a un'alimentazione a base di carne in contrapposizione ad una vegetariana. Nel testo sacro infatti, si cita la parola carne (*lahm*) in alcuni casi limitati, ovvero per proibire quella di maiale, insieme a quella delle carogne, delle vittime sacrificate da idolatri, degli animali non macellati secondo le regole,³ oppure insieme all'invito a mangiare le carni degli armenti sacrificati durante il pellegrinaggio.⁴ A parte queste precisazioni rituali, l'atteggiamento generale del testo sacro, che emerge da più versetti, è quello di spronare l'uomo a mangiare le cose buone create da Dio, e quindi anche la carne in genere, perché la carne è un dono prelibato di Dio.⁵ Non vi è tuttavia alcuna contrapposizione tra i diversi cibi disponibili per l'uomo, e quando il Corano

² COOK, «Early Islamic dietary law», 254-5; vedi anche, a questo proposito, FRANCESCA, *Introduzione*, 14.

³ Cor. 2:173; 5:3; 6:145; 16:115.

⁴ Cor. 22:37; vedi inoltre le citazioni, non rilevanti ai fini della nostra ricerca, in Cor. 2:259; 23:14; 49:12.

⁵ Vedi gli accenni alla «carne freschissima» in Cor. 16:14, che allude alla carne di pesce, e in Cor. 35:12. Altri versetti invitano a mangiare delle cose buone (*ṭayyibāt*) create da Dio: Cor. 2:172, 20:81, 23:51, cfr. 2:168; e vedi anche Cor. 5:87 che incita a non limitarsi nel godere delle «cose buone» create: di questo versetto discutiamo in seguito. A questi passi vanno naturalmente aggiunti tutti quelli che accennano alle «cose buone» in generale, senza indicazione inequivocabile che si parli solo di cibo, e quei numerosi passi in cui si discute di cibo diverso e del mangiare in genere. Su alcuni di questi argomenti, vedi Francesca, *Introduzione*, 5-8.

magnifica i prodotti e i frutti della terra non è assolutamente per spronare a preferirli alla carne.⁶ Queste tendenze sono ancor più evidenziate da altri due passi in cui, tra gli altri benefici che si godranno in Paradiso, sono menzionati frutta e carne insieme, di cui i beati avranno il privilegio di disporre nelle varietà preferite e a piacimento.⁷

Di questa valutazione tutta positiva della carne troviamo traccia nelle raccolte di tradizioni musulmane che segnalano con particolare attenzione i pronunciamenti, e quindi i gusti, del Profeta. Della carne, quando è menzionata in termini generali, si afferma unanimemente che si tratta del cibo più prelibato e le raccolte di *ḥadīṭ* attestano che era il cibo preferito in assoluto da Muḥammad.⁸ Una tradizione particolarmente interessante da Abū al-Dardā' (m. 32/652) attesta infatti che Muḥammad disse: «Il miglior cibo (*sayyid idām/ta'ām*) tanto per la gente di questo mondo che per quella dell'aldilà è la carne (*al-laḥm*)». ⁹ Non mancano altre testi-

⁶ Vedi infatti Cor. 36:33, e i versi che seguono, che continuano su questo argomento: «E vi ponemmo giardini di palme, e di viti, e vi facemmo fluire fonti perché ne mangino i frutti... Sia gloria a colui che ha creato le specie tutte, di quel che produce la terra» Cor. 36:34-36. Questo passo coranico, come gli altri in questo articolo, è citato nella traduzione di A. Bausani (*Il Corano*, Firenze 1955).

⁷ Cor. 52:22; Cor. 56:21, invece, accenna a un più specifico «carni d'uccello».

⁸ IBŠĪHĪ, *al-Mustatraf fi kull fann mustazraf*, Beirut 1991, 292.

⁹ IBN MĀGĀ, *Sunan*, ed. M.F. 'Abd al-Bāqī, Il Cairo s.d., II, 1099 no. 3305; QURṬUBĪ, *al-Ġāmi' li-ahkām al-Qur'an*, Il Cairo 1967, XII, 117; IBŠĪHĪ, *al-Mustatraf*, 292; AL-MUTTAQĪ AL-HINDĪ, *Kanz al-'ummāl fi sunan al-aqwāl wa-l-af'āl*, Beirut 1989, XV, 281 no. 40999-41001, 41004, 41007, ma in part. 41000 e 41007: e la miglior bevanda è l'acqua; vedi infatti anche ḤAYṬAMĪ, *Mağma' al-zawā'id wa-manba' al-fawā'id*, Beirut 1967, V, 35; e vedi inoltre queste ulteriori fonti che mi sono state segnalate dal Prof. M.J. Kister, che ringrazio: ĀBĪ, *Naṭr al-durr*, Il Cairo 1980 ss., I, 212; IBN ḤIBBĀN, *Kitāb al-mağrūbīn*, Beirut 1922, I, 332: menziona solo il Paradiso; KINĀNĪ, *Tanzīh al-šarī'a al-marfū'a*, Beirut 1979, II, 248 no. 55 s., ma vedi II, 238 no. 12: *lā ta'kulū l-laḥm*. Si veda, oltre a queste fonti, anche ĠAZĀLĪ, *Ihyā' ulūm al-dīn*, Il Cairo 1939, II, 17; e su questa tradizione e sulla predilezione di Muhammad per la carne in genere vedi T. ANDRAE, *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stoccolma 1918, 202 n. 3; H. KINDERMANN, *Über die guten Sitten beim essen und trinken*, Leida 1964, 191-195. Vedi poi un'altra tradizione secondo cui di carne e frumento era fatto il brodo dei profeti: AL-MUTTAQĪ AL-HINDĪ, *Kanz*, XV, 281 no. 40990. Carne verrà data, insieme agli altri cibi e privilegi offerti, ai beati in Paradiso; a questo proposito vedi la tradizione in cui si afferma che i devoti mangeranno la carne del toro e della balena che avranno il sapore dei fiumi del Paradiso: 'ABD AL-RAZZĀQ, *al-Muṣannaf*, ed.

monianze dello stesso segno, in cui emerge la predilezione di Muḥammad per la carne. Quando alcuni compagni gli portarono un vaso di terracotta, il Profeta ci guardò dentro augurandosi che ci fosse della carne.¹⁰ Lo stesso desiderio è espresso anche in occasione di un pasto presso la moglie 'Ā'īša (m. 58/678): Muḥammad vide una pentola in cui bolliva della carne, ma poi gli venne presentato del pane con dell'altro, e, deluso, chiese di quella carne in pentola. 'Ā'īša rispose che l'aveva ricevuta in elemosina la serva Barira e poiché sapeva che egli non mangiava cibo ottenuto per carità, non gliela aveva preparata. Muḥammad, evidentemente desideroso di cibarsi della carne, rispose: «Per lei era elemosina, ma per noi è un regalo».¹¹ Inoltre, è ancora Abū al-Dardā' a raccontare che Muḥammad assentiva sempre quando veniva invitato a mangiare della carne ed accettava la carne che gli veniva regalata.¹² Lo stesso entusiasmo è attestato infine in altri resoconti in cui Muḥam-

Ḥ. al-R. al-A'zamī, Beirut 1983, III, 565-6 no. 6702; HANNĀD B. AL-SARĪ, *Kitāb al-zuhd*, a cura di 'A. al-R. b. 'Abd al-Ġabbār al-Faryawā'ī, Kuwait 1985, I, 129 no. 168; HAYTAMĪ, *Mağma*, II, 327. Sull'origine di questa leggenda e la sua relazione con un mito cosmogonico, vedi R. TOTTOLI, «Un mito cosmogonico nelle *Qisāṣ al-anbiyā'* di al-Ṭa'labī», *Annali di Ca' Foscari*, s.o. 20 (1989), 49-59.

¹⁰ AL-ḤĀKIM AL-NISĀBŪRĪ, *al-Mustadrak 'alā al-ṣaḥīḥayn*, ed. M. 'A. al-Q. 'Aṭā, Beirut 1990, IV, 123 no. 7095; sul desiderio di Muḥammad di mangiare carne vedi sempre AL-ḤĀKIM, *al-Mustadrak*, IV, 125 no. 7099.

¹¹ BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, Beirut 1992, VI, 506-7 no. 5279; MĀLIK B. ANAS, *Kitāb al-muwāḥḥa*, ed. M.F. 'Abd al-Bāqī, Beirut 1988, 562; MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*, ed. M.F. 'Abd al-Bāqī, II Cairo 1991, II, 1144-45 no. 1504: numerose versioni; AḤMAD B. ḤANBAL, *Musnad*, ed. 'A.M. al-Darwīš, Beirut 1991, IX, 539 no. 25507, IX, 543 no. 25523; NASĀ'Ī, *Kitāb al-sunan al-kubrā*, Beirut 1991, III, 364 no. 5640; DĀRIMĪ, *Sunan*, Damasco 1991, II, 611 no. 2205; ABŪ YA'LĀ, *Musnad*, ed. Ḥ.S. Asad, Damasco-Beirut 1982, VII, 414 no. 4436; vedi BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, VI, 554 no. 5430, e l'accenno in IBN AL-ĠAWZĪ, *Talbīs Iblīs*, Beirut 1983, 239. Questa tradizione, data la sua rilevanza per molte questioni, è riportata sovente in forma ridotta, e in versioni non solo da 'Ā'īša, ma anche da altri, come Anas b. Mālik; vedi infatti, ad esempio, BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, II, 462, no. 1493-95, III, 183-4 no. 2577-78, VI, 508 no. 5284; MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*, II, 755 no. 1074-75; ABŪ DĀWŪD, *Sunan*, II Cairo 1988, II, 127 no. 1655; NASĀ'Ī, *Kitāb al-sunan al-kubrā*, III, 365-66 no. 5643, 5647-48, IV, 47 no. 6239; AḤMAD B. ḤANBAL, *Musnad*, IV, 262 no. 12326, IV, 360 no. 12858, IV, 549 no. 13924, IX, 439 no. 24973, IX, 424 no. 24893, IX, 488 no. 25225, IX, 528 no. 25448, IX, 534 no. 25481; DĀRIMĪ, *Sunan*, II, 610 no. 2204; ABŪ YA'LĀ, *Musnad*, V, 298 no. 2919, V, 360 no. 3004, VI, 18 no. 3244, e soprattutto V, 404 no. 3078, secondo cui il Profeta chiese proprio che la carne fosse cotta perché i due (Muḥammad e 'Ā'īša) potessero mangiarne; ṬAYĀLISĪ, *Musnad*, Beirut s.d., 201 no. 1417.

¹² IBN MĀĠĀ, *Sunan*, II, 1099 no. 3306.

mad afferma che il cuore ne riceve una gioia, quando si mangia carne.¹³

Nonostante questa smaccata preferenza, altri *ḥadīṭ* evidenziano che Muḥammad non si cibava di carne tutti i giorni, bensì saltuariamente.¹⁴ Altri resoconti, di tutt'altro genere, del resto, condannano pasti smodati ed eccessivi. Questo intento è evidente in alcune tradizioni raccolte nel *Muṣannaf* di Ibn Abī Šayba (m. 235/849) sotto il titolo emblematico di «Chi detestava esagerare con la carne» (*Man kariha mudāwamat al-laḥm*). In questo capitolo è riportata, tra le altre, anche l'esortazione di 'Ā'īša ai Tamīm a non insistere nel consumo di carne, perché la carne ispira una brama (*darāwa*) simile a quella del vino.¹⁵ Le stesse parole sono registrate nel *Muwatta'* di Mālik b. Anas (m. 179/795) in una tradizione attribuita a 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb (m. 23/644) che esorta a non esagerare nel consumo di carne per la stessa ragione.¹⁶ Queste vere e proprie ingiunzioni alla prudenza non intaccano per nulla il ritratto estremamente positivo che viene dato della carne in genere nelle raccolte di *ḥadīṭ*, in cui, non può sfuggire, vi è un vero e proprio incitamento senza mezzi termini a non rinunciare a cibarsi della carne lecita.

A quelle fin qui discusse si possono aggiungere altre tradizioni in cui vengono espresse preferenze particolari del Profeta e da cui si evince implicitamente l'alta considerazione che egli aveva per tutta la carne. In alcuni resoconti, ad esempio, si cerca di chiarire quale fosse la parte degli animali preferita da Muḥammad. Abū Hurayra (m. 59/678) racconta a questo

¹³ DAHABĪ, *Mizān al-i'tidāl*, Beirut s.d., II, 487; AL-MUTTAQĪ AL-HINDĪ, *Kanz*, XV, 282 no. 41006, 41008. Vedi anche AL-MUTTAQĪ AL-HINDĪ, *Kanz*, XV, 282 no. 41005: rende più bello il volto e tutto il fisico. Un'altra tradizione accenna a questa preferenza di Muḥammad per la carne: ... *ka-annaka qad 'alimta ḥubbanā li-l-laḥm*, vedi AḤMAD B. ḤANBAL, *Musnad*, V, 28 no. 14249, V, 217 no. 15281; DĀRIMĪ, *Sunan*, I, 28 no. 45; HAYTAMĪ, *Maḡma'*, IV, 136.

¹⁴ TIRMIDĪ, *al-Ġāmi' al-ṣaḥīḥ*, Il Cairo 1975, IV, 278 no. 1838: ... *walākin kāna lā yaḡidu l-laḥm illā ḡibban*. A questo proposito vedi invece quanto riportato su al-Ḥasan [al-Bašrī], in IBN AL-ĠAWZĪ, *Talbīs Iblīs*, 240: comprava carne tutti i giorni.

¹⁵ IBN ABĪ ŠAYBA, *al-Muṣannaf fi l-aḥādīṭ wa-l-āṭār*, Beirut 1989, V, 567.

¹⁶ MĀLIK B. ANAS, *al-Muwatta'*, II, 935; vedi anche ZURQĀNĪ, *Šarḥ muwatta' al-imām Mālik*, Il Cairo 1961, V, 340; una tradizione attribuita a 'Umar sullo stesso argomento, che esorterebbe i figli in questa direzione, è anche in IBN ABĪ ŠAYBA, *al-Muṣannaf*, V, 567. Vedi anche BARQĪ, *al-Maḥāsīn*, Najaf 1964, 392.

proposito che fu portata della carne al Profeta e gli fu offerta: egli ne prese la zampa anteriore (*dirā'*), perché era quella che più gli piaceva, e gli diede un morso.¹⁷ La zampa anteriore tanto piaceva al Profeta da spingerlo a chiederne continuamente, come è attestato in un altro *ḥadīṭ* in cui si racconta che un compagno, Abū 'Ubayd, mise al fuoco una pentola con dentro della carne. Muḥammad chiese una prima volta la zampa anteriore, poi, finita quella, ne chiese un'altra, ma quando ebbe finito anche quella ne chiese una terza, e Abū 'Ubayd, stizzito, gli chiese quante zampe anteriori pensava avesse una pecora.¹⁸ Lo stesso particolare sui gusti del Profeta è accennato in alcune tradizioni che descrivono un episodio della sua vita medinese. Si racconta che egli, mentre stava mangiando insieme ai suoi compagni una pecora arrosto, si fermò e disse che quella carne era avvelenata ed era stata avvelenata da un'ebrea di Ḥaybar; alcuni resoconti specificano che Muḥammad, di quella pecora, stava per mangiarne precisamente una zampa, perché era una parte che gli piaceva o, per altre versioni, perché era la sua preferita.¹⁹

¹⁷ Questo particolare è riportato ad esempio all'inizio di alcune versioni del *ḥadīṭ al-ṣafā'a* da Abū Hurayra: BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, V, 274 no. 4712; MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*, I, 184 no. 194; TIRMIDĪ, *al-Ġāmi'*, IV, 622 no. 2434; AHMAD B. HANBAL, *Musnad*, III, 432 no. 9629. Vedi inoltre, solo sul particolare della zampa, IBN MAĠA, *Sunan*, II, 1099 no. 3307; NASĀ'Ī, *Kitāb al-sunan al-kubrā*, IV, 155 no. 6660; TIRMIDĪ, *al-Ġāmi'*, IV, 277 no. 1837; TIRMIDĪ, *al-Ṣamā'il al-muḥammadiyya*, Il Cairo 1996, 100 no. 160; ABŪ AL-ṢAYḤ, *Aḥlāq al-nabī*, Il Cairo 1981, 217-18; ḤAYTAMĪ, *Maġma'*, VIII, 311; vedi sul Profeta che mangia una zampa di pecora: BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, I, 205 no. 675; BAYHAQĪ, *Dalā'il al-nubuwwa*, Beirut 1985, V, 476; IBN SA'D, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, Beirut s.d., I, 392.

¹⁸ Seguono poi le parole del Profeta che rimprovera Abū 'Ubayd affermando che, se fosse stato zitto, gli avrebbe dato la zampa; vedi AHMAD B. HANBAL, *Musnad*, V, 407 no. 15967. In altre fonti l'episodio è riportato anche nelle parole di altri compagni; in generale vedi TIRMIDĪ, *al-Ṣamā'il*, 101 no. 162; AHMAD B. HANBAL, *Musnad*, II, 305 no. 5089, IX, 228 no. 23920, X, 342-43 no. 27265; SUYŪTĪ, *al-Ḥaṣā'is al-kubrā*, Beirut s.d., II, 55; NASĀ'Ī, *Kitāb al-sunan al-kubrā*, IV, 159, no. 6659; IBN SA'D, *al-Ṭabaqāt*, I, 393; ḤAYTAMĪ, *Maġma'*, VIII, 311: numerose versioni con varianti; DĀRIMĪ, *Sunan*, I, 26 no. 44; ABŪ NU'AYM AL-IṢFAḤĀNĪ, *Dalā'il al-nubuwwa*, Beirut 1986, II, 436 no. 346, e vedi inoltre no. 347, dove nella stessa tradizione è citata la scapola (*katif*), invece della zampa.

¹⁹ ABŪ DĀWŪD, *Sunan*, III, 349 no. 3781; AHMAD B. HANBAL, *Musnad*, II, 46 no. 3733, II, 54 no. 3777; TIRMIDĪ, *al-Ṣamā'il*, 100 no. 161; IBN HIṢĀM, *al-Sira al-nabawiyya*, Il Cairo 1955, II, 337. Il Profeta, quando gli venne offerta la pecora, scelse la zampa: DĀRIMĪ, *Sunan*, I, 36 no. 68; ABŪ DĀWŪD, *Sunan*, IV, 172 no. 4510; AL-MUTTAQĪ AL-HINDĪ, *Kanz*, VII, 103 no. 18170, 18171: gli piacevano le due zampe anteriori e la scapola; vedi anche

Non vi è comunque unanimità di pareri in proposito. Secondo la moglie 'Ā'īša, infatti, la zampa non era la parte preferita, ma egli la mangiava più di altre perché, non trovando spesso carne, aveva sempre fretta di mangiarla e la zampa era quella che cuoceva più in fretta.²⁰ Altri resoconti in effetti specificano che Muḥammad aveva altre preferenze; una tradizione riporta che egli dichiarò che la carne più buona è quella della schiena (*zabr*);²¹ per un'altra ancora invece Muḥammad preferiva in assoluto la scapola (*katif*).²² Non mancano infine indicazioni contrastanti anche per quanto riguarda la maniera migliore per mangiare la carne; alcune tradizioni testimoniano infatti che il Profeta usava il coltello, mentre altre attestano che Muḥammad preferiva mangiarla a morsi perché, sosteneva, così era più gustosa.²³

IBN AL-ĠAWZĪ, *Talbīs Iblīs*, 239; vedi inoltre Andrae, *Die Person Muhammeds*, 202.

²⁰ TIRMIDĪ, *al-Ġāmi'*, IV, 278 no. 1838: *mā kāna l-dirā' ababb al-laḥm ilā rasūl Allāh (s) wa-lākin kāna lā yağidu l-laḥm illā gibban fa-kāna ya'ğalu ilayhi li-annahu a'ğaluhā nuḡḡan*; una versione pressoché identica è data in TIRMIDĪ, *al-Šamā'il*, 102 no. 163.

²¹ IBN MĀĠA, *Sunan*, II, 1100 no. 3308; AḤMAD B. ḤANBAL, *Musnad*, I, 436 no. 1744, I, 439-40 no. 1756, 1759; ḤUMAYDĪ, *Musnad*, ed. H. al-R. al-A'zamī, Beirut 1988, I, 247 no. 539; NAṢĀ'Ī, *Kitāb al-sunan al-kubrā*, IV, 154 no. 6657; TIRMIDĪ, *al-Šamā'il*, 102 no. 164; AL-ḤĀKIM, *al-Mustadrak*, IV, 124 no. 7097-98; DAYLAMĪ, *al-Firdaws bi-ma'tūr al-ḥitāb*, Beirut 1986, I, 364 no. 1470; HAYTAMĪ, *Mağma'*, V, 36, e vedi anche IX, 170; AL-MUTTAQĪ AL-HINDĪ, *Kanz*, XV, 281 no. 40997, 41002; MUNĀWĪ, *Fayḍ al-qadīr*, Il Cairo s.d., I, 548; ABŪ AL-ŠAYḤ, *Aḥlāq al-nabī*, 207, 216; inoltre vedi AḤMAD B. ḤANBAL, *Ğuz' fibi musnad abi al-bayt*, ed. 'A. al-L. al-Anṣārī, Beirut 1988, 78 no. 27, 94 no. 39, 99 no. 43; vedi inoltre H. LAMMENS, *Fāṭima et les filles de Mahomet*, Roma 1912, 44 n. 3: sceglie le spalle del montone.

²² AL-MUTTAQĪ AL-HINDĪ, *Kanz*, VII, 102-3 no. 18169, 18171; ABŪ AL-ŠAYḤ, *Aḥlāq al-nabī*, 217: al Profeta piaceva, della pecora, solo la scapola (sic). Per altre tradizioni sulla carne preferita dal Profeta, vedi BARQĪ, *al-Maḥāsin*, 393-7.

²³ Vedi ad esempio ABŪ DĀWŪD, *Sunan*, III, 349 no. 3778, da 'Ā'īša > Profeta: «Non tagliate la carne con il coltello, perché non è un'usanza araba (*šanī' al-a'āğim*)», riportata anche da HAYTAMĪ, *Mağma'*, V, 37; DAYLAMĪ, *al-Firdaws*, V, 34 no. 7377; AL-MUTTAQĪ AL-HINDĪ, *Kanz*, XV, 236 no. 40731. Inoltre si veda TIRMIDĪ, *al-Ġāmi'*, IV, 276 no. 1835: Muḥammad ordina di mangiarla a morsi; vedi anche ABŪ DĀWŪD, *Sunan*, III, 349 no. 3779; DĀRIMĪ, I, 539 no. 1998; AḤMAD B. ḤANBAL, *Musnad*, X, 384 no. 27426; ṬABARĀNĪ, *al-Mu'ğam al-kabīr*, Il Cairo s.d., XXIV, 336 no. 839; ḤUMAYDĪ, *Musnad*, I, 257 no. 564; AL-ḤĀKIM, *al-Mustadrak*, IV, 126 no. 7103; AL-MUTTAQĪ AL-HINDĪ, *Kanz*, XV, 236 no. 40732, XV, 251 no. 40815; inoltre BUḤĀRĪ, *Šaḥīḥ*, VI, 547 no. 5404-5: il Profeta rosicchiò la carne dagli ossi e poi andò a pregare senza far l'abluzione. Vedi invece BUḤĀRĪ, *Šaḥīḥ*, I, 73 no. 208, I, 205 no. 675; III, 314 no. 2923; VI, 548 no. 5408,

Certe versioni delle tradizioni sopra citate a proposito della vicenda dell'avvelenamento, insieme ad altri resoconti, specificano poi che la carne più gustosa era, secondo il Profeta, quella intorno agli ossi, ed in particolare intorno agli ossi delle zampe della pecora.²⁴ Più generico è un altro resoconto in cui, insieme alle sette parti della pecora che a Muḥammad non piacevano, viene riportato che il Profeta amava particolarmente la parte anteriore.²⁵ Non mancano naturalmente altri pronuciamenti, che sottolineano le virtù negative di altre carni, come gli inviti a non sfamarsi di carne bovina, oppure di quella di cammello. Queste tradizioni naturalmente non hanno alcuna rilevanza giuridica, dato che la liceità della carne di pecora, di cammello e dei bovini è fuori questione, ma più probabilmente riflettono contrasti e rivalità di altro genere.²⁶

La valutazione assolutamente positiva del consumo di carne, quale emerge dalle raccolte di *ḥadīṭ* del Profeta che ab-

VI, 551 no. 5422, VI, 563 no. 5462: il profeta tagliò la scapola di una pecora (e ne mangiò), ma poi lasciò carne e coltello per andare a pregare, senza far l'abluzione; vedi anche MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*, I, 273-4 no. 355; TIRMIDĪ, *al-Ġāmi'*, IV, 277 no. 1836; DĀRIMĪ, *Sunan*, I, 196 no. 728; AḤMAD B. ḤANBAL, *Musnad*, VI, 108-9 no. 17249-50, VIII, 345 no. 22547; vedi anche NASĀ'Ī, *Kitāb al-sunan al-kubrā*, IV, 153 no. 6655.

²⁴ ABŪ DĀWŪD, *Sunan*, III, 349 no. 3780; AḤMAD B. ḤANBAL, *Musnad*, II, 46 no. 3733, II, 54 no. 3777; ŠĀSĪ, *Musnad*, Medina-Il Cairo 1990 ss., II, 217 no. 785; ABŪ AL-ŠAYḤ, *Aḥlāq al-nabī*, 218; ṬAYĀLISĪ, *Musnad*, 51 no. 388; NASĀ'Ī, *Kitāb al-sunan al-kubrā*, IV, 153 no. 6654; AL-MUTTAQĪ AL-HINDĪ, *Kanz*, VII, 102 no. 18168.

²⁵ HAYTAMĪ, *Mağma'*, V, 36; AL-MUTTAQĪ AL-HINDĪ, *Kanz*, VII, 102 no. 18165; vedi invece una tradizione secondo cui la parte più buona della pecora è la schiena e che ricalca quelle citate in precedenza alla n. 21: *atyab al-šāt laḥm al-zabr*: AḤMAD B. ḤANBAL, *Musnad*, I, 437 no. 1749; AḤMAD B. ḤANBAL, *Guz'*, 86 no. 33; vedi anche HAYTAMĪ, *Mağma'*, V, 36. Vedi, a questo proposito, anche la tradizione da Dubā'a bint al-Zubayr in cui il profeta loda il collo della pecora: AḤMAD B. ḤANBAL, *Musnad*, X, 292 no. 27099; ṬABARĀNĪ, *al-Mu'ğam al-kabir*, XXIV, 844 no. 337; AL-MUTTAQĪ AL-HINDĪ, *Kanz*, XV, 283 no. 41009; NASĀ'Ī, *Kitāb al-sunan al-kubrā*, IV, 154 no. 6658.

²⁶ Sulla carne bovina vedi *Wasiyyat al-nabī (s) li-'Alī*, Ms. Cambridge Dd. 11, f. 74a, e vedi anche f. 73b, sulla proibizione a sfamarsi di carne di gallo bianco, definito dal Profeta suo amico (*ṣadiq*); questi passi mi sono stati segnalati dal Prof. M.J. Kister. Sull'alta considerazione presso il Profeta e i musulmani del gallo bianco, vedi R. TOTTOLI, «At cock-crow: some Muslim traditions about the rooster», *Der Islam*, di prossima pubblicazione. Sulle cattive virtù della carne di cammello vedi M.J. KISTER, «Land property and *Jihād*: a discussion of some early traditions», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 34 (1991), 299-300.

biamo fin qui analizzato, evidenza innanzitutto quale era l'atteggiamento degli arabi e delle prime generazioni di musulmani nei confronti della carne in genere e delle carni degli animali più diffusi in particolare. Allo stesso tempo, un atteggiamento così positivo era in completa sintonia, da un punto di vista polemico, con il tono generale delle regole alimentari musulmane, concepite come una riforma in senso liberale di quelle giudaiche. Gli apprezzamenti della carne pronunciati da Muḥammad sono quindi ispirati da uno stesso principio: Dio, con l'Islam, ha concesso agli uomini di godere di più cibi, rispetto ai giudei, che subirono molte limitazioni per i loro peccati.²⁷

Inoltre, insieme a questo motivo ispiratore di fondo, ne va riconosciuto un altro più evidente che emerge da alcune tradizioni, tra cui una che risale ad Anas b. Mālik (m. 91/710 ca.) che elenca quali rinunce si ripromise un gruppo di compagni del Profeta: non sposare donne, non mangiare carne, digiunare senza interruzione, ed infine dormire per terra. Il rifiuto del Profeta di simili atteggiamenti fu netto: «Che cosa è successo a questi che dicono così, visto che io prego, dormo, digiuno e mangio, e sposo donne? Chi va contro la mia condotta non fa parte della mia comunità!».²⁸ Versioni di

²⁷ Tale concetto è già espresso nel Corano, vedi Cor. 4:160 e cfr. 16:118.

²⁸ ... *fa-man raḡiba 'an sunnatī fa-laysa minnī*: MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*, II, 1020 no. 1401; IBN SA'D, *al-Ṭabaqāt*, I, 371-2; NASĀ'Ī, *Kitāb al-sunan al-kubrā*, III, 264 no. 5324; AḤMAD B. ḤANBAL *Musnad*, IV, 569 no. 14047; BAYHAQĪ, *al-Sunan al-kubrā*, ed. M.'A. al-Q. 'Atā', Beirut 1994, VII, 123 no. 13449; IBN BALABĀN, *al-Iḥsān bi-tartīb ṣaḥīḥ Ibn Hibbān*, Beirut 1987, I, 108 no. 14. Vedi invece dove si accenna solo alle parole di Muḥammad, oppure anche alla parte precedente, però senza menzionare la carne: BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, VI, 437 no. 5063; AḤMAD B. ḤANBAL, *Musnad*, II, 550 no. 6487, IV, 481 no. 13534, IX, 124 no. 23533, X, 133 no. 26368; DĀRIMĪ, *Sunan*, II, 571 no. 2092; AL-MUTTAQĪ AL-ḤINDĪ, *Kanz*, III, 31 no. 5318; BAYHAQĪ, *al-Sunan al-kubrā*, VII, 123 no. 13448; vedi anche IBN AL-ĠAWZĪ, *Talbīs*, 328-9. Solo nelle versioni di questa tradizione riportate nei *tafsīr* a commento di Cor. 5:87 vengono riportati alcuni nomi; due in particolare sono quelli più spesso identificati: 'Utmān b. Maz'ūm e 'Alī b. Abī Ṭalīb. Una lista completa dei nomi di dieci compagni compare già nel *Tafsīr* (ed. 'A.M. Ṣiḥāta, Il Cairo 1979-90) di Muqātil: I, 498-9. IBN AL-'ARABĪ, *Abkām al-Qur'ān*, ed. M.'A. al-Q. 'Atā', Beirut 1988, II, 143, ne cita sei; SUYUṬĪ, *al-Durr al-mantūr fī l-tafsīr al-ma'tūr*, Beirut 1983, III, 141-3, cita diverse versioni in cui sono dati vari nomi. Vedi un elenco di questi compagni anche in IBN ḤAĠĀR, *Fath al-bārī*, Il Cairo 1959, XI, 4, che però lo considera inattendibile; vedi inoltre, con tradizioni in cui sono riportati dei nomi, ṬABARSI,

questa tradizione, insieme ad altri resoconti dello stesso tipo, sono raccolte dagli esegeti coranici in commento al versetto «O voi che credete! Non privatevi, come fossero illecite, delle buone cose che Iddio v'ha reso lecite», un passo che condanna implicitamente chi fa della rinuncia, e quindi anche della rinuncia a cibarsi di carne, un atto di devozione.²⁹ Questa condanna espressa nel passo coranico non era comunque generica, ma dagli stessi esegeti veniva considerata un attacco diretto alle pratiche in uso presso preti e monaci cristiani che predicavano rinunce e costrizioni, quali una dieta vegetariana, il rifiuto di ogni comodità e soprattutto il celibato, aspramente condannate dall'Islam.³⁰

Mağma' al-bayān fi tafsīr al-Qur'ān, Beirut 1992, III, 294; ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, Il Cairo 1968, VII, 9; QURTUBĪ, *al-Ġāmi'*, VI, 260; si riunirono presso 'Utmān b. Maz'ūm; MĀWARDĪ, *al-Nukat wa-l-'uyūn*, Beirut 1992, II, 59; Suyūṭī, *al-Durr*, III, 141; HĀZIN, *Lubāb al-ta'wīl fi ma'ānī l-tanzīl*, Il Cairo 1955, II, 84; BAĠAWĪ, *Ma'ālim al-tanzīl*, Il Cairo 1955 (in margine a Hāzin, *Lubāb*), II, 84; NISĀBŪRĪ, *Garā'ib al-Qur'ān wa-rağā'ib al-furqān*, Il Cairo 1962, VII, 16; i commentari sciiti naturalmente evidenziano innanzitutto che tra questi compagni vi era 'Alī: IBN FURĀT AL-KŪFĪ, *Tafsīr*, Beirut 1992, I, 132; QUMMĪ, *Tafsīr*, Beirut 1991, I, 207.

²⁹ Cor. 5:87; secondo gli esegeti, unanimemente, questo versetto fu rivelato proprio per controbattere questi compagni e le loro parole in difesa dei comportamenti ascetici; secondo certe versioni questa decina di compagni avrebbe deciso di comportarsi così dopo aver ascoltato una descrizione dei prodigi del giorno della Resurrezione dal Profeta in persona. Tra i commentari coranici che riportano tradizioni di questo tipo, dove vi sia menzione anche della carne, vedi, in particolare, ṬABARĪ, *Ġāmi'*, VII, 8-11, che riporta interessanti tradizioni, e ad es., a p. 9, le parole del Profeta *'laysa fi dīnī tark al-nisā' wa-l-laḥm*; inoltre IBN AL-'ARABĪ, *Aḥkām*, II, 143-44; IBN KAṬĪR, *Tafsīr*, Beirut s.d., II, 139-40, in part. p. 140, in cui discute a fondo la questione citando altre tradizioni contro rinunce di cibi o vestiti; la trattazione più completa, con numerose tradizioni, è quella di SUYŪṬĪ, *al-Durr*, III, 139-149; vedi anche FAHR AL-DĪN AL-RĀZĪ, *Mafātīḥ al-ğayb*, Beirut 1990, XII, 59; ṬABARĪ, *Mağma'*, III, 294-5; QURTUBĪ, *al-Ġāmi'*, VI, 261-2; BAYDĀWĪ, *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl*, Il Cairo 1968, I, 289; HĀZIN, *Lubāb*, II, 84; BAĠAWĪ, *Ma'ālim*, II, 84; ZAMAḤSARĪ, *al-Kaššaf 'an ḥaqā'iq al-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fi wujūh al-ta'wīl*, Il Cairo 1972, I, 639; NISĀBŪRĪ, *Garā'ib*, VII, 16-17. Altri commentari, pur non citando direttamente la carne, menzionano il cibo in genere o solo le donne; vedi MUQĀṬIL, *Tafsīr*, I, 499; 'ABD AL-RAZZĀQ, *Tafsīr al-Qur'ān*, Riyadh 1989, I, 191-192.

³⁰ Vedi infatti IBN HAĠĀR, *Fath al-bārī*, XI, 5; 'AYNĪ, *Umdat al-qārī*, Il Cairo 1972, XVI, 252-53: Muḥammad, con le parole della tradizione da Anas, si riferiva al monachesimo; vedi anche una tradizione in IBN AL-'ARABĪ, *Aḥkām*, II, 144, SUYŪṬĪ, *al-Durr*, III, 143, e IBN AL-ĠAWZĪ, *Talbis Iblīs*, 248, in cui il Profeta, a fronte di alcuni compagni che rinunciano a donne e carne, ribatte: «Se avessi voluto condurre a questo, l'avrei fatto,

Lo stesso vigore polemico era di riflesso rivolto anche verso quelli che erano accusati, presso i circoli più ortodossi, di atteggiamenti dello stesso genere, ovvero verso i sufi. Nel *Talbīs Iblīs* di Ibn al-Ġawzī (m. 596/1200) vi è un lungo capitolo dedicato alla descrizione e confutazione delle rinunce alimentari in uso presso certi mistici, in cui vi è naturalmente menzione della carne.³¹ Alcuni sufi non mangiavano carne e affermavano al proposito: «Mangiare un soldo di carne induce il cuore per quaranta giorni». Ibn al-Ġawzī liquida la portata di tali affermazioni con queste parole: «L'usanza di non mangiare carne è ripresa dal credo dei bramini che non ammettono l'uccisione di animali, ma Dio Grande e Potente ha fatto conoscere i requisiti richiesti alle carni, rendendo lecita la carne per la sua funzione rinforzante. Mangiare carne infatti rende più forti e astenersene indebolisce e debilita il fisico».³²

ma in realtà io non sono stato mandato a predicare il monachesimo (*rahbā-niyya*), e la migliore delle religioni è la *hanifiyya*. Inoltre, secondo gran parte degli esegeti Cor. 5:87 fu rivelato per confutare il comportamento di preti e monaci, in parole attribuite allo stesso Muḥammad: «Non vi ho ordinato di esseri preti e monaci, che non fan parte della nostra religione»; vedi a questo proposito SUYŪTĪ, *al-Durr*, III, 141; FAḤR AL-DĪN AL-RĀZĪ, *Mafātīḥ*, XII, 59; QURṬUBĪ, *al-Ġāmi'*, VI, 261-2; NISĀBŪRĪ, *Ġarā'ib*, VII, 16-17; HĀZĪN, *Lubāb*, II, 84; BAĠAWĪ, *Ma'ālim*, II, 84; ṬABARSĪ, *Maġma'*, III, 295; inoltre ṬABARĪ, *Ġāmi'*, VII, 8. Secondo un altro interessante resoconto, questo versetto fu rivelato quando un uomo andò dal Profeta e gli confessò che non mangiava più carne perché altrimenti era sopraffatto dal desiderio di congiungersi a donne; vedi TIRMIDĪ, *al-Ġāmi'*, V, 255 no. 3054; ṬABARĪ, *Ġāmi'*, VII, 11; IBN AL-'ARABĪ, *Ahkām*, II, 144; IBN KAṬĪR, *Tafsīr*, II, 139; SUYŪTĪ, *al-Durr*, III, 139; BAĠAWĪ, *Ma'ālim*, II, 84; QURṬUBĪ, *al-Ġāmi'*, VI, 260.

³¹ *Talbīs Iblīs*, 232-50; il titolo del capitolo è *Dikr talbīs Iblīs 'alā l-ṣūfiyya fī maṭā'imihim wa-mašāribihim*; sulla carne in particolare, vedi pp. 236, 239-40. Sulla questione vedi anche I. GOLDZIEHER, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton 1981, 131. Va sottolineato, a questo proposito, che tra gli atteggiamenti considerati tipici di chi pratica lo *zuhd*, come distacco dalle vanità della vita, moderazione, ascetismo ecc., non rientrano assolutamente costrizioni di tipo alimentare, come il rifiuto della carne; vedi ad es. L. KINBERG, «What is meant by *zuhd*», *Studia Islamica*, 61 (1985), 27-44; e il capitolo sui cibi in HANNĀD B. AL-SARĪ, *Kitāb al-zuhd*, 360-66 no. 684-700.

³² IBN AL-ĠAWZĪ, *Talbīs Iblīs*, 236 e 239; a pp. 239-40 IBN AL-ĠAWZĪ riporta poi alcune delle tradizioni da noi discusse in precedenza sull'atteggiamento del Profeta nei confronti della carne per avallare la sua confutazione dei comportamenti dei sufi; tra queste particolarmente interessante è l'affermazione che al-Ḥasan [al-Baṣrī] comprava carne tutti i giorni (p. 240). Sul fatto che mangiare carne rinforzi il fisico, vedi anche ĠAZĀLĪ, *Iḥyā'*, II, 21.

Le tradizioni in cui si loda e apprezza la carne, alla luce di quanto fin qui discusso, avevano quindi la funzione di prevenire e criticare duramente atteggiamenti religiosi di questo genere che attribuivano rilevanza religiosa alla rinuncia. Ne è esplicita conferma proprio una tradizione, citata tra le numerose a commento di Cor. 5:87, in cui il Profeta risponde alle inclinazioni di 'Uṭmān b. Maz'ūm (m. 2/624), che in animo suo vorrebbe rinunciare alla carne, con una lode senza mezzi termine della carne: «Vacci piano, 'Uṭmān!» afferma Muḥammad, «A me la carne piace e ne mangio quando la trovo. Se chiedessi al mio Signore di darmela da mangiare tutti i giorni, di certo me la darebbe». ³³ Secondo le concezioni islamiche quindi, astenersi dalla carne che Dio ha creato e reso lecita non solo non aveva alcun valore, ma, anzi, era un atto riprovevole, e le numerose tradizioni che ne sottolineavano la bontà avevano la funzione di combattere tendenze di questo genere.

2. Sulla liceità della carne di cavallo

Gran parte delle tradizioni che hanno per argomento la carne, come detto, sono dedicate alla discussione della controversa liceità delle carni di alcuni animali. Uno dei casi più interessanti è quello della carne di cavallo che, si è accennato all'inizio, è questione particolarmente dibattuta, tanto che le raccolte di tradizioni dedicano interi capitoli al materiale che ne tratta, in cui vengono riportati, come di consueto, pareri e ingiunzioni contrastanti. Al cavallo si può del resto riconoscere un rilievo tutto particolare, soprattutto per lo spazio che gli è riservato nella letteratura dei *ḥadīṭ*. Le più esplicite attestazioni di apprezzamento del cavallo risalgono infatti alle raccolte di detti del Profeta, tra cui troviamo anche quella tradizione in cui si afferma che i cavalli, dopo le donne, erano la cosa preferita da parte di Muḥammad. ³⁴ Una delle rac-

³³ SAMARQANDI, *Tafsīr (Bahr al-'ulūm)*, Beirut 1993, I, 455; AL-MU'AFĀ B. ZAKARIYĀ, *al-Ġalīs al-ṣāliḥ*, Beirut 1983, IV, 19; IBN AL-ĠAWZĪ, *Talbis Iblīs*, 247; questa traduzione è una variante di quelle descritte sopra, a commento di Cor. 5:87, in cui una decina di compagni, tra cui è spesso citato lo stesso 'Uṭmān b. Maz'ūm, interroga il Profeta su comportamenti restrittivi (vedi n. 28).

³⁴ Vedi ad es. AḤMAD B. ḤANBAL, *Musnad*, VII, 288 no. 20334; IBN

colte più prestigiose di detti del Profeta poi, le *Sunan* di al-Nasā'ī (m. 303/915), contengono un capitolo dal titolo «Il libro del cavallo» in cui è raccolto un numero cospicuo di tradizioni sull'animale, con numerose testimonianze del favore di Muḥammad nei suoi confronti.³⁵

Già nel testo sacro vi sono comunque apprezzamenti dello stesso tono. Un passo, ad esempio, loda senza mezzi termini i cavalli di qualità eccellente (*al-ḥayl al-musawwama*),³⁶ insieme agli altri beni e piaceri della vita, ovvero donne, figli e ricchezze abbondanti. Il Corano accenna ancora ai cavalli, in diverse accezioni, in relazione soprattutto al loro uso militare,³⁷ ma il versetto più interessante, ai fini della nostra ricerca, è dalla sura dell'Ape: «E cavalli e muli ed asini v'ha dato (Dio) perché li cavalchiate, ornamento bello».³⁸ Il passo naturalmente si riferisce in termini generali alla creazione di Dio, ma viene considerato significativo in connessione, come vedremo, proprio con la questione della liceità di nutrirsi di carne di cavallo.

Secondo infatti alcuni esperti nelle scienze religiose (*abl al-'ilm*),³⁹ in questo versetto Dio avrebbe specificato in modo esaustivo le funzioni degli equini, ovvero come cavalcature e come ornamento, e l'assenza di ogni menzione sulla possibi-

SA'ĪD, *al-Ṭabaqāt*, I, 398; NASĀ'Ī, *Sunan*, Il Cairo 1964, VI, 181, VII, 60; DAMĪRĪ, *Ḥayāt al-ḥayawān*, Il Cairo 1978, I, 442, e vedi invece II, 153: il cavallo è l'animale più simile all'uomo.

³⁵ NASĀ'Ī, *Sunan*, VI, 179-190; ID., *Kitāb al-sunan al-kubrā*, III, 35-43 no. 4401-4434; il maggior numero di tradizioni e leggende è raccolto da DAMĪRĪ, *Ḥayāt*, I, 438-447 [s.v. *al-ḥayl*]; II, 152-169 [s.v. *al-faras*].

³⁶ Si tratta di Cor. 3:14. Piuttosto controverso è in questo caso il significato dell'aggettivo *musawwama* che qualifica i cavalli. A. BAUSANI (*Il Corano*, 37) traduce con «di razza purissima», J. BERQUE (*Le Coran*, Parigi 1995², 71) con «blasoneés», A.J. ARBERRY (*The Koran Interpreted*, Oxford 1983³, 46) con «horses of mark», R. PARET (*Der Koran*, Stoccarda 1979², 44) con «markierte (?) Pferde» [sic]. Tutte le diverse traduzioni possono essere considerate corrette, dato che il significato di *musawwama* non è assolutamente chiaro. Si veda, a questo proposito, la completa trattazione in E.W. LANE, *An Arabic-English Lexicon*, Londra-Edimburgo 1863-93, 1476b, con tutti i diversi significati che qui non elencheremo; vedi anche le diverse interpretazioni offerte dall'esegesi coranica: ad es. ṬABARĪ, *Ġāmi'*, III, 202-204; SUYŪṬĪ, *al-Durr*, II, 163; MĀWARDĪ, *al-Nukat*, I, 377; e già in ABŪ 'UBAYDA, *Mağāz al-Qur'ān*, ed. M.F. Sezgin, Il Cairo s.d., I, 89.

³⁷ Vedi Cor. 8:60; 17:64; 59:6.

³⁸ Cor. 16:8: *wa-l-ḥaylu wa-l-bighālu wa-l-ḥamāru li-tarkabūhā waẓīmatān*.

³⁹ Così, letteralmente, premesso da ṬABARĪ all'esegesi del passo: *Ġāmi'*, XIV, 82.

lità di cibarsene sarebbe la prova che questo è vietato. Nell'interpretazione di Ibn 'Abbās (m. 68/687 ca.) questo *argumentum ex silentio* risulta rafforzato dal Corano stesso, che in un versetto precedente aveva invece affermato che il bestiame era stato creato perché l'uomo, tra le altre cose, lo mangiasse.⁴⁰ Ibn 'Abbās è sicuramente il nome più prestigioso citato a proposito di questa interpretazione, ma non mancano pareri in linea con il suo, attribuiti anche a personaggi delle generazioni successive.⁴¹ Tra questi il più autorevole, anche perché riportato in alcune delle maggiori raccolte di *ḥadīṭ*, è quello di Ḥalīd b. al-Walīd (m. 21/642), secondo cui «il Profeta vietò di cibarsi di tutti i predatori muniti di canini (*kull dī nāb min al-sibā'*) e della carne di cavallo, di mulo e di asino». ⁴² La prima parte di questa tradizione è assai diffusa in numerose versioni e nelle parole di diversi trasmettitori; il divieto di cibarsi di animali predatori è infatti menzionato in forma isolata oppure con l'aggiunta di altri animali, come i rapaci e l'asino domestico.⁴³ La proibizione invece delle carni

⁴⁰ Cor. 16:5: «E le greggi creò per voi, calde e datrici di utili cose, e voi ne mangiate». Vedi IBN ABĪ ŠAYBA, *al-Muṣannaḥ*, V, 540. ṬABARĪ, *Gāmi'*, XIV, 82; una tradizione afferma che Ibn 'Abbās detestava la carne degli equini: *kāna yakrabu lubūm al-ḥayl...*; vedi infatti anche SAMARQANDĪ, *Tafsīr*, II, 229; per queste tradizioni da Ibn 'Abbās, Abū Ḥanīfa definì la carne di cavallo *makrūb*; SUYŪṬĪ, *al-Durr*, V, 112; IBN KAṬĪR, *Tafsīr*, II, 872. HAYṬAMĪ, *Mağma'*, V, 47 riporta invece una tradizione da Ibn 'Abbās in cui si dice che il cavallo è permesso.

⁴¹ Vedi ad es. ṬABARĪ, *Gāmi'*, XIV, 82; da al-Ḥakam: le carni di cavallo (e di asino e di mulo) sono vietate nel Corano; Suyūṭī, *al-Durr*, V, 112; Muğāhid (da Ibn Abī Šayba), al-Ḥakam; IBN KAṬĪR, *Tafsīr*, II, 872; vedi anche ḤĀZIN, *Lubāb*, IV, 81; con al-Ḥakam, Mālik e Abū Ḥanīfa; BAĞAWĪ, *Ma'ālim*, IV, 80.

⁴² ABŪ DĀWŪD, *Sunan*, III, 351 no. 3790; DĀRAQUTNĪ, *Sunan*, Beirut s.d., IV, 287 no. 61; BAYHAQĪ, *al-Sunan al-kubrā*, IX, 550 no. 19446; SUYŪṬĪ, *al-Gāmi'* *al-ṣağīr fī ahādīṭ al-bašīr al-naḍīr*, Beirut 1981, II, 684 no. 9342; IBN MĀĀSA, *Sunan*, II, 1066 no. 3198; ṬABARĀNĪ, *Musnad al-šāmiyyīn*, Beirut 1989, I, 277 no. 483; ṬABARĀNĪ, *al-Mu'ğam al-kabīr*, IV, 110-11 no. 3826-27; AL-MUTTAQĪ AL-HINDĪ, *Kanz*, XV, 265 no. 40898-99; NASĀ'Ī, *Kitāb al-sunan al-kubrā*, III, 159 no. 4843-44, IV, 151 no. 6640; SUYŪṬĪ, *al-Durr*, V, 112; vedi anche IBN KAṬĪR, *Tafsīr*, II, 872; DAMĪRĪ, *Hayāt*, II, 164; secondo BAĞAWĪ, *Ma'ālim*, IV, 81, l'affermazione da Ḥalīd che le carni dei tre animali sono vietate ha *isnād* debole. Altre versioni più brevi omettono la premessa sugli animali muniti di canini, vedi ad es. AḤMAD B. ḤANBAL, *Musnad*, VI, 7 no. 16817.

⁴³ Vedi ad es. 'ABD AL-RAZZĀQ, *al-Muṣannaḥ*, IV, 519-21; AḤMAD B. HANBAL, *Musnad*, VI, 222 no. 17753; ABŪ ḤANĪFA, *Musnad*, Beirut s.d., 270; ṬABARĀNĪ, *al-Mu'ğam al-kabīr*, XXII, 208-13; AL-MUTTAQĪ AL-HINDĪ, *Kanz*, XV, 264-65; ABŪ YA'LĀ, *Musnad*, I, 295 no. 357, IV, 304 no. 2414, IV, 373

equine ritorna in altre tradizioni che aggiungono un particolare di grande interesse, ovvero che il divieto fu pronunciato dal Profeta durante la spedizione di Ḥaybar (7/628). Secondo infatti Ḥālid b. al-Walīd, durante la spedizione nell'oasi di Ḥaybar, quando i compagni si precipitarono, per il bottino, nei recinti degli ebrei, Muḥammad disse che erano proibite le carni dell'asino domestico, dei muli e dei cavalli (*ḥarām 'alaykum luḥūm al-ḥumur al-abliyya wa-ḥaylibā wa-biḡālibā*).⁴⁴ Il particolare più interessante di questa tradizione è che, come si vedrà in seguito, altri *ḥadīṭ* specificano che al contrario fu proprio in Ḥaybar che il Profeta e i compagni mangiarono carne di cavallo, offrendo così prova inconfutabile dell'inconsistenza del divieto.

Va aggiunto che questa lettura esegetica che vieta di cibarsi di carne di cavallo è in certi casi accompagnata da altre tradizioni che sottolineano l'alto rango del cavallo e la sua origine prodigiosa. Secondo una di queste, ad esempio, il cavallo sarebbe stato creato dal vento ed esso loderebbe Dio insieme agli uomini che invocano il Creatore quando gli sono in groppa, e inoltre Adamo, quando gli fu presentato il creato e gli fu chiesto di scegliere la creatura che preferiva, scelse il cavallo.⁴⁵ Questo materiale aveva naturalmente la funzione

no. 2491, V, 87 no. 2690, e vedi altre fonti nei rimandi nelle note alle rispettive tradizioni; ABŪ DĀWŪD, *Sunan*, III, 354 no. 3802-3, III, 355 no. 3805; questa proibizione fu pronunciata il giorno di Ḥaybar; vedi anche SA'ĪD B. MAṢŪR, *Musnad*, Beirut s.d., II, 292 no. 2815; IBN BALABĀN, *al-Iḥsān*, VII, 343-44, no. 5254-56; BAYHAQĪ, *al-Sunan al-kubrā*, IX, 528-30; SUYŪṬĪ, *al-Ġāmi' al-ṣaḡīr*, I, 213 no. 1435; II, 683 no. 9340.

⁴⁴ AḤMAD B. ḤANBAL, *Musnad*, VI, 7 no. 16816; ABŪ DĀWŪD, *Sunan*, III, 355 no. 3806; DĀRAQUTNĪ, *Sunan*, IV, 287-88 no. 60, 63-64; BAYHAQĪ, *al-Sunan al-kubrā*, IX, 550 no. 19447; IBN KAṬĪR, *Tafsīr*, II, 872. Vedi inoltre la versione in ḤAYTAMĪ, *Maḡma'*, V, 47, da Ġābir: i musulmani presero asini domestici, ma Muḥammad li fermò e proibì la carne degli equini ecc.; vedi anche una versione quasi identica da Ġābir in cui proprio il cavallo viene ommesso: AḤMAD B. ḤANBAL, *Musnad*, V, 69 no. 14470.

⁴⁵ SUYŪṬĪ, *al-Durr*, V, 111-12; IBN KAṬĪR, *Tafsīr*, II, 873; vedi anche DAMĪRĪ, *Ḥayāt*, I, 441-47, tra cui una curiosa tradizione a p. 443 in cui il Profeta risponde alla domanda di un beduino amante dei cavalli se ci siano cavalli in Paradiso, e a pp. 444-45 la discussione sulla questione se il cavallo fu creato prima di Adamo; su queste questioni vedi anche ĠĀḤIẒ, *Kitāb al-ḥayawān*, ed. 'A. al-S.M. Ḥārūn, Il Cairo 1965-69, III, 395; inoltre MAṢŪDĪ, *Murūḡ al-dabab wa-ma'ādīn al-ḡawbar*, ed. C. Pellat, Beirut 1966-79, II, 370-1 no. 1352. Inoltre vedi anche ĠĀḤIẒ, *Kitāb al-ḥayawān*, VII, 204: al-Ḥīḍr risponde a domanda di Mosè, in una tradizione da Muḡātil b. Sulaymān, che gli animali che preferisce sono il cavallo, l'asino e il mulo, perché sono i mezzi di trasporto dei profeti (*marākib al-anbiyā'*).

di ispirare sentimenti di repulsione nei confronti della carne di cavallo. In questa stessa direzione infatti va ad esempio l'esegeta sciita al-'Ayyāsi (m. IV/X sec.) che al versetto in questione fa seguire questo commento: «... (Dio) fece i cavalli, i muli e gli asini per essere cavalcati; le loro carni non sono vietate, ma la gente ne prova disgusto». ⁴⁶

L'interpretazione restrittiva del passo coranico si scontrava tuttavia non solo con interpretazioni di segno opposto, ma anche con resoconti secondo i quali al tempo del Profeta si mangiava carne di cavallo. Tramanda a questo proposito Asmā' bint Abī Bakr (m. 73/692), in una tradizione citata in tutte le maggiori raccolte: «Macellammo un cavallo ai tempi del Profeta, Dio lo benedica e gli conceda salvezza, e ne mangiammo la carne». ⁴⁷ Una versione di questa tradizione aggiunge un particolare interessante, ovvero che questo accadde a Medina: «Uccidemmo ai tempi del Profeta, Dio lo benedica e gli conceda salvezza, un cavallo quando eravamo a Medina e lo mangiammo». ⁴⁸ Un'altra versione ancora invece, per sottolineare la liceità di cibarsi di carne di cavallo, specifica, nelle parole di Asmā', che un cavallo fu macellato e ne mangiarono anche persone della famiglia del Profeta (*abl bayt al-rasūl [s]*). ⁴⁹

Una serie di altre tradizioni su questo episodio, con alcune

⁴⁶ 'AYYĀSĪ, *Tafsīr*, Beirut 1991, II, 276.

⁴⁷ IBN AL-MUBĀRAK, *Musnad*, ed. Š. al-B. al-Sāmarrā'i, Riyadh 1987, 110 no. 184; 'ABD AL-RAZZĀQ, *al-Muṣannaf*, IV, 526 no. 8731; IBN ABĪ ŠAYBA, *al-Muṣannaf*, V, 539; AHMAD B. HANBAL, *Musnad*, X, 266 no. 26985, X, 268 no. 26996, X, 269 no. 26999, X, 280 no. 27046, X, 281 no. 27051; 'ABDALLĀH B. AHMAD, *Masā'il al-imām Ahmad b. Hanbal*, ed. Z. al-Šawīš, Beirut 1988, 269 no. 998; ṬABARĀNĪ, *al-Mu'ğam al-kabīr*, XXIV, 80-1 no. 211-12, XXIV, 112-3 no. 298-305; MUSLIM, *Šahīḥ*, III, 1541 no. 1942; DĀRAQUTNĪ, *Sunan*, IV, 290 no. 74-76; NASĀ'Ī, *Kitāb al-sunan al-kubrā*, IV, 152 no. 6644; ḤUMAYDĪ, *Musnad*, I, 153 no. 322; BAYHAQĪ, *al-Sunan al-kubrā*, IX, 549 no. 19439, 19441-42; IBN MĀĞA, *Sunan*, II, 1064 no. 3190; BAZZĀR, *al-Baḥr al-zahḥār*, Beirut-Medina 1988, III, 198 no. 985; IBN BALABĀN, *al-Iḥsān*, VII, 342 no. 5247; AL-MUTTAQĪ AL-HINDĪ, *Kanz*, XV, 439 no. 41743; SUYŪTĪ, *al-Durr*, V, 113; HĀZIN, *Lubāb*, IV, 81; ṬABARSĪ, *Mağma'*, VI, 456; IBN KAṬĪR, *Tafsīr*, II, 872-73; HAYṬAMĪ, *Mağma'*, V, 46, riporta anche un'altra versione da al-Zubayr; DAMĪRĪ, *Ḥayāt*, II, 164.

⁴⁸ DĀRIMĪ, *Sunan*, I, 517 no. 1924; ṬABARĀNĪ, *al-Mu'ğam al-kabīr*, XXIV, 112 no. 301; BAYHAQĪ, *al-Sunan al-kubrā*, IX, 468 no. 19130, IX, 549 no. 19440; HĀZIN, *Lubāb*, IV, 81; vedi anche DAMĪRĪ, *Ḥayāt*, II, 164.

⁴⁹ ṬABARĀNĪ, *al-Mu'ğam al-kabīr*, XXIV, 87 no. 232; ṬABARĀNĪ, *Musnad al-šamīyyin*, I, 142 no. 226; AL-MUTTAQĪ AL-HINDĪ, *Kanz*, XV, 439 no. 41744; vedi anche DAMĪRĪ, *Ḥayāt*, II, 164; DĀRAQUTNĪ, *Sunan*, IV, 290 no. 77.

varianti significative, sono riportate sotto il nome di Ġābir b. 'Abdallāh (m. 77/696 ca.). Ġābir racconta che si mangiava carne di cavallo al tempo del Profeta, e che Muḥammad stesso la diede ai suoi compagni da mangiare, mentre invece fu da lui proibita quella di mulo o di asino, oppure, secondo un'altra versione, che fu proibita quella degli asini e dei muli in genere, ma non quella di cavallo.⁵⁰ Va notato che certe altre tradizioni specificano a questo proposito che fu solo l'asino domestico ad essere proibito da Muḥammad insieme al permesso di sfamarsi di cavallo.⁵¹ In alcune ulteriori varianti di queste ultime tradizioni viene aggiunto un particolare di grande interesse, ovvero che il Profeta permise di mangiare la carne di cavallo e proibì quella di asino domestico durante la spedizione di Ḥaybar.⁵² Infine, è sempre Ġābir, in un'ultima versione, a raccontare con maggior dovizia di particolari che

⁵⁰ IBN AL-MUBĀRAK, *Musnad*, 109 no. 182-3; 'ABD AL-RAZZĀQ, *al-Muṣannaf*, IV, 526-7 no. 8733-34; IBN ABĪ ŠAYBA, *al-Muṣannaf*, V, 539; ABŪ YA'LĀ, *Musnad*, III, 466 no. 1975; ḤUMAYDĪ, *Musnad*, II, 529 no. 1254; ṬAYĀLISĪ, *Musnad*, 236 no. 1700; TIRMIDĪ, *al-Ġāmi'*, IV, 253 no. 1793; DĀRAQUTNĪ, *Sunan*, IV, 288-90 no. 66-67 e 68: e se ne bevve anche il latte, no. 70, 72-73; IBN MĀĠĀ, *Sunan*, II, 1066 no. 3197; NAŠĀ'Ī, *Kitāb al-sunan al-kubrā*, III, 159 no. 4840, 4842, IV, 151 no. 6642; ABŪ DĀWŪD, *Sunan*, III, 356 no. 3808; AL-MUTTAQĪ AL-ḤINDĪ, *Kanz*, XV, 439 no. 41740; IBN BALABĀN, *al-Iḥsān*, VII, 341 no. 5244; BAYHAQĪ, *al-Sunan al-kubrā*, IX, 548-9 no. 19436-38, ed in particolare vedi no. 19437, dove si dice che oltre a mangiarne le carni se ne beveva anche il latte; ṬABARĪ, *Ġāmi'*, XIV, 83; SUYŪTĪ, *al-Durr*, V, 113; diverse versioni, tra cui una più sfumata: «Il Profeta ci vietò asino e mulo, ma non il cavallo»; IBN AL-'ARABĪ, *Aḥkām*, III, 122; BAĠAWĪ, *Ma'ālim*, IV, 81. Secondo invece una tradizione da ḤAYTAMĪ, *Mağma'*, V, 47, a Ġābir risale una tradizione che descrive come il Profeta a Ḥaybar proibì la carne equina.

⁵¹ AḤMAD B. ḤANBAL, *Musnad*, V, 66 no. 14457; ABŪ YA'LĀ, *Musnad*, III, 364 no. 1832; IBN BALABĀN, *al-Iḥsān*, VII, 341-2 no. 5245-46, 5250; SUYŪTĪ, *al-Durr*, V, 113; DAMĪRĪ, *Ḥayāt*, II, 164; ḤĀZIN, *Lubāb*, IV, 81; vedi anche le considerazioni di NISĀBŪRĪ, *Garā'ib*, XIV, 49.

⁵² BUḤĀRĪ, *Šaḥīḥ*, V, 93 no. 4219, VI, 583 no. 5520, 5524; AḤMAD B. ḤANBAL, *Musnad*, V, 192 no. 15137: da Ġābir solo la proibizione di carne d'asino, mentre di Surayğ è la spiegazione che si tratta di asino domestico, con l'autorizzazione a cibarsi di carne di cavallo; IBN ABĪ ŠAYBA, *al-Muṣannaf*, V, 539; 'ABD AL-RAZZĀQ, *al-Muṣannaf*, IV, 527 no. 8737; IBN MĀĠĀ, *Sunan*, II, 1064 no. 3191; MUSLIM, *Šaḥīḥ*, III, 1541 no. 1941; ABŪ DĀWŪD, *Sunan*, III, 351 no. 3788; IBN BALABĀN, *al-Iḥsān*, VII, 342 no. 5249; DĀRAQUTNĪ, *Sunan*, IV, 289 no. 71; BAYHAQĪ, *al-Sunan al-kubrā*, IX, 548 no. 19434, IX, 552 no. 19452; ḤĀZIN, *Lubāb*, IV, 81; e vedi ṬABARĀNĪ, *al-Mu'ğam al-kabīr*, XII, 180 no. 12820, che riporta una versione che risale ad Ibn 'Abbās (!); vedi anche in ḤAYTAMĪ, *Mağma'*, V, 47 e QĀRĪ, *Šarḥ musnad Abi Ḥanifa*, Beirut s.d., 270.

si mangiò carne di cavallo proprio in quell'occasione: il giorno di Ḥaybar si uccisero cavalli, muli e asini, ed il Profeta, Dio lo benedica e gli conceda salvezza, proibì (di mangiare) i muli, gli asini, ma non proibì i cavalli.⁵³

L'indicazione della spedizione di Ḥaybar è di grande valore, anche se le tradizioni che descrivono l'episodio tendono a sottolineare innanzitutto il divieto della carne di asino, più che la liceità di quella di cavallo.⁵⁴ Oltre a descrivere un avvenimento della vita del Profeta, la testimonianza su quanto accaduto a Ḥaybar attesta allo stesso tempo che i compagni del Profeta non intesero Cor. 16:8 come una proibizione a cibarsi di carne di cavallo. Il versetto coranico infatti, secondo il parere della maggioranza degli esegeti, fu rivelato alla Mecca e fu quindi sicuramente precedente alla spedizione di Ḥaybar.⁵⁵ Questa versione, è necessario ripeterlo, è in aperto contrasto con quanto tramandato, ed analizzato in precedenza, da Ḥālid b. al-Walīd, ovvero che proprio a Ḥaybar la carne di cavallo, insieme alle altre equine, fu vietata. Il contrasto non può essere naturalmente superato, ma i diversi compilatori di raccolte di tradizioni propendono necessariamente per una delle due versioni ai danni dell'altra, seguendo nella scelta l'orientamento della propria scuola giuridica e utilizzando i consueti strumenti di critica formale dei *ḥadīṭ*. Di tutt'altro genere è invece l'argomento inconsueto che risale allo storico al-Wāqīdī (m. 207/823) per respingere la versione restrittiva: al tempo della spedizione di Ḥaybar Ḥālid non si era ancora convertito, e quindi non poteva fornire una testimonianza veritiera e attendibile sull'argomento.⁵⁶

⁵³ ABŪ DĀWŪD, *Sunan*, III, 351 no. 3789; AḤMAD B. ḤANBAL, *Musnad*, V, 69 no. 14470, V, 135 no. 14846, V, 145 no. 14896, V, 147 no. 14908; ABŪ YA'LĀ, *Musnad*, III, 322 no. 1787; DĀRIMĪ, *Sunan*, I, 517 no. 1925; NAṢĀ'Ī, *Kitāb al-sunan al-kubrā*, III, 158-9 no. 4839, 4841, IV, 151 no. 6641, 6643; DĀRAQUTNĪ, *Sunan*, IV, 289 no. 69; BAYḤAQĪ, *al-Sunan al-kubrā*, IX, 548 no. 19435; IBN KAṬĪR, *Tafsīr*, II, 872; ḤĀZIN, *Lubāb*, IV, 81; vedi anche BAĠAWĪ, *Ma'ālim*, IV, 81.

⁵⁴ Vedi ad esempio le numerose tradizioni sul divieto del Profeta a cibarsi degli asini domestici catturati agli ebrei a Ḥaybar raccolte da BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, V, 86-95; MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*, III, 1537-40; ḤAYTAMĪ, *Maġma'*, V, 47-49; BAYḤAQĪ, *al-Sunan al-kubrā*, IX, 551-57; NAṢĀ'Ī, *Kitāb al-sunan al-kubrā*, III, 160-62; IBN MĀĠA, *Sunan*, II, 1064-66; vedi anche la lunga tradizione, con numerosi altri rimandi, in IBN AL-MUBĀRAK, *Musnad*, 111 no. 186.

⁵⁵ Al proposito vedi anche le considerazioni di NĪṢĀBŪRĪ, *Ġarā'ib*, XIV, 49.

⁵⁶ DĀRAQUTNĪ, *Sunan*, IV, 287-88; BAYḤAQĪ, *al-Sunan al-kubrā*, IX, 551

I casi di Asmā' e di Ġābir non sono comunque isolati: una lista di numerosi compagni che mangiavano carne di cavallo è data da Abū Dāwūd (m. 275/888) a commento della tradizione di segno opposto risalente a Hālid b. al-Walīd.⁵⁷ Tale comportamento è attestato anche da altre tradizioni che evidenziano come alcuni suoi compagni e quindi anche musulmani delle prime generazioni mangiavano carne di cavallo, senza che in questo vi fosse alcunché di riprovevole dal punto di vista religioso. Varie testimonianze affermano, genericamente, che i compagni del Profeta mangiavano carne di cavallo durante le loro campagne militari (*mağāzī*).⁵⁸ La stessa notizia è attribuita nel *Muṣannaf* di 'Abd al-Razzāq (m. 211/826) anche a 'Atā' (b. Abī Rabāḥ, m. 115/733 ca.), in un parere tramandato da Ibn Ġurayğ (m. 150/767).⁵⁹ In un resoconto tramandato da Ibrāhim (al-Naḥā'ī, m. 96/714) si dice che al-Aswad (m. 70/689) mangiasse carne di cavallo, mentre in un altro lo stesso Ibrāhim afferma che alcuni suoi compagni (*aṣḥāb*) macellarono un cavallo e ne mangiarono.⁶⁰ Un certo 'Abd al-Karīm afferma di aver mangiato un cavallo ai tempi del ribelle Ibn al-Zubayr (m. 73/692), e di averlo trovato buono.⁶¹ Altre tradizioni riportano infine ulteriori pareri di personaggi più o meno noti, concordi nel sostenere che nel mangiare carne di cavallo non ci sia nulla di male.⁶²

Come abbiamo visto dal materiale che abbiamo fin qui discusso, la questione della liceità della carne di cavallo fu un caso controverso innanzitutto per l'esegesi coranica e nelle raccolte di detti del Profeta, ed infine anche per le scuole

no. 19449; e cfr. IBN HIŠĀM, *al-Sira*, II, 331; Ġābir non fu presente a Ḥaybar.

⁵⁷ ABŪ DĀWŪD, *Sunan*, III, 351 no. 3790; Ibn al-Zubayr, Fadāla b. 'Ubayd, Anas b. Mālik, Asmā' bint Abī Bakr, Suwayd b. Ġafla, 'Alqama, e inoltre aggiunge: i Qurayš ai tempi del Profeta uccidevano il cavallo (per mangiarlo).

⁵⁸ IBN ABĪ ŠAYBA, *al-Muṣannaf*, V, 539; insieme ad al-Ḥasan erano di questo parere anche 'Atā', Šurayḥ, Sa'īd b. Ġubayr, vedi HĀZIN, *Lubāb*, IV, 81, e BAĞAWĪ, *Ma'ālim*, IV, 80; BAYHAQĪ, *al-Sunan al-kubrā*, IX, 550 no. 19444; da al-Ḥasan: «Non c'è nulla di male a mangiare carne di cavallo», e vedi anche no. 19445 su un'altra testimonianza da al-Ḥasan.

⁵⁹ 'ABD AL-RAZZĀQ, *al-Muṣannaf*, IV, 527 no. 8733.

⁶⁰ 'ABD AL-RAZZĀQ, *al-Muṣannaf*, IV, 526 no. 8732; IBN ABĪ ŠAYBA, *al-Muṣannaf*, V, 540: numerose versioni, tra cui quella di al-Ḥakam, secondo cui Šurayḥ mangiava carne di cavallo; TABARĪ *Ġāmi'*, XIV, 83.

⁶¹ BAYHAQĪ, *al-Sunan al-kubrā*, IX, 550 no. 19443.

⁶² IBN ABĪ ŠAYBA, *al-Muṣannaf*, V, 540.

giuridiche. Due furono indubbiamente le questioni al centro della controversia: l'interpretazione corretta di Cor. 16:8 e il resoconto veritiero di quello che accadde a Ḥaybar. Sia il passo coranico, con le sue interpretazioni esegetiche, sia le contrastanti tradizioni sulla vicenda di Ḥaybar non potevano tuttavia risolvere in maniera definitiva la questione, e per questo le scuole giuridiche diedero giudizi contrastanti anche se, indubbiamente, vi è una leggera predominanza, almeno da parte sunnita, di argomenti e materiali a favore della liceità della carne di cavallo.

ABSTRACT

Many *ḥadīths* and some Qur'ān verses are devoted to the discussion of food. On a number of occasions the Prophet Muḥammad is quoted as saying, either that meat is the best food of all, or that it is his favourite food. The passages emphasizing the positive qualities of meat were probably intended to discourage people from renouncing its consumption, which was considered behaviour alien to Islam. The question of whether horse flesh should be consumed or not is addressed in the second part of this article. An equivocal Qur'ān verse gave rise to conflicting interpretations of this matter by exegetes. The unclear pronouncements upon this matter are also reflected in *ḥadīth* literature.

KEY WORDS

Islam; *Ḥadīth*; Meat.

Gaia Stangherlin

LE BARCHE TRADIZIONALI OMANITE:
CRITERI DI CLASSIFICAZIONE

Lo studio dei numerosi tipi di barche tradizionali dell'Oman e relative tecniche di costruzione risulta piuttosto complesso sulla base delle fonti a nostra disposizione. Spesso infatti i tentativi di classificazioni delle barche arabe e omanite da parte degli studiosi non hanno portato a soddisfacenti risultati. Bisogna innanzitutto tener presente che non è possibile ricostruire l'evoluzione delle barche omanite fino al XVI secolo seguendo un ordine cronologico. Determinate tipologie e precisi caratteri si affermeranno solamente nel 1500, quando cioè, il contatto con la potenza navale portoghese, portò alla conoscenza e conseguente acquisizione di peculiarità nuove ben visibili in tutta la famiglia di barche che circolarono nei mari dell'Oman a partire da quell'epoca. Nel delineare un tipo di barca alturiera del periodo pre-portoghese possiamo limitarci all'analisi dei vari riferimenti letterari sparsi di viaggiatori e geografi, senza però individuare e attribuire con certezza le caratteristiche ad una specifica epoca o area geografica. L'Oman, con la sua posizione strategica di snodo nella via delle Indie, aveva potuto entrare in contatto con le diverse civiltà e relative esperienze navali. Da qui la necessità di allargare la ricerca ad altre parti dell'Oceano Indiano per procedere ad un confronto critico e serio con l'Oman e l'area del Golfo. La metà occidentale dell'Oceano Indiano da Ceylon fino all'Africa orientale, forma, secondo Hourani, una unità culturale che deve essere considerata nella sua totalità.¹ I tipi tradizionali di barche spesso non tengono conto delle barriere nazionali in considerazione degli scambi avvenuti in quei mari,

¹ G. HOURANI, *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*, Princeton, 1951, p. 88.

per i quali si conobbero realtà diverse dalle proprie.

Per lo studioso Moreland prima dell'arrivo dei Portoghesi si possono riconoscere almeno due tipi di barche d'oltre oceano nei mari asiatici: i robusti giunchi cinesi, per i quali s'impiegavano chiodi di ferro, e le barche del Mare Arabo, caratterizzate da deboli legami di fibra.² In linea generale sono state individuate alcune peculiarità per le quali si distinguevano le navi arabe dell'Oceano Indiano e nello specifico dell'Oman erano:

1. l'uso di fibra al posto dei chiodi per cucire le tavole della carena;
2. la disposizione delle vele da poppa a prua al posto di quella a vele quadre;
3. la forma *double-ended* della carena.

A queste, nel caso dell'Oman, si deve aggiungere una quarta caratteristica, cioè la tecnica di costruzione a comenti appaiati, (bordo con bordo), che continua ad essere in uso dato che la tecnica delle assi sovrapposte era tipica del Nord Europa e rimase sconosciuta almeno fino al XVI secolo. Inoltre le prime tre caratteristiche sono più o meno rimaste fino ad oggi, ma mai nello stesso tipo di barca, ad eccezione del *sanbūq* della costa del Zufār. La forma *double-ended*, cioè con le estremità uguali, si è mantenuta nelle barche *būm*, *zārūq* e *badan* che rappresentano i tipi più antichi. Per quanto riguarda le altre due peculiarità, mentre la vela latina è rimasta immodificata, la pratica delle assi chiodate insieme ha quasi interamente sostituito quella della cucitura, mantenuta solo in pochi tipi di barche e non nell'intera opera.³ Per indicare la «barca» i navigatori usavano soprattutto i termini *safina* e *markab*.⁴ Lo stesso Ibn Māğid ricorre a quest'ultimo aggiungendo aggettivi dopo la parola *markab* per distinguere i tipi l'uno dall'altro in relazione alla stazza, velocità, condizioni di carico e altri caratteri. Ad esempio troviamo la denominazione *markab kabīr*, associata ad un tipo grande del Ḥiğāz, *markab wazīn*, *markab taqīl*, per una barca da carico pesante, *markab hafīf*, propriamente una barca da carico leggero.⁵

² W.H. MORELAND, *The Ships of the Arabian Sea About A.D. 1500*, «Journal of the Royal Asiatic Society», 1939, p. 173.

³ C.W. HAWKINS, *The Dhow*, Lausanne, 1977, p. 9.

⁴ S. NADWĪ, *The Arab Navigation*, Lahore, 1966, p. 4.

⁵ AHMAD IBN MĀĞID, *Kitāb al-fawā'id fi usūl 'ilm al-baḥr wa al-qawā'id*

Nel Corano vi sono copiosi riferimenti alle barche, ben ventotto, e la parola più ricorrente è *fulk* che compare ventitre volte accanto a *safina* che ricorre invece in una sola occasione parlando di Noè: «E salvammo lui (Noè) e quelli dell'Arca, e ne facemmo un Segno per le creature». ⁶ Anche in Ibn Māğid l'Arca è denominata con la parola *safina* e troviamo a tal proposito: «Quando l'Arca fu costruita e gli uomini appresero l'arte della costruzione delle barche su tutte le rive del mare e in tutti i climi ciascuno si mise allora a costruire delle barche». ⁷ Ma altrove l'Arca è indicata con *fulk* come in questo versetto: «E costruisci l'Arca davanti ai Nostri occhi». ⁸ Un'ultima considerazione è opportuna per chiarire il termine *dhow* la cui frequenza nelle fonti inglesi in riferimento alle barche arabe non può non destare interesse. Diversi scrittori effettivamente hanno precisato che la parola *dhow* non sembra essere stata usata dagli Arabi e la sua origine risulterebbe oscura. ⁹ Villiers in una sola occasione sentì gli Arabi di un *būm* kuwaitiano chiamare la loro barca *al-dhow*. ¹⁰ Piuttosto deriverebbe dal swahili *daw* o dal persiano *dawh* tramutato in modo non appropriato dagli Inglesi in *dhow*. Comunque il termine non era del tutto sconosciuto agli Arabi e Persiani che condussero i loro commerci prima e dopo l'arrivo dei Portoghesi. ¹¹ Ibn Sa'īd attivo nel XIII secolo nel parlare della Cina dice che le loro navi si chiamavano *zaw*, *daw* con il significato di «grande nave» o «nave d'alto mare». ¹² Ibn Baṭṭūṭa precisò che le forme arabe *daw* e *zaw* derivarono dal cinese *saw*, *zaw* o *zhow* all'epoca delle espansioni cinesi nelle coste dell'India meridionale alla fine dei secoli XIII e XIV e riferisce che nel porto di Calcutta v'erano allora tredici navi dalla Cina ed erano di tre tipi: la barca grande detta *ğunk*, il giunco cinese; quella di media stazza

wa al-arāğiz wa al-qašā'id, a cura di Fuat Sezgin, Frankfurt am Main, 1992, 73v, l. 17-18; 74r, l. 4; 41r, l. 13; 76r, l. 6.

⁶ Cor. 29:15.

⁷ IBN MĀĞID, *Kitāb al-fawā'id*, 3v, 9.

⁸ Cor. 11:37.

⁹ E. MARX, *The Derivation of the Words «Dhow» and «Junk»*, «*Mariner's Mirror*» [= M.M.], 32 (1946), p. 185.

¹⁰ A. VILLIERS, *Sons of Sindbad*, London, 1940, p. 177.

¹¹ H. YAJIMA, *The Arab Dhow Trade in the Indian Ocean*, Tokyo, 1976, p. 20.

¹² *Ibidem* e cfr. MARX, *Derivation of the Words*, p. 185.

era la nota *zaw*, e la piccola era detta *kakam*.¹³ È stato inoltre notato che la parola *daw*, benché d'origine cinese, aveva una possibile connessione con la parola araba *ḍawḍaw*, *ṣawṣaw* o *zawzaw* con il significato di «piccola barca da fiume per attraversare il Tigri». ¹⁴ Al-Maḡdisī a proposito della descrizione dell'Iraq accenna alle barche *ḍawḍā'* e *ṣawṣā'* che solcavano le acque dei quattro fiumi di Baḡdād. ¹⁵ Concludendo l'araba *dhow* è la tradizionale barca di legno a vela latina che anche oggi continua a navigare per mezzo dei monsoni e delle maree, di stazza relativamente piccola quando si utilizza per la pesca e i commerci arabi lungo la costa. Invece nel caso di navi d'alto mare a queste è stato aggiunto il motore perdendo così alcune delle loro caratteristiche originarie.

1. Le barche omanite prima dell'arrivo dei Portoghesi: le carene

Per indicare la carena troviamo semplicemente l'espressione *ḡism*,¹⁶ che, nel suo significato primo di «corpo», in qualche modo riconduce all'idea della carena intesa come opera viva, la parte che rimane immersa nell'acqua. L'altro termine ricorrente e più diffuso tra gli Omaniti, *baykal*, con il suo significato di «scheletro», «telaio», forse è quello che meglio ci richiama alla mente le prime fasi della costruzione di una barca. È sulla base della forma della carena che si attribuiscono i nomi ai diversi tipi di navi a differenza di quanto avviene in Europa dove è l'attrezzatura l'elemento discriminante. ¹⁷ Per costruire le carene venivano usati in genere il teck, in arabo *sāḡ*, in origine *sāḡ-saka* in sanscrito, e legno di noce di cocco indicato con i due termini *nārḡīl* e *ḡawz al-Hind*. Il teck doveva essere importato dall'India meridionale e Indonesia e *Il Periplo del Mar Eritreo* ci informa che questa pratica era già in uso almeno 400 anni prima dell'Islam, da quando cioè il porto di Omana importava fasci e travi da Bārīḡāzā. ¹⁸

¹³ IBN BAṬṬŪTA, *Voyages d'Ibn Baṭṭūta*, Paris, 1964, IV, pp. 90-91.

¹⁴ YAJIMA, *Arab Dhow*, p. 20.

¹⁵ AL-MAḠDISĪ, *Aḥsan al-taqāsīm fi ma'rifat al-aqālim*, ristampa Leyden, 1967, p. 124.

¹⁶ Cfr. *Umān wa ta'rīḡuhā al-baḡrī*, England, Iṣḍār wizārat al-a'lām wa al-ṭaqāfa, 1989, p. 107.

¹⁷ HOURANI, *Arab Seafaring*, cit., p. 89.

¹⁸ *The Periplus of the Erythrean Sea*, a cura di G.W.B. Huntingford, London, 1980, p. 40.

Comunque le virtù del legno erano note nel Golfo fin dai primissimi viaggi in mare verso l'Indo nel III millennio a.C. Lo scrittore greco Teofrasto (IV sec. a.C.), che dedicò una sezione della sua opera sulla piante alla trattazione del legname adatto alla costruzione navale, descrive un tipo di legno usato in Bahrayn per costruire barche, le cui proprietà corrisponderebbero a quelle del teck. Leggiamo:

Nell'isola di Tiro, vicino all'Arabia, dicono che vi sia un legno che si adopra per la costruzione delle navi che in mare si conserva quasi incorrotto; e sommerso, dura più di duecento anni: fuori dell'acqua dura bene alcuno tempo, ma poi marcisce rapidamente.¹⁹

Ma in realtà il teck non poteva trovarsi in Bahrayn, appartenendo alle regioni equatoriali dell'Asia. Quindi è da supporre che già dal IV secolo a.C. venisse esportato dall'India. Ibn Ġubayr nel suo viaggio ad Aydāb, città sulla costa occidentale del Mar Rosso parla di un certo tipo di navi, chiamate *ġitāb*, che venivano costruite con legno importato dall'India e dal Yemen, senza specificare se si trattasse di teck, mentre vengono menzionate la noce di cocco e la palma:

Le navi che essi adoperano sono costruite con suture senza adoperare chiodi di sorta, essendo esse cucite con delle corde fatte di *qinbār*, cioè di scorza di noce di cocco, che essi battono fino a ridurla in fila che poi attorcigliano, formando delle corde con le quali cuciono le navi. Le ristoppano poi con filamenti tratti dal tronco della palma dattilifera.²⁰

Numerosi erano i vantaggi nell'utilizzo del teck: non era molto duro, cosa che permetteva di esser lavorato facilmente e aveva una certa elasticità, robustezza e resistenza agli agenti atmosferici senza modificare la sua forma nel tempo. La fonte omanita²¹ consultata, pur riconoscendo tali virtù del teck, sostiene che le barche tradizionali costruite con il *sāġ* presentavano dei difetti, tra cui la facilità ad affondare e a rovinarsi. Infatti tale legno non impedirebbe alle teredini²² di infiltrarsi

¹⁹ TEOFRASTO, *La storia delle piante di Teofrasto*, trad. di F. Perri Mancini, V libro, cap. IV, Roma, 1901, p. 193.

²⁰ IBN ĠUBAYR, *Viaggio*, trad. di C. Schiapparelli, Roma, 1906, p. 42.

²¹ *Al-Šinā'at al-mahalliyya fi 'Umān*, in «*Haṣād*», Nadwat al-dirāsāt al-'umāniyya, Sulṭānat 'Umān, 4 (1980), p. 111.

²² Si tratta di un mollusco lamelibranchio marino a corpo vermiforme e con piccolissima conchiglia che rode qualunque legno sommerso.

tra le tavole della barca provocando buchi che devono essere riparati continuamente dai marinai. Anche il legno di noce di cocco doveva essere importato, soprattutto dalle isole Maldive e Laccadive che furono testimoni di una straordinaria costruzione di navi e da dove è possibile che l'albero di noce di cocco si sia diffuso nel Zufar nel Medio Evo. Leggiamo:

C'è gente in Oman che attraversa le isole Maldive e Laccadive che producono noce di cocco, portando con sé carpentieri e strumenti. Tagliano ciò che vogliono di quegli alberi e lo lasciano asciugare, quindi tolgono le foglie e con la corteccia dell'albero filano una corda resistente con cui cuciono le tavole insieme, e così costruiscono la nave. Con lo stesso legno tagliano e arrotondano l'albero. Con le foglie poi tessono le vele e ricavano cordame. Terminato il bastimento lo caricano di noci di cocco che prendono e vendono in Oman. Da una sola pianta si foggiano molti strumenti.²³

Anche altri legni, tutti importati dall'India venivano impiegati: *al-finī*, *al-'aynī* e *al-fans*,²⁴ ma su questi non si trova alcun riferimento in altri testi né spiegazione dalla gente omanita. Benché né le nervature né la struttura fossero menzionate nelle fonti, i vascelli d'alto mare non sarebbero stati abbastanza resistenti senza questi elementi.²⁵ Moreland sostiene che in realtà non vi sarebbe fonte che menzioni come avvenissero le cuciture all'interno delle barche e quindi era possibile che le tavole fossero sovrapposte e cucite l'una con l'altra direttamente.²⁶ Si procedeva quindi alla cucitura per mezzo di fori praticati ad intervalli vicino ai bordi delle tavole adiacenti. I chiodi in nessuna parte della costruzione comparivano.

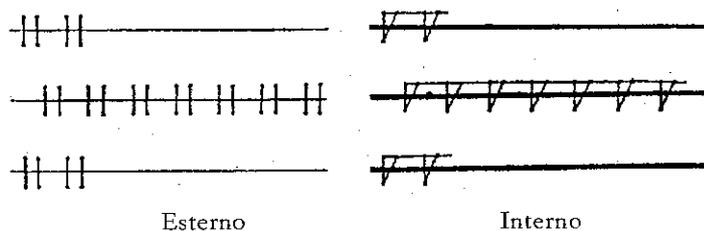


FIG. 1. Cucitura di due tavole: schema eseguito da Hourani.

²³ 'Umān wa ta'riḥuhā, cit., p. 107.

²⁴ Al-Ṣinā'at al-maḥalliyya, cit., p. 111.

²⁵ HOURANI, Arab Seafaring, cit., p. 91.

²⁶ MORELAND, Ships of the Arabian Sea, cit., p. 66.

È chiaro che l'uso delle cuciture era il metodo originario dell'Oceano Indiano occidentale: visibili infatti sono in alcune sculture indiane del II sec. a.C. e in un dipinto che accompagna le famose *Maqāmāt* di al-Ḥarīrī del XII secolo. In più molti sono i riferimenti a tale tecnica che incontriamo negli scritti di viaggiatori e geografi greci, arabi, indiani e occidentali: ancora una volta quindi si ha una riconferma di come molti dei caratteri emersi nello studio delle barche omanite s'inseriscano all'interno di un'unica area molto vasta quale era quella dell'Oceano Indiano. Come e dove il metodo di cucitura si sviluppò si può solo supporre. Forse si evolvette dalle barche fatte di fasci di canna legati insieme diffuse tra i Sumeri già nel III millennio a.C. Certo la provenienza di molti legni dall'India, suggerirebbe quest'ultima. Tuttavia non si può escludere la possibilità che le tecniche di cucitura fossero state usate nel Golfo Persico con il legno di palma e da qui adottate per i legni importati dall'India o addirittura trasferite nell'India stessa.²⁷ Il metodo venne chiaramente utilizzato all'inizio perché permetteva di costruire le navi con materiali facilmente reperibili in loco a differenza del ferro che doveva essere procurato. Eppure la facile deperibilità delle barche cucite era stata osservata da gran parte dei viaggiatori che le descrissero, tra cui il ben noto Marco Polo che sottolineò il pericolo di viaggiare su quelle barche prive di chiodi di ferro e per giunta di mal fattura.²⁸ La questione della lunga sopravvivenza delle barche cucite è stata oggetto d'interesse di molti scrittori antichi e medievali che hanno tentato di dare una spiegazione. Un antico scrittore sanscrito Bhoja fu il primo a sostenere la teoria che dovevano esserci nel mare delle rocce magnetiche che portavano le barche fatte con chiodi alla rovina. Questa è una leggenda che trae le sue origini dal passato, data la menzione in Procopio a proposito delle navi che frequentavano la coste dell'India e del Mar Rosso.²⁹ Un'altra motivazione è fornita da Mas'ūdī³⁰ il quale asserì che l'uso della cucitura era in uso solo per le barche del-

²⁷ HOURANI, *Arab Seafaring*, cit., p. 94.

²⁸ *Il libro di Marco Polo detto Il Milione*, a cura di D. Ponchirolì, Torino, 1974, p. 29.

²⁹ PROCOPIOUS, *History of the Wars*, trad. di H.B. Dawing, I libro, London, 1961, pp. 183-185.

³⁰ MAS'ŪDĪ, *Murūğ al-ḡawbar wa ma'ādīn al-ḡawbar*, ristampa Beyrūt, 1966, I, p. 194.

l'Oceano Indiano mentre le barche dell'area mediterranea e quelle arabe avevano chiodi. A suo avviso infatti nelle barche dell'Oceano Indiano i chiodi di ferro non si usavano perché l'acqua del mare li corrodeva. Teoria che però non regge: i due mari differiscono per salinità e altre componenti chimiche minimamente. Idrīsī³¹ e Ibn Battūta³² videro nel fatto di avere le carene cucite dei vantaggi derivanti dalla loro flessibilità e quindi meno facilità a rompersi rispetto alle navi chiodate. La ragione più probabile allora si può individuare nella maggiore spesa che si aveva nell'utilizzo del ferro.

La tecnologia del ferro si era almeno sviluppata in Iran e India ai tempi greco-romani. Quindi era di facile reperibilità ma sembra che i processi di estrazione, fusione e lavorazione fossero costosi in India e nelle altre regioni in cui la fabbricazione del ferro era limitata. Da qui la preferenza dell'impiego delle cuciture di fibra che era sicuramente economica e di facile lavorazione. Ma una competizione più diretta con le barche costruite con chiodi dimostrò la loro superiorità in epoca portoghese e le barche cucite vennero sostituite rapidamente, sebbene l'Oman mantenne la tecnica di cucitura in diversi esempi della sua produzione navale. Il *sanbūq* della costa del Zufār è interamente cucito, mentre nel *badan* e *baqqāra* sono cucite alcune parti della barca. Analizzando ogni tipo di barca, dalla tecnica della cucitura, la forma *double-ended* e il sistema di governo comandato a fune, si può desumere una generale categoria di barche omanite che include il *badan*, il tipo *baqqāra*, e il *sanbūq* tra i tipi esistenti almeno fino agli anni '70-'80, e il tipo *zārūqa*, *zārūq* e *battīl* tra quelli invece recentemente estinti. L'olio di pesce, in particolare di squalo o balena, era usato per proteggere lo scafo dal mare, e le fibre di palma servivano combinate con questo come una specie di stoppa per il calafataggio dei comenti. Idrīsī nel descrivere le balene dei mari dell'India e della Cina, ci informa che le più piccole venivano cucinate per ricavarne del liquido denso e oleoso, rinomato in Yemen, sulle coste persiane, in Oman e nei mari dell'India e della Cina e adoperato per bloccare i fori delle navi.³³ Sembra che le cabine fossero

³¹ Cfr. IDRISĪ, *La géographie d'Edrīsī*, trad. del *Kitāb nuzhat al-mustāq*, ristampa Amsterdam, 1975, p. 332.

³² IBN BATTŪTA, *Voyages d'Ibn Battūta*, cit., p. 121.

³³ IDRISĪ, *La géographie*, cit., p. 96.

presenti solo nelle navi grandi. Le barche più grandi menzionate dagli scrittori potevano contenere 400 uomini, e Buzurg Rāmhurmuzī accennando alle *balanġi*,³⁴ cabine, ci porta a credere che difficilmente navi di capienza tale fossero sprovviste di ponte. Questo è un dato che ci permette inoltre di concludere che le navi della prima epoca islamica erano almeno grandi quanto quelle dei tempi recenti. Le navi tuttavia lasciavano entrare una certa quantità d'acqua e non avevano una struttura abbastanza robusta per resistere alle forti tempeste. Nell'antichità e nei tempi islamici il solo tipo di timone conosciuto era quello laterale o il remo di governo. Le navi arabe d'alto mare non avevano bisogno di più di un remo, persino in caso di cattivo tempo, poiché erano *double-ended* e con il remo di governo, fissato ad una parte di poppa, navigavano senza rischio che fosse tirato fuori dalle acque quando la barca rullava.³⁵ Secondo Hourani invece doveva esserci un remo da ciascun lato delle barche alturiere in caso di mare grosso, così che da una parte o dall'altra il lavoro di almeno un remo fosse risultato efficace in caso venisse portato fuori dall'acqua.³⁶ Inoltre, a suo avviso, durante il XIII secolo i timoni di poppa avrebbero fatto la loro comparsa in Europa e nel Golfo simultaneamente sebbene non sia in grado di dimostrare l'evento.³⁷

Il timone provvisto di cardini fu inventato invece per il bisogno di un fissaggio rapido e facile. Non si trova diffusione di tale tipo fino alla metà del XIV secolo quando venne introdotto nel Mediterraneo dal mare del nord dove era stato inventato. La miniatura araba del XIII secolo delle *Maqāmāt* di Ḥarirī mostra un timone fragile nel mezzo della poppa. Tale immagine associata alle descrizioni del XIII secolo non lascia dubbi che gli Arabi avevano adottato timoni a poppa in quel periodo. È interessante inoltre notare che simili timoni sopravvissero fino ai giorni nostri nelle barche cucite dell'Arabia. La caratteristica evidente di tale timone sarebbe la mancanza di una barra e l'uso invece di corde per azionarlo come troviamo nel *battīl* del XIX secolo e ancora oggi nel *badan* e *baqqāra* omaniti. Al-Muqaddasī a suo tempo accenna

³⁴ BUZURG RĀMHURMUZĪ, *Kitāb 'aġā'ib al-Hind*, ristampa Frankfurt, 1933, pp. 33, 94, 142.

³⁵ 'Umān wa -la'riḥubā, cit., p. 112.

³⁶ HOURANI, *Arab Seafaring*, cit., p. 98.

³⁷ *Ibidem*.

a due corde di controllo di una nave del Mar Rosso che venivano azionate dal timoniere, in arabo *ṣāhib al-sukkān*, il quale era aiutato da due ragazzi posti alla sua destra e alla sua sinistra, aventi il compito d'informare circa la rotta migliore da seguire per non andare contro le rocce.³⁸ Il fatto che nel Golfo Persico il termine per indicare il timone sia *kana*, suggerisce una derivazione dal portoghese *cana* corroborando l'idea che prima dell'arrivo dei Portoghesi gli Arabi usavano timoni rettangolari di poppa mossi da corde.³⁹ Altre informazioni concernono le ancore, in arabo indicate con il termine *anḡar*, ma derivante dal persiano *langar*, attribuito un tempo alle ancore in generale, benché oggi ci si riferisca solo al rampino, l'ancora cioè a quattro marre usata fino all'arrivo degli Europei. È a loro che si deve l'introduzione del nuovo tipo oggi chiamato *bawra* dagli Arabi. Comunque il tipo primitivo costituito da un ancorotto in pietra con un foro nel mezzo, attraverso cui passava un rampino di ferro, ha continuato ad essere diffuso. Questo era chiamato *sinn*, «dente» e viene menzionato da Ibn Māḡid⁴⁰ che parla di *anḡār al-ṣīniyya*, «ancore cinesi», così che viene precisata l'origine della parola benché *sinn* è più probabile che sia l'ancora del Golfo Persico e non assomiglia alle classiche ancore cinesi.⁴¹ Il rampino era anche chiamato *ḥadīd*, letteralmente «ferro» che richiama il materiale con cui era fatto. Le navi d'alto mare nel X secolo avevano non meno di sei ancore. L'ancora era attaccata a una corda nota con il termine *ḥurāb*. È probabile che il *sinn* fosse quello usato più comunemente e il *ḥadīd* o *anḡār* venisse impiegato in occasioni particolari.

2. Alberi e vele del periodo pre-portoghese

L'albero era indicato come oggi con il termine *diql* o *daqal*, letteralmente «tronco di palma», denotando il materiale originario delle coste d'Arabia per realizzare gli alberi. Nei testi

³⁸ AL-MAQDISĪ, *Aḥsan al-taqāsīm*, cit., p. 12.

³⁹ R. LEBARON BOWEN, *Early Arab Ships and Rudders*, «M.M.» 49 (1963), pp. 303-304.

⁴⁰ IBN MĀḠID, *Kitāb al-fawā'id*, cit., 82 v, 1-11.

⁴¹ G.R. TIBBETS, *Arab Navigation in the Indian Ocean Before the Coming of the Portuguese*, London, 1981, p. 55.

omaniti la parola più ricorrente è *šārī* ma anche *diql*, *dagl* è usato.⁴² Già dalla prima epoca islamica e nel Medioevo alberi e pennoni, come le carene, erano fatti di legno di noce di cocco e anche probabilmente di teck in seguito ai contatti frequenti nei mari dell'Oceano Indiano. Le fonti occidentali tra cui Marco Polo⁴³ riferiscono di un solo albero e pure quelle arabe riportano lo stesso dato. Tuttavia data la menzione in alcuni passi⁴⁴ di «grande albero», *al-daqaal al-akbar*, non è escluso che, come nei tempi moderni, volesse sottintendere che ce ne fossero due. Ibn Māğid nei suoi poemi parla di due vele confermando tale possibilità.⁴⁵ Gli alberi erano e sono molto alti rispetto alla carena, tanto che fino a recentemente raggiungevano i novanta piedi o più.⁴⁶ La vela indicata con i termini arabi *širā'* e *qilā'* era intrecciata con foglie di noce di cocco, palma o fatta di tela di cotone. Ibn Ğubayr ci informa che le vele venivano tessute con foglie dell'albero *al-muql* (palma thebaica).⁴⁷ Nel caso dell'Oman la copiosità di palme nella zona Bāṭina probabilmente privilegiò l'uso della fibra di questa pianta. Nel XIX secolo v'era un'industria florida nella manifattura della tela di cotone a Ṣoḥār e Mağis nella costa Bāṭina, e può anche essere stato il caso che ai tempi pre-portoghesi l'Oman possedesse un'industria autoctona nella tela da vela.⁴⁸ Altrimenti la tela di cotone da vela doveva essere importata dall'India. Oggi in effetti chi pensa di scoprire a Ṣoḥār delle tracce di quella «industria» tessile resta deluso e deve accontentarsi invece di trovare miriadi di negozi di tessuti di provenienza decisamente indiana. Buzurg⁴⁹ parla talvolta di vele al plurale. Mas'ūdī parla di grande vela, *al-qilā' al-'azīm*.⁵⁰ In altra sede si dà per scontato che fossero portate due vele principali, una per la notte e il cattivo tempo, l'altra per il giorno e il bel tempo e non potevano essere piegate o diminuite di superficie.⁵¹ La vela latina, triangolare,

⁴² 'Umān wa ta'rīḥuhā, cit., p. 113.

⁴³ Cfr. *Il Milione*, cit., p. 29.

⁴⁴ Cfr. BUZURG, *Kitāb al-'ağā'ib*, cit., p. 87, MAS'ŪDĪ, *Murūğ al-ḡabab*, cit., p. 184.

⁴⁵ IBN MĀĞID, *Kitāb al-fawā'id*, cit., 50 r, 1. 13.

⁴⁶ 'Umān wa ta'rīḥuhā, cit., p. 113.

⁴⁷ IBN ĞUBAYR, *Viaggio*, cit., p. 42.

⁴⁸ 'Umān wa ta'rīḥuhā, cit., p. 113.

⁴⁹ BUZURG, *Kitāb al-'ağā'ib*, cit., p. 23.

⁵⁰ MAS'ŪDĪ, *Murūğ al-ḡabab*, cit., I, p. 126.

⁵¹ 'Umān wa ta'rīḥuhā, cit., p. 113.

posta da poppa a prua e molto alta fu il solo tipo usato dagli Arabi dei primi tempi dell'Islam come del resto in seguito. La sua origine però resta oscura. Si possono così solamente fare delle supposizioni circa la sua evoluzione. Infatti le opinioni degli studiosi su tale questione sono discordanti, spesso opposte: «è difficile precisare l'origine reale di tecniche di questo genere. Le tracce si perdono rapidamente e l'invenzione ha potuto avere luogo in posti differenti contemporaneamente». ⁵²

Ancora una volta siamo di fronte ad un'intricata e delicata questione sulla quale non resta che presentare le nozioni raccolte da fonti diverse per fornire una visione più ampia possibile. Si può cercare di ricostruire a grandi linee le fasi di sviluppo della vela latina: ma resterà solo un mero tentativo, dopo la presentazione del materiale considerato. Tuttavia ho ritenuto opportuno procedere in tale direzione dato che la mia fonte prima ⁵³ aveva palesemente attuato questa scelta. Nel mondo antico l'attrezzatura a vele quadre era quella impiegata universalmente nel Mediterraneo sulle navi alturiere egiziane, fenicie, greche e romane. Anche l'Europa del nord conobbe solo questo tipo che si mantenne fino al Medioevo. La vela quadra è di forma rettangolare sporgente dai due lati dell'albero con un bordame superiore sostenuto da un pennone o antenna orizzontale chiamata verga. È cioè invergata sul pennone con figura di trapezio. Inoltre dalle immagini risulta evidente che nella posizione di riposo la vela è perpendicolare all'asse della barca. L'attrezzatura quadra benché assicuri stabilità alle barche grandi in caso di mare grosso, non è di facile governo se il vento è contrario, perché non riesce a stringere il vento e a risalirlo. Fino a recentemente nei *sambūq* di Aden veniva adottata. Quel che è certo è che in passato ci si adoprò per modificare la vela quadra e migliorarla in modo da veleggiare in direzione contraria al vento, utilizzando cioè i venti di prua.

Il passaggio più semplice fu di allestire una vela quadra che andasse da poppa a prua inclinandola verso il basso all'estremità prodiera, per mantenere l'equilibrio con l'aumento della capacità di tiraggio. ⁵⁴ Sembra che questa trasformazione

⁵² PAUL ADAM, *A propos des origines de la voile latine*, in *Mediterraneo e Oceano Indiano*, a cura di M. Cortelazzo, Firenze, 1970, p. 203.

⁵³ *'Umān wa ta'rīḥubā*, cit., p. 114.

⁵⁴ *'Umān wa ta'rīḥubā*, cit., p. 114.

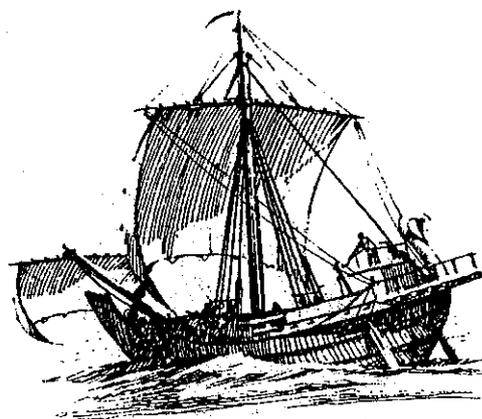


FIG. 2. *Esempio di vela quadra.*

si fosse verificata molti secoli a.C. sulle acque del Nilo, sopravvivendo a Java e a Ceylon fino ad oggi.

Si ebbe quindi il passaggio che portò alla realizzazione della vela araba triangolare con la riduzione della caduta prodiera aumentandola a poppa per allungare la balumina, in modo da aumentare la capacità di ricevere i venti. La vela araba triangolare, è quasi un'effettiva attrezzatura da poppa a prua ed è il risultato di questo processo. Così diventa una vela quadrilaterale, con una proporzione media di caduta prodiera verso la balumina di circa 1:6. La conservazione di questa caduta prodiera permette che venga issata una super-

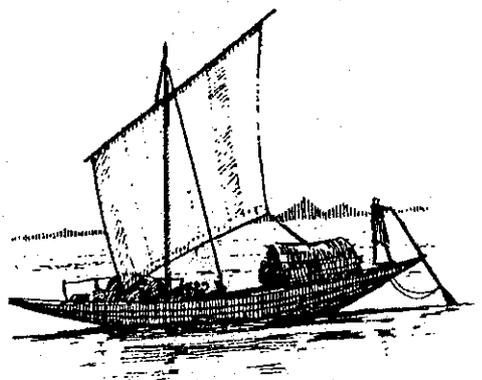


FIG. 3. *Esempio di vela al terzo.*

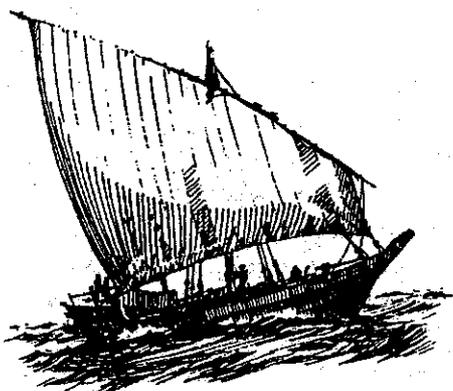


FIG. 4. Esempio di vela araba triangolare.

ficie molto più grande di quella che si avrebbe con un disegno completamente triangolare. Probabilmente si sviluppò attorno al Golfo, Mar Rosso prima dell'Islam almeno nel primo periodo sassanide. Quando si naviga con il vento la vela araba triangolare è usata allo stesso modo di quella quadra.

Il passaggio finale che consistette nel dare alla parte anteriore una forma appuntita, rendendola così del tutto triangolare, è possibile che sia avvenuto per influenza dei Greci del Mediterraneo orientale certamente prima del 900 d.C.

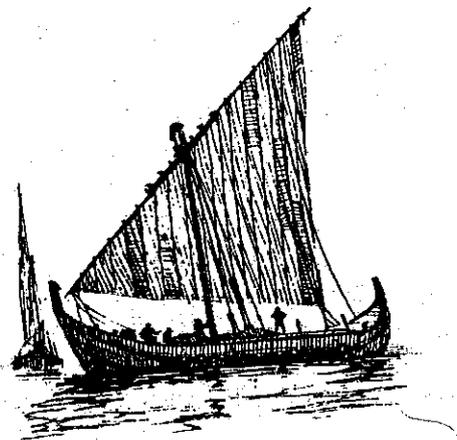


FIG. 5. Esempio di vela latina sviluppata pienamente.

Tuttavia non è assolutamente certo se furono i Greci i fautori di quest'innovazione o se vi fu il contributo dei tentativi di rinnovamento nei mari attorno alla penisola arabica. In realtà si possiedono dei manoscritti greco-bizantini di quest'epoca che mostrano disegni di vele latine. Così la vela latina raggiunse l'Europa del nord alla fine del Medioevo dove si evolvette in ogni specie di attrezzatura da poppa a prua. Questa vela ha una superficie che sporge molto più a poppa dell'albero che a prua il cui bordame è tenuto da un lungo pennone chiamato antenna che s'eleva obliqua verso la poppa della barca. È quella inferita sull'antenna e a differenza di quella quadra la posizione di riposo della vela latina sembra essere sull'asse della barca. Queste in sintesi le fasi di sviluppo della vela latina, tracciata sulle due fonti consultate,⁵⁵ dalle quali emerge che gli Arabi ebbero una parte importante nel processo della sua evoluzione. Ma i pareri non sono unanimi. Una prova che la vela latina non sia originaria dell'India si potrebbe individuare nell'assenza di questa oggi nelle acque interne, intendendo con ciò evidenziare le regioni lontane dalle influenze esterne che ben avrebbero potuto conservare i loro caratteri.⁵⁶ Un altro elemento che rafforza la tesi dell'origine araba della vela latina e il successivo sviluppo nell'area mediterranea è il termine arabo *mīzān*, «bilancia, peso», da cui deriverebbe in italiano *mezzana*. L'albero di mezzana con la vela latina trovato sulle navi italiane del Medioevo fu preso per l'appunto dall'arabo *mīzān* chiamato «bilancia» a causa della sua posizione atta a svolgere la funzione di albero supplementare per bilanciare l'albero maestro.⁵⁷ Spesso la vela mezzana è stata definita semplicemente come quella posta a metà del ponte della nave, ma in realtà se si pensa bene alla sua funzione, risulta più appropriato il significato di vela da bilanciamento. Secondo Hourani è abbastanza probabile che la vela latina fu portata dagli Arabi nel Mediterraneo. Se così fosse, è da considerare come uno dei maggiori contributi alla cultura materiale, poiché senza la vela latina non si sarebbe avuta la mezzana sui trealberi e nemmeno i viaggi oceanici dei grandi esploratori sarebbero stati intrapresi.⁵⁸

⁵⁵ Cfr. 'Umān wa ta'riḥuhā, cit., p. 114, e HOURANI, *Arab Seafaring*, cit., pp. 100-105.

⁵⁶ HOURANI, *Arab Seafaring*, cit., p. 101.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 103.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 104.

Si può presumere che i marinai arabi dell'Oceano Indiano, Mar Rosso, e Golfo stessero sviluppando il tipo latino prima o attorno al tempo della Rivelazione e l'espansione araba rappresentò l'occasione propizia per la sua diffusione nel Mediterraneo. Comunque, questo non esclude la possibilità che i marinai del Mediterraneo stessero studiando di per sé una vela latina poiché c'è una prova significativa per l'attrezzatura dell'Egeo dal II secolo in poi. Lo stimolo a sviluppare l'attrezzatura latina nell'Oceano Indiano, forse derivò dalla necessità della fine arte araba di veleggiare verso est nelle vie commerciali quasi nella brezza del monzone N-E. Questo naturalmente creò il bisogno di una nave che potesse navigare stringendo il vento. Ma Lionel Casson sostiene che la vela latina esisteva nel Mediterraneo già duemila anni fa.⁵⁹ Egli infatti presenta dei documenti che non avevano mai avuto uno studio sistematico dove si nota una vela che sembra decisamente simile a quella araba, sebbene non sia latina, come anche troviamo vele a tarchia, di forma trapezoidale che si portano al vento con un perticone diagonale. Qualcuno potrebbe contestare il fatto che spesso i disegni a disposizione sono discutibili, ma ciò che se ne ricava è che le vele non sono quadre, perlomeno basandosi sulla conoscenza attuale di queste.

Pertanto è nuovamente difficile stabilire con certezza di che vele si trattino e come venissero manovrate. Gli artisti dell'epoca potevano rappresentare un peschereccio conferendogli l'immagine d'una grande nave poiché quello era il solo modello a loro disposizione. Un altro studioso ritiene che le barche a vela latina del Mediterraneo copiarono quelle di modello orientale tranne per il fatto che esse non impiegavano un albero inclinato.⁶⁰ Secondo Paul Adam la forma della vela quadra antica non era sempre uguale a quella dell'epoca rinascimentale; non è permesso allora pretendere che le vele latine o a tarchia fossero presenti nell'area mediterranea, in quanto copiose immagini danno esempi incontestabili di vele quadre; la manovra delle vele quadre antiche non doveva necessariamente essere simile a quella eseguita con le moderne.⁶¹ A suo avviso ad esempio i già citati manoscritti greco-

⁵⁹ L. CASSON, *Fore- and aft-sails in the Ancient World*, «M.M.», 42 (1956), pp. 1-5.

⁶⁰ N. LISHMAN, *Arabian Lateeners*, «M.M.», 47 (1961), pp. 57-58.

⁶¹ ADAM, *A propos des origines*, cit., p. 211.

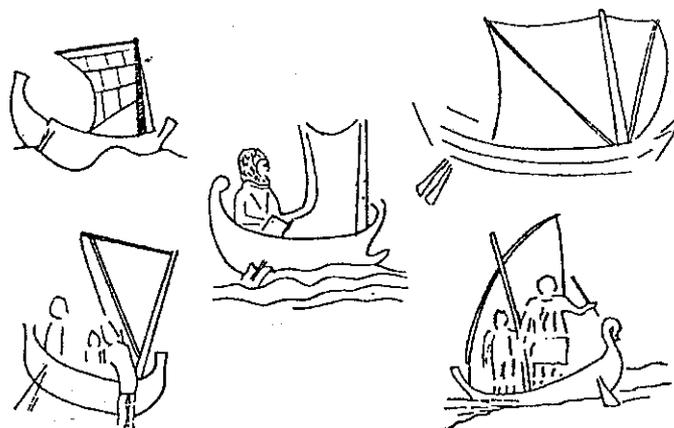


FIG. 6. Rappresentazioni di barche presentate da Lionel Casson: documenti inediti.

bizantini del IX secolo «mostrano per la prima volta delle vele tagliate a forma di triangolo e alzate su pennoni inclinate, ma le proporzioni del disegno non permettono di dire se i pennoni sono allungati al punto di divenire delle vere antenne di vele latine». ⁶² Al contrario in un mosaico bizantino di Ravenna del VI secolo troviamo una vela quadra antica. Quando allora avvenne la vera trasformazione? Così Paul Adam risolve la questione: «la vela latina non è che una versione bastarda della vela quadra antica e la sua apparizione non solleva alcun problema d'origine. Proviene da uno sviluppo sul posto dietro il quale non si cela alcun mistero». ⁶³

Anche l'ipotesi circa l'origine indonesiana è scartata. A sostegno di questa viene presentata la grande varietà di vele in epoca moderna in quest'area, che avrebbero trovato il loro sviluppo in virtù delle particolari condizioni naturali: la copiosità di isole avrebbe costituito un terreno fertile per lo sviluppo della tecnica delle vele. Ma secondo ancora Paul Adam «delle condizioni naturali non sono mai state sufficienti da sole a spiegare uno sviluppo storico». ⁶⁴ Nei secoli XIX e XX troviamo delle vele latine in Indonesia ma di nuovo non siamo in grado di sapere né da dove vengano né a quando

⁶² *Ibidem*, p. 212.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ ADAM, *A propos des origines*, cit., p. 213.

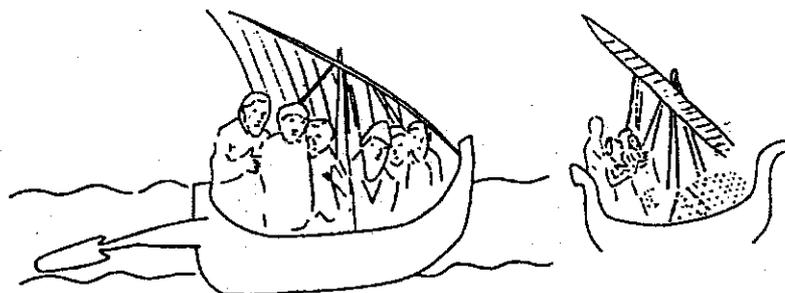
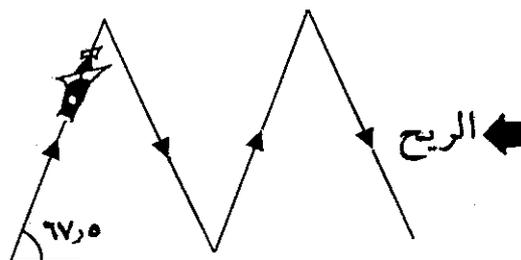


FIG. 7. Rappresentazioni di vele sui manoscritti bizantini.

risalgano. In conclusione si capisce che risulta irrealizzabile il tentativo di ricostruire le fasi di sviluppo della vela nella storia, in quanto emerge che, a seconda delle esigenze nelle varie epoche, imbarcazioni, condizioni, paesi, sono stati adottati i vari tipi. Possiamo quindi affidarci a delle semplici ipotesi. Vediamo infine l'attrezzatura migliore per navigare stringendo il vento.

1. Una vela quadra su una barca di ampia carena con la vela spiegata in direzione opposta al vento può dare un angolo di $67 \frac{1}{2}^\circ$ (6 punti) alla linea del vento quando è bracciata completamente e vira di bordeggio contro il vento.

FIG. 8. Schema: angolo di $67 \frac{1}{2}^\circ$.

2. Un'attrezzatura quadra con l'aiuto di alcune vele latine, come nelle barche a vela europee fino al XIX secolo, permetteva di ottenere $56 \frac{1}{2}^\circ$ (5 punti).

Un'attrezzatura latina araba dà lo stesso angolo quando veleggia stringendo il vento, ma, poiché una superficie più

grande di vela prende il vento, naviga più efficientemente e rapidamente. È noto che una vela latina araba ben progettata arriva entro i 4 punti del vento.

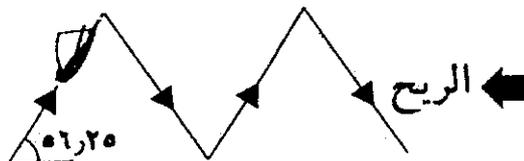


FIG. 9. *Schema: 56 1/2°.*

3. Il più efficiente disegno di vela per utilizzare il vento in testa è l'attrezzatura completa da poppa a prua di un moderno yacht, poiché può arrivare entro i 4 punti di vento e talvolta persino 3.

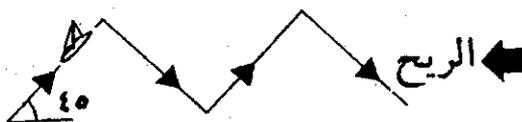


FIG. 10. *Schema: 45°.*

I metodi di veleggiare delle navi omanite prima dell'arrivo dei Portoghesi devono essere stati esattamente gli stessi di quelli di oggi, poiché l'attrezzatura è identica. Nel navigare con il vento la vela latina araba funziona come la vela quadra. Quando segue una rotta in direzione del vento, la nave omanita, come tutte le navi arabe con attrezzatura latina, preferisce virare di bordo, cioè cambiare bordo girando la poppa verso il vento. La virata di bordo in prua richiede di portare la prua nella direzione opposta al vento e dato che le navi arabe erano costruite con timoni piccoli, era difficile, a volte impossibile portare la prua contro il vento se il vento era forte. Virare di bordo significa perdere la strada e allungarla ma è più facile per virare prendere la linea di meno resistenza. La barca durante questa manovra arriva ad un punto morto e quando non risponde si compie questa manovra, come è illustrato nella pagina seguente.

Quando si bordeggia il pennone deve essere trasferito dall'altra parte dell'albero ed il vento aiuta questa manovra,

mentre quando si vira di prua il vento tende ad impedirla. Il principio è identico per tutte le barche, piccole e grandi, e varia solo nell'attrezzatura necessaria a sostenere il peso del pennone e della vela.

3. *Le barche omanite fino ai tempi attuali: tentativi di classificazione*

La nomenclatura omanita ha mantenuto il principio secondo cui i nomi attribuiti alle varie barche si basano sulla forma della carena. Le navi note con i nomi di *baġla*, *būm*, *sanbūq*, *šū'i*, *battīl*, *baqqāra*, *ġālibūt*, in modo minore *hūrī* e *šāša*, furono e hanno continuato, almeno fino agli anni '70, ad essere comuni in tutta l'area del Golfo e dell'Oman. Le navi omanite d'alto mare agli inizi di questo secolo che navigavano lungo le vie dei monsoni, erano formate principalmente dai tipi *baġla*, *ganġa*, *būm*, *sanbūq* e *abūbūz*, oltre al *badan* e al *ġālibūt*, adatte al commercio nella via dell'Africa orientale per la loro stazza maggiore rispetto alle altre. La maggior parte delle barche aveva un albero soltanto che era equipaggiato per viaggi lunghi con almeno due vele, una in caso di buon tempo e l'altra per condizioni atmosferiche cattive. Quando i marinai cambiavano la vela veniva usato lo stesso pennone. Si trattava di un procedimento complesso e faticoso perché dapprima bisognava ammainare il pennone, quindi la vela per poi inferire l'altra nel pennone.

Per allungare la parte anteriore della vela sulle prue, spesso un bompresso regolabile si protendeva. Questo si estende dalla parte sinistra della prua a cui è inserito e arriva all'albero dove è fissato. La necessità di modificare le carene per adattarle ai motori non ha comportato che i modelli a cui non è stato conveniente applicare i motori siano scomparsi, magari si è optato per una riduzione della produzione. Prima di passare in rassegna ogni tipologia di nave è doveroso evidenziare come spesso ci si trovi in difficoltà in un tentativo di classificazione, sia per la presenza di caratteri simili, sia per la differenza derivata dai nomi locali. Infatti si noteranno molti prestiti, influenze e cambiamenti, determinati dai viaggi, flussi migratori e guerre. Hikoichi ha attuato una suddivisione delle barche arabe in due principali classi basandosi però sulle differenze della forma della poppa, non sulla forma della

carena.⁶⁵ Egli così distingue: la *baġla* caratterizzata da una poppa quadra ad arcaccia e una prua lunga e diritta che talvolta presenta una piccola decorazione con alcuni disegni geometrici. In questa classe troviamo a sua volta i *dhow* d'oltre oceano che comprendono: *baġla*, *qanġa*, *kūtiyya*, *balam*, *baqāla*, *ḥanša*; i *dhow* da costa e cioè: *ġālibūt*, *sanbūq*, *qārib*, *dunġiyā*. Il tipo *būm* è quello *double-ended* con un lunga prua e poppa. Si ritiene che il termine *būm* sia probabilmente lo stesso di *būmāt* o *būrmāt* o *būrm* trovato in alcune fonti arabe medievali, derivato a sua volta dal termine cinese *Bo* o *Po* con cui si designa la barca d'oltre Oceano.⁶⁶ Per questo gruppo Hikoichi fa una distinzione tra *dhow* d'oltre oceano comprendendo: *būm*, *sanbūq* e *zārak*; barche da costa tra le quali *battīl*, *sanbūq zufārī*, *badan*, *šāša*, *hūrī*, *šuway*. Anche per Villiers non è facile classificare le barche arabe sistematicamente essendo le differenze minime.⁶⁷

Grosset-Grange nella compilazione del suo glossario di navigazione araba si è limitato ad analizzare le caratteristiche della *baġla* e del *būm* dato che gli elementi sono circa tutti comuni a suo avviso.⁶⁸ Egli precisa però che alcuni termini del suo glossario hanno delle accezioni differenti presso i marinai di altre regioni ugualmente arabofone. Molta confusione appariva anche a James Hornell che come Hikoichi classifica le barche arabe in due principali categorie: le barche a poppa quadra tra cui troviamo: i tipi *baġla*, *qanġa*, *sanbūq*, *mašuwwa* e *ġālibūt*; le barche *double-ended* che comprendono il *būm*, il *zarūq*, il *badan*, il *hūrī* e il *ballam*.⁶⁹ Quest'ultimo gruppo, a suo avviso, rappresenta in misura diversa l'antica e originaria forma di barca caratteristica dei mari che bagnavano le coste arabe prima dell'arrivo dei Portoghesi che con gli Inglesi, Tedeschi e Francesi furono responsabili dei cambiamenti nella costruzione navale.⁷⁰

Ogni singola barca però presenta peculiarità ben precise

⁶⁵ YAJIMA, *Arab Dhow*, p. 22.

⁶⁶ IBN MUĠĀWIR, *Ta'riḥ al-mustabsīr*, ristampa Leyden, 1954, pp. 124, 299.

⁶⁷ VILLIERS, *Sons of Sindbad*, p. 28.

⁶⁸ H. GROSSET-GRANGE, *Comment naviguent aujourd'hui les Arabes de l'Océan Indien?*, «Arabica» 19 (1972), pp. 46-77: 59.

⁶⁹ Cfr. J. HORNELL, *A Tentative of Classification of Arab Sea-Craft*, «M.M.», 28 (1942), pp. 11-40.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 22.

che meriterebbero di essere considerate, avvalendosi di una fonte molto preziosa dal punto di vista tecnico, gli scritti e soprattutto i mirabili disegni dell'ammiraglio francese Paris, recatosi nell'Oceano Indiano e a Masqaṭ nella prima metà del 1800. Egli infatti era rimasto profondamente colpito dalle belle linee delle barche arabe e scrisse:

Gli Arabi apportarono tra le altre cose i principi delle scienze esatte indispensabili alla navigazione e l'analogia dei nostri vecchi bastimenti con i loro fa anche supporre che essi fornirono dei modelli di costruzione navale. Si tratta di poppe elevate dove è concentrata tutta la forza militare che contrastano con le prue basse molto slanciate e, in seguito ai documenti che ci restano, la nostra antica velatura comportava una sola vela per albero, proprio come quella ancora in uso tra loro.⁷¹

Questa bella immagine serve di per sé da presentazione alla preziosa opera del Paris, la cui trattazione in tale sede non è possibile data la sua complessità e tecnicità d'argomenti.

4. *Le tecniche di costruzione*

In ultima analisi consideriamo i due principali metodi di realizzazione di una barca tradizionale:

a) *la costruzione navale cucita*

La tecnica di cucitura del fasciame delle barche si è mantenuta per intero solo nel *sanbūq* del Zufār, nel quale si riasumono i più antichi metodi appartenenti un tempo a tutto l'Oceano Indiano. Le fasi principali di costruzione sono analoghe a quelle per una barca chiodata ma con delle particolarità. La chiglia viene posta per prima. È allungata e si assottiglia su entrambe le parti finali per adattarsi allo spessore della prua e della poppa. Le tavole di legno non vengono bucate nella poppa e nella prua ma semplicemente fatte aderire. Lungo i bordi delle tavole sono praticati fori alla distanza di due o tre pollici (1 pollice corrisponde a 2,54 cm) e circa a 3/4 di pollice dall'estremità. Incavi verticali vengono fatti tra le tavole contigue da un foro all'altro così che le cuciture esterne saranno a livello della superficie della carena.

⁷¹ E. PARIS, *Essai sur la construction navale*, Paris, 1840, p. 8.

Il calafataggio e la cucitura avviene contemporaneamente. La corda è fatta di fibra di noce di cocco o più raramente nylon. Quando si procede con la cucitura viene inserita fibra di palma con resina o olio nelle giunture tra le tavole. La giuntura è coperta lungo l'interno della carena con tamponi fatti di listelli di foglie di palma sopra cui si passa la cucitura e poi fissata con un calafataggio continuo fermato saldamente. La cucitura procede per sei piedi, prima in una direzione e poi in senso contrario, in modo tale che tre giri verticali di filo uniscono ciascuna coppia di fori all'esterno, mentre all'interno singoli giri verticali e diagonali collegano ogni foro. Per aumentarne la resistenza talvolta in senso obliquo vengono inseriti perni tra ogni due coppie di fori da una tavola all'altra. Lungo la poppa e la prua e per una breve distanza lungo la chiglia in entrambe le parti finali, la cucitura incrociata e l'imbottitura appaiono all'esterno a causa dell'inaccessibilità di questi punti all'interno della carena. Dopo aver concluso la carena, vengono inserite le ordinate. Alternativamente si pongono ordinate a due parti e ordinate a tre parti come si può vedere nelle figure a fianco. Sono assicurate al fasciame della carena con legature di fibra che passano attraverso quattro fori, due su ciascuna parte del membro dell'ordinata.

b) *la costruzione chiodata*

Le fasi e le tecniche di costruzione di navi con ordinate e chiodate sono fondamentalmente le stesse in tutte le parti dell'Oman e comuni pure all'area del Golfo e del Mar Rosso. La costruzione dello scheletro segue il metodo universale, quello cioè secondo cui è fissato dapprima il fasciame e poi le ordinate. Questo è un metodo che è sopravvissuto all'influenza degli Europei che al contrario fissano dapprima le ordinate. Il lavoro viene eseguito senza l'aiuto di disegni o progetti servendosi della sola esperienza e occhio. Tuttavia vengono usate sagome per dare la forma desiderata del fasciame della carena. La costruzione in realtà avviene sotto il controllo del capomastro, in arabo *ustād*,⁷² la cui autorità si basa sui lunghi anni d'esperienza. *Mubandis*, ingegnere, e *nağğār*, carpentiere, sono anche termini usati per indicare il capomastro, ma possono parimenti essere applicati agli assi-

⁷² Cfr. Y. ŠAWQĪ, *Mu'ğam mūsīqā 'Umān al-taqlidiyya*, Masqaṭ, 1989, p. 32.

stenti, quest'ultimi di solito figli dei carpentieri che sono stati istruiti dai parenti maggiori. Così la costruzione delle navi a *tūr* è stata trasmessa all'interno di una stessa famiglia. Il periodo di costruzione comincia alla fine dell'estate, di solito verso settembre, e per completare una barca grande si impiegano dagli otto ai dieci mesi circa e servono 12 carpentieri esperti oltre ad altri sei del mestiere, mentre per una piccola, per esempio una *šū'ī*, occorrono da uno a quattro mesi con la collaborazione di otto esperti e altri quattro collaboratori.⁷³ I salari vengono pagati ai lavoratori su una base giornaliera o mensile oppure viene raggiunto un accordo prima dell'inizio della costruzione per tutto il lavoro. Il legname usato per la chiglia, i dritti di poppa e di prua di una barca grande è sempre il teck. Anche il fasciame della carena è di solito di teck, oggi importato già tagliato da Malabār, ma è anche utilizzato un tipo di legno noto come *mantīg*. Il suo nome scientifico non è ancora conosciuto ma, come il teck, viene importato dall'India. Le ordinate e i braccioli sono costituiti da legni curvi naturalmente che crescono spesso in Oman. Gli alberi che li forniscono sono il *qaraṭ*⁷⁴ e il *sidr*⁷⁵ (entrambi tipi di acacia). Oppure le ordinate possono essere di *mīt*, un legno importato dalla Somalia. Gli alberi sono fatti da un unico grande tronco di teck. I legni usati per la costruzione della carena delle barche da pesca lungo la costa Bātina è il teck, il locale *qaraṭ* (Acacia nilotica) per la chiglia, il locale *sidr* (*Zisiphus spina-christi*, L.) per i dritti di poppa e di prua, e gli *stortami* di *qaraṭ* e *sidr* per le ordinate. Il legno di *qaraṭ* è in modo particolare preferito per la sua durezza.

Gli strumenti usati, dai più piccoli ai più grandi, sono rudimentali, e il contrasto tra la semplicità delle tecniche di costruzione, l'eleganza e la grazia del prodotto finito è davvero notevole. La borsa degli attrezzi contiene solamente martello, in arabo *mitraqa*, sega manuale, *minḡār*, ascia, *qadūm*, trapano ad arco, indicato con il termine *mitqāb* che sta ad indicare propriamente il trapano mosso da un bastone (o arco chiamato *qaws*), scalpello, *izmīl*, piella, *mishāḡ*, e ferro da calafataggio.⁷⁶ La prima operazione consiste nel porre l'ele-

⁷³ Cfr. D. BUNFILIN, *Al-hiraf al-taqlidiyya*, Sultānat 'Umān, 1988, p.23.

⁷⁴ Cfr. ŠAWQĪ, *Mu'ḡam mūsīqā*, pp. 381, 459-460.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 243, 381, 459-460.

⁷⁶ Cfr. 'Umān *wa ta'riḡubā*, cit., p. 158, e BUNFILIN, *Al-hiraf*, p. 40.

mento principale, cioè la chiglia, nota in genere con il termine *al-hīrāb* ma è usata anche la parola *al-bīṣ*,⁷⁷ ed è raccomandabile che sia di un unico pezzo di legno.⁷⁸ Se la chiglia consta di due parti congiunte insieme con ammorsature come nel caso del *battīl* allora abbiamo la parte più grossa che sta verso prua ed è detta *kwīsiyya*, mentre la parte inclinata sta verso poppa. Se la chiglia è composta da una parte, come nel *būm*, il *bīṣ* si assottiglia verso prua così che il pescaggio a prua è quasi doppio di quello a poppa. Si pone inoltre una tavola piccola secondaria detta *mīqāl* a forma di 'L'⁷⁹ e quindi sono alzati i dritti o aste di poppa e di prua detti *al-mīl*.⁸⁰ Quest'ultimo è un termine comune all'Arabia meridionale e all'Iraq dove troviamo in Johnstone e Muir la specificazione di *mīl al-sidr* per indicare il dritto di prua e *mīl al-tifr* per il dritto di poppa.⁸¹

Quindi si pongono i torelli detti *mālīk* fissati in incavi inseriti sulla superficie della chiglia e dei dritti di prua e di poppa. Si procede poi con l'inserimento di 4-6 tavole di legno lunghe e sottili chiamate *šīrīr* fino alla linea di galleggiamento, detta *kamar*.⁸² Temporaneamente si pongono sagome chiamate *furma*,⁸³ per dare la forma desiderata, fissate all'esterno della carena con chiodi. Una controchiglia, detta *kaftwa*, è posta in modo da tenere saldi i bordi interni dei torelli e spingerli fermamente negli incavi nella chiglia. Successivamente i pezzi di legno curvi naturalmente, noti con il termine *'utfa* (plurale *'utāf*), sono posti sulla controchiglia per i quali ho trovato un'altra denominazione e precisamente *šālīmān*,⁸⁴ introdotti all'interno della barca conferendo la tipica forma a V che ben si nota in fase di costruzione. I madieri sono congiunti con ammorsatura agli scalmi per formare ordinate alternate fino al livello della linea di galleggiamento. Le restanti ordinate in mezzo non hanno madieri di base con

⁷⁷ *Ibidem*, e cfr. T.M. JOHNSTONE e J. MUIR, *Some Nautical Terms in the Kuwaiti Dialect of Arabic*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 27 (1964), pp. 299-332.

⁷⁸ BÜNFİLİN, *Al-hīraf*, p. 41.

⁷⁹ JOHNSTONE e MUIR, *Nautical Terms*, p. 303.

⁸⁰ *Al-Šinā'āt al-mahalliyya*, cit., p. 112.

⁸¹ JOHNSTONE e MUIR, *Nautical Terms*, p. 321.

⁸² Cfr. BÜNFİLİN, *Al-hīraf*, p. 41, *Al-Šinā'āt al-mahalliyya*, p. 112.

⁸³ Secondo JOHNSTONE e MUIR (*Nautical Terms*, p. 316), tale parola deriva dal portoghese *forma*.

⁸⁴ JOHNSTONE e MUIR, *Nautical Terms*, p. 41.

la forma a V ma finiscono nella controchiglia. Traverse vengono inserite attraverso le ordinate all'interno della carena sotto il livello di galleggiamento. Il vantaggio di avere due tipi di ordinate è semplicemente quello di avere scalmi adiacenti congiunti in differenti posizioni: una fila che copre i madieri e l'altra che copre gli scalmi privi di madieri. Il fasciame della carena e il fissaggio delle ordinate sopra il livello di galleggiamento può ora essere completato. Il fissaggio delle tavole e delle ordinate avviene simultaneamente in questa fase durante la quale vengono mantenute provvisorie sagome per dare la forma desiderata.

Per evitare di rompere il legname i fori sono praticati a mano per ogni chiodo, che è con cura avvolto in fibra oleata prima di essere inserito. Viene fatto un foro poco profondo per introdurre la testa di ciascun chiodo che è battuta fino in modo che non sporga. Una traversa di spessore superiore o una fila di due traverse insieme viene introdotta a livello del ponte. Il dormiente, detto *salbīs*, è fissato all'interno delle ordinate e i bagli del ponte sono disposti al traverso delle serrette da una parte all'altra e sono rinforzati con braccioli. A questo punto la carena sarà diventata rigida e le sagome possono essere tolte se questo non è già stato fatto. Il fasciame è completato dapprima ponendo le principali cinte, quella inferiore detta *qītān* e quella superiore detta *tarik*. Gli spazi vuoti sono riempiti con tavole leggermente più sottili e una impavesata detta *šīb*, è allora aggiunta all'interno delle ordinate a livello della superiore incinta. Successivamente le ordinate sono tagliate a livello e finalmente il capodibanda, detto *zbadara* è inserito.⁸⁵ Il calafataggio della carena è fatto con un miscuglio di fibra o cotone grezzo noto con il termine *la'amī* impregnato di olio di pesce, noce di cocco o simili. L'olio di pesce noto con il termine *šall* e *šil* si ricava sia dalle sardine che dai fegati di squalo e entrambi i tipi sono prodotti in Oman o importati da Calcutta, ma in passato era importato da Mahra.⁸⁶ La carena sotto il livello d'acqua è coperta da uno strato protettivo di olio bollente, grasso animale o resina con bianco di calce contro i danni delle teredini, chiamate nella lingua locale *tasūs* (sulla costa Bātina è usato solo l'olio di pesce senza calce).⁸⁷ Sopra la linea di galleggiamento

⁸⁵ Cfr. JOHNSTONE e MUIR, *Nautical terms*, p. 304.

⁸⁶ Cfr. ŠAWQI, *Mu'ğam mūsīqā*, cit., p. 302.

⁸⁷ *Umān wa ta'rīḥubā*, cit., p. 162.

si stende olio di pesce o olio vegetale sulla carena per dare al teck il suo caratteristico aspetto marrone lucido. Altre considerazioni sono opportune circa le attrezzature che riguardano l'albero maestro. Il sistema di equipaggiamento del sartiame in tutti i tipi di navi è essenzialmente lo stesso e differisce nella quantità in relazione alla stazza della nave. Gli alberi sono fissati alla base per mezzo di un'apertura nella minchia dell'albero che s'inserisce sopra le tavole della base. Le corde erano di fibra di cocco e si producevano a Maṭrah e in altre località lungo la costa Bāṭina. La vela latina del Golfo e dell'Oman, sebbene sembri triangolare, di fatto è quadrilatera. Il Bahrayn è noto, fin dagli inizi del XX secolo, per la produzione del miglior tessuto da vela di cotone, ma Ṣoḥār, Maḡīs e altre località della costa Bāṭina ne producevano in gran quantità. Il pennone latino, detto *firmāl*, è normalmente molto lungo rispetto all'albero e alla carena, e può talvolta essere costituito da più di un pezzo di legno a cui si aggiunge nel mezzo un rinforzo. Su tale pezzo di rinforzo sono applicati due fori in cui la mante, detta *kanḥa al-bassa* è assicurata per impedirle di scivolare lungo il pennone. Su un pennone di grande lunghezza v'è inoltre un secondo rinforzo che si dovrebbe inserire nel mezzo del primo. In ultima analisi è da sottolineare l'inserimento nei tempi moderni dei motori per i quali si trova il termine *yanmār*, usato per indicare propriamente il motore giapponese.⁸⁸

Queste in sostanza le caratteristiche delle barche omanite di un tempo e di oggi. Sarebbe stato interessante per una migliore lettura addentrarci nell'analisi di ogni singola imbarcazione, ma l'intento di tale studio era solo di dare una visione d'insieme del patrimonio navale omanita cercando di fornire dei parametri di classificazione.

⁸⁸ BÜNFİLİN, *Al-ḥiraf*, cit., pp. 40-41.

ABSTRACT

This study intends to offer a contribution to the numerous attempts of the scholars to classify Arab and Omani boats. In fact the development of Omani seafaring and traditional boats is hard and complex to trace on the basis of available sources. On the other hand geography favored the contacts of Omani sailors with neighbouring peoples and the Omanis were famous for their ship-building. The treatment cannot be limited in space to Oman but it is necessary to extend the search to all Indian Ocean because traditional ship types do not take account of national barriers. First, in this article it is individualized the outstanding features of the Arab and Omani ships before the arrival of Portuguese power. Particularly it is taken in consideration the characteristics of the hulls, masts and sails, and different techniques of construction.

KEY WORDS

Oman; Seafaring; Ship.

Gaga Shurgaia

FORMAZIONE DELLA STRUTTURA DELL'UFFICIO
DEL SABATO DI LAZZARO NELLA TRADIZIONE
CATTEDRALE DI GERUSALEMME

Il sabato di Lazzaro è una delle più importanti feste cristiane. Vi è espressa l'idea della resurrezione di tutta l'umanità dai morti. Questa idea, fondamentale per la fede cristiana e la cultura umana in generale, si evolve lungo i secoli, cogliendo varie sfumature del mistero cristiano e rispecchiandosi nella liturgia della Chiesa. L'analisi della struttura liturgica della festa, svolta all'interno della tradizione gerosolimitana, mette in luce le sue origini, permette inoltre di delinearne l'evoluzione dal IV al X secolo. Circa la struttura generale dell'*ordo* del sabato di Lazzaro, i singoli uffici stazionali e processionali, vengono fornite notizie preziose da alcune fonti letterarie, quali il diario di un viaggio, fatto da Egeria, pellegrina ispanica negli anni 381-384,¹ i lezionari armeni della prima metà del V secolo,² i *typika* georgiani del VI-VIII secolo,³ nonché l'innario

¹ P. DEVOS, «La date du voyage d'Égérie», *Analecta Bollandiana*, Bruxelles, n. 85 (1967), pp. 165-194; IDEM, «Égérie à Édesse. S. Thomas l'apôtre. Le roi Abgar», *Analecta Bollandiana*, n. 85 (1967), pp. 381-400; IDEM, «Égérie à Bethléem. Le 40^e jour après Pâques à Jérusalem en 383», *Analecta Bollandiana*, n. 86 (1968), pp. 87-108; J. CAMPOS, «Sobre un documento hispano del Bajo Imperio: la «Pelegrinatio Egeriae», *Helmantica*, Salamanca, n. 18 (1967), pp. 273-285.

² A. RENOUX, *Le Codex Arménien Jérusalem 121*, II, Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits, Paris-Turnhout 1971 (Patrologia Orientalis, t. 36:2, n. 168).

³ M. TARCHNISCHVILI, *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem* (V-VIII Siècle), Louvain 1959-1960 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, nn. 188-189, 204-205). Questa fonte viene normalmente ritenuta un *lezionario*, anche se tale definizione non sembra molto precisa, in primo luogo, perché i suoi testimoni contengono materiali relativi ad una pratica liturgica di epoche e luoghi diversi, essendo perciò piuttosto *lezionari* che un *lezionario*. In secondo luogo, perché i lezionari *Xanmet'i* e *Haemet'i*, i testimoni più antichi della liturgia della Città Santa, mostrano caratteristiche

Ggr-43 dell'Anastasis⁴ del X secolo.

La ricostruzione di un filo conduttore della formazione dell'*ordo* del sabato di Lazzaro comporta una notevole difficoltà. In primo luogo, perché i dati forniti da Egeria non trovano sempre corrispondenza nelle fonti posteriori, a causa non solo dei cambiamenti accaduti nel frattempo nell'evoluzione della liturgia stazionale, ma anche della struttura specifica di questi libri liturgici in cui la maggior attenzione è dedicata agli elementi del proprio della festa, trascurando in un certo senso quelli dell'ordinario del giorno. In secondo luogo, perché le lacune presenti nel lezionario *Xanmet'i* spezzano l'unico filo conduttore.

Il sabato che divideva il periodo quaresimale dalla settimana della passione non aveva un nome particolare né nell'*Itinerario* di Egeria, né nei lezionari armeni: la pellegrina ispanica lo menziona come «ante sex dies paschae»,⁵ espressione a cui i lezionari armeni aggiungono semplicemente la parola «šabat'n awr» ossia *sabato*,⁶ mentre i *typika* georgiani ricorrono ad una denominazione vera e propria, designando questo giorno come «bzobisa šabati» ossia *palmarum sabato*, definizione precisata

di lezionari, e cioè sono prevalentemente composti di letture bibliche, con scarse indicazioni rubricali, mentre negli altri quattro manoscritti – L, K, Sing-37 e Pg-3 – sono molto ampliati le note rubricali fino a creare dei veri ed assai elaborati *ordines* dell'anno liturgico. Per questo motivo, nella nostra ricerca d'ora in avanti i *Xanmet'i* ed *Haemet'i* saranno sempre indicati come *lezionari*, mentre i L, K, Sing-37 e Pg-3 come *typika*.

Nel presente contributo la sigla K indica il *typikon* di K'ala, la L quello di Lat'ali, la Sing collezione dei manoscritti georgiani del Monastero di Santa Caterina al Monte Sinai, la Pg collezione dei manoscritti georgiani della Biblioteca nazionale di Parigi, la Gg2 collezione dei manoscritti greci del Patriarcato greco di Gerusalemme, la A fondo dell'ex Museo Ecclesiastico dell'Istituto dei Manoscritti «K. K'ek'elize», e la Gg collezione dei manoscritti georgiani della Biblioteca dell'Università di Graz.

⁴ A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Τυπικὸν τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας, Sankt Peterburg 1894, (Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας, n. 2, pp. 1-254). Non è precisa neanche la denominazione *typikon*. Il manoscritto è soprattutto formato dai testi completi degli inni della settimana santa di origini gerosolimitane, nonché da alcune letture bibliche. Per questo motivo esso è piuttosto un *innario* o *tropologion* che un *typikon*. L'imprecisione della sua denominazione con il termine *typikon* era stato notato da alcuni liturgisti; ad esempio, M. Arranz lo definisce come *triodion* (M. ARRANZ, «L'office de la veillée nocturne dans l'Église grecque et dans l'Église russe», *Orientalia Christiana Periodica*, Roma, n. 42 (1976), pp. 119).

⁵ ÉGÉRIE, *Journal de voyage (Itinéraire)*, Introduction, texte critique, traduction, notes, index et cartes par P. MARAVAL, Paris 1982 (Sources Chrétiennes, n. 296), p. 270.

⁶ RENOUX, *Codex*, p. 255.

ulteriormente dal L come *sabato VI*.⁷ L'ordinario del sabato di Lazzaro è basato sull'*ordo* di quello quaresimale; ad esempio, questo giorno, come durante i sabati della quaresima, viene celebrata l'eucaristia che non sembra officiata gli altri sabati dell'anno liturgico.⁸

1. *Struttura della veglia e degli uffici del mattino*

La celebrazione eucaristica al mattino non accorcia la veglia, al contrario, secondo il racconto di Egeria, il mattino del settimo sabato è preceduto da una lunga vigilia a Sion, definita dalla pellegrina come veglia della «*sexta feria*»,⁹ mentre ha eventualmente in mente quella del sabato di Lazzaro, dato che ella dopo aver terminato di descrivere questo ufficio, riprende subito il suo racconto nel modo seguente: «*At ubi autem ceperit se mane facere sabbato illucescente*».¹⁰

Nell'ufficio del sabato di Lazzaro si nota il cambiamento della stazione liturgica. Invero, la stazione per il *lucernarium* del venerdì e la veglia del sabato di quaresima è l'Anastasis, dove il popolo si raduna dopo aver celebrato la nona a Sion. Invece il venerdì che precede il settimo sabato, presso lo stesso Sion, dopo il lucernario, si svolge la veglia, al cui termine, «*illucescente*», ha luogo la «*oblatio*», ossia l'*eucaristia*. Da qui si desumerebbe che benché Egeria avesse assicurato dell'identità dell'ufficiatura serale del settimo venerdì e di tutti quelli quaresimali,¹¹ le è sfuggito tuttavia di indicare il mutamento della stazione liturgica.

Di conseguenza, la veglia del settimo sabato diventa più lunga rispetto agli altri sabati di quaresima. Innanzitutto, la processione da Sion all'Anastasis è soppressa, certo, non per

⁷ TARCHNISCHVILI, *Lectionnaire*, I, p. 99; II, p. 80.

⁸ A questo riguardo è molto interessante la testimonianza delle *Costituzioni apostoliche*, secondo cui il sabato e la domenica sarebbero dei giorni ai quali riservare una particolare devozione: «*Μάλιστα δὲ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου καὶ ἐν τῇ τοῦ Κυρίου ἀναστασίμῳ τῇ κυριακῇ σπουδαιότερος ἀποντᾶτε, αἶνον ἀναπέμποντες τῷ Θεῷ*» ossia «*soprattutto nel giorno di sabato e la domenica della resurrezione del Signore, radunatevi con zelo, elevando l'inno a Dio*» (*Les Constitutions Apostoliques*, t. I, livres I et II, Introduction, texte critique, traduction et notes par M. METZGER, Paris 1985 (Sources Chrétiennes, n. 320), p. 324), proibendo inoltre di digiunare il sabato (*ibidem*, pp. 246, 258).

⁹ ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, p. 268.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

abbreviarne la durata, e poi, l'oblazione in questo giorno comincia alle prime luci, mentre negli altri sabati, essendo una parte della veglia di tutta la notte, terminava in questo momento.¹² Purtroppo, il materiale liturgico non permette di chiarire le cause di tale circostanza: ricchezza di testi rituali, celebrazione di due uffici differenti, ma organizzati uno dopo l'altro, motivo per cui furono percepiti da Egeria come una sola celebrazione, preghiera nel silenzio, ecc. È chiaro, tuttavia, che il cambiamento nell'organizzazione liturgica tradisce il passaggio da un periodo dell'anno liturgico all'altro.

Quanto al carattere della veglia, essa dovrebbe essere quella di tutta la notte, attestata fra l'altro anche in altre fonti letterarie cristiane,¹³ poiché continua i vespri osservati a Sion e dura fino allo spuntare del giorno. Gli elementi rituali sono indicati nella parte 27:8 dell'*Itinerario*, dedicata al sabato quaresimale, come «psalmi responsorii, uicibus antiphonae, uicibus lectiones diuersae».¹⁴ Tuttavia questa informazione non è sufficiente per avere un'idea precisa degli elementi della veglia del sabato di Lazzaro e della loro specificità. Egeria non fa riferimento neanche alla struttura dell'*oblatio*.

Un'altra difficoltà consiste nel verificare se la celebrazione eucaristica del sabato di Lazzaro viene seguita anche dall'ufficio mattutino dell'ordinario del sabato (24:2). Prima del rinvio da Sion, l'arcidiacono ricorda ai fedeli di radunarsi all'ora settima al Lazarium, il che di per sé sembrerebbe escludere l'esistenza di qualunque ufficio intermedio tra il mattutino e quello celebrato al Lazarium. Invece, nella descrizione dell'ufficio del sabato quaresimale l'unica notizia di Egeria: «Missa autem, quae fit sabbato ad Anastase, ante solem fit, hoc est oblatio, ut ea

¹² *Ibidem*, p. 262.

¹³ PSEUDO-ATHANASII ALEXANDRINI *De Virginitate*, ed. E. VON DER GOLTZ, Leipzig-Berlin 1905 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, n. 29), p. 55; BASILII MAGNI *Regulae fusius tractatae*, Paris 1886, 1016 (Patrologia Graeca, n. 31); IDEM, *Sermo asceticus*, 877 (Patrologia Graeca, n. 31). In più gli uffici *lelya* siriano, maronita e caldeo, l'*orthros* bizantino sono veri e propri uffici notturni e includono la veglia mattutina descritta nel passo 24:1-2 nell'*Itinerario* di Egeria, mentre gli uffici corrispondenti armeni, copti ed etiopici, pur portando il nome di *mezzanotte*, effettivamente non coincidono con l'orario della mezzanotte; si veda: J. MATEOS, «La vigile cathédrale chez Égérie», *Orientalia Christiana Periodica*, Roma, n. 27 (1961), p. 311.

¹⁴ ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, p. 262. Cfr. gli elementi della veglia nei giorni feriali non quaresimali: «ymni et psalmi» seguiti dalle «antifonae», dopo ogni inno un sacerdote o un diacono eleva una preghiera (*ibidem*, p. 234).

hora, qua incipit sol procedere, et missa in Anastase facta sit», lascia del tutto sospesa la questione degli uffici celebrati dopo.

Sembra, tuttavia, difficilmente ammissibile che nel sabato di Lazzaro il mattutino sia sospeso e che dal momento dell'oblazione offerta alle prime luci fino all'ora settima ci sia un lasso di tempo così lungo privo di celebrazioni. Sarebbe più verosimile supporre che a Sion stesso, subito dopo l'oblazione, si sia osservato una specie di mattutino, simile a quello descritto nel brano 24:2 del racconto di Egeria.¹⁵ Questo ufficio comincia quando «ceperit lucescere» con la recita di «inni mattutini», mentre arriva il vescovo accompagnato dal clero ed entra nella grotta della resurrezione dove recita una preghiera per tutti, elencando i nomi delle persone, poi benedice i catecumeni, eleva un'altra preghiera, benedice i fedeli ed esce, gli si avvicinano tutti ed egli li benedice uno ad uno, al termine dell'ufficio si fa giorno. Premesso ciò, stando all'*Itinerario* di Egeria, la struttura degli uffici in questione può essere schematizzata come illustrato nelle pp. 152-153.

I lezionari armeni non contengono alcuna notizia della veglia del sabato di Lazzaro,¹⁶ nondimeno a Sion durante la quaresima vengono celebrati non le veglie ma i vesperi, con le indicazioni delle letture dal vangelo¹⁷ che potrebbero trovarsi in qualche rapporto con la notizia di Egeria sulle letture del vangelo della veglia dei giorni quaresimali. Tuttavia, analizzando tutte e tre le veglie¹⁸ contenute nei lezionari armeni nel pro-

¹⁵ *Ibidem*, p. 236. J. MATEOS (*Vigile*, p. 294) ha fatto notare che l'osservanza del mattutino cattedrale nei giorni feriali viene attestata da altri scrittori cristiani, ad esempio, da Eusebio di Cesarea (*Patrologia Graeca*, n. 23, 640), Epifanio (*Patrologia Graeca*, n. 42, 829), Giovanni Crisostomo (*Patrologia Graeca*, n. 83, 1377), Tedoreto di Ciro (*Patrologia Graeca*, n. 62, 530); nondimeno questa osservazione non può fare luce sulla notizia di Egeria, in primo luogo, perché si tratta di scrittori di tradizioni ecclesiastiche diverse, ed in secondo luogo, perché i riferimenti di questi non hanno un preciso valore liturgico, ma, a nostro avviso, sono piuttosto delle dichiarazioni generiche.

¹⁶ Gli *ordines* dei sabati e delle domeniche quaresimali selezionati da vari lezionari sono riferiti in Ga-121 ai ff. 613-698, ma, probabilmente a causa dell'incertezza della loro origine, non sono stati inclusi in RENOUX, *Codex*, donde la nostra difficoltà a consultarli.

¹⁷ RENOUX, *Codex*, pp. 239, 245, 247, 249, 251, 253. Queste celebrazioni sono marcate con l'espressione *ew ays kanon katari* resa in francese come *ce canon est exécuté*, termine che non implica necessariamente la celebrazione eucaristica (*ibidem*, p. 173).

¹⁸ RENOUX, *Codex*, p. 180.

SCHEMA 1

STRUTTURA DELLA VEGLIA E DEL MATTUTINO DEL SABATO
DI LAZZARO SECONDO L'ITINERARIO DI EGERIA

I Attesa di Cristo - Ufficio stazionale ¹⁹	
<i>parametri liturgici</i>	<i>dati</i>
ora	dalla fine del <i>lucernarium</i> all'alba
stazione	Sion
motivazione	usanza abituale del sabato di quaresima
forma	[veglia di tutta la notte] ²⁰
partecipanti	[vescovo, arcidiacono]
elementi rituali	testi: salmi responsoriali antifone letture appropriate al luogo e al giorno
altri:	non indicati
annotazioni	[l'ufficio dura tutta la notte fino all'alba]

II Celebrazione eucaristica - Ufficio stazionale	
<i>parametri liturgici</i>	<i>dati</i>
ora	alba
stazione	Sion
motivazione	usanza abituale del sabato della quaresima
forma	oblazione
partecipanti	vescovo, arcidiacono
elementi rituali	testi: non indicati
annotazioni	altri: non indicati l'arcidiacono ricorda che si devono radunare all'ora settima al Lazarium

¹⁹ Con il termine *stazionale* segnaliamo l'ufficio che, a differenza della processione, viene eseguito in un luogo fisso, detto per questa ragione *stazione*.

²⁰ Nella presente ricerca, negli schemi i dati marcati dalle parentesi quadre non si trovano nella parte dell'*Itinerario* dedicata all'ufficio del giorno

[III] Inizio della giornata - Ufficio stazionale	
<i>parametri liturgici</i>	<i>dati</i>
ora	dall'alba al mattino
stazione	[Sion anziché] Anastasis
motivazione	[usanza abituale]
forma	[mattutino]
partecipanti	vescovo, sacerdoti, diacono, fedeli, catecumeni
elementi rituali	testi: inni mattutini preghiera per tutti intercessioni benedizione dei catecumeni preghiera benedizione dei fedeli benedizioni delle singole persone
	altri: arrivo del vescovo ed entrata nella grotta uscita del vescovo dalla grotta i laici sono ammessi all'ufficio
annotazioni	

prio delle feste,²¹ a nostro avviso, possiamo ricostruire la struttura della veglia del sabato di Lazzaro. È di particolare interesse, a questo proposito la veglia del giovedì santo per la sua perspicua struttura. Innanzitutto, perché essa, similmente all'ufficio corrispondente descritto da Egeria, continua la celebrazione serale²² a Sion e termina, poi, con la celebrazione eucaristica; in secondo luogo, perché la sua struttura propriamente detta è composta di cinque *gobata*, ossia combinazione di tre salmi con la stessa antifona, di cinque preghiere e della lettura dal vangelo, cosa che mostra di nuovo la vicinanza con l'*Itinera-*

particolare, nel nostro caso al sabato di Lazzaro, ma vengono definiti tanto tramite la descrizione della pellegrina, concernente gli uffici particolari, quanto per mezzo di speciali ricerche liturgiche tese a stabilire la sostanza ed il carattere di ognuna di queste celebrazioni. Benché la divisione in passi-uffici sia nostra, tuttavia, non contrassegniamo con parentesi quadre i titoli di passi-uffici. Nei titoli abbiamo cercato di definire il contenuto delle celebrazioni descritte da Egeria.

²¹ Si tratta della veglia dell'Epifania (*ibidem*, pp. 211-215), di quella del giovedì santo (*ibidem*, pp. 269-273) e di quella pasquale (*ibidem*, pp. 295-307).

²² Ea-985 precisa ulteriormente: «zč'aygapaštawnn paštel» ossia *office de nuit* (*ibidem*, pp. 270-271).

rio.²³ Sembra che la struttura conservata nella descrizione della veglia del giovedì santo rappresenti la struttura generale della veglia gerosolimitana.²⁴ Unica sua specificità rimane la diretta dipendenza dai vesperi, situazione alla quale i lezionari armeni avrebbero dovuto accennare, come aveva fatto Egeria a suo tempo.

La situazione presentata dai *typika* georgiani è diversa. Infatti, essi non conservano la struttura della veglia del giovedì santo trasmessa attraverso i lezionari armeni, né contengono alcuna indicazione rispetto alla veglia del sabato di Lazzaro. In questa circostanza non può essere d'aiuto neanche l'*ordo* del sabato, posto alla fine delle celebrazioni dell'anno liturgico, al fianco degli *ordines* delle feste particolari, che rimanda per salmi e *alleluia* al «c'midataj gina sulisaj» ossia *sanctorum aut animae*,²⁵ mentre in tutto il testo dei *typika* georgiani non si riesce a trovare l'*ordo* della festa di Tutti i Santi, fatto dovuto forse alla mutilazione subita dai manoscritti.

I lezionari armeni non possono fare luce neanche per quanto riguarda il mattutino del sabato di Lazzaro o del sabato quaresimale in generale; essi, infatti, ignorano i particolari di questi uffici, il che lascerebbe intendere che il mattutino segua l'ordinario del giorno. Nondimeno nel rito attuale della Chiesa armena residuano tracce degli antichi elementi del mattutino gerosolimitano. In esso il canto introduttivo dell'ordinario del mattutino viene seguito dal cantico biblico Dn 3:26-45, 52-88 e poi l'invitatorio generale precede gli altri tre cantici: *Magnificat* (Lc 1:46-55), *Benedictus* (Lc 1:68-79) e *Nunc dimittis* (Lc 2:29-32).²⁶ Perciò il riferimento di Egeria ad *inni mattutini* potrebbe alludere con ogni probabilità a questi cantici biblici. Segue una preghiera e si canta il Sal 50 che per la sua tematica serve

²³ Si noti che Egeria menziona i seguenti elementi di rito: «ymni aut antiphonae apte diei et loco», «lectiones», «interpostae orationes» (ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, p. 280).

²⁴ Si noti che la struttura sopraindicata, oltre che nel rito armeno è attestata in quello bizantino e caldeo; si veda J. MATEOS, *Lelya-Şapra. Essai d'interprétation des matines chaldéennes*, Roma 1959 (Orientalia Christiana Analecta, n. 156), pp. 316-339.

²⁵ TARCHNISCHVILI, *Lectionnaire*, III, p. 105; IV, pp. 83-84. Il legame tra l'ufficio quaresimale e la festa dei santi è attestata anche nel rito armeno, ad esempio, ai vesperi, l'invitatorio generale della quaresima è uguale a quello della festa di Tutti i Santi (*Breviarium armenum sive dispositio communium armeniacae ecclesiae precum*, Venezia 1908, p. 226).

²⁶ *Breviarium armenum*, pp. 98-99.

ad impetrare intercessioni, infatti il *praeconium* che succede il salmo termina con le parole: «Miserere nostri, Domine, Deus noster, secundum magnam misericordiam tuam. Dicamus omnes unanimiter: Miserere Domine». ²⁷ Non si riesce, invece, a trovare alcuna traccia delle benedizioni dei catecumeni e dei fedeli, osservate da Egeria. I *typika* georgiani, poi, neanche in questo passo conservano alcun indizio del mattutino né del sabato di Lazzaro né di quello ordinario.

2. Struttura degli uffici del pomeriggio

Al pomeriggio dell'*ordo* del sabato di Lazzaro secondo la descrizione di Egeria si celebrano alcuni uffici del proprio della festa. ²⁸ Ad esempio, la pellegrina informa che il popolo all'ora settima si avvia verso il Lazarium ossia Betania, ma sulla strada, a 500 passi dalla città di Gerusalemme, si ferma in una chiesa eretta sul luogo dove Maria ha incontrato il Signore. Alla venuta del vescovo tutti entrano nella Chiesa e recitano un inno ed un'antifona, dopo leggono un brano del vangelo in cui si racconta come venne la sorella di Lazzaro ad accogliere il Signore. ²⁹ Quando arriva tutta la folla, si avvia al Lazarium, dove si riversa nelle vicinanze della chiesa, vengono recitati gli inni e le antifone appropriati al giorno ed al luogo, come appropriate sono anche le letture. Poi con il brano Gv 12:1 «et cetera» il vescovo annuncia la venuta della pasqua. Le notizie di Egeria anche questa volta si possono schematizzare (v. p. 156).

I lezionari armeni sembrano aver spostato questa celebrazione a tre ore più tardi, e per di più sembrano aver cambiato l'essenza dell'ufficio in eucaristia. ³⁰ Con i dati dei lezionari armeni concordano anche i *typika* georgiani con una nota rubricale: «bzobisa šabatsa k'rebaj Betanias qsenebaj Lazaresi samxrad» resa in latino come «die palmarum sabato synaxis in Betania commemoratio Lazari ad liturgiam». ³¹ I *typika* georgiani, nonostante la particolare sintassi della frase citata, preciserebbero infatti che la *commemoratio* tenuta a Betania è la ce-

²⁷ *Ibidem*, pp. 106-108.

²⁸ ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, pp. 268-270.

²⁹ Cfr. Gv 11:29.

³⁰ RENOUX, *Codex*, p. 255.

³¹ TARCHNISCHVILI, *Lectionnaire*, I, p. 99; II, p. 80.

SCHEMA 2
STRUTTURA DEGLI UFFICI DEL POMERIGGIO DEL SABATO
DI LAZZARO SECONDO L'ITINERARIO DI EGERIA

I Commemorazione dell'incontro di Maria con il Signore - Processione e ufficio stazionale	
<i>parametri liturgici</i>	<i>dati</i>
ora	prima della settimana
itinerario	città - chiesa
stazione	chiesa
motivazione	non indicata
forma	non indicata
partecipanti	vescovo, monaci, popolo
elementi rituali	
	testi: un inno e un'antifona brano del vangelo, in cui Maria va ad incontrare il Signore ³²
	altri: preghiera benedizione
annotazioni	la chiesa è situata a 500 passi dalla città lungo la strada che fece Maria per incontrare il Signore

II Commemorazione della resurrezione di Lazzaro - Processione e ufficio stazionale	
<i>parametri liturgici</i>	<i>dati</i>
ora	settimana
itinerario	chiesa -- Lazarium = Betania
stazione	Lazarium
motivazione	ripetere avvenimenti accaduti a Betania nel sesto giorno prima della pasqua
forma	non indicata
partecipanti	[<i>ipsi</i> ,] presbitero
elementi rituali	
	testi: inni e antifone, appropriati al giorno e al luogo letture appropriate al giorno Gv 12:1 <i>etc.</i>
	altri: non indicati
annotazioni	il luogo ed i dintorni sono pieni di gente con il Gv 12:1 si annuncia l'arrivo della Pasqua

³² Gv 11:29.

lebrazione eucaristica. Non è più possibile farsi un'idea della celebrazione dedicata alla commemorazione dell'incontro di Maria con il Signore (schema 2).

3. *Struttura degli uffici della sera*

Secondo l'*Itinerario* di Egeria, dopo l'ufficio tenuto al Lazarium l'*ordo* del sabato di Lazzaro non prevede che una celebrazione quotidiana del *lucernarium*,³³ senza alcuna modifica.³⁴ L'allusione rimanda al brano 24:4-7 del racconto in cui la celebrazione serale è presentata in due parti: vespri ed orazione. I vespri, identificati in greco come *λυχνικόν* o in latino *lucernarium*, si svolgono all'ora decima, ossia alle 16.00, all'Anastasis; durante la celebrazione il popolo tiene accese candele e ceri che danno un «lumen infinitum». L'esecuzione della lunga salmodia lucernale con le rispettive antifone è prevista prima dell'arrivo del vescovo. Al termine di questo rito arrivano il vescovo ed i presbiteri, dopo che abbiano preso posto in chiesa, e vengono recitati gli inni e le antifone. Seguono le intercessioni per le singole persone, dopo ognuna dei quali i bambini esclamano Κύριε, ἐλέησον. Poi si eleva una intercessione generale e si danno due benedizioni, prima ai catecumeni e poi ai fedeli. Alla fine dell'ufficio «incipient episcopo ad manum accedere singuli».³⁵

L'orazione è preceduta da una processione dall'Anastasis alla Croce, durante la quale si cantano gli inni. L'orazione stessa è divisa in due parti identiche strutturalmente. La prima avviene davanti alla Croce, la seconda invece dietro di essa. Dapprima

³³ ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, p. 270.

³⁴ Egeria, descrivendo la liturgia di diversi giorni, rimanda sovente al *lucernarium* (e.g. ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, pp. 254, 260, 270, 296 e ss.), ma sempre senza alludere ad alcuna modifica della struttura del rito, il che dimostrerebbe che a Gerusalemme per tutto l'anno sarebbe stata osservata una identica forma di *lucernarium*; si veda J. MATEOS, «Quelques anciens documents sur l'office du soir», *Orientalia Christiana Periodica*, Roma, n. 35 (1969), pp. 369-371.

³⁵ ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, p. 240. L'annotazione di Egeria dovrebbe indicare il desiderio di accedere ad una benedizione particolare, e cioè all'imposizione delle mani sulla testa di ciascuno dei fedeli (MATEOS, *Anciens documents*, pp. 367-368; ARRANZ, *L'office de la veillée*, p. 131), quale gesto antico di benedizione (J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology*, Nimègue 1962, pp. 290-96), conservato fra l'altro anche nelle *Costituzioni apostoliche*.

il vescovo eleva una preghiera e benedice i catecumeni, poi dice un'altra preghiera e benedice i fedeli. Alla fine del rito il popolo bacia la mano del vescovo. Il rito viene adeguatamente ripetuto «post Crucem», ossia in una piccola cappella situata al sud del Golgota. Egeria anche a proposito di questo ufficio attira l'attenzione sulle lanterne di vetro e sulle torce di cera che illuminano tutta la stazione.

Secondo la sua descrizione, i servizi serali si presentano nel modo seguente:

SCHEMA 3
STRUTTURA DEGLI UFFICI DELLA SERA DEL SABATO
DI LAZZARO SECONDO L'ITINERARIO DI EGERIA

I Vesperi - Ufficio stazionale	
<i>parametri liturgici</i>	<i>dati</i>
ora	[decima]
stazione	Anastasis
motivazione	usanza abituale
forma	<i>lucernarium</i> o <i>λυχνιόν</i>
partecipanti	[vescovo, presbiteri, diacono, <i>pisini pluri- mi</i> , fedeli, catecumeni]
elementi rituali	testi: salmi vespertini con antifone [: Sall 140, 141] inni e antifone singole intercessioni <i>Κύριε, ἐλέησον</i> intercessioni generali
annotazioni	altri: non indicati assistono tanto fedeli quanto catecumeni il vescovo prende il suo posto dopo la salmodia vespertina durante l'ufficio sono accesi candele e ceri, dal fuoco perenne posto nella grotta

II Orazione 1- Processione e ufficio stazionale	
<i>parametri liturgici</i>	<i>dati</i>
ora	non indicata
itinerario	Anastasis - [Croce]
stazione	<i>ante Crucem</i>
motivazione	usanza abituale

forma	orazione
partecipanti	<i>ipsi</i>
elementi rituali	
testi:	inni – durante la processione
altri:	preghiere e benedizioni – alla stazione
annotazioni	l'ufficio viene accompagnato dalla luce di lanterne e ceri, assistono fedeli e catecumeni l'ufficio viene celebrato davanti alla Croce a poi viene adeguatamente ripetuto dietro la Croce

III Orazione 2- Ufficio stazionale	
<i>parametri liturgici</i>	<i>dati</i>
ora	non indicata
stazione	<i>post Crucem</i>
motivazione	usanza abituale
forma	[orazione]
partecipanti	<i>ipsi</i>
elementi rituali	
testi:	[preghiere e benedizioni]
altri:	non indicati
annotazioni	non indicate

I lezionari armeni non hanno preservato notizie riguardo ai vespri del sabato di Lazzaro, eppure nel rito armeno sono conservate alcune caratteristiche degli antichi vespri agiopoliti: innanzitutto, i vespri si aprono con la salmodia vespertina,³⁶ poi seguono vari inni, al cui termine si elevano delle intercessioni specifiche per il periodo pasquale,³⁷ il responsorio è l'invocazione «miserere Domine», e poi sembra si elevi una intercessione generale, come nell'ufficio descritto da Egeria. Ma non ci sono delle benedizioni che richiamerebbero la preghiera e le benedizioni elevate dinanzi alla Croce e dietro di essa. I *typika* georgiani non contengono alcuna allusione all'ufficio dei vespri. L'innario Ggr-43 invece riserva un'ufficiatura serale del sabato di Lazzaro, sotto il *caput* della domenica delle palme, però; una tale situazione è tipica per la mentalità liturgica bizantina che collocava già all'interno dei vespri i temi della liturgia del giorno seguente.

³⁶ *Breviarium armenum*, pp. 210-214.

³⁷ *Ibidem*, pp. 226-227.

Al codice Ggr-43 manca la parte iniziale che si sarebbe potuta riferire alla stazione ed all'ora della celebrazione, tuttavia, dato che il primo ufficio pervenutoci sono i vespri, possiamo supporre la loro celebrazione all'Anastasis, la verosimiglianza di questa supposizione è suffragata anche dai dati relativi alle celebrazioni che seguono immediatamente questo ufficio, ad esempio, la nota rubricale circa l'arrivo del patriarca all'Anastasis³⁸ conferma automaticamente che gli uffici precedenti venivano celebrati alla stessa stazione. Il primo elemento dei vespri (schema 4) menzionato nell'innario è «Δεῦτε καὶ ἡμεῖς σήμερον», inno del proprio della domenica delle palme. Il *Gloria Patri* con *Et nunc et semper* è seguito da un altro inno: «'Ο ἔχων θρόνον οὐρανόν», dopodiché il patriarca entra nel santuario per l'incensazione. Con l'espressione *Sapienza* il diacono avverte la lettura del vangelo Gv 11:45-12:11 preparata dal *prokeimenon* Sal 97:8-Sal 97:1. Dopo il vangelo si eleva di nuovo il *Gloria Patri* con *Et nunc et semper*, seguita da un *stichiron* composto di due strofe («'Ο Σεραφίμ τοῖς ἄνω φοβερός» e «'Η Βηθανία ἀγάλλεται») che si cantano secondo l'*idionmelon*: «'Ο ἐν 'Εδὲμ παράδεισος». Alla fine dell'ufficio recita il cantico evangelico *Nunc dimittis* (Lc 2:29-32) e l'ufficio termina con un troparion di congedo (tono 4) chiamato in greco «κάθισμα ἀπολυτίκιον».

SCHEMA 4
STRUTTURA DEGLI UFFICI DELLA SERA DEL SABATO DI
LAZZARO SECONDO L'INNARIO GRECO GGR-43

Veglia - Ufficio stazionario	
<i>parametri liturgici</i>	<i>dati</i>
ora	non indicata
stazione	non indicata
elementi rituali	testi: Δεῦτε καὶ ἡμεῖς σήμερον t2 obl: Δόξα καὶ νῦν 'Ο ἔχων θρόνον οὐρανόν Σοφία prok: Sal 97:8-Sal 97:1 ³⁹ [vangelo:] Gv 11:45-12:11 t2 obl: Δόξα καὶ νῦν stich: 'Ο Σεραφίμ τοῖς ἄνω φοβερός...

³⁸ ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ-KERAMEUS, Τυπικόν, p. 11.

³⁹ Riteniamo che il copista per sbaglio abbia indicato l'*incipit*: «Ἄισατε

	Nῦν ἀπολύεις (Lc 2:29-32)
	<i>kathisma</i> di congedo: Συνταφέντες σοι
altri:	entrata del patriarca nel santuario per l'incensazione
annotazioni	non indicate

4. *Struttura della celebrazione eucaristica*

Secondo l'*Itinerario* di Egeria, in quanto sabato quaresimale, anche alle prime luci del sabato di Lazzaro viene celebrata l'eucaristia. La pellegrina riferisce: «offeret episcopus et facit oblationem». ⁴⁰ Il vocabolo *offerro*, dalla sua vasta gamma di accezioni ⁴¹ qui può significare *esibire, presentare, conferire, causare, infliggere, deliberare, offrire, presentarsi*, il termine *oblatio* invece è un sostantivo del verbo *offerro*. ⁴² Il termine è riferito alla devozione cristiana, con esso già nei primi scritti latini si sottintendono *doni eucaristici*, ⁴³ così anche nell'*Itinerario*. Come è stato osservato, Egeria ricorre a questi termini in casi molto chiari, e cioè quando parla di una celebrazione eucaristica vera e propria, durante la quale sia i chierici che i laici possono «facere oblationem». ⁴⁴ Egeria non fa riferimento in questi casi agli elementi rituali, per di più, dal suo racconto, non si riesce a tracciare un disegno del servizio eucaristico. ⁴⁵ Alla fine dell'ufficio l'arcidiacono avverte i fedeli che lo stesso giorno si devono radunare all'ora settima al Lazarium.

I lezionari armeni riportano gli elementi dell'eucaristia del

τῷ Κυρίῳ πᾶσα ἡ γῆ» (Sal 95:1), al posto di «Ἄισατε τῷ Κυρίῳ ἄσμα καινόν» (Sal 97:1).

⁴⁰ ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, p. 268.

⁴¹ P. CLARE, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1983, pp. 1242-1243.

⁴² *Ibidem*, p. 1214.

⁴³ H. JANSSEN, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung. Von Tertullian bis Cyprian*, Noviomagi 1938 (Latinitas Christianorum Primavera, n. 8), p. 105; mentre il termine *missa - missae* appare tardivo, si veda: CH. MOHRMANN, «Missa», *Vigiliae Christianae*, Amsterdam, n. 12 (1958), pp. 67, 83.

⁴⁴ A. BASTIANSSEN, *Observations sur la vocabulaire liturgique dans l'Itinéraire d'Égérie*, Noviomagi 1962 (Latinitas Christianorum Primavera, n. 17), p. 81. Si noti che il termine viene adoperato nell'*Itinerario* o quando si vuole sottolineare che l'ultima parte delle veglie o di altre solennità è riservata al sacrificio eucaristico (passi: 27:7, 8; 29:1, 3; 38:2), oppure si usa in circostanze diverse (passi: 17:6; 35:1, 2; 37:3).

⁴⁵ J. WILKINSON, *Egeria's Travels*, Newly translated with supporting documents and notes, London 1971, p. 59.

sabato di Lazzaro, collocandola però al pomeriggio. Secondo essi, la stazione liturgica per questo ufficio è il Lazarium, cioè la stessa dove veniva celebrato un ufficio del proprio della festa. Si supporrebbe che o Egeria non è stata precisa nel riferire dell'oblazione alla fine della veglia, o le era sfuggita la natura eucaristica del rito officiato al Lazarium, oppure nella prima metà del V secolo il rito in questione sia diventato l'eucaristia; sembra più plausibile l'idea secondo cui l'ufficio osservato ai tempi di Egeria al Lazarium già era celebrazione eucaristica, altrimenti si dovrebbe spiegare la ragione della sostanziale trasformazione della natura di un semplice rito del proprio della festa. I lezionari armeni presentano la celebrazione eucaristica nel modo seguente:⁴⁶

SCHEMA 5
STRUTTURA DELLA CELEBRAZIONE EUCARISTICA
SECONDO I LEZIONARI ARMENI

Celebrazione eucaristica - Ufficio stazionale				
<i>parametri liturgici</i>	<i>dati</i>	<i>testimonianze dei manoscritti</i>		
		<i>Ea-985</i>	<i>Ga-121</i>	<i>Pa-44</i>
ora	decima	sesta ⁴⁷	+	- ⁴⁸
stazione	Lazarium	+	+	+

⁴⁶ Qui e d'ora in poi, nella colonna delle testimonianze dei manoscritti, il segno + (più) si riferisce ai casi in cui gli elementi indicati nella colonna dei *dati* liturgici sono presentati in modo adeguato nel rispettivo manoscritto, indicando nelle note a piè di pagina ogni differenza insignificante; il segno - (meno) si adopera nei casi in cui il rispettivo codice non contiene il dato liturgico indicato; invece nei casi in cui il testimone indica un elemento totalmente diverso da quello indicato sotto *dati*, questo elemento viene riportato nella colonna sotto la sigla del rispettivo manoscritto; se invece un certo dato liturgico non è presentato in nessun manoscritto, la casella sotto la sigla del manoscritto rimane vuota, senza alcun segno speciale.

⁴⁷ Questo orario, secondo A. Renoux, dovrebbe richiamare una tradizione tardiva, dal momento che i *typika* georgiani ricorrono al vocabolo «*samxrad*» ossia *avant-midi* (RENOUX, *Codex*, p. 255). In realtà l'avverbio *samxars* o *samxris* in genere significa *al tempo del pasto*, riferendosi, tuttavia, a diversi periodi della giornata che vanno dal mezzogiorno alla sera (si badi che con essa sono resi in georgiano diversi vocaboli: ἐσπέρας in Sal 54:18, μεσημβρίας in Ger 20:16). Nell'accezione liturgica la forma *samxrad*, invece, ha un significato ben preciso e si riferisce o al tempo della celebrazione eucaristica oppure alla celebrazione stessa (K'. K'EK'ELIZE, *Ierusalimskij kanonar' VII veka* [Il Canonario gerosolimitano del secolo VII], Tbilisi 1907, p. 337), perciò anche se nel contesto discusso essa stesse ad indicare il periodo

IL SABATO DI LAZZARO NELLA LITURGIA DI GERUSALEMME

forma	celebrazione eucaristica	+	+	+
elementi rituali	<i>prok</i> : ⁴⁹ Sal 29:4 ⁵⁰ -Sal 29:1 1 Ts 4:13-18 <i>alleluia</i> : Sal 39:2 ⁵¹ vangelo: Gv 11:55-12:11	29:4 ^a -29:1	+	+
annotazioni	non indicate	+	+	+

Questa struttura si accorda con quella classica conservata nei lezionari armeni: 1. salmo con antifona che non deve necessariamente essere un invitatorio, 2. lettura o letture dall'AT o NT, 3. versetto di un salmo cantato come *alleluia*, 4. vangelo, 5. omelia;⁵² essa, inoltre, mostra la sua vicinanza anche con la struttura della celebrazione eucaristica attestata nelle *Costituzioni apostoliche*: lettura dei profeti, *kyrukía* ossia *proclamazione* del vangelo, offerta del sacrificio, il dono del cibo sacro.⁵³ Nel corso dei secoli questa struttura viene resa più complessa, fatto evidente nei L e Pg-3,⁵⁴ gli unici testimoni dei *typika* georgiani, in cui sia conservato l'ufficio eucaristico del sabato di Lazzaro. La stazione liturgica per questo rito è esplicitata nella seguente nota rubricale, già citata precedentemente: «bzobisa šabatsa k'rebaj Betanias qsenebaj Lazaresi samxrad oxitaj...»,

della giornata e non il rito liturgico, comunque sarebbe stata da considerare come il *tempo della liturgia* e non l'*ora del pasto di mezzogiorno*, per questo motivo è reso in latino, e del tutto a ragione, con l'espressione *ad liturgiam*.

⁴⁸ Secondo A. Renoux, l'assenza dell'orario è dovuta alla negligenza del copista.

⁴⁹ A. Renoux definisce Sal 29:4 come *antienne*. Noi invece ricorrendo sempre per l'uniformità nel presente contributo alla terminologia bizantina, usiamo qui il termine *prokeimenon* ben distinta nella liturgia bizantina dall'antifona.

⁵⁰ La numerazione dei salmi è riportata secondo la Septuaginta.

⁵¹ A. Renoux non si riferisce al versetto del salmo, invece l'*incipit* riportato dai manoscritti (Ea-985: «Hamberelov hamberi TN ew nayec'aw af is», Ga-121: «Hamberelov hamberi TN [sc. ew] nay», Pa-44: «Hamberelov hambere TN»), corrispondono esattamente alla versione armena di Sal 39:2 che contiene l'espressione «ew nayec'aw af is» ossia *mi ha guardato* mentre essa è assente in Sal 39:2 della Septuaginta (ringraziamo il dott. Michael Findikyan per l'aiuto prestatoci con i testi armeni).

⁵² WILKINSON, *Travels*, p. 60.

⁵³ *Les Constitutions Apostoliques*, t. I, p. 326; citato in MATEOS, *Vigile*, p. 301.

⁵⁴ TARCHNISCHVILI, *Lectionnaire*, I, pp. 99-100; II, pp. 80-81.

cioè «Die palmarum Sabato Synaxis in Bethania commemoratio Lazari ad liturgiam». ⁵⁵ Tuttavia, non si fa alcuna allusione alla celebrazione ufficiata, secondo l'*Itinerario* di Egeria, prima dell'eucaristia. I *typika* georgiani elencano i seguenti elementi della struttura dell'ufficio in questione:

SCHEMA 6
STRUTTURA DELLA CELEBRAZIONE EUCHARISTICA
SECONDO I TYPIKA GEORGIANI

Celebrazione eucaristica - Ufficio stazionario					
<i>parametri liturgici</i>	<i>dati</i>	<i>testimonianze dei manoscritti</i>			
		L	K	Sing-37 Pg-3	
ora	non indicata				
stazione	Lazarium	+		+	
forma	celebrazione eucaristica	+		+	
elementi rituali	t2 <i>oxitaj: Gloria, gloria tibi, gloria</i>	-		+	
	... <i>al: Benedictus es tu, Domine, qui venisti</i>	+	⁵⁶	+	
	t2 <i>obl prok:</i>	+		+	
	Sal 29:4-Sal 29:2				
	1 lettura: Pr 10:27-11:4	+			+
	2 lettura: Ef 5:13-17	+			+
	t 2 <i>alleluia: Sal 22:3-4</i>	+			+
	vangelo: Gv 11:55-12:11	+			+
	t1 <i>obl manuum lotio: Maria et Martha</i>	+			+
	annotazioni	non indicate			

La struttura generale della celebrazione eucaristica del sabato di Lazzaro non riflette la specificità della liturgia di san Giacomo di origini gerosolimitane, ⁵⁷ poiché in essa è posto

⁵⁵ *Ibidem*, I, p. 99; II, p. 98. La frase è tradotta in russo come: «V šestuju subbotu sobor v Vitanii, pamjat' Lazarja na liturgii» (K'EK'ELI3E, *Kanonar'*, p. 67).

⁵⁶ In L il tropario non è definito come un *alius*, ed il suo tono secondo L è 4 obliquo.

⁵⁷ In georgiano sono conservate due redazioni della liturgia di san Giacomo. La prima è presentata in tre testimoni, dei quali due - A-86 (X sec.) e A-81 (XVII sec.) - custoditi a Tbilisi, all'Istituto dei Manoscritti «K'. K'ek'elize» dell'Accademia delle Scienze della Repubblica di Georgia, sono stati pubblicati in traduzione russa in K'. K'EK'ELI3E, *Liturgičeskie gruzinskie*

l'accento sugli elementi del proprio del giorno che, a loro volta, rivelano chiaramente delle caratteristiche già presenti nei lezionari armeni, ad esempio, la lettura, sia quella dagli Atti che quella dal vangelo, è preceduta da un'unità salmodica, tuttavia prima del vangelo si cantano due versetti del salmo al tono di *alleluia*. Però in quanto nei lezionari armeni vengono eseguiti sia il salmo che l'*alleluia*, dovrebbe trattarsi anche nei *typika* georgiani dello stesso rito. È degna di nota una caratteristica delle letture che precedono il vangelo. I lezionari armeni ne hanno solo una, mentre i *typika* georgiani due. Forse qui si palesa un residuo dei vari strati liturgici, conservati nei *typika* georgiani; diversamente essi attesterebbero un cambiamento avvenuto nella liturgia della Città Santa, ossia l'introduzione di più letture prima del vangelo.

5. Formazione della struttura generale dell'ufficio del sabato di Lazzaro

Come si presenta, ora, l'evoluzione dell'intero *ordo* del sabato di Lazzaro? La comparazione della lista delle stazioni liturgiche attestata nelle varie fonti mostra quali sono stati i cambiamenti, quali sono state le stazioni soppresse e quali aggiunte. Il paragone però è difficoltoso per due ragioni: in primo luogo, perché non sappiamo se e come gli uffici ordinari venissero celebrati,⁵⁸ e in secondo luogo, perché nelle fonti non è

pamjatniki v otečestvennyx knigoxraniliščax i ix naučnoe značenie [I monumenti liturgici georgiani nelle biblioteche nazionali e la loro importanza scientifica], pp. 6-32, 200-206, il terzo invece, Gg-4, è custodito nel fondo dei manoscritti georgiani dell'Università di Graz. A-86 e A-81 sembrano tradotti dal greco, mentre Gg-4 dovrebbe derivare dal siriano. Il testo tramandato dal manoscritto in Sing-12 in linea di massima dovrebbe appartenere a questa redazione, pur essendovi delle differenze redazionali rispetto ai testi pubblicati da K'. K'ek'elize (si veda *Kartul xelnač'erta ayc'eriloba. Sinuri k'olekcia [Descrizione dei manoscritti georgiani. Collezione Sinaitica]*, III, Tbilisi 1987, p. 33).

La seconda redazione della liturgia di san Giacomo è conservata nel manoscritto Vat. Borg. geo3 del fondo Borgia della Biblioteca Apostolica Vaticana ed è pubblicata in *Liturgiae Ibericae antiquiores*, Interpretatus est M. TARCHNISCHVILI, Louvain 1950 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, nn. 122-123). A questo ceppo dovrebbe associarsi anche il testo del Sing-53 (si veda: *Kartul xelnač'erta ayc'eriloba. Sinuri k'olekcia*, III, p. 55).

⁵⁸ Tali casi dubbi nel seguente schema sono stati sempre contrassegnati con un punto interrogativo.

sempre indicata l'ora dello svolgimento delle celebrazioni liturgiche.

SCHEMA 7
EVOLUZIONE DELLA LITURGIA STAZIONALE
DEL SABATO DI LAZZARO

ora	ufficio	stazioni secondo le fonti			Innario Grg-43
		Itinerario di Egeria	lezionari armeni	typika georgiani	
prima dell'alba	veglia	Sion	?	?	?
alba	oblazione	Sion	?	?	?
alba - mattino	mattutino	Anastasis	?	?	?
prima della settimana	un ufficio del proprio	Chiesa sulla strada	-	-	-
settimana	eucaristia	Lazarium	-	-	
decima/ non ind.	<i>lucernarium</i>	Anastasis	-	-	/ [Anastasis?]
decima/ non ind.	eucaristia		Lazarium / Lazarium		-
	orazione	<i>ante Crucem</i>	-	-	-
	orazione	<i>post Crucem</i>	-	-	-

Dallo schema risulta chiaro il quadro sistematico della formazione dell'*ordo* generale della festa. Rimane non evidenziato nelle fonti armene e georgiane *dove* e *quando* venivano svolte le ordinarie celebrazioni della veglia, del mattutino e della sera. La prima celebrazione del *proprio* della festa officiata secondo l'*Itinerario* di Egeria nella Chiesa a 500 passi dalla città sembra omessa nelle fonti letterarie posteriori. Benché Egeria non espliciti se ai suoi tempi si svolgessero due celebrazioni eucaristiche nello stesso giorno del sabato di Lazzaro, pare convincente l'idea che conferma l'osservanza di una tale pratica liturgica alla fine del IV secolo. Mezzo secolo più tardi invece la stessa identica celebrazione viene officiata alla medesima stazione liturgica, però di tre ore più tardi.

Dato che il vangelo non fa menzione dell'ora dell'arrivo di Gesù a Gerusalemme nell'episodio della resurrezione di Lazza-

ro, non si riesce ad individuare con precisione la ragione, prima di tutto, della collocazione dell'ufficio del proprio all'ora settima, e poi quella dello spostamento della celebrazione all'ora decima. Neanche la letteratura apocrifa da noi consultata si è rivelata di alcun aiuto. Lazarium resta stazione litanica anche secondo i typika georgiani, senza alcun riferimento però né all'ora della celebrazione né ai vesperi del sabato di Lazzaro. Ggr-43 invece non indica alcuna celebrazione del proprio, riportando soltanto i vesperi, risulta perciò impossibile definire se l'indicazione dei lezionari armeni all'ora del rito sia un addattamento della prassi gerosolimitana alle realtà dell'Armenia oppure rappresenti un cambiamento accaduto nella realtà liturgica agiopolita.

Dunque, le fonti letterarie della liturgia di Gerusalemme, *Itinerario* di Egeria, lezionari armeni, typika georgiani ed innario greco Ggr-43, evidenziano le origini e l'evoluzione dell'ufficio del sabato di Lazzaro nella tradizione della Città Santa. L'*Itinerario*, però, non esplicita molti aspetti delle celebrazioni della festa in questione, ad esempio, contenuto della veglia, osservazione del mattutino, natura del rito officiato a Lazarium. Tuttavia le fonti posteriori fanno luce su alcune questioni, attestando, allo stesso tempo, lo sviluppo dell'*ordo* della festa.

Le caratteristiche dello sviluppo dell'ufficio del sabato di Lazzaro riflettono spesso mutamenti intervenuti nella realtà architettonica e topografica della Città Santa, nonché quelli accaduti nell'interpretazione teologica della festa in questione. Tali aspetti della liturgia tuttavia si prestano ad un ulteriore esame.

ABSTRACT

The Structural Formation of the Ordo of Lazarus Saturday in the Jerusalem Cathedral Tradition

Lazarus Saturday is one of the most important Christian feasts, in which the idea of the universal resurrection from the dead is expressed. This idea, formed over the course of centuries, was enriched by various nuances in the Christian mystery. This development was reflected in the liturgy.

The literary sources of the liturgy of Jerusalem – the *Diary* of Egeria, the Armenian lectionaries, the Georgian typika, and the

Greek tropologion of the Anastasis – point out the origins and the evolution of the ordo of Lazarus Saturday in the liturgical tradition of the Holy City. However, the *Diary* is not explicit regarding certain aspects of the celebration of the feast: the content of the vigil, the inclusion of Matins, or the character of the rite that takes place at the Lazarium. Although later sources shed light on some of these questions, they give rise to other problems. The evolution of the liturgy of Lazarus Saturday is as much a result of changes in Jerusalem's architecture and topography, as it is a result of the developing interpretation of the theological significance of the feast.

KEY WORDS

Structure; Ordo; Saturday.

Tsisia Kakhiani

A BILINGUAL EPITAPH OF SVETITSKHOVELI *

Numerous relics of oriental inscriptions have been discovered on Georgian territory, including Arabic epigraphic material¹ – largely Islamic. However, there occur inscriptions on Christian cult objects belonging to a later period. One such specimen is the Svetitskhoveli bilingual epitaph.

Svetitskhoveli, an 11th cent. patriarchal church, is one of the most important monuments of Georgian architecture. It is situated in Mtskheta, the ancient capital of the country, within 20 km. of Tbilisi.

In front of the door of the ambo, in the Svetitskhoveli church, at the floor level there lies – among other tombs – a rectangular marble gravestone (length: 1m. 48 cm.; width: 50 cm.) with a bilingual epitaph (Georgian and Arabic texts) carved on it. The stone is framed with a border.

* An extended Georgian version of this paper was published in «Matsne», series of history, archaeology, ethnography and art, No. 3, Tbilisi, 1974.

¹ Research into Arabic inscriptions intensified in the 1850s and interest has continued to the present day. Here are some titles: FRAEHN, *Erklärung der arabischen Inschrift des eisernen Thorfliegels in Kloster zu Gelathi in Imerethi*, St.-Petersbourg, 1836; B. DORN, *Report on a scholarly journey through the Caucasus and the southern shores of the Caspian Sea*, «Trudy Vost. Otd. Imp. Russk. Arkh. Obshch.», VIII, St.-Petersbourg, 1861, pp. 247-313 (reprint p. 23) (in Russian); M.N. KHANNIKOFF, *Mémoire sur les inscriptions musulmanes du Caucase*, «J.A.», s. V, t. XX, Paris 1862; G. TSERETELI, *Semitic languages and their significance for the study of the history of culture*, «Coll. Papers, TSU», No. 1, Tbilisi, 1947; V.A. KRACHROVSKAYA, *Gravestone inscriptions from Dmanisi*, «Epigrafika Vostoka», v. V, Moscow-Leningrad, 1951 (in Russian); I. KRACHKOVSKI, *Collected Works*, t. VI, Moscow-Leningrad, 1960 (in Russian); Ts. KAKHIANI, *The Dmanisi Arabic Inscriptions*, Tbilisi, 1965 (monograph) (in Georgian).



FIG. 1. *The Georgian text of the Svetitskhoveli bilingual inscription.*

The epitaph drew the attention of researchers as far back as the turn of the present century. Information about it has been

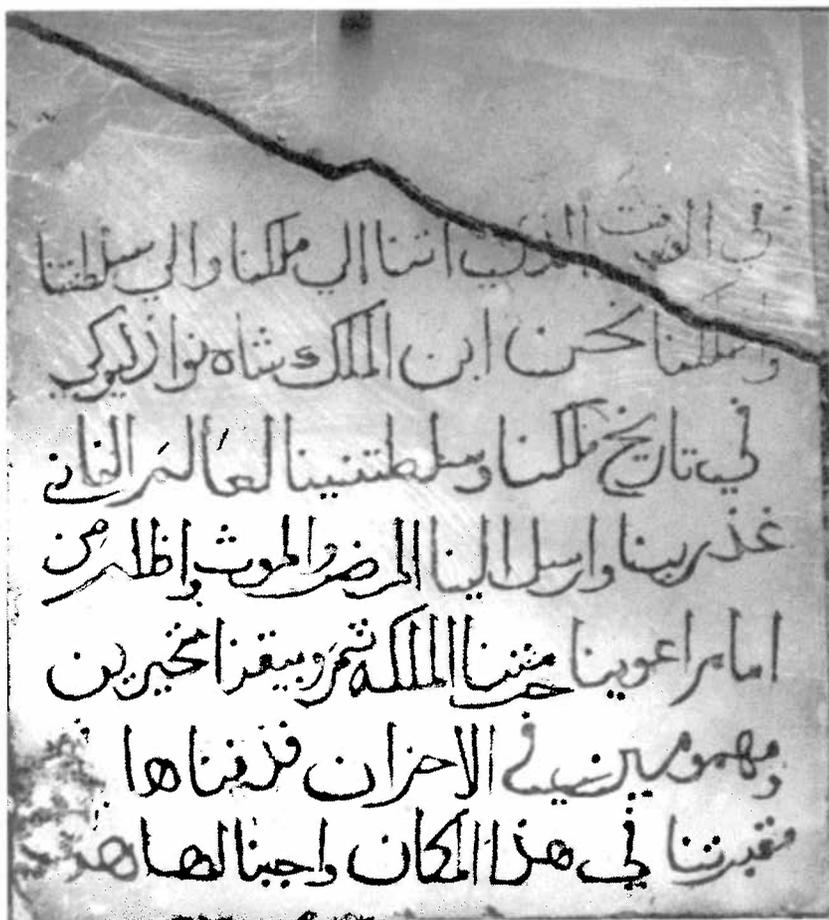


FIG. 2. The Arabic text of the Svetitskhoveli bilingual inscription.

supplied by T. Zhordania,² A. Natroev,³ and B. Dorn.⁴ According to A. Natroev the epitaph is in Georgian and in Persian. B. Dorn correctly considered it an Arabic-language epitaph.

The epitaph begins with the Georgian text in *asomtavruli*⁵

² *Chronicles and Other Materials of Georgian History and Literature*, published by T. Zhordania, Book Two, Tiflis, 1897, p. 499.

³ A. NATROEV, *Mtskheta and its Cathedral Svetitskhoveli*, Tiflis, 1901, p. 320.

⁴ B. DORN, *op. cit.*, p. 23.

⁵ The old form of Georgian writing used in the 5th-10th centuries, sometimes in later centuries too.

capitals, executed *en creux*. The beginnings of the first, second and third lines and the end of the first and fifteenth lines are effaced, for the slab is placed at the floor level. Nevertheless, an approximate reconstruction of the missing passages is feasible.

The inscription comprises sixteen straight lines. The inscription area (81 cm. × 50 cm.) is filled almost uniformly. The words are divided one from another with three dots, the words being ciphered. The cipher mark above the word *čns* in the first line is obliterated, while it is superfluous over the letters *sa* of the «indiction» in the third line. The largely equal-sized, longish, carefully drawn letters are noteworthy. The text begins with the letter j [k]. The inscription is dated.

Transliteration of the inscription:

1. K: ž-: m-s: odes: č-ns: samkvidros: saql-mčipo:
2. [...] bṭ-ndi: m-pis: šan-vzis: švili: g-i: ndiḳṭio
3. [n]sa: m-pbisa: č-nisasa: e-: o-xnmn: sp-lm-n:
4. mogvivlina: sk-dlis: sa-lmba: d: migv
5. ep-ra: tv-lta: čn-tgn: t-a: mec
6. xedre: č-ni: dp-li: Tm-r: d: davšt
7. it: šečir-vbsa: š-a: mivi-ḡt: sp-l-v
8. sa: č-nsa: d: gnvç-qvit: mr-mrilo:
9. ese: losḳ-msa: z-a: vinc: ç-rḳitx
10. vid-t: š-ndb-s: hqp-dit: oḳe
11. to: vinme: mḡl-vrb-it: ano: oḡ
12. ḡ-bebit: m-pm-n: ano: did-blm-n: es:
13. mošl-s: an: es: sp-lvi: g-xsn-s: č-nta:
14. codv-ta: tvis: igimc: g-niḳitxv
15. is: dḡesa: m-s: didsa: g-nḳitxvisasa:
16. Ad-ms: akat: z-: atas: r-: p-: i-b: k-ḳs: ṭ-ob:

The deciphered Georgian text:

1. K. žamsa mas, odes čvens samkvidros saqelmčipo[s]
2. [gav]batondi mepis šanavazis švili giorgi, indikṭio
3. [n]sa mepobisa čvenisasa "e", uxanoman sopelman
4. mogvivlina siḳvdilis salmoba da migv
5. epara tvalta čventagan tanamec
6. xedre čveni dedopali Tamar da davšt-
7. it šečirvebasa šina. miviḡet saplav-
8. sa čvensa da ganvaçqevit marmarilo
9. ese losḳumasa zeda. vinc çariḳitx-
10. videt, šendobas hqopdit. uḳe
11. tu vinme mḡlavrebit anu uḡ-
12. ḡebebit mepeman, anu didebulman es
13. mošalos an es saplavi gaxsnas čventa

14. codvatatvis, igimc ganikitzv
15. is dyesa mas didsa gankitxvisasa
16. Adams akat z 7 atas r p ib(= 7192) koronikons tob (= 372).

English translation:

1. Christ. At the time when in our sovereign kingdom
2. I assumed office, Giorgi, son of King Shanavaz, in the
3. indiction 9 /"e"/ of our reign, the fleeting world
4. sent us a disease of death, and there
5. disappeared from our eyes our spouse
6. our queen Tamar, and we were left
7. in grief. We brought her to our
8. sepulchre and placed this marble
9. on the grave. Whoever shall read it
10. forgive her. But
11. if anyone, through power or
12. avarice – be he a king or a noble –
13. shall remove this, or open this grave for our
14. sins, let he, too, be called to account
15. on the day of the great judgment.
16. since Adam 7192 at Koronikon 372.

The above-cited researchers and I read the Georgian text in the same way, with a slight difference. T. Zhordania omits several words, and occasionally a whole line, placing dots instead. He conveys the date in the following way: (ჟ რ ე ბ კკს თბ. ⁶ A. Natroev (and I) places the numerical values of the letters in parentheses: «Since Adam: 8: one thousand (7000) რ (100), ჰ (80), თბ ib (12) (= 7192)». He supplies the Georgian text with a Russian translation in which the Koronikon is given in the new chronology «... in the Koronikon 372 (= 1684)». ⁷ Both T. Zhordania and I decipher the abbreviation *o-xnmn* in the same way – as *uxanoman*, as demanded by the context. A. Natroev reads it as *uxrcnelman*.

The Georgian text is followed by its Arabic counterpart, with a space of 26 cm. between them. The Arabic text is preserved almost entirely; only the final part of the sixth and seventh lines is obliterated. The text is fairly legible. The engraver of the inscription tried to fill the inscription area (44 cm. × 50 cm.) proportionately.

⁶ T. ZHORDANIA, *op.cit.*, p. 499.

⁷ A. NATROEV, *op. cit.*, p. 320.

The inscription counts seven lines, the characters are sunk deep, engraved in a slightly cursive hand. The craftsman failed to preserve the proportion in drawing some of the characters.

The text is vocalized only in three places. The inscription is furnished with diacritical marks. In some cases the diacritical marks are either placed without need or are confused.

The inscription cannot be classed as an example of refined calligraphy. There also are mistakes in the text, the craftsman evincing a poor command of Arabic; the inscription is undated.

The Arabic text reads thus:

1. fi l-waḳti l-ladhī 'ataynā 'ilā mulkinā wa 'ilā salṭanatinā
2. wa 'itamallaknā⁸ nahnu bnu l-maliki shāh nawāz Kīū[r]kī⁹
3. fi ta'rikhi mulkinā wa salṭanatinā l - 'ālamu⁹ l-fāniyu
4. ghadara⁹ binā wa 'arsala 'ilaynā l-maraḍa wa l-mawta⁹ wa 'aḷlama min
5. 'amāmi 'a'yuninā⁹ mutanādjiyatu l-malikatu⁹ Tāmār⁹ wa baḳīnā⁹ mutaḥayyirina
6. wa mahmūmīna fi l-'ahzāni fa dafannāhā⁹ [fi]
7. maḳbaratinā fi hadhā l-makāni wa 'adjabnā lahā hadhā

Translation:

1. At the time at which we came to our kingdom and domain
2. and ascended the throne, we, the son of Shahnavaz Giorgi,
3. in the time of our reign and command, the perishable world
4. proved perfidious to us and sent us a disease and death and vanished from
5. our eyes through the decease of the spouse, Queen Tamar and left us stunned
6. and distraught with grief, and we buried her
7. at our sepulchre at this place which we deemed appropriate for her

⁸ This form is characteristic of Christian Arabic literature. J. BLAU, *A Grammar of Christian Arabic*, I, Louvain 1966, p. 163.

⁹ There are spelling mistakes: kīūki, l'ālāmu, ghadhara, al-mawtha, 'a 'ūninā, Thamar, baykinā, dhafnnāhā, pointing to the poor knowledge of Arabic by the carver.

¹⁰ Giorgi XI, King of Kartli (1676-1688; 1703-1709) son of Vakhtang V, Shahnavaz. Formally being «Muslim», a vassal of the Shah, Giorgi XI remained a Christian at heart to the end. In 1703 the Shah appointed him Commander-in-Chief of his army and charged him with quelling the Afgans. In this battle, Giorgi XI was murdered in 1709 (VAKHUSHTI, *A Description of the Kingdom of Georgia*, ed. by S. Qaukhchishvili, vol. IV, 1973, pp. 456, 457, 484; Iv. JAVAKHISHVILI, *A History of the Georgian People*, IV, Tbilisi, 1967, p. 399; N. BERDZENISHVILI, *Problems of Georgian History*, II, Tbilisi, 1965, p. 186, 193; N. BERDZENISHVILI, *op. cit.*, VI, Tbilisi, 1973, pp. 280, 282.

A comparison of the Georgian and Arabic texts shows that the Georgian text is longer, the Arabic being its abridged translation. With a number of exceptions, a part of the Arabic text follows the Georgian. Thus, «The fleeting world» is rendered in Arabic as «the perishable world». The ending of the Arabic text: «which we deemed appropriate for her» is altogether absent in the Georgian text. The lines 11-15 of the Georgian text, containing the formula of curse, are not to be found in the Arabic text. Neither are the dates of the Georgian text (the indiction of King Giorgi and the date of Tamar's death) rendered in Arabic.

The epitaph refers to historical figures: king Giorgi¹⁰ the son of Shanavaz (Shahnavaz of the Arabic text) and Tamar,¹¹ the spouse of king Giorgi. We find three dates in the text, two of which indicate the decease of Queen Tamar: 1. 8 (z) since Adam one thousand 6 3 08 (r p ib), which amounts to the year 7192 (= 1684); 2. The Koronikon tob = 372 years (= 1684). 2. The Koronikon tob = 372 years. The date from the beginning (since Adam) and the Koronikon coincide. The third date indicates the fifth year of Giorgi XI's reign: the indiction «q» ("e") = 5 years.

The year 1683 is accepted in Georgian historiography as the date of Tamar's death.¹² In the present writer's view, the dual indication of the epithaph (from the beginning and the Koro-

¹¹ The following is the descent of Queen Tamar according to the historical sources: «... the daughter of Elizbar's son (VAKHUSHTI, *op. cit.*, 454), «daughter of David, David Elisbar's son» (S. CHKHEIDZE, *Life of Georgia*, ed. by M. Chubinashvili, St.-Petersbourg, 1854, p. 309; cf. N. Nakashidze's Russian translation, Acad. edition, 1976, p. 10), «of the house of the Kakhetian rulers» (VAKHUSHTI, *op. cit.*, 459). The identity of Tamar's father is not clear from this evidence. Some light has been shed on the vague problem by D. NINIDZE's monograph *A History of the Branches of the Royal House of the Bagrationis (13th-18th cent.)*. This is a study of the history of the Davitishvili house, with their genealogy. (My profound thanks are due to the author for placing the manuscript of his Doctoral thesis at my disposal [in print]; cf. S. BICHKASHVILI, D. NINIDZE, A. MKHEIDZE, *The Bagrationis*, Tbilisi, 1995, pp. 13-14.) According to Ninidze, Tamar was the daughter of David Davitishvili, son of Elizbar Davitishvili (*bokaultukhutsesi*), the chief official, a member of the Kakhetian Bagrationi-Davitishvili branch of the Bagrationi royal dynasty.

¹² VAKHUSHTI, *op. cit.*, p. 459; T. ZHORDANIA, *op. cit.*, p. 497; M. BROSET, *A History of Georgia*, Part Two, Tiflis, 1900, p. 43 (in Georgian), *The Life of Georgia* (The Paris Chronicle). The text prepared for publication with an introduction and notes, with indexes by Giuli Alasania, Tbilisi, 1980, pp. 123-124.

nikon), according to which Tamar died in 1684,¹³ must be more correct.

The epitaph provides highly interesting information about the date of Giorgi's accession to the throne, for three different dates are represented in Georgian historiography: 1675,¹⁴ 1676,¹⁵ 1678.¹⁶

In resolving this question priority should – it would seem – be again given to the Mtskheta epitaph, for it was executed in King Giorgi's lifetime and, doubtless, under his direction. As already noted, according to the epitaph, the date of Tamar's death falls to 1684, while the date of King Giorgi's accession to the throne, given in the same epitaph, precedes Tamar's death by five years (in the indiction «᠑» (“e”), which yields the year 1679 (1684-5 = 1679). This evidence is presumably trustworthy, and hence important for the specification of the reign of Giorgi XI.

Besides the foregoing points, the epitaph is interesting from the cultural-historical point of view as well. For the period in question one would have expected the use of Persian alongside Georgian, as is attested by numerous facts in Georgian epigraphy.¹⁷ Although the use of Arabic along with Georgian is not widespread in the 16th-17th centuries, anyhow the Mtskheta epitaph is not an isolated case. It is notable that Arabic inscriptions occur on 16th-17th cent. icons from Urbnisi and St. David's churches. Similarly, parallel Georgian-Greek-Arabic inscriptions have been recorded in Samtavisi church (1679)¹⁸.

¹³ A. NATROEV, *op. cit.*, p. 320.

¹⁴ VAKHUSHTI, *op. cit.*, p. 456. M. BROSSET, *op. cit.* A Genealogical List of the Georgian Kings.

¹⁵ N. BERDZENISHVILI, *op. cit.*, II, Tbilisi, 1965, p. 186; IV. JAVAKHISHVILI, S. JANASHIA, N. BERDZENISHVILI, *History of Georgia*, Tbilisi, 1943, p. 320. A genealogical table of the principal branch of the royal house of the Bagrationis; N. BERDZENISHVILI, V. DONDUA, M. DUMBADZE, G. MELIKISHVILI, SH. MESKHIA, P. RATIANI, *A History of Georgia*, Tbilisi, 1958, p. 305.

¹⁶ T. ZHORDANIA, *op. cit.*, pp. 493, 505; M. BROSSET, *op. cit.*, p. 41. F.G. DEVDARIANI, *Miniature of the Anchiskhati* Gulani, Tbilisi, 1990, p. 100.

¹⁷ A. SHANIDZE, V. PUTURIDZE, *A trilingual inscription in Gremi*, «Bulletin de l'Institut Marr de Langues, d'Histoire et de Culture Materielles», (*Enimkis moambe*), V-VI, Tbilisi, 1940, pp. 1-11; J. GIUNASHVILI, *A fragment of a Georgian-Persian inscription from Gremi*, «Bulletin of the State Museum of Georgia», XXX-B, Tbilisi, 1974, pp. 94-96.

¹⁸ SH. AMIRANASHVILI, *A History of Georgian Art*, Tbilisi, 1971, p. 387; G. SOKHASHVILI, *Samtavisi*, Tbilisi, 1973, p. 104. Information about these inscriptions was kindly provided by I. Jandieri, which is gratefully acknowledged.

The fresco inscription on the life-giving pillar of the Svetitskhoveli cathedral features an Arabic text along with Georgian¹⁹.

The use of the Arabic language alongside the local language at the end of the 17th century is, in the present writer's view, explainable by historical tradition and by the close links of the Georgian church of the period with the Christian Arab world (Antioch, Jerusalem).

ABSTRACT

In front of the door of the ambo, in the Svetiskhoveli church, there lies a rectangular marble gravestone with a bilingual epitaph (Georgian and Arabic texts) carved on it. The Author translates the texts into modern Georgian and into English, reading the ancient Georgian with a slight difference in comparison with the other researchers. He shows the importance of the epitaph, from which we get some historical fundamental information.

KEY WORDS

Bilingual; Epitaph; Svetiskhoveli.

¹⁹ SH. AMIRANASHVILI, *ibidem*.

Riccardo Zipoli

LE *KHABĪTHĀT* OSCENE DI SA'DĪ

Le osservazioni di Alessandro Bausani sui versi giocosi tradizionalmente attribuiti a Sa'dī, il celeberrimo 'moralista' persiano del XIII secolo, costituiscono uno dei primi e più articolati giudizi espressi su tali componimenti. Eccone il testo: «Realismo c'è invece, e questo è vero non solo di Sa'dī ma di tutta la poesia classica persiana, nei suoi versi pornografici, "Motā-yebāt" (Scherzi). La pornografia persiana è particolarmente interessante (ed è studio che, per falsi motivi di pudore, non è mai stato fatto con precisione) perché non temiamo di dire che essa è l'unica forma di realismo vero e proprio che la letteratura persiana tradizionale conosca. Un realismo d'altronde così povero, che mostra ancora una volta la pressoché totale incapacità al realismo di questo genere di letteratura, legata fin nelle midolla al primato dello spirituale e del trascendente... Elementi di *bazl* ("giocosità", quasi sempre, in persiano, identica a "pornografia") sono del resto presenti anche nel *Golestān*. I lettori però resterebbero stupefatti nel vedere il contrasto fra i versi "giocosi" di Sa'dī, che non fanno che brutalmente descrivere l'unione carnale o l'atto contro natura senza un minimo di "velo di poesia", e le raffinatezze della parte seria dell'arte sua. Non è colpa di Sa'dī, ma conseguenza di tutta l'impostazione di questa arte, come dicemmo, incapace di vedere qualcosa di mezzo fra il coito e la morte d'amore platonico. I suoi raccontini pornografici in versi non sono che una ripetizione, in varie forme, di parole indicanti i genitali "et similia". Le poche volte che il poeta persiano, abituato al simbolo e alla decorazione, tenta di vedere con occhi spogli di "veli" la realtà, non riesce che a isolarne, in forme sconnesse, elementi osceni senza capacità di vederli in un insieme in moto, dinamico. Poche cose son più monotone e meno eccitanti della por-

nografia persiana». ¹

Tali commenti, così severi e negativi, ci sono sempre parsi, confrontati coi versi in questione, non tanto il frutto di una meditata lettura quanto piuttosto un esito aggiunto di quei «falsi motivi di pudore» giustamente stigmatizzati dallo stesso Bausani. ² Si trattava, non appena se ne fosse data l'opportunità, di documentare tale nostro convincimento con un riscontro tecnico sui testi, presentandone, anzitutto, la resa italiana, e poi fornendo la nostra interpretazione partendo appunto dalle parole di Bausani.

La necessità di un riesame di queste composizioni appare in tutta evidenza leggendo i commenti anche di altri autorevoli studiosi. Dice, per esempio, Horn: «Selbst Scheich Saadī... hat eine gereimte Sammlung von "Spässen" verfasst, die an Unanständigkeit alles übertreffen, was der Abendländer sich nur vorstellen kann». ³ In linea con siffatta riprovazione è il parere di Massé: «... le court recueil de 9 facéties (moudhikāt) graveleuses – pour ne pas dire ordurières – ... Il n'en est pas moins dépasse par le recueil des Khabitāt (littéralement "turpitudes") dont le titre révèle suffisamment le contenu. C'est la veine du livre V du *Gulistan*, histoires équivoques et polissonnes, dues soit à un léger accès de sénilité, soit à une complaisance du poète qui désirait satisfaire les goûts de ses protecteurs ⁴ ... malgré tout l'art qu'il y déploie, on regrette pour Saadi ces amusements en vérité indignes de son génie». ⁵ Kramers condi-

¹ BAUSANI (1960: 422-423).

² Per alcune nostre riflessioni di ordine generale su questo passo di Bausani, si veda ZIPOLI (1994: 260-265).

³ HORN (1909: 136).

⁴ Il riferimento è alla prefazione, in arabo, che precede l'insieme dei versi giocosi di Sa'dī: «Così dice Sa'dī, Iddio abbia misericordia di lui: "Alcuni principi mi hanno spinto a comporre per loro un libro di facezie alla maniera di Sūzani. Io dapprima rifiutai ma, sotto minaccia di morte, fui dopo costretto a scrivere questi poesie di cui chiedo perdono a Dio. Si tratta di versi faceti, ma i saggi non dovrebbero biasimarmi perché la facezia nell'eloquio è come il sale nel cibo. Ecco dunque questo libro giocoso, Iddio mi conceda successo"» (SA'DĪ 1995-6: 989). L'interpretazione che ne fornisce Massé ci pare comunque seguire ingenuamente la lettera del testo. A nostro avviso, si tratta piuttosto del rispetto di un *topos* assai diffuso, su cui si veda ZIPOLI (1994: 258-259), trovandoci in ciò concordi con quanto ipotizzato da SOUTHGATE (1984: 415). Quest'ultimo studioso sottolinea, fra l'altro, come l'attitudine sa'diana all'aneddoto salace sia segno di una versatilità, di una tolleranza e di una apertura di mente assenti nel medioevo europeo (SOUTHGATE 1984: 415).

⁵ MASSÉ (1919: 108, 109).

vide siffatte 'perplexità': «Les différents aspects de la morale de Sa'dī rendent difficile de croire à sa sincérité, d'autant plus que cette morale est fort compromise par les obscénités que l'on trouve dans quelques chapitres du *Gulistān* et dans les *Khabīthāt*...». ⁶ E anche i giudizi espressi da alcuni studiosi più vicini a noi nel tempo non sono incoraggianti. Surieu qualifica le opere giocose di Sa'dī come «discreditable diversions». ⁷ Rypka definisce le *khabīthāt* semplicemente quali «obscene homosexual verses», ⁸ Southgate parla di «... crude pornographic pieces...» e di «... lustful pornographic pieces on sodomy and seduction of boys...» commentando così un aneddoto delle *khabīthāt*: «The episode's value as social criticism is, however, obscured by its deliberate coarseness and its extremely obscene language». ⁹ De Fouchécour, infine, non va oltre la seguente descrizione: «... éléments épars qui relèveraient du domaine de la morale (et de l'immoralité)». ¹⁰

Nel complesso si può dire che i versi in questione, quando proprio non del tutto ignorati in sede scientifica, sono stati in genere oggetto di condanna (sia essa di tipo estetico o morale) ovvero di descrizioni generiche e sbrigative. E pensiamo di non sbagliarci riconducendo siffatta ostilità a quella solita *pruderie* che, non appena si entri nel campo di siffatta letteratura, riesce a spaventare e a bloccare gran parte delle menti. Anche per sconfessare tali pregiudizi, abbiamo deciso di impegnarci in una lettura serena e, per quanto possibile, circostanziata delle composizioni in oggetto, troppo spesso unicamente contraddistinte, come appena visto, da etichette quantomeno fuorvianti.

⁶ KRAMERS (1934: 40).

⁷ SURIEU (1967: 127).

⁸ RYPKA (1968: 253).

⁹ SOUTHGATE (1984: 413, 415, 427).

¹⁰ DE FOUCHÉCOUR (1986: 327). Altri giudizi del genere sono riportati in YOHANNAN (1987: 110-111). Quest'ultimo testo, che contiene fra l'altro le traduzioni di alcuni passi delle opere giocose di Sa'dī estratte dai *majālis-i hazl* e dalle *maqābihāt* (YOHANNAN 1987: 110-115), si distingue per una presentazione equilibrata delle *khabīthāt* che vengono anche esplicitamente riconosciute come produzione autentica di Sa'dī. Su quest'ultimo punto, è molto chiaro anche Southgate: «Stylistically the "Hazliyyat" is not unlike Sa'dī's down-to-earth writings in the "Gulistan". Furthermore, it exists in early manuscripts, for example in a *Kullīyyat* made 35 years after Sa'dī's death. There is therefore no reason to think the "Hazliyyat" spurious» (SOUTHGATE 1984: 440). Si ricordi, tuttavia, che in un recente articolo di Khāliqī Muṭṭlaq dedicato all'erotismo nella letteratura persiana non si parla di queste opere giocose di Sa'dī (Khāliqī Muṭṭlaq: 1996).

Lo spunto per iniziare i lavori ci è stato fornito dall'uscita, più o meno simultanea, di due recenti pubblicazioni: la traduzione inglese di due brevi *mathnawī* tratti appunto dalle opere giocose di Sa'dī¹¹ e l'ennesima ristampa persiana di quelle stesse opere.¹²

Bisogna anzitutto rilevare che non esiste un'edizione critica delle opere giocose di Sa'dī. Ne deriva che non solo la fissazione ma persino la paternità di questi testi è ancora da essere determinata sulla base di seri criteri filologici. A testimonianza, comunque, di come già in tempi antichi un insieme di opere giocose fosse attribuito al canone sa'diano, alcuni studiosi che si sono occupati di tali poemi¹³ fanno riferimento al seguente passo della prefazione al canzoniere di Sa'dī scritta da 'Alī ibn Aḥmad ibn Abū Bakr Bīsūtūn il quale, nel secolo XIV, raccolse le opere del poeta shirazeno: «Sappi, mio caro – Iddio onnipotente ti dia il successo in ciò che a Lui è gradito – che all'origine l'opera di Sa'dī – Iddio abbia misericordia di lui – era divisa in ventidue parti, cioè in sedici libri e in sei dissertazioni. Alcuni, poi, portarono a sette il numero delle dissertazioni, perché vi aggiunsero all'inizio il *majlis-i hazl*. Il sottoscritto ha spostato quest'ultima dissertazione dall'inizio alla fine della raccolta inserendola fra le *mutāyibāt* e le *khābīthāt*, in quanto non era piacevole trovarla all'esordio, e riportando così a ventidue le parti dell'opera di Sa'dī».¹⁴

Stando a tali parole, le opere giocose di Sa'dī sarebbero dunque composte da una dissertazione intitolata *majlis-i hazl* e da due insiemi definiti, l'uno, *mutāyibāt* e, l'altro, *khābīthāt*.

In linea con tale ipotesi, pur con qualche sfasatura terminologica, è quanto ai giorni d'oggi ci dice in proposito Furūghī, il curatore per eccellenza del *corpus* sa'diano il quale decise, peraltro, di escludere tutte le opere giocose dalla propria edizione: «Abbiamo già detto che ci siamo astenuti dal pubblicare le *hazliyyāt* e le *khābīthāt*. È opportuno adesso spiegarne a grande linee il perché. Le *hazliyyāt* sono composte da tre *majlis* in prosa che contengono argomenti sgradevoli e osceni. Questi tre *majlis* sono seguiti da alcune storielle raccolte sotto il titolo di *al-maḍāḥik*. Tutte queste parti mancano nei manoscritti antichi a nostra disposizione ma sono invece presenti nel mano-

¹¹ SPRACHMAN (1995: 33-43).

¹² SA'DĪ (1995-6: 989-1014).

¹³ ŠAFĀ (1979: 607-609); SPRACHMAN (1995: XXXIV).

¹⁴ SA'DĪ (1990-1 a: 925).

scritto di Parigi del 767 eg. Le *khabīthāt* sono invece composte da storie e da frammenti in versi che, pur con i loro toni pungenti, hanno uno stile che le fa indubbiamente attribuire a Sa'di. Esse si trovano, infatti, anche nei manoscritti antichi.¹⁵ Che questi due insiemi di composizioni [*hazliyyāt* e *khabīthāt*] siano o meno di Sa'di, non abbiamo comunque considerato opportuno procedere alla loro pubblicazione». ¹⁶

Non si discosta da quest'ultima scansione quella descritta da Šafā: «Le *khabīthāt* sono un insieme di versi giocosi... questo insieme è costituito da due graziosi *mathnawī* satirici e da alcuni *ghazal*, *qit'a* e *rubā'ī*. Non tutte queste composizioni sono di contenuto osceno; alcune, infatti, sono solo deliziosi scherzi in versi. Come poi vedremo, 'Alī ibn Aḥmad Bīsūtūn, il raccoglitore delle opere di Sa'di, aggiunse a questo insieme [*khabīthāt*] i *majālis-i hazl* e le *maḍāḥikāt*, che sono in prosa, collocando tutte queste alla fine delle opere di Sa'di». ¹⁷

In tempi recenti si è interessato alla questione Sprachman il cui punto di vista in proposito, espresso nelle righe che seguono, aggiunge poco di nuovo: «Almost all the manuscripts of the author's [Sadi] *divan* and all of the available lithographs contain Sadi's notorious *hazl* works, his *khabīsat* ("monstrosities", "indecencies"). In fact, there is evidence that the *hazl* works occupied their own section of Sadi's complete works, separate from and preceding the *khabīsat*». ¹⁸

¹⁵ Rispetto alla classificazione sopra citata di Bīsūtūn, l'unica differenza sostanziale è l'uso del termine *al-maḍāḥik* al posto di *muṭāyibāt*.

¹⁶ SA'DĪ (1990-1 a: 699). L'esclusione delle *hazliyyāt* e delle *khabīthāt* da parte di Furūghī pare dunque basata su motivi precipuamente morali (prevalenti, fra l'altro, anche nella sua suddivisione dei *ghazal*, su cui si veda SA'DĪ 1990-1 a: 403-404), come egli stesso ci ricorda anche altrove: «Abbiamo considerato opportuno eliminare ogni parola ed espressione oscena; fra l'altro, si ricorda al lettore che la parte delle *hazliyyāt* che è in forma di *majlis* ed è scritta in prosa non si trova nei manoscritti antichi da noi utilizzati» (SA'DĪ 1990-1 a: 407-408). Basandosi su quest'ultimo giudizio, Sprachman afferma: «He [Forughī] seems to have eliminated them originally for their obscenity and (in part) their questionable parentage» (SPRACHMAN 1995: 33), per quanto altrove sostenga diversamente dichiarando che fu invece l'editore a non volere stampare le parti oscene: «Forughī himself admitted the *khabīsat* into the canon, but his editors and publishers banished them» (SPRACHMAN 1995: XXXIV). Sprachman non sembra comunque aver tenuto conto dell'ampio giudizio di Furūghī riportato nel testo del nostro articolo.

¹⁷ ŠAFĀ (1979: 607).

¹⁸ Sprachman (1995: XXXIV). A dir la verità, la questione terminologica è trattata da questo studioso in modo contraddittorio. Nel passo qui citato, egli sembra prima identificare e poi distinguere «*hazl*» e «*khabīsat*», e poi,

Per quanto qui ci concerne, useremo quali etichette generali di riferimento quelle proposte da Furūghī e da Ṣafā. Identifichiamo dunque la parte in versi delle opere giocose di Sa'dī con il termine di *khābīthāt* (a indicare un insieme di *mathnawī*, *ghazal*, *qit'a*, *rubā'i* e frammenti) e la parte in prosa di quelle stesse opere con i due termini di *majālis-i hazl* e di *maḍāḥikāt*.¹⁹

Venendo all'edizione utilizzata per le nostre traduzioni, vi si ritrova una classificazione in linea con quella appena descritta, espressa però, e messa in atto, in modo confuso. Tutte le opere giocose di Sa'dī sono presentate sotto il titolo generale di *Khābīthāt u majālis al-hazl* salvo che le composizioni sono poi suddivise in *Ash'ār*, *al-Majālis fī al-hazl va muṭāyibāt* e *al-Maḍāḥikāt*. Andando comunque a leggere i testi, si vede che le *ash'ār* corrispondono alle *khābīthāt* dell'intestazione, e il quadro generale torna quindi a essere in sintonia con quello descritto più sopra e da noi accettato. Stona, peraltro, la definizione generale di *hazliyyāt* scelta dall'editore quale titolo corrente usato in tutte le pagine relative alle composizioni giocose.

Classificazione a parte, si tratta, anche in questo caso,²⁰ di opere pubblicate senza alcuna presentazione o apparato criti-

altrove, egli torna a distinguere i due termini, rifacendosi fra l'altro proprio alla distinzione operata da Bisutūn (SPRACHMAN 1995: 33). Genera inoltre confusione il titolo di *hazl* dato alle sue traduzioni dei due poemetti appartenenti alle «*khābisat*» (anche se il termine *hazl* ha in quel contesto un valore generico di mera distinzione da *hajv*). Sprachman è peraltro convinto dell'«attitudine» oscena di Sa'dī, definendolo «the great thirteenth-century writer of *hazl*» (SPRACHMAN 1988: 227).

¹⁹ A livello terminologico sembra regnare una certa confusione fra gli studiosi. Browne, (BROWNE 1964: 532) e KHURRAMSHĀHĪ (SA'DĪ 1990-1a: 7), per esempio, usano il termine *khābīthāt* per indicare le parti in prosa e il termine *hazliyyāt* per indicare quelle in versi.

²⁰ Le opere giocose di Sa'dī sono state oggetto di varie ristampe spesso inserite quali parti conclusive di edizioni basate sul testo curato da Furūghī. Sprachman non pare informato di un simile fiorire di ristampe, insistendo egli invece sul fatto che le edizioni in circolo del *corpus* sa'diano risultino in genere emendate della loro appendice giocosa (SPRACHMAN 1995: XXXIV, 33). Egli conosce una sola eccezione in tal senso, mentre noi ne abbiamo rintracciate cinque (dei canzonieri di Sa'dī, nella bibliografia finale, forniamo anche le case editrici ai fini di una loro più facile identificazione): SA'DĪ (1989), SA'DĪ (1990-1 b), SA'DĪ (1995-6), SA'DĪ (s.d. a), SA'DĪ (s.d. b). L'edizione usata per le nostre traduzioni è l'ultima in ordine di tempo: SA'DĪ (1995-6). I versi giocosi in essa contenuti (SA'DĪ 1995-6: 989-1014) coincidono con quelli pubblicati in SA'DĪ (1989: 1-36 dell'appendice finale), SA'DĪ (s.d. a: 1-36 dell'appendice finale) e SA'DĪ (s.d. b: 918-944). In SA'DĪ (1990-1 b: 1004-1018) sono invece presenti solo le *khābīthāt*, e queste con numerose varianti rispetto al testo presente nelle altre edizioni.

co,²¹ per cui si riconferma anzitutto la necessità di procedere alla stesura di una loro versione filologicamente corretta.

In mancanza di un'edizione critica, le nostre traduzioni con i relativi commenti vanno necessariamente intese solo come una tappa intermedia e provvisoria verso la conoscenza di questi testi. Quanto proponiamo, in effetti, non può che riflettere l'attuale situazione dei lavori ed è pertanto suscettibile di modifiche e di correzioni alla luce di eventuali nuovi studi testuali. Ciò nonostante, riteniamo che ne possano sortire elementi sufficienti per creare, come indicato all'inizio, una solida base di confronto con i giudizi espressi in proposito da Alessandro Bausani. Anche questo maestro, d'altronde, come è ovvio e come lui stesso ci ricorda nel passo più sopra riportato, basò i propri commenti su testi non ancora vagliati criticamente. Si tratterà quindi, almeno in tal senso, di un confronto 'alla pari'. E sebbene non potremo mai sapere in quale misura i testi letti da Bausani corrispondano a quelli qui tradotti (egli si riferisce comunque alle *khabīthāt* visto che parla di poesia e non di prosa «pornografica»), la nostra voce potrà comunque contribuire a rendere almeno più articolato l'attuale quadro d'insieme. Il tutto chiaramente nell'attesa che venga detta in proposito una parola più certa da un lavoro di critica testuale per il quale, spero, queste nostre note possano servire da possibile stimolo.

Per quanto concerne le traduzioni, abbiamo deciso di limitarci a quelle *khabīthāt* (la parte delle opere giocose di Sa'dī che, secondo Furūghī, come visto poco sopra, ha la maggior possibilità di essere autentica) che, in linea con la nostra ricerca attuale nel settore,²² contenessero elementi osceni.²³ Ne è uscita un'antologia di 271 versi divisi in 41 brani: 3 brevi *mathnawī* (numeri 1-3 per un totale di 110 versi: il terzo è di solo 7 versi e potrebbe trattarsi di un frammento), 6 *ghazal* (numeri 4-9, per un totale di 77 versi), 16 *qit'a* (numeri 10-25, per un totale di 55 versi), 12 *rubā'ī* (numeri 26-37, per un totale di 24 versi); seguono, infine, 4 frammenti, uno dei quali

²¹ I testi risultano inoltre 'edulcorati' con puntini di sospensione a nascondere la crudezza di certi termini. Su questo problema, si veda ZIPOLI (1994: 255).

²² Il presente contributo si inserisce in una ricerca dedicata alla raccolta e all'esame dei passi osceni della letteratura neopersiana. Sono già usciti, in proposito: ZIPOLI (1994); ZIPOLI (1995); ZIPOLI (1996 a); ZIPOLI (1996 b).

²³ Per la nostra definizione di osceno, si veda ZIPOLI (1994: 252-253).

di 2 versi e gli altri tre di 1 verso ciascuno (numeri 38-41, per un totale di 5 versi). Ammontando l'insieme delle *khabithāt* a 53 composizioni e 300 versi, sono dunque restate fuori da questa antologia, perché non abbiamo rinvenuto in esse elementi osceni, 12 composizioni per un totale di 29 versi.

Le composizioni scelte sono state dunque ordinate, sovvertendo così l'ordine trovato nell'edizione, anzitutto per generi poetici (in questo ordine: *mathnawī*, *ghazal*, *qiṭ'a*, *rubā'ī*, frammenti) e poi, all'interno dei vari generi, secondo criteri differenziati: i *mathnawī* secondo la lunghezza; i componimenti monorimi (*ghazal*, *qiṭ'a* e *rubā'ī*) prima secondo l'ultima lettera della rima (o del *radīf* nel caso che ci sia) e poi secondo le prime lettere del primo verso (le priorità sono quelle dell'alfabeto persiano); i frammenti secondo la lunghezza e, a parità di lunghezza, secondo le stesse priorità alfabetiche indicate per i componimenti monorimi.

Ecco dunque, anzitutto, i testi, cui faranno seguito alcune osservazioni che concluderanno il nostro contributo.

1

C'era una volta, su nel Settentrione,
un uomo assai ricco ed avaro.

Aveva una figlia irascibile e racchia,
che amava i vestiti al di sopra di tutto.

Ma damaschi e broccati, è ben ovvio,
stonano indosso a ragazze non belle.

Sposò tale figlia ad un bello dal corpo d'argento
e qual garanzia pretese denari a palate.

Pronta a gioire, la prima sua notte di nozze,
quella fanciulla si dette sul corpo i migliori profumi.

False monete fu come coprire d'argento,
e mescolare dell'ambra al fetore d'ascella.

Di colpo si tolse, dal volto sgraziato,
quel velo che d'oro trapunto portava,

e al marito fu chiara la sorte tremenda e il destino malvagio:
pensava a goder paradisi e per lui dell'inferno la porta si aprì!

Tutta la notte piantò alla parete la faccia,
perché non voleva vedere siffatta visione.

Più volte la sposa novella, con modi asfissianti,
lo tirò per la veste invitandolo accanto.

Sconvolto era il giovane a tanta sfortuna,
sorrise sforzato e tra i denti le disse:

«Non è minareto che tu non ammosci,
e vorresti ora farmi venire la voglia?»

Sei peggio dell'angelo nunzio di morte,
mi punge scorpione, ma tu non toccarmi!»

S'intontì fino all'alba a pensarci ben sopra,
disperato battendo una mano sull'altra.

All'alba capì che ogni sforzo era inane,
avea perso la calma e si vide sbarrata la fuga.

Pensò bene a lungo che cosa poteva mai fare,
non voleva di certo sprecare la vita così.

Alla fine fu tutto pervaso da quel suo disagio nel cuore,
del pensare l'aculeo lo punse sin dentro le ossa.

Decise così di narrare la storia a quel suocero suo:
«O tu che conosci cos'è la giustizia ed al bene sei incline,

son stato allevato fra queste tue mura.
Generoso e gentile a tal punto tu fosti con me,

che mai troverò le parole adeguate
per dirti il mio grazie ai favori che ho avuto per anni.

Se allora solo tu puoi, io ti prego, t'imploro,
sciogli il mio piede dai lacci di questo dolore!

Moglie e marito si sposano solo pensando
di viver tra loro d'amore e d'accordo,

ma io non ho pace e lei è proprio scontenta:
poni dunque rimedio a tal nostro disagio!»

Alzando la testa rispose il gran vecchio:
«Bando, bando alle ciance, mio caro!

O ti adatti ai dolori e ai piaceri del mondo,
o finisci in prigione: puoi forse pagarti il divorzio?»

A sentire siffatte parole dal vecchio,
il ragazzo rimase stupito e non seppe che dire.

Chiese aiuto ai sapienti di quella città,
a interceder chiamò una miriade di gente.

Ma non tenne quel vecchio di conto una sola persona:
ogni cosa ascoltasse, irremovibile egli fu!

Senza rimedio si vide il ragazzo e inchiodato a sventura:
egli naufrago in mare, e la costa lontana.

Allora, la moglie ignorando, si diè a corteggiare di lei la sorella,
conquistandone il cuore in un solo momento.

E una notte, infilatosi piano nel letto di quella,
le infilò nell'eburneo flacone il suo bel bastoncino.

La giovin cognata inesperta si mise a gridare,
e lui con un gruzzolo d'oro le chiuse la bocca.

La faccia per terra e le chiappe per aria a lei pose,
imboccata la testa, fu un gioco lo spingerlo sino ai coglioni.

Poi si mise col viso sul viso di lei, e le mani sul collo,
ombelico che spinge ombelico e ben giù nel mortaio il pestello.

Subito dopo pensò che era bene passare al cognato,
e calargli le brache a disdoro suo grande:

la casa era vuota e la coda ben grassa,
il gatto d'un balzo stracciò la tovaglia.

Anche alla suocera quindi egli dette il dovuto,
mettendola a gambe per l'aria, anche quella.

Poi giunsero al turno le zie della moglie:
a quella paterna sciropo toccò, ed a quella materna supposta.

E volle poi consolar la nutrice,
facendo il gentile con dolci parole.

Cercò dove quella viveva e dormiva,
poi, trovata la casa e la strada,

una sera di festa passò di laggiù con il suo candelone,
e gliene infilò, tra le cosce, una bella metà.

C'era poi dalla moglie un servetto nel fiore degli anni,
lo rincorse e lo prese, volendo lui farsi anche quello.

Lo mise con grazia piegato in ginocchio,
ogni cosa compiendo nei modi dovuti.

All'esile bimbo non piacque per niente tal cosa,
e prese a scalciare e a contorcersi tutto.

Alla fine però lo domò come fosse un puledro,
infilandogli il cazzo nel culo color di cristallo.

Se lo fece ben bene e successero cose da non raccontare:
non poteva infilare una perla più bella di quella!

Pensò, dopo ciò, di accudire l'ancella in servizio alla moglie,
e, impegnandosi a fare ogni cosa al suo meglio,

le riempì con un litro di yogurt la fiasca sua bella,
affinché non la provasse l'invidia per gli altri.

E chiunque lui dopo incontrò di parenti o di amici,
se li fece un po' tutti, davanti o di dietro.

Calò la sua tromba d'acciaio su quella famiglia,
come una spada che semina morte in città.

I vicini di casa sapevano tutto,
impotenti a fermare siffatte indecenze.

Ma un rullio di tamburo non resta nascosto,
uno scandalo nacque, così, senza fine.

Conoscenti ed amici del padre di quella sposina
andarono a dirgli le cose da loro sapute.

Fu un colpo per quel poveretto,
chiuse bottega e in fretta scappò.

Raccolse le borse con dentro il contratto di nozze,
e corse a portarle al gagliardo suo genero.

«Non voglio denari, se chiedi il divorzio» gli disse «ed inoltre
ti concedo vestiti, terreni e sinanco la dote, ma vattene via!»

A queste parole del vecchio, l'amico sconvolto
rimase stupito e non seppe che dire.

Dagli occhi gli sceser le lacrime,
vedendosi infine vicino alla gioia.

Disse: «O signore e padrone, qual colpa
ho io mai commesso per darmi un comando siffatto?»

Rispose quell'altro: «Silenzio, con me non parlare!
Uno di noi è di troppo fra queste due mura!

Di vicini e parenti che stanno con noi,
son restato graziato sol io, poveretto!

Tutti gli altri, sian maschi o sian femmine,
o poco di buono, son stati da te tormentati.

Se una notte saltarmi vuoi addosso, o demonio allupato,
chi mai giungerà in mio soccorso?»

«Non potrei mai commettere simile colpa,
e non voglio lasciare la dolce mia sposa!»

Balzaron compagni ed amici del vecchio
sul giovane addosso da tutte le parti.

Una zuffa tremenda scoppiò fra di loro all'istante,
ed il giovane sposo si arrese soltanto a divorzio ottenuto.

Dal laccio fatale fuggì quella preda
che ormai di salvarsi neppure sognava.

Gli tornarono in fiore di nuovo le guance,
e, incedendo sinuoso, fra i denti diceva:

«Non è cosa saggia, d'accordo, l'esprimer proteste,
ma alla forza non puoi che risponder con forza».

Sta' dunque attento ai cattivi compagni,
e ci salvi il Signore dal fuoco d'inferno!²⁴

2

Cadde ad un mistico l'occhio del cuore su un volto,
vide quei riccioli e n'ebbe torture la mente:

era un giovane, quello, robusto e anche dedito a gioco di lotta,
audace di sguardo e talmente forzuto da romper catene.

A tentarlo sprecò vari giorni quel mistico,
ed infine una notte poté rimanere da solo con lui.

Sulle mele muschiate dapprima gli mise le mani,
e a morsi più volte gli prese la pesca,

poi dentro alle brache lui volle arrivare,
scagliargli la freccia a tappar la fessura.

Irascibile e rude era quel giovanotto,
e promise frustate e un bel po' di cazzotti.

«Io mai non accetto» lui disse «una tale vergogna:
una libera e nobile fronte non sfrego per terra!»

²⁴ SA'DĪ (1995-6: 1001-1004). Sprachman fa notare come molti versi di questo *mathnawī* sono stati utilizzati da Dihkhudā quali supporti esemplificativi per entrate (peraltro non oscene) del proprio dizionario (SPRACHMAN 1995: XXXV, 39). Ciò a conferma di una consolidata tradizione lessicografica neopersiana che prevede lo spoglio e il ricorso a fonti oscene, su cui si veda ZIPOLI (1996 b: 280).

Se però ti contenti di baci e d'abbracci soltanto,
io sono il tuo schiavo, su, vieni, puoi prendermi!»

Disse l'altro: «Va bene, concordo ed approvo,
o virgulto fiorente e cipresso sinuoso.

A me basta abbracciarti ben stretto,
e ai piedi morirti, o mio bel rubacuori!»

Fece subito pace, con tali promesse, quell'altro,
e al fianco gli corse stringendosi bene.

Misero labbra su labbra, d'amore e d'accordo,
come due noccioli dentro a una mandorla sola.

Il mistico pose di gusto la mano sul collo del bello,
la voglia era tale che l'anima al cazzo esalava.

Di colpo egli perse il controllo ed il patto tradì,
si mise a quell'altro di fianco, e nel culo ben giù glielo spinse:

la pazienza fu persa, prevalse l'amore,
sprofondò lo stendardo e di fuori restò sol la presa.

Disse l'altro: «E che è? Forse hai perso la testa?
Sei un vigliacco, sei un essere indegno!»

Al mistico il cuore batteva e tremava la mano.
«Lasciarsi sfuggire l'amico» pensava «è da sciocchi».

Versò alcune dracme nel pugno del bello,
sperando con l'oro di vincer quel braccio robusto.

Quello sconvolgi-città gli affidò la sua casa e gli disse:
«Battici sopra e ribattici pure finché quel tuo chiodo s'infila!»

Fu al mistico tutta una gioia e un godere,
per quel movimento, su e giù, nella casa.

Lo portò presso amici e compagni,
lo affidò pure a colleghi non proprio vicini.

Ognuno di quelli gli dette un bacetto
e una bella supposta fin su all'ombelico.

Uno mostra gli fece d'affetto sincero,
ed un altro di tanta amicizia devota.

Ma poi tale gente scoppiò a litigare per lui,
e giungevan le grida persino su in cielo.

Volaron gli schiaffi, anche pietre e poi grida,
e livido il collo fu a ognuno in congrega.

Andaron dal vecchio maestro a consiglio,
e tutta la storia gli disser per bene.

Quei piegò la sua testa e a rifletter si mise,
poi si rialzò e profferì il suo giudizio:

«Per una gente che campa a elemosine sole,
un paio di sandali bastino a venti e più piedi!»

Siffatta sentenza fu a tutti gradita,
qual farmaco giunse a chi tanto soffriva.

Presero tutti a prostrarsi ogni dove,
a cantare bei versi ed a batter le mani.

In lotta mai avea toccato di schiena la terra,
e or quel giovane pose per terra la fronte.

Quel volto a papavero in estasi sempre con loro
se ne prese di cazzi sinché non gli crebbe la barba!

Solo allora lui fece rinuncia implorando perdono:
ai poveretti ci vuole, per forza, pazienza infinita.²⁵

3

Chiunque da bimbo assaggiò un po' di cazzi,
agli altri, adulto, lo dà ad assaggiare.

In cambio di quello concesso in sua tenera età,
con la verga matura ogni imberbe inchiappetta.

Ma quando, da vecchio, si vede incapace a ogni sforzo,
ecco che saggio diviene e in ritiro si mette.

Si fece, così, puro asceta quel frocio corrotto
che, persa ogni grazia il suo culo, trovò finalmente se stesso.

Tanti sono gli effetti del cazzo, ma pure del culo:
ne nasce, a esempio, un maestro perfetto.

Ogni maestro che infatti sia tale dal tempo dei tempi,
gode sua fama in città grazie al culo.

Chiunque abbia dato via il culo di più,
eccolo, quello che tutti chiamarono e chiaman maestro!²⁶

²⁵ SA'DÌ (1995-6: 1000-1001).

²⁶ SA'DÌ (1995-6: 1000).

4

Quei che vince il cipresso in statura ed altezza
è con tutti sincero, perché mi raggira?

Nell'ampio argenteo baule che recasi dietro,
c'è un buco per tutti, e sol me lui tien fuori!

È devozione ben strana la mia che stupisce:
saccheggian tutti tal mensa rotonda ed a me non vi giunge la mano.

Salata è la sorte di questa mia anguilla,
che ha soltanto rimpianti ed anela al suo mare.

Ehi, tu che sei l'unico al mondo di tanta bellezza,
non fai cosa bella a mostrarti infedele!

Paziente, certo, tu sei con gli amici,
però è il cuore, all'amico, impaziente.

Non passa una notte che, senza di te,
la mia verga non sia come pietra più dura.

Litri bianchi di fluido ti rendono pesanti le chiappe,
mai tanta acqua riempì un bottiglione.

E sulla trombetta che t'offro non vuoi più montare?
Non ti ricordi di quel che si gode lassù?

Quale colpa, o mio bello, ho commesso,
per vedermi negato lo stare con te?

Un bacio rubarti alle labbra
è in me brama alla bocca, e non posso.

Aiutami, abbracciami stretto una volta!
Non ho altra preghiera che questa!²⁷

5

D'amore e d'accordo lo starsene in due ben vicini,
è un sogno da tutti cullato, ed io pure vorrei.

Se una cosa è dell'uno concederla subito all'altro,
e viver per sempre con scambi sicuri e continui.

Essere amici di alcova, di bagno e quartiere,
accanto per campi ed in casa avvinghiati.

²⁷ SA'DĪ (1995-6: 990-991).

Cercar l'ombelico ficcando il davanti nel dietro,
e poi, dandosi il turno, invitare di dietro chi stava davanti.

Con affetto poterselo mettere e amore,
così come benda su buco ferito.

Se tal privilegio conservi per tutta la vita,
non dovrai preoccuparti in mancanza di dracme.

Basta in casa una bozza, una forma di pane,
e ricco sarai di bastante tesoro.

Io adoro quei belli dal candido volto,
ed affronto per questo lo scorno del mondo.

Quel coso là che mi sorte dal pugno
è un dito che infilo all'anello:

il ciclope mio calvo s'è nudo perduto nell'antro,
qual beduino caduto di testa nel pozzo Zamzam.

A ognuno che abbracci ben stretto un amico,
digli pur che non soffra, foss'anche sol questo il suo bene!

Oh, di spose velate ne trovi a piacere,
cercane una che porti il turbante,

che poi, quando gli sfili le brache dai piedi,
ti mostri cosa che pare una fava cappona,

e infine, se gli sfondi di sotto la fogna,
gli si imperlin le guance di fresca rugiada.

Io sono l'eroico campione d'Arabia,
sotto cui geme ogni prode cavallo.

Tu sai ben che il mondo non vale una pena,
ed allor con gli amici felice tu vivi ed allegro!

È un vero peccato di volger lo sguardo a un amato,
cui non si possa giacere di dietro con agio!

Sollewa ogni velo d'onore e ritegno,
son nude le chiappe fra gli intimi amici!

Le unioni vissute in amore son chiodi e muretti ben saldi,
le vicende che hai coi nemici, bandiere mai ferme nel vento.

Se leghi ben stretta la cinghia alle brache,
non basta certo a concludere un patto d'onore.

E mani e ginocchia tu devi adagiare per terra,
solo così picgherai la tua schiena in omaggio.

Chiunque sia nato dai lombi di Adamo, per forza
sopra i lombi ritorna dei figli di Adamo.

Se una regola vuoi, il tuo maestro è Sa'dī:
la strada è questa, o fratello, che porta all'inferno.²⁸

6

Quali pene mi tocca soffrire per via del mio cazzo!
È una bella sventura, e ne geme quest'anima mia!

Fin quando alla gente la testa girare farà,
questo mio calvo che tanto si muove vedendo pur solo da un occhio?

Ecco, a volte puttane mi strappan le vesti,
altre volte dei bei giovanotti mi spaccano i denti.

Dolori m'affibbia incurabili e tanti,
e pur fa lo gnorri di questo mio stato.

Avrà mai compassione dell'occhio mio gonfio di pianto,
tale corolla di fiore che s'apre a sorrisi?

Potrò mai vedere il mio coso nel coso di lui?
Giungerà la fortuna di farmelo mio?

Finitanno i miei giorni più cupi, e una notte
schizzerà la mia pioggia a bagnare la cupola sua?

E la mia melanzana, un bel giorno, potrà spaventare
le due giugiole appese framezzo alle cosce di lui?

Giorno e notte gli suono canzoni d'amore,
ma tale mia corte lui sdegna e non chiede.

Dica pure ogni cosa che vuole, oh, la dica,
in bene o in male, riguardo di me, quello lì.

Uno vende soltanto i prodotti che ha,
ed è questa la merce che io in borsa mi trovo.²⁹

7

O mio idolo bello ed amabile luna,
o cipresso che t'alzi ogni giorno ed accresci l'amore,

²⁸ SA'DĪ (1995-6: 995-996).

²⁹ SA'DĪ (1995-6: 996-997).

il tuo ricciolo è un laccio che, in questa città,
incatena il mio piede che un tempo girava nel mondo.

Chiunque è felice a trovare una bella creatura dal volto di luna,
un bel giovanotto robusto io ho invece voluto in altezza a me pari.

Ha un pozzetto d'argento nel mento,
e un baule ove sguazza la merce che pongo.

Se cade il mio dattero a fondo nel sacco suo largo,
si perde per sempre. Chi mai lo potrà ritrovare?

E se una volta succede che il collo,
putacaso, con ambo le mani mi cinge, d'amore e d'accordo,

ecco, ho proprio piacere di spingergli in culo
delle membra la parte che penso più dolce.

Dei modi che ha sono più che felice,
è un rigagnolo il suo che mi lascia la sete.

Dal finimondo che inscena il devoto,
ben capisci, una volta risorto, il mio posto.³⁰

8

Com'è dolce legarsi in affetto ad un bel rubacuori,
ad uno dal volto di luna, amoroso e dai nobili modi,

con maschili e graziosi calzari ai suoi piedi,
ed in testa un turbante da vero asinaio.

Un imberbe che ha indosso uno straccio qualunque
è avvenente ben più di una giovane donna velata.

Le fanciulle han bisogno dell'oro e di tanti ornamenti
per render vivo l'amore del loro compagno.

Una scura peluria ed un neo dal profumo di muschio
non son per lei quale lustro bastante a bellezza.

E al velo ben chiuso che in testa si mette una bella fatina,
preferisco, sul petto di un maschio, una tunica rozza,

che si apre e si chiude soltanto di dietro,
nei modi che io meglio conosco di tutti:

l'argentea fossetta del mento lui poggia ben prono per terra,
e la veste sganciata e distesa a lui sotto diviene un giaciglio.

³⁰ SA'DI (1995-6: 997).

Di belli da amare in città ce ne basta uno solo,
un unico sole assicura la luce a un intero paese.

I sovrani riposan distesi su letti regali,
ma, chi lunga la sa, preferisce di notte il di dietro dei belli.

Questa mazza che hai nel bel mezzo alle chiappe
demolisce ogni porta, foss'anche una porta di ferro.

Più di questo non posso qui scrivere io,
a una storia siffatta ci vuole un intero quaderno.³¹

9

Che festa gioiosa lo star con chi ha labbra di zucchero,
un volto di bacca purpurea ed un corpo che par gelsomino!

Tenerlo, a giorno, commesso in bottega e, di notte, compagno di
[casa,
in bottega qual maschio ed in casa qual donna tenerlo!

Da commesso, educato, lui tiene congiunte le mani,
e pare un cipresso che svetta diritto nel campo.

Compagno focoso m'avvinghia così nell'abbraccio,
che assieme noi entriamo in un solo pigiama.

Nella boccia sua stretta di trucco con forza sospingo il pennello,
come candela che poggia ben fissa su tonda bugia.

Gliene faccio ingoiare un bel metro, a quel corpo d'argento,
e un litro gli verso, dell'acqua mia bianca, framezzo alle chiappe.

Mai, sedendo su un trono dorato, riesci a godere
di quella freschezza che trovi posando su candida schiena!

Che io mi contenti di un bacio? Giammai!
Sono tali discorsi ben strani per me!

Un unico colpo d'archetto che faccia vibrargli le chiappe
è ben meglio di cento bacetti che in bocca puoi dargli!

Questo è quello che so, tu diffondilo in giro!
In tal modo ciascuno potrà dir la sua.³²

³¹ SA'DĪ (1995-6: 998).

³² SA'DĪ (1995-6: 999).

10

Se un tataro uccide chi è frocio,
non si deve mandare quel tataro a morte!

Quello lì, come il ponte a Baghdād, quanto ancora
avrebbe voluto dell'acqua di sotto e persone di sopra? ³³

11

È un sogno per me la speranza, se scorgo lo sguardo tuo d'ebbro,
dormi pure tranquillo, tant'io non ho pace nel sonno!

Non mi basta vederti per esser felice,
le altre cose da dirti sono qui poco adatte! ³⁴

12

Ricolma a iosa l'imberbe con oro soltanto colui
che ignora qual regola segua chi a Mani è devoto.

Ogni dove tu scorga chi sembra in statura un cipresso,
guardalo bene negli occhi, e poi bagnati il pugno con poca saliva!

Non lacerargli le brache e non rompergli il culo!
Sarai così senza colpa, sarai senza pene.

Se invece tu brami con quello accoppiarti,
e un dito infilargli ben giù nell'anello,

alla fine è sicuro che cosa avverrà:
quel robusto omaccione sarà tutto dolce,

ma, a bene vedere tal scena, parrà
che un asino monti ad un asino in groppa. ³⁵

13

La treccia che scende sul collo è un ambrato ornamento che basta,
quel rubacuori che odora di muschio non certo bisogno ha di essenze.

Tralascia, stanotte, ogni dolce apparenza e sentire d'amore,
è tempo di gioia e sorrisi, di giochi ed amplessi!

³³ SA'DĪ (1995-6: 991).

³⁴ SA'DĪ (1995-6: 991).

³⁵ SA'DĪ (1995-6: 991).

Metti da parte la storia del tempo che volge,
o luna amorosa, ed al coito, su, volgi il pensiero!

Un obolo, infine, dovresti elargire per questa tua giovane età:
è giunto il momento di darlo a chi implora e ha diritto!

O follia d'ogni tempo, un istante concediti a noi!
E tu, cazzo mio floscio, su, drizzati in piedi!³⁶

14

Visse un amico in lussuria e in piaceri,
e, in punto di morte, pentito, giurava:

«D'ora in poi, lo prometto, mai colpe farò in vita mia!»
Ma non prenderti in giro, più a nulla sei buono!³⁷

15

«Mi pento» dissi ier sera «e non faccio all'amore mai più,
ché a partire dal mondo, ecco, il fato mi chiama».

Mi colse il ricordo di quel rubacuori,
e il pentirmi di queste parole fu cosa d'un attimo solo.

Portai sulla lingua menzione del culo di lui,
e sgorgò l'acquolina giù in bocca al mio cazzo.³⁸

16

Non va dato l'oro a uno sciocco di frocio
che sia senza misura nei modi di fare.

Cosa bella è l'amarsi nel fondo dei nostri coglioni,
è altrimenti una noia e una pena nel cuore.³⁹

17

Ti penso, e mi va quella verga su e giù per la mano,
ché più non s'infila da tanto nel tuo calamaio di gioia.

Il volger del tempo ha quel tuo calamaio assai ben rinsecchito,
eppur mi versa biancore d'inchiostro, la verga, dall'occhio.⁴⁰

³⁶ SA'OĪ (1995-6: 990).

³⁷ SA'DĪ (1995-6: 993).

³⁸ SA'DĪ (1995-6: 993).

³⁹ SA'DĪ (1995-6: 993).

⁴⁰ SA'DĪ (1995-6: 994).

18

Un volto venusto e imperlato, indumenti di seta,
ed aloe e tinture e profumi e passione:

tutto questo è ornamento alla donna,
mentre bastano, all'uomo, il suo cazzo e i coglioni!⁴¹

19

Ho sentito una volta una donna sfrontata e agguerrita,
che al signor suo marito così nella camera disse:

«O tu ingeneroso, insensibile! Muoio
al profumo del cibo che in corte mi giunge dal nostro vicino.

Tu mi confessi i dolori del cuore e le pene che il mondo ti reca,
ma poi cerchi altrove gli spassi e gli abbracci.

Ormai sono stanca di tutti i soprusi e dei torti,
dammi il divorzio, non voglio neppure la dote!»

«O nobile amica» lui disse «o mia anima cara,
non conosce pazienza il mio cuore distante da te!»

«O stupido, idiota, cornuto e ruffiano» lei a quello rispose,
«perché non vuoi darmi il divorzio, se il cazzo mi neghi e le vesti ed
[il cibo?»⁴²

20

Se il cuore tu cedi a fattezze di belli,
consunto presto sarai da dolore e da pene.

Ma non riesci tu proprio a capire
che la pace risiede in un palmo di mano?⁴³

21

Chi sette cose raccoglie in un giorno,
non è strano se muore, il cretino:

aglio fritto, poi noci, e poi pesci,
yogurt, uova, una bella trombata e poi un bagno.⁴⁴

⁴¹ SA'DI (1995-6: 995).

⁴² SA'DI (1995-6: 995).

⁴³ SA'DI (1995-6: 997).

⁴⁴ SA'DI (1995-6: 997).

22

Così t'aman che, sai, agli amati più belli il riposo
turbì, o tu, che alla bambole susciti invidia!

Sono pari a dei salici i belli del mondo,
ma tu sei sinuoso e svettante cipresso.

Non hai chi t'eguagli su tutta la terra,
una volta che a terra tu metti la fronte.

Con tutti ti mostri gentile e grazioso,
quale colpa ho commesso da farti arrabbiare?

Sii amico devoto, ti prego, e con grazia
in ginocchio tu piegati, e il naso giù appoggia per terra!

Allora, per quante violenze e soprusi tu m'abbia recato,
io di carezze ti copro, o mio coccolo bello.

Anzi, proprio ti voglio sfondare per bene,
fossi pur tu, sì, fossi montagna di ferro.⁴⁵

23

Sarai pure un sole, ma luce non spandi!
Sei nube e nient'altro di più, o mangia-cazzi di donna!

Ti chiaman credente, ma quale credente tu sei?
Sei gabra e nient'altro di più, o mangia-cazzi di donna!

Nei litigi sei volpe e al contempo leone,
sei tigre e nient'altro di più, o mangia-cazzi di donna!

Lasci l'amaro tu dentro il palato di tutti,
sei come pazienza e nient'altro di più, o mangia-cazzi di donna!⁴⁶

24

Vorrei tanto una notte tenerti abbracciato,
fin l'indomani, nel mezzo del giorno.

Ecco il senso nel viver da amato e da amante,
altrimenti, per stringermi un po', ho d'una bestia di madre le
[grinfie].⁴⁷

⁴⁵ SA'DĪ (1995-6: 999-1000).

⁴⁶ SA'DĪ (1995-6: 998).

⁴⁷ SA'DĪ (1995-6: 999).

25

Ben mille un tempo per via eran gli occhi su lui,
un musetto e le labbra qual zucchero aveva.

Rieccolo, adesso, e alle guance però gli è spuntata
quell'ambra notturna che il giorno gli oscura.

Tutto gioia, uno scherzo egli fu, tutto quanto,
ma non lasciò su di me la pur minima traccia.

Disse «Zucchero portami e mandorle!»
«Una pera non vale» risposi «quel volto che hai.

L'anno scorso tu sempre fuggivi tal quale gazzella,
come pantera, quest'anno, tu addosso ci piombi.

Ama Sa'dī le primizie più fresche,
non ama l'erba seccata che è buona a cucire!»⁴⁸

26

Ieri sera un ometto versava il suo liquido in terra,
e diceva così, ripetendo più volte le stesse parole:

«Se qualcuno vuol proprio macchiarsi di colpe,
è meglio su un palmo pulito che dentro ad un culo smerdato!»⁴⁹

27

A quell'invaghito un po' d'aria gonfiò la trombetta,
e al vento gettò la sua cupola tinta d'argento.

Per il bene del suo minareto concesse in omaggio quel bel pentolone,
Dio non assegni a nessuno un vicino di tal cattiveria!»⁵⁰

28

Hai nella mente quei giorni di grande fortuna,
quando ignoravi gli amanti infelici?

All'epoca sempre fuggivi, nessuno poteva uguagliarti!
Oggi sei tu che rincorri, non voglia il Signore altri brutti così!»⁵¹

⁴⁸ SA'DĪ (1995-6: 999).

⁴⁹ SA'DĪ (1995-6: 991).

⁵⁰ SA'DĪ (1995-6: 992).

⁵¹ SA'DĪ (1995-6: 992).

29

L'esser virile ti viene, e la gioia, col vino,
a vivere d'erbe tu spento e anche moscio sarai.

Datti da fare col vino rubizzo e coi candidi culi!
Ti fa pallido in volto il mangiare soltanto verdure!⁵²

30

Non spunta ancora, d'accordo, la barba al tuo mento,
ma ti crescono i peli alle guance che hai dietro.

Però poco m'importa, ch'io penso a quel culo,
e mi vien l'acquolina alla bocca del cazzo.⁵³

31

Vedesti l'età di canizie imbiancarmi,
e, addio, mi dicesti, non più una carezza!

I capelli son brizzoli tutti, d'accordo,
mantengo però la negrezza di cuore così come prima!⁵⁴

32

Sì lagna il mondo di te, Dio neppure tu rendi felice,
maledicono te con ebrei e zoroastriani.

O vigliacco, non dici perché ti concesse la vita
quella puttana che in grembo ti tenne per tutti quei mesi?⁵⁵

33

Quand'è che vedrò bella prona l'altezza che hai tu di cipresso?
Quand'è che potrò ben succhiare le labbra che hai tu di rubino?

Se persino, di vesti coperto, sei solo visione di sogno,
quand'è che calarti con me le tue brache vorrai?⁵⁶

⁵² SA'DĪ (1995-6: 992).

⁵³ SA'DĪ (1995-6: 994).

⁵⁴ SA'DĪ (1995-6: 993).

⁵⁵ SA'DĪ (1995-6: 993).

⁵⁶ SA'DĪ (1995-6: 994).

34

«O tu stirpe di fata» gli dissi «su, vieni al mio fianco!»
«Mostrami» quello rispose «che cosa vuoi offrirmi!»

«Mia madre» soggiunsi «dirà una preghiera per te».
«Mica vorrai tu trombarmi» egli chiese «con quella preghiera?»⁵⁷

35

Divorziò da un ometto una donna,
e andò come sposa ad un altro marito:

le mani del primo attaccate ai capelli per tanto soffrire,
e il cazzo a quell'altro scomparso nel mezzo a un'arcata.⁵⁸

36

Venendo a pregare quell'idolo a fede pagana,
l'orazione interruppe a credenti e dervisci.

E così disse l'*imām*, con gran pena e dolore:
«Magari lui fosse davanti, ed io gli stessi di dietro!»⁵⁹

37

O signore, se nobile e saggio tu sei,
poni mano soltanto alla sega!

È in tal modo e non altro che, quando tu godi,
spingerlo sino ai coglioni potrai e pur vederne la testa.⁶⁰

38

Se fosse esistito un giardino più bello del volto che hai,
ogni giorno il mio piede riavrebbe percorso tal strada.

E tu sei così ingeneroso e non esiti a farmi infelice,
o me poveretto, negandomi un frutto di tal tuo giardino?⁶¹

⁵⁷ SA'DĪ (1995-6: 992).

⁵⁸ SA'DĪ (1995-6: 992).

⁵⁹ SA'DĪ (1995-6: 995).

⁶⁰ SA'DĪ (1995-6: 1000).

⁶¹ SA'DĪ (1995-6: 998).

39

Il ruffiano che ha in mente la moglie,
dice di lei solamente un gran bene.⁶²

40

Ficcarti in culo la verga è seguir di Galeno la scienza:
in presenza di bile, lui dice, bisogna strizzar due limoni!⁶³

41

Montami sopra 'sta canna armoniosa,
e vedrai una città mille miglia lontana!⁶⁴

Dopo la traduzione dei testi, ci pare opportuno riportare, dal passo più sopra citato di Bausani, quei commenti che, più di altri, esprimono il giudizio negativo dello studioso e che, come tali, hanno dato lo spunto a questo nostro contributo. Bausani dice quindi che i versi giocosi di Sa'dī «... non fanno che brutalmente descrivere l'unione carnale o l'atto contro natura senza un minimo di "velo di poesia"...» risultando «... una ripetizione, in varie forme, di parole indicanti i genitali "et similia"». Il tentativo di Sa'dī, sempre secondo Bausani, di vedere «... con occhi spogli di "veli" la realtà...» finisce solo con l'isolare «... in forme sconnesse, elementi osceni senza capacità di vederli in un insieme in moto, dinamico». Si tratta, in conclusione, di «raccontini pornografici in versi» e, conclude lo studioso, «poche cose son più monotone e meno eccitanti della pornografia persiana».

Prima di procedere a una verifica, in seno ai nostri componenti, di quanto ipotizzato, a livello contenutistico e formale, da Bausani, è però necessario cercare di chiarire due espressioni usate da questo studioso in modo non perspicuo.

Che cosa egli intende, anzitutto, parlando, in termini diversificati, di «unione carnale» e di «atto contro natura»? La contrapposizione indicata da Bausani sembrerebbe invitarci al-

⁶² SA'DĪ (1995-6: 991).

⁶³ SA'DĪ (1995-6: 992).

⁶⁴ SA'DĪ (1995-6: 1000). La città menzionata nel testo è Kāzīrūn.

l'uso dei parametri che vanno per la maggiore secondo cui sarebbe ovvio individuare, nell'unione carnale, il coito eterosessuale, e, nell'atto contro natura, la penetrazione a tergo di natura omosessuale, rimanendo peraltro incerta la categoria (unione carnale o atto contro natura) cui gli utenti di quegli stessi parametri ascriverebbero la copula anale fra uomo e donna. Visto, però, che nei versi in questione il coito eterosessuale viene descritto una sola volta e visto anche che Bausani dà mostra di aver letto quei versi sostenendo per l'appunto di aver reperito frequentissime descrizioni di unione carnali,⁶⁵ ne risulta, essendo 'fuori questione' che il rapporto fra soli uomini vada annoverato come atto contro natura, che l'unione carnale, nell'interpretazione da parte di Bausani di quei parametri prima ricordati, indichi necessariamente (in modo peraltro quasi esclusivo) proprio la copula anale fra uomo e donna: l'unica pratica erotica che venga diffusamente trattata nei nostri versi in alternativa all'amplesso omosessuale. Non possiamo invece esser certi se Bausani, parlando di atti contro natura, intendesse anche la pratica masturbatoria e ogni altro tipo di eiaculazione 'a vuoto', fenomeni entrambi descritti più di una volta nelle composizioni in oggetto.

Bausani resta nel vago anche quando usa l'espressione «genitali "et similia"». A scanso di equivoci, va chiarito che nelle nostre composizioni si tratta quasi sempre di «genitali» maschili (abbiamo trovato una sola descrizione dell'apparato femminile), mentre i «similia» altro non possono riferirsi che alle numerose descrizioni del corrispettivo posteriore, il deretano, questa volta, però, anche femminile (i testicoli sono ovviamente da intendersi quali annessi dei «genitali»).

Ciò chiarito, procediamo a una prima verifica, meramente quantitativa, per quanto concerne le presenze, a livello denotativo e figurato, nei nostri versi dei due ordini di contenuti cui fa riferimento Bausani e che abbiamo appena descritto: le «unioni carnali» e gli «atti contro natura», da una parte, i «genitali "et similia"» dall'altra.

A proposito della prima tipologia, abbiamo riscontrato che il poeta descrive la copula (indipendentemente dal fatto che sia frontale o posteriore, di ordine omosessuale o eterosessuale) in

⁶⁵ Eventuali differenze testuali fra le composizioni lette da Bausani e quelle a nostra disposizione difficilmente potrebbero mutare il quadro d'insieme.

25 composizioni per un totale di 76 versi (si ricordi che la nostra antologia conta in tutto 41 composizioni e 271 versi). Per di più, in 5 composizioni, per un totale di 9 versi, viene rappresentata la pratica masturbatoria, mentre in 3 composizioni, per un totale di 3 versi, si parla di eiaculazioni in assenza sia della copula sia della masturbazione.

Come già anticipato, si tratta per la quasi totalità di penetrazioni a tergo, risultando queste ben 78 rispetto a 2 sole di tipo frontale mentre 8 risultano di incerta collocazione. Per quanto concerne il sesso della persona posseduta, v'è una netta prevalenza di quello maschile (63 casi) su quello femminile (10 casi), ma in parecchie situazioni (15 casi) si tratta di descrizioni generiche riferibili sia all'uno sia all'altro sesso.

Per quanto concerne invece i «genitali "et similia"» nell'accezione più sopra specificata, ne abbiamo rilevato la presenza ancora in 25 composizioni, per un totale, questa volta, di 75 versi. Quale riflesso dei comportamenti erotici sopra descritti, le parti menzionate risultano quella genitale maschile (si tratta di 63 casi, mentre di quella femminile si parla una sola volta) e quella posteriore sia maschile (in grande preponderanza) che femminile (per una somma generale di 54 casi). Si noti che l'insieme di questi termini copre la gran parte del vocabolario osceno reperito.⁶⁶

Alla luce di questi dati, risultano più che giustificate le frasi di Bausani a proposito della costanza tematica di queste poesie: più di metà delle composizioni e quasi un verso su tre descrivono l'atto del coito (senza contare le eiaculazioni non 'finalizzate'), percentuali peraltro quasi identiche a quelle che contraddistinguono i «genitali "et similia"».

Non siamo invece d'accordo con Bausani sulla forma e sulla qualità espressiva di queste composizioni che egli, riassumendo, definisce «brutali, non poetiche, ripetitive, sconnesse, statiche, monotone, poco eccitanti e pornografiche». Tralasciamo gli ultimi due giudizi, sulla cui inadeguatezza abbiamo già parlato in altra sede,⁶⁷ e dedichiamo invece qualche osservazione al

⁶⁶ Per quanto concerne altre tipologie di vocaboli osceni, l'unica presenza rilevante è quella del «liquido spermatico». Si registrano poi citazioni 'sparse' di parole quali «scoreggia», «masturbazione», «bardasso», «meretrice» e poche altre. Risulta così confermato anche da questi elementi 'esterni' al nostro contesto, come in Sa'di manchi quasi del tutto l'aspetto scatologico che spesso invece contraddistingue questo genere di produzione.

⁶⁷ Si veda ZIPOLI (1994: 262-265).

resto dei commenti prendendoli in considerazione uno per uno.

La prima impressione di Bausani è dunque che in questi versi si descriva «brutalmente» e «senza un minimo di "velo di poesia"» l'accoppiamento erotico. Ora, esaminando i versi, si nota che l'atto del coito è soggetto a due diversi tipi di descrizione: una in termini diretti e una in termini figurati.⁶⁸ La prima si ritrova 28 volte e la seconda 60. Questa maggiore presenza di scene figurate rispetto a quelle dirette già suggerisce la poca attitudine del poeta alla crudezza delle descrizioni. Se poi andiamo a vedere i singoli contesti, tale primo convincimento viene nettamente confermato.

Cominciamo osservando più da vicino la tipologia 'denotativa', quella cioè che, essendo almeno per definizione più difficilmente 'accettabile', sembrerebbe dover offrire il maggior sostegno al parere negativo di Bausani. Leggendo i versi interessati, si vedrà subito quanto sia inappropriato, per tali casi, parlare di descrizioni «brutali». L'intenzione del poeta, inserendo le scene in questione, è infatti sempre quello di far sorridere il lettore, meravigliandolo, magari, ma non certo scandalizzandolo, in un contesto ironico che ha spesso anche lo scopo di esaltare certe tinte sapienziali. Succede poi spesso che il rapporto erotico venga descritto quale logica conseguenza di una sincera e forte tensione emotiva e, come tale, risulti dunque un atto anche consequenziale e giustificato. I pochi vocaboli diretti inoltre, spesso tra l'altro ingentiliti dai dettagli che li accompagnano, vedono quasi sempre smorzata la propria carica originale di crudezza in quanto spesso ripetuti, all'interno di una stessa composizione, in termini figurati che stemperano il quadro d'insieme. Non si assiste mai, insomma, a una descrizione esclusiva, continuata e minuziosa, dell'atto in sé e per sé, ma questo viene sempre visto come una singola scena inserita in un contesto più ampio e dalle tinte non meramente erotiche.

Già siffatte condizioni ci paiono incompatibili con il giudizio espresso in proposito da Bausani, giudizio che viene ulteriormente (e riteniamo definitivamente) sconfessato se andiamo a osservare le descrizioni figurate dell'atto erotico. Tali descrizioni danno prova, nel loro insieme, di una grande capacità inventiva, e testimoniano di quanto fossero lontani l'interesse e

⁶⁸ Consideriamo figurata un'espressione che abbia anche un solo termine di questo tipo (come, a esempio, «versare yogurt nel culo»).

l'estro del poeta da quella fredda attitudine descrittiva che gli viene rinfacciata. Pensiamo che il miglior modo per suffragare tale convinzione sia quello di elencare, qui di seguito, tutte le diverse descrizioni figurate del coito da noi reperite nei versi in questione, le quali sono accompagnate, fra parentesi, dal numero della composizione e del verso relativo: infilare il bastoncino nell'eburneo flacone (1,31), spingere il pestello nel mortaio (1,34), il saltare e lo stracciare la tovaglia da parte del gatto (1,36), dare lo sciroppo alla zia (1,38), dare la supposta alla zia (1,38), infilare il candelone fra le cosce (1,41), infilare una perla (1,46), riempire la fiasca di yogurt (1,48), calare la tromba d'acciaio (1,50), il seminar morte di una spada (1,50), scagliare la freccia a tappar la fessura (2,5), sfregare per terra la fronte (2,7), sprofondare lo stendardo sino alla presa (2,15), affidare la casa (2,19), battere il chiodo sino a che s'infila (2,19), far movimento su e giù nella casa (2,20), infilare supposte sino all'ombelico (2,22), avere un paio di sandali per venti e più piedi (2,28), porre la fronte per terra (2,31), trovare un buco nell'ampio argenteo baule (4,2), saccheggiare la mensa rotonda (4,3), l'anelare dell'anguilla al mare (4,4), riempire con l'acqua un bottiglione (4,8), montare sulla trombetta (4,9), ficcare il davanti nel dietro (5,4), invitare di dietro chi stava davanti (5,4), mettere la benda su un buco ferito (5,5), infilare un dito nell'anello (5,9), il perdersi di un ciclope calvo e nudo nell'antra (5,10), il cadere di testa di un beduino nel pozzo Zamzam (5,10), sfondare di sotto la fogna (5,14), il lamentarsi del cavallo sotto il campione d'Arabia (5,15), piegare mani e ginocchia per terra (5,21), ritornare sopra i lombi dei figli di Adamo (5,22), vedere il coso nel coso di lui (6,6), il bagnare la cupola da parte della pioggia (6,7), il prendere paura, di fronte alla melanzana, delle giuggiole appese alle cosce (6,8), lo sguazzare della merce nel baule (7,4), il perdersi del dattero nel sacco largo (7,5), il non placare la sete da parte di un rigagnolo (7,8), mettere il mento per terra e la veste sganciata sotto (8,8), sfasciare la porta di ferro (8,11), entrare in un solo pigiama (9,4), sospingere il pennello nella boccia stretta (9,5), il poggiare della candela su una tonda bugia (9,5), assestare un colpo d'archetto che faccia vibrare le chiappe (9,9), avere l'acqua sotto e le persone sopra (10,2), infilare il dito nell'anello (12,4), il montare di un asino sulla schiena di un asino (12,6), l'infilarsi della verga nel calamaio (17,1), mettere la fronte per terra (22,3), appoggiare il naso per terra (22,5), gettare al ven-

to la cupola d'argento (27,1), concedere in omaggio il pentolone (27,2), vedere uno prono (33,1), calare le brache (33,2), lo scomparire del cazzo nel mezzo a un'arcata (35,2), stare uno davanti e uno di dietro (36,2), strizzar due limoni (40,1), montare sulla canna (41,1).

Siffatto elenco non solo, come prima anticipato, contribuisce ad allontanare il sospetto di «brutalità» dai versi in questione, ma è anche prova sufficiente di quanto sia inadeguato considerare, come appunto fa Bausani, queste poesie «senza un minimo di "velo di poesia"». Si noti, fra l'altro, come la proverbiale moderatezza sa'diana preservi questi versi da quegli accenni scatologici così cari, invece, a tanti altri autori dediti a questo genere.

Si smonta poi da sola, a una semplice lettura, l'accusa che tali versi non siano che «una ripetizione, in varie forme, di parole indicanti i genitali "et similia"». La presenza di siffatti termini è invero numerosa, come da noi stessi più sopra evidenziato (pur non raggiungendo, comunque, le vette registrabili in autori tipo Sūzani, il famoso autore satirico del XII secolo), ma risulta anzitutto ampiamente giustificata dal fatto che sono proprio simili termini e non altri a caratterizzare il genere di versi con cui abbiamo a che fare (nella poesia lirica di corte, gemella castigata di questa, non è forse tutto un ripetersi di «rose e usignoli»?). Bisogna poi anche osservare che non si tratta di una presenza fastidiosa o ingombrante. Questi termini non hanno infatti una loro centralità e autonomia descrittiva, ma vengono in genere menzionati per rappresentare il momento di maggior tensione narrativa, cioè il coito e, così finalizzati, finiscono per essere meno evidenti.⁶⁹ Va inoltre ricordato che i termini propri utilizzati dal poeta per indicare queste parti del corpo sono quasi sempre gli stessi (*kīr*/pene e *kūn*/deretano) e che tale monotonia contribuisce a renderli 'secondari', nel corso degli eventi, rispetto all'atto che viene invece variamente descritto tramite di loro. L'uso di tali termini propri, del resto, è meno frequente rispetto a quello delle corrispondenti descrizioni metaforiche, e anche questo tende ad alleggerirne il peso della presenza, riducendo l'importanza dei referenti a tutto vantaggio dell'inventiva e della varietà espressiva. Ecco, a testimonianza di ciò, le denominazioni figurate del

⁶⁹ Si ricordi che vi sono anche composizioni quasi prive di questi vocaboli.

pene: minareto (1,12), bastoncino (1,31), pestello (1,34), supposta (1,38), candelone (1,41), tromba d'acciaio (1,50), spada (1,50), freccia (2,5), stendardo (2,15), chiodo (2,19), supposta (2,22), piede (2,28), anguilla (4,4), trombetta (4,9), benda (5,5), coso (5,9), dito (5,9), ciclope calvo e nudo (5,10), beduino (5,10), fava cappona (5,13), calvo orbo che si muove (6,2), coso (6,6), melanzana (6,8), merce (7,4), dattero (7,5), mazza (8,11), pennello (9,5), candela (9,5), un bel metro (9,6), archetto (9,9), dito (12,4), verga (17,1), verga (17,2), trombetta (27,1), minareto (27,2), canna (41,1). Ed ecco come invece viene descritto il deretano: eburneo flacone (1,31), perla (1,46), fiasca (1,48), fessura (2,5), casa (2,19), casa (2,20), sandali (2,28), ampio argenteo baule (4,2), mensa rotonda (4,3), mare (4,4), bottiglione (4,8), buco ferito (5,5), anello (5,9), antro (5,10), pozzo Zamzam (5,10), fogna (5,14), coso (6,6), cupola (6,7), baule (7,4), sacco largo (7,5), porta di ferro (8,11), boccia (9,5), tonda bugia (9,5), anello (12,4), calamaio (17,1), calamaio (17,2), cupola d'argento (27,1), pentolone (27,2), arcata (35,2). Esiste, infine, un solo appellativo metaforico per la vagina: mortaio (1,34).

Gli ultimi rimproveri mossi da Bausani concernono, da un lato, la mancanza di connessione e di dinamismo e, dall'altro, la monotonia. La mancanza di quest'ultima ci pare sia già stata sufficientemente provata. Non riusciamo poi a intendere perché Bausani parli di «forme sconnesse» relativamente agli elementi osceni. Le immagini presenti in questi versi, di qualunque tipo esse siano, ci paiono tutte costruite secondo le regole ortodosse della poesia neopersiana che, come sappiamo, procede normalmente per scene descritte in modo compiuto e talmente autonomo da suscitare talvolta l'idea di una mancanza di organicità nell'organizzazione del discorso. Lo stesso vale per la biasimata mancanza di dinamismo. È proprio la cosiddetta staticità della descrizione, infatti, uno dei pilastri strutturali della poetica neopersiana, e non vediamo come se ne possa lamentare la presenza in poemi che di quella poetica sono diretta espressione.

L'ipotesi nostra è che i giudizi negativi di Bausani concernenti l'aspetto compositivo di queste *khābīthāt*, e cioè il loro essere «ripetitive, sconnesse e statiche», siano sorti sulla base di un equivoco di fondo: la pretesa che la trattazione letteraria di argomento erotico vada sempre e comunque considerata un fenomeno 'a parte' nella storia letteraria persiana, in particolare una forma di realismo, con tutte le aspettative che ne sorgono.

In presenza di un'accademia poetica così totale e rigida come quella in questione, a noi sembra invece che un semplice cambio di soggetto, segnatamente il passaggio da «rose e usignoli» a «peni e deretani» non sia di per sé sufficiente a provocare anche un mutamento nelle attitudini e nelle strutture compositive imperanti. In sostanza, ci pare improbabile doversi attendere del realismo solo perché si parla di argomenti che richiamano da vicino la vita vissuta. Più che di un tentativo di «vedere con occhi spogli di "veli" la realtà», come sostiene Bausani, queste *khābīthāt*, come del resto ogni altra composizione oscena neopersiana, ci paiono invece ribadire che ogni forma di realtà non può essere vista dai poeti di quelli parti che tramite i soliti veli, stesi sempre e comunque dalla poesia tramite i suoi canoni su ogni immagine che viene descritta. Salvo comunque ricordare che il rispetto di quei canoni richiede anche attenzione nei confronti del mondo, le cui entità e fenomeni, visti e descritti appunto alla luce di quei canoni, caratterizzano, per esempio, molte delle descrizioni figurate del coito e dei «genitali et "similia"» elencate più sopra. Magari può succedere che questo tipo di versi esalti siffatto spirito d'osservazione più di altri generi poetici, provocando anche nuove immagini legate a fatti e a fenomeni del mondo circostante (comunque nel rispetto delle regole accademiche), ma da qui a parlare di un realismo, per quanto povero, la strada è lunga.⁷⁰

Proprio questo preteso realismo, assieme all'interpretazione pornografica,⁷¹ ci paiono gli 'errori' di fondo che condizionano in negativo la visione bausaniana delle *khābīthāt* di Sa'dī. Sgombrare il campo da simili pregiudizi costituisce il primo necessario passo verso un nuovo riesame critico di queste composizioni e del genere poetico cui esse appartengono.

⁷⁰ L'attenzione nei confronti delle circostanze della vita è del resto elemento tipico dello spirito sa'diano, come ampiamente testimoniato dal *Gulistān* dove, fra l'altro, si possono rintracciare vari elementi ispiratori delle stesse *khābīthāt*. Si ricordi, in proposito, che una *qit'a* di quest'ultime (la cui traduzione è qui contraddistinta dal numero 10) si ritrova, con pochissime varianti, nel *Gulistān* (SA'DĪ 1990-1 a: 104).

⁷¹ Al 'realismo' e alla 'pornografia' delle opere giocose di Sa'dī si fa ripetutamente cenno anche in SOUTHGATE (1984: 413, 414, 415, 416, 417, 429, 435, 438).

Opere citate

- BAUSANI, A.
1960 *Letteratura neopersiana*, in A. PAGLIARO-A. BAUSANI, *Storia della letteratura persiana*, Milano, 1960, pp. 149-876.
- BROWNE, E.G.
1964 *A Literary History of Persia*, vol. II, reprint, Cambridge, 1964.
- DE FOUCHÉCOUR, C.H.
1986 *Moralia. Les notions morales dans la littérature persane du 3^e/9^e au 7^e/13^e siècle*, Paris, 1986.
- HORN, P.
1909 *Geschichte der persischen Litteratur*, 2^a ed., Leipzig, 1909.
- KHĀLIQĪ MUṬLAQ, J.
1996 *Tankāma-sarāyī dar adab-i fārsī*, «Iranshenasi», VIII, 1, Spring 1996, pp. 15-54.
- KRAMERS, J.H.
1934 *Sa'dī*, in *Encyclopédie de l'Islam*, vol. IV (1934), pp. 37-40.
- MASSÉ, H.
1919 *Essai sur le poète Saadi*, Paris, 1919.
- RYPKA, J.
1968 *History of Iranian Literature*, Dordrecht, 1968.
- SA'DĪ
1989 *Kullīyyāt-i Sa'dī*, bā istifāda az nuskha-yi tashīhshuda-yi M. 'A. Furūghī, bā muqaddama-yi 'Abbās Iqbāl, Nashr-i Muhammad, 5^a ed., Tīhrān, 1368/1989.
- 1990-1 a *Kullīyyāt-i Sa'dī*, bā ihtimām-i M.'A.Furūghī, Intishārāt-i Amīr Kabīr, 8^a ed., Tīhrān, 1369/1990-1.
- 1990-1 b *Kullīyyāt-i Sa'dī*, bā muqaddama-yi 'Abbās Iqbāl, Nashr-i 'Ilm, 2^a ed., Tīhrān, 1369/1990-1.
- 1995-6 *Kullīyyāt-i Sa'dī*, az rūy-i nuskha-yi tashīhshuda-yi M.'A. Furūghī, Intishārāt-i Rahā, Tīhrān, 1374/1995-6.
- s.d. a *Kullīyyāt-i Sa'dī*, bā istifāda az nuskha-yi tashīhshuda-yi M.'A. Furūghī, bā muqaddama-yi 'Abbās Iqbāl, Intishārāt-i Iqbāl, s.d.
- s.d. b *Kullīyyāt-i Sa'dī*, az rūy-i nuskha-yi tashīhshuda-yi M.'A. Furūghī, bā muqaddama-yi 'Abbās Iqbāl, Intishārāt-i Jāvidān, s.d.
- ŞAFĀ, DH.
1979 *Tārīkh-i adabīyyāt dar Īrān*, vol. III, parte 1, 3^a ed., Tīhrān, 1358/1979.
- SOUTHGATE, M.S.
1984 *Men, Women, and Boys: Love and Sex in the Works of Sa'dī*, «Iranian Studies», XVII, 4, 1984, pp. 413-452.

- SPRACHMAN, P.
 1988 *Persian Satire, Parody and Burlesque: a General Notion of Genre*, in *Persian Literature*, ed. E. Yarshater, New York, 1988, pp. 226-248.
 1995 *Suppressed Persian. An Anthology of Forbidden Literature*, Costa Mesa, 1995.
- SURIEU, R.
 1967 *Sarv-e Naz. An Essay on Love and the Representation of Erotic Themes in Ancient Iran*, Geneva, 1967.
- YOHANNAN, J.D.
 1987 *The poet Sa'di. A Persian Humanist*, Lanham, 1987.
- ZIPOLI, R.
 1994 *Oscenità poetiche neopersiane: due tarjī'-band sulla masturbazione*, «Annali di Ca' Foscari», XXXIII, Serie orientale 25, 1994, pp. 249-291.
 1995 *I Carmina Priapea di Sūzanī*, «Annali di Ca' Foscari», XXXIV, Serie orientale 26, 1995, pp. 205-256.
 1996a *Un tesoro di insensatezze*, in *Ex Libris Franco Coslovi*, a cura di D. Bredi e G. Scarcia, Eurasiatica 40, Venezia, 1996, pp. 423-431.
 1996b *Elementi osceni nella lessicografia neopersiana*, «Annali di Ca' Foscari», XXXV, Serie orientale 27, 1996, pp. 249-289.

ABSTRACT

The paper is devoted to the obscene *khābīthāt* of Sa'dī. The negative comments of some famous scholars are cited. Objecting to these comments, the author gives the translation of the *khābīthāt* together with a typological classification of the key words and a final comment which tries to throw new light on them.

KEY WORDS

Persian; Poetry; Bawdry.

Daniela Meneghini Correale

LA RIPETIZIONE LESSICALE NEI *GHAZAL*
DI SALMĀN I SĀWAJĪ

La ripetizione, a tutti i livelli, da quello fonologico a quello semantico, è un fenomeno universalmente diffuso nei sistemi linguistici in generale e in particolare nel linguaggio poetico. Nei sistemi linguistici, la ripetizione costituisce una delle fondamentali relazioni sintattiche e semantiche cui è affidata la coesione testuale allo scopo di mantenere la referenza e quindi la continuità di un discorso. Al contempo, la struttura del linguaggio poetico, come tecnicamente inteso e definito dalla tradizione classica,¹ si basa su fenomeni ripetitivi quali, innanzitutto, il metro, la rima e il ritornello. Il linguaggio poetico, inoltre, presenta una serie di artifici retorici in cui la ripetizione agisce a tutti i livelli testuali (grafico, fonetico, morfologico, sintattico, semantico, soprasegmentale, ecc.), come si verifica in fenomeni comuni a tutte le tradizioni poetiche quali l'allitterazione, l'anafora, la figura etimologica, la sinonimia e simili.

La retorica classica occidentale prevede una sezione specifica per le figure della ripetizione, sezione che si divide in due grandi gruppi (ripetizione di parti di frasi uguali e ripetizione di parti di frasi di uguaglianza moderata), i quali, insieme, costituiscono un capitolo consistente ed elaborato delle *figurae elocutionis per adiectionem*. All'interno di quei gruppi, troviamo una serie di procedure che vengono classificate e descritte, isolatamente o in combinazione fra loro, con

¹ Si ricordi che anche a un livello puramente normativo, l'estetica classica, in oriente come in occidente, considera tutto ciò che è 'nuovo' e 'individuale' come 'eterodosso', richiedendo di conseguenza all'artista la 'ripetizione' artificiosa delle complesse convenzioni artistiche.

grande precisione e dovizia di dettagli (*geminatio*, anafora, epifora, anadiplosi, poliptoto e molte altre).²

Nella retorica persiana classica non esiste una sezione analoga a quella appena descritta poiché la suddivisione generale delle figure, in quei testi, segue criteri differenti. Tuttavia, anche solo nell'ambito del *badī' i lafzī*,³ tutte le figure descritte sono in sostanza costituite da strutture ripetitive che coinvolgono elementi di natura differente: fonemi e grafemi (*tajnīs, maqlūb*), quantità di sillabe (*taršī'*), parole (*radd al 'ajuz 'alā al šadr, tiktār*), radici (*ishtiqaq, muqtadab*), strutture rimiche (*dhū qāfiyatayn*), schemi metrici (*dhū bahrayn*), ecc.⁴ Altre figure di ripetizione vengono poi descritte in altri ambiti del *badī'* a testimonianza di come, anche in Persia, fosse avvertita la rilevanza di questo fenomeno la cui complessità e articolazione non ci consentono una sua trattazione completa negli spazi imposti dalla sede del presente lavoro.

Dovendo circoscrivere, per il momento, l'ambito della ricerca, faremo oggetto della nostra indagine solo il fenomeno della ripetizione lessicale. Con ripetizione lessicale definiamo l'occorrenza (due o più volte) di una stessa forma all'interno di un verso; trattandosi di due o più *tokens* di uno stesso *type*, fra essi deve sussistere identità di significante e di significato, in altri termini, fra essi dovrà esservi coincidenza nel «corpo e nel contenuto della parola».⁵

² Le figure della ripetizione furono considerate figure dell'*adiectio* e quindi opposte alla *variatio* (quest'ultima procedura veniva fra l'altro consigliata dai trattatisti come rimedio per le ripetizioni stilisticamente ingiustificate). Tuttavia, anche la *variatio* viene in qualche modo contagiata da procedimenti di ripetizione, come per esempio nel caso della collocazione parallela di elementi fra loro diversi (antitesi), nell'uso dei sinonimi o della paronomasia. A un altro livello testuale, l'iterazione di parole e strutture si realizza anche come ripetizione *in absentia* del modello riprodotto nel caso della citazione, dell'allusione, dell'imitazione, della parodia, ecc. (cfr. H. LAUSBERG, *Elementi di retorica*, Bologna, 1969, pp. 130-58). Il lavoro più completo sul fenomeno della ripetizione risulta essere quello di M. FRÉDÉRIC, *La répétition - Étude linguistique et rhétorique*, Tübingen, 1985, in cui l'autrice descrive il trattamento delle figure di ripetizione nella retorica classica occidentale e ne propone poi una revisione globale secondo criteri linguistici e retorici più coerenti e sistematici.

³ Nel corso del presente articolo non tradurremo i termini tecnici della retorica persiana che sono di uso comune.

⁴ Si confronti, per esempio, la sezione *šanāyi' i lafzī yi badī'*, nel libro di J. HUMĀYI, *Funūn i balāghat wa šanā'āt i adabī*, vol. I, Tihirān 1354/1976, pp. 37-81.

⁵ LAUSBERG, *cit.*, p. 132. È noto che non può esistere totale identità di

L'articolo è suddiviso in due parti: nella prima vengono individuate e descritte le figure che, all'interno dei manuali classici persiani di retorica e di alcuni testi persiani moderni sul '*ilm i badī*',⁶ prevedono la ripetizione lessicale come da noi definita.⁷ A volte la nostra definizione verrà soddisfatta solo da alcuni casi specifici descritti nel contesto di figure dai contorni più ampi che prevedono realizzazioni differenziate (cfr., per esempio, la figura detta *radd al 'ajuz 'alā al šadr*); in tali circostanze la figura sarà descritta interamente e, in un secondo momento, verranno messi in risalto i casi specifici che ci interessano.

La seconda parte dell'articolo ha uno scopo esemplificativo. Avvalendoci di una procedura automatica, abbiamo anzitutto raccolto la totalità dei casi di ripetizione lessicale presenti in un campione (1000 versi) di *ghazal* di Salmān i Sāwajī.⁸ Abbiamo quindi individuato prima quali di quei casi corrispondessero alle figure retoriche descritte nella prima parte e, poi, la consistenza e la tipologia dei casi 'nuovi' esclusi da quelle definizioni, mettendo in risalto come tale materia necessiti di un approccio sistematico ed articolato per essere valutata adeguatamente nel suo complesso.

Relativamente alla poesia neopersiana, non sono state pubblicate opere complessive sull'argomento, né di tipo teorico-critico generale, né di tipo statistico-quantitativo.⁹ Anche i

significato fra due occorrenze di una stessa forma (si confronti la trattazione del fenomeno in J.M. LOTMAN, *La struttura del testo poetico*, Milano, 1972, pp. 131-65), tuttavia, avendo carattere introduttivo, la presente indagine può avvalersi utilmente di questa definizione poiché il fenomeno ci interessa nei suoi caratteri generali che prescindono da tali specificazioni.

⁶ Il fenomeno della ripetizione è discusso anche nei testi in cui vengono trattati *fašāḥat* e *ma'ānī* ma, in questa sede, limitiamo la nostra ricerca solo all'ambito del *badī*'.

⁷ Non consideriamo, pertanto, figure quali, per esempio, il *tashbīb al 'aks* o *maqlūb* che non prevede per definizione la ripetizione lessicale anche se in molti casi la realizza contestualmente.

⁸ Jamāl al Dīn Salmān i Sāwajī (700-778/1300-1376) è considerato uno dei maggiori poeti persiani dell'ottavo secolo dell'egira e l'ultimo valido panegirista presafavide. La scelta di questo autore è motivata dal fatto che, a un'indagine comparativa preliminare, il procedimento della ripetizione lessicale costituisce una caratteristica rilevante dei suoi *ghazal*. La procedura automatica di reperimento è stata applicata al campione di *ghazal* pubblicato nella collana *Lirica Persica* (cfr. nota 11).

⁹ Esiste indubbiamente una certa diffidenza verso questa figura (così è stato, d'altronde, anche nella tradizione occidentale) sentita, a volte, come

contributi specifici sulla ripetizione lessicale, sia per quanto riguarda l'aspetto teorico che quello sperimentale di analisi dei testi, sono pochi¹⁰ e ancora lontani da un adeguato approfondimento. Eppure, la ripetizione lessicale rappresenta, anche solo dal punto di vista quantitativo, uno dei fenomeni linguistici più rilevanti della lirica neopersiana. Tale importanza è subito evidente con il semplice conteggio delle ripetizioni lessicali presenti in campioni di *ghazal* di alcuni dei maggiori poeti persiani i cui testi sono stati sottoposti a spoglio elettronico all'interno del progetto di Lirica Persica.¹¹ È interessante osservare qualche dato generale: in insiemi omogenei di 1000 versi, le forme differenti che vengono ripetute sono in 'Aṭṭār 323 (1649 occorrenze),¹² in Bidil 130 (694 occorrenze), in Faghānī 245 (1162 occorrenze), in Ḥāfīz 199

un semplice espediente per riempire lo schema metrico (cfr. M. BURHĀNĪ, *Ḥāfīz wa ḥashw wa tīkrār*, in *Ḥāfīzshināsī*, vol. VIII, 1367/1988, pp. 92-3).

¹⁰ Se si escludono i manuali di retorica al cui interno gli artifici che prevedono ripetizione lessicale trovano più o meno ampia trattazione, non esistono monografie sull'argomento ma solo articoli. Ne citiamo alcuni a titolo indicativo: ZH. MUTTAḤADDAYN, *Tīkrār - arzīsh i ṣawtī wa balaghī yi ān*, *Majalla yi dānīshkada yi adabīyyāt wa 'ulūm i insānī yi dānīshgāh i Firdawsī yi Mashhad*, sh.3, sāl 11, 1357/1978-9, pp. 383-430; T. WAḤĪDIYĀN KĀMYĀR, "*Tīkrār*" *dar zabān i kbābar wa "tīkrār" dar zabān i 'ātifī*, *Majalla yi dānīshkada yi adabīyyāt wa 'ulūm i insānī yi dānīshgāh i Firdawsī yi Mashhad*, sh.3-4, sāl 26, 1372/1993, pp. 1085-124. Due brevi articoli trattano alcuni aspetti della ripetizione nella poesia di Ḥāfīz: M. BURHĀNĪ, *cit.*, pp. 91-103; M. DIRAKHSHĀN, *Ṣan'at i ṭard wa 'aks yā 'aks wa tabdīl*, in *Ḥāfīzshināsī*, vol. X, 1367/1988-9, pp. 205-18. Un lavoro interessante su un particolare aspetto della ripetizione nella lingua persiana è I. YĀRSHĀTĪR, *Ārāyīsh i bīnām*, *Īrān-nāma*, sh.1, sāl 6, 1366/1987-8, pp. 16-22.

¹¹ All'interno della collana Lirica Persica, i cui scopi e metodi sono descritti nel manuale introduttivo (D. MENEGHINI CORREALE - G. URBANI - R. ZIPOLI, *Handbook of Lirica Persica*, Lirica Persica 1, Venezia, 1989), sono stati fino ad oggi pubblicate concordanze e repertori lessicali di nove campioni di *ghazal*: D. MENEGHINI CORREALE, *Hafez*, Lirica Persica 2, Venezia, 1989; R. HABIBI - R. ZIPOLI, *Faghani*, Lirica Persica 3, Venezia, 1990; D. MENEGHINI CORREALE, *Taleb*, Lirica Persica 4, Venezia, 1990; N. SAMADI - R. ZIPOLI, *Naziri*, Lirica Persica 5, Venezia, 1990; S. MANOUKIAN - R. ZIPOLI, *Sa'di*, Lirica Persica 8, Venezia, 1992; D. MENEGHINI CORREALE - V. ZANOLLA, *Attar*, Lirica Persica 9, Venezia, 1993; R. ZIPOLI, *Bidel*, Lirica Persica 11, Venezia 1994; D. MENEGHINI CORREALE, *Salman*, Lirica Persica 12, Venezia, 1995 (si tratta del nostro campione di Salmān i Sāwajī); V. ZANOLLA, *Sana'i*, Lirica Persica 13, Venezia, 1997; e di un campione di *naṣīb*: D. MENEGHINI CORREALE, *Farroxi*, Lirica Persica 6, Venezia, 1991.

¹² Col termine 'occorrenze' intendiamo la somma delle realizzazioni testuali, cioè delle singole ripetizioni lessicali, presenti nel *corpus* di riferimento.

(1023 occorrenze), in Naẓīrī 224 (1269 occorrenze), in Sa'di 240 (1482 occorrenze), in Salmān i Sāwajī 389 (2303 occorrenze), in Ṣanā'ī 388 (2291 occorrenze), in Ṭālib 287 (1199 occorrenze). Questi dati mettono in risalto non solo la diffusione del fenomeno, ma anche la notevole differenza fra i vari campioni: Salmān i Sāwajī, per esempio, presenta una quantità di ripetizioni doppia rispetto a Ḥāfiz e tripla rispetto a Bīdil. Anche nella sostanza, poi, ci sono notevoli differenze, a esempio, il nome più ripetuto in Ḥāfiz è *jān* con 6 occorrenze, in Salmān i Sāwajī è *dil* con 60 occorrenze.

Parte I

Il fenomeno della ripetizione lessicale è stato riconosciuto, definito e commentato, sulla falsariga della trattatistica araba, già nei più antichi manuali persiani di retorica e tale trattazione risulta piuttosto intricata e confusa. Si tenga conto che, da un punto di vista strettamente terminologico, non esiste, nella tradizione retorica persiana, un nome utilizzato per indicare la ripetizione di parole in generale, senza alcuna altra connotazione specifica: *radd*, *tikrār*, *mukarrar*, ecc. sono tutti termini che, come vedremo, designano ripetizioni lessicali accompagnate da caratteristiche supplementari di vario genere. I nomi delle figure che presentano ripetizione lessicale, comunque, vengono riproposti, da un manuale all'altro, con variazioni minime. Nel linguaggio moderno, il termine più 'neutro' e comprensivo che viene utilizzato è *tikrār*.¹³

Presentiamo ora, nei loro tratti essenziali, le definizioni delle figure che prevedono la ripetizione lessicale nei tre manuali persiani classici¹⁴ (Muḥammad bin 'Umar al Rādūyānī, *Tarjumān al balāgha*; Rashīd al Dīn Waṭwāt, *Ḥadāyiq al sihr fī daqāyiq al shī'r*; Shams i Qays al Rāzī, *al Mu'jam fī mu'āyyir ash'ār al 'ajam*)¹⁵ e in due trattati 'moderni' di reto-

¹³ A conferma di ciò si vedano, per esempio, gli articoli citati alla nota 10.

¹⁴ Sarebbe interessante analizzare anche altre opere classiche, in particolare pensiamo a un trattato del IX/XVI sec. di WĀ'IZ I KĀSHIFĪ YI SABZĪWĀRĪ, *Badāyī' al afkār fī ṣanāyī' al ash'ār* (ed. M. J. Kazzāzī, Tihān, 1369/1990-1) che comprende una sezione dettagliata e originale sulle figure di ripetizione lessicale (pp. 92-101).

¹⁵ MUHAMMAD B. 'OMAR AR-RĀDŪYĀNĪ, *Kitāb Tarjumān al-balāgha*, ed. A.

rica (Jalāl al Dīn Humāyī, *Funūn i balāghat wa ṣanā'āt i adabī*; Sīrūs Shamīsā, *Nigāb ī tāza ba badī'*),¹⁶ seguendo, nella presentazione, l'ordine in cui le figure si trovano nei testi.

Rādūyānī descrive due casi di ripetizione lessicale, nel dodicesimo *faṣl* del suo libro, sotto il titolo di *muṭābaqa*. Dopo una breve spiegazione introduttiva sui nomi utilizzati per questa figura, Rādūyānī descrive sei tipi di ripetizione individuati secondo il doppio criterio della posizione delle parole all'interno del verso e della coincidenza o meno del significato della parola nelle sue due occorrenze: «*Muṭābaqa* significa portare insieme due cose: si ha quando il poeta menziona una parola all'inizio di un verso riportandola poi alla fine come parola rima. I persiani chiamano questo [artificio] *muṭābaq*. Gli scribi lo chiamano *radd al ṣadr 'alā al fakhdh*,¹⁷ intendendo con *ṣadr* ciò che viene prima e con *fakhdh* ciò che viene dopo, mentre quelle stesse persone chiamano *muṭābaq* ciò che i persiani chiamano *mutadādd*.¹⁸ Questo capitolo si divide in sei parti.

Primo tipo: è quello in cui all'inizio di un verso viene

Ateş, Istanbul, 1949 (d'ora in poi il nome dell'autore sarà abbreviato in Rādūyānī, il titolo dell'opera in *Tarcumān*); RASHĪD AL DĪN WAṬWĀT, *Hadāyiq al sihr fi daqāyiq al sbī'r*, ed. 'A. Iqbāl, [Tihirān], 1362/1984 (abbr. Waṭwāt - *Hadāyiq*); SHAMS I QAYS AL RĀZĪ, *al Mu'jam fi mu'āyyir ash'ār al 'ajam*, ed. M. Ridawī, [Tihirān], 1360²/1981 (abbr. Shams i Qays - *Mu'jam*).

¹⁶ J. HUMĀYĪ, *cit.*, (abbr. Humāyī - *Funūn*); S. SHAMĪSĀ, *Nigāb ī tāza ba badī'*, Tihirān, 1368²/1989-90 (abbr. Shamīsā - *Nigāb*). La scelta di questi due testi, all'interno della grande quantità di opere pubblicate sull'argomento negli ultimi vent'anni, è dettata da motivi soprattutto esemplificativi dell'approccio alla materia. Quella di Humāyī è un'opera di impianto tradizionale ed ancora oggi rappresenta il manuale di riferimento per gli studenti di letteratura in Iran; il testo di Shamīsā costituisce un ripensamento e un tentativo di risistemazione, seppure parziale e ancora legato alla tradizione, della materia retorica.

¹⁷ Sul termine *fakhdh* si confronti la nota di A. ATEŞ (*Tarcumān*, p. 117 della parte in lingua turca).

¹⁸ Il termine sarà utilizzato in questa accezione, per esempio, da SHAMS I QAYS (*Mu'jam*, p. 344). Gli appunti terminologici di Rādūyānī richiamano quanto descritto nel *Kitāb al Maḥāsīn* di AL MARGHĪNĀNĪ, fonte riconosciuta del nostro, sotto la voce *muṭābaqa*. Al Marghīnānī osserva che il termine *muṭābaq* viene utilizzato con due significati: uno, il più usuale, è quello di antitesi, l'altro di *radd al 'ajuz 'alā al ṣadr*. Al Marghīnānī presenta casi di ripetizione analoghi a quelli di Rādūyānī sotto la voce *taṣḍīr* (cfr. G.J. VAN GELDER, a cura di, *Two Arabic treatises on stylistics*, Istanbul, 1987, p. 20).

introdotta una parola e poi quella stessa parola viene utilizzata come parola rima del verso.

Secondo tipo: è uguale al precedente ma il significato delle due parole è diverso; questo tipo è più eloquente e piacevole.¹⁹

Terzo tipo: è quello in cui la prima parola viene menzionata nel *ṣadr*²⁰ del verso e la seconda è la parola rima.

Quarto tipo: è uguale al precedente ma il significato delle due parole è diverso.

Quinto tipo: all'inizio e alla fine vengono introdotte due parole (*lafz*)²¹ che derivano (*musbtaqq bāshand*) da uno stesso vocabolo (*kalima*) ma che differiscono leggermente.

Sesto tipo: è uguale al precedente [sic!] ma il significato è diverso». ²²

Delle sei tipologie descritte, soltanto la prima e la terza prevedono una vera e propria ripetizione lessicale come da noi intesa. La differenza fra questi due casi è chiarita dalla lettura degli esempi da cui si deduce che, con l'espressione *awwal i bayt*, utilizzata nella definizione del primo tipo, Rādūyānī intende la prima parola del verso, mentre con il termine *ṣadr*, utilizzato nella definizione del terzo tipo, intende, in senso lato,²³ la prima parte del verso.

Negli altri quattro casi, vengono presentate figure che potrebbero essere classificate sotto altre categorie tradizionali: il secondo e il quarto tipo corrispondono infatti anche alla

¹⁹ Con tale precisazione il nostro autore ammette, implicitamente, che la ripetizione di una stessa forma con lo stesso significato rappresenta un artificio di valore inferiore. Anche in questo frangente, il testo di Rādūyānī riprende quanto affermato da al Marghinānī (GELDER, *cit.*, p. 19). Tale apprezzamento sarà espresso in seguito anche da Waṭwāt (cfr. *infra*).

²⁰ Si ricordi che tecnicamente il verso viene suddiviso in 6 parti: *ṣadr* – parte iniziale del primo emistichio, *arūd* – parte finale del primo emistichio, *ibtidā'* – parte iniziale del secondo emistichio, *ajuz* – parte finale del secondo emistichio; col termine *ḥashw* viene indicata la parte centrale di entrambi gli emistichi. Non risulta sempre chiaro, tuttavia, quali siano i confini precisi delle singole parti, e, leggendo i testi di retorica, si nota che la loro determinazione subisce spesso notevoli approssimazioni. Si osservi, per esempio, il terzo verso riportato da Rādūyānī per esemplificare il terzo tipo di *mutābaqa* (cfr. *infra*): *hama 'ishq i way anjuman gird i man / hama nīkūyī gird i way anjuman*, dove il primo *anjuman* dovrebbe trovarsi, secondo la definizione, nel *ṣadr* del verso (Tarcumān, p. 29).

²¹ Riportiamo il corrispondente persiano accanto alla traduzione qualora ci sembri utile specificare i termini utilizzati nel testo.

²² Tarcumān, p. 27-8.

²³ Cfr. nota 20.

definizione di *tajnīs i tāmm*,²⁴ il quinto tipo corrisponde all'*ishṭiqāq* e il sesto tipo al *shibb i ishṭiqāq*.²⁵ L'unico elemento che accomuna le diverse tipologie di *muṭābaqa* e che giustifica, quindi, la loro trattazione all'interno di uno stesso *faṣl*, è il fatto che una delle due componenti della figura è la parola rima. Rimanendo costante tale caratteristica, risulta che per *muṭābaqa* Rādūyānī intende la compresenza, in uno stesso verso, di due parole, graficamente e foneticamente coincidenti o affini,²⁶ che possono avere o non avere identico significato, mescolando nel concetto di conformità (*muṭābaqa* appunto) il piano del significato con quello del significante. Questa impostazione della figura caratterizzerà, come vedremo, gran parte della trattatistica successiva.

All'interno, poi, della prima e della terza tipologia – le sole, abbiamo detto, che interessino direttamente la nostra indagine – la lettura degli esempi confonde piuttosto che chiarire le caratteristiche dell'artificio. Da essi risulta evidente, infatti, che per Rādūyānī la 'conformità' delle due parole può essere alquanto approssimativa. Tale approssimazione può riguardare, per esempio, l'aspetto morfologico, come si evince dall'ultimo esempio del terzo caso dove, delle due parole che dovrebbero essere uguali, una ha il suffisso del plurale (*changnawāzān*) mentre l'altra no (*changnawāz*).²⁷

Un'altra figura che prevede la ripetizione lessicale viene trattata da Rādūyānī nel quarantanovesimo *faṣl* dal titolo *fi al 'aks*. Rādūyānī dedica una lunga e articolata definizione e quattro esempi a questa figura che, invece, sarà trattata in poche righe dagli autori successivi: «[*'Aks*] in persiano significa inversione e si ha quando parole (*alfāz*) e espressioni (*kalimāt*) di un *bayt* vengono invertite così che l'ultima parola diventa la prima; tale artificio è chiamato '*aks*. Questa opera-

²⁴ Il secondo verso del terzo esempio riportato da Rādūyānī nel contesto del secondo tipo potrebbe essere considerato nello specifico un *tajnīs i murakkab*: *gar āyi w in ḥāl i 'āshiq bibini / kunī raḥm dar waqt i zī way garāyi* (*Tarcumān*, p. 29).

²⁵ Si noti che Rādūyānī nel suo trattato non definisce la figura *ishṭiqāq*, considera invece il *muqtaḍab* al cui interno inserisce casi di *ishṭiqāq* e di *shibb i ishṭiqāq*. Alcuni esempi di *muqtaḍab* sono molto simili a *muṭābaqa* di sesto tipo (*Tarcumān*, pp. 20-4).

²⁶ Dalle definizioni e dagli esempi, tuttavia, non risulta chiara la 'quantità di somiglianza' necessaria per realizzare il quinto e il sesto tipo.

²⁷ L'esempio in questione è il seguente: *agarchi changnawāzān laṭīf dast buwad / fadā yi dast i qalam bād dast i changnawāz* (*Tarcumān*, p. 30).

zione può essere fatta nell'intero *bayt* o nel *miṣrā'*: se è fatta nel *bayt* la chiamano perfetta o completa, se è fatta nel *miṣrā'* la chiamano imperfetta o incompleta ma un '*aks* completo è più bello. Sia il '*aks* perfetto che quello imperfetto si dividono in due tipi: uno è chiamato coincidente (*mutabādi*) e si ha quando il senso delle parole rovesciate non cambia; un altro è chiamato modificato (*mujrī*) e si ha quando cambia anche il senso». ²⁸ Dagli esempi risulta chiaro che la figura prevede la ricombinazione del materiale lessicale (gruppo di parole) della prima metà di un emistichio, o di un emistichio intero, rispettivamente nella seconda metà dello stesso emistichio o nel secondo emistichio del verso, ²⁹ con o senza modificazione del senso complessivo; in altri termini, abbiamo una ripetizione lessicale multipla. L'inversione dell'ordine delle forme, evidenziata dal nome e dalla definizione della figura, è comunque presente soltanto negli ultimi due esempi, ³⁰ mentre nei primi due è realizzata in maniera piuttosto approssimativa. ³¹

Rādūyānī descrive infine un altro tipo di ripetizione lessicale nel sessantunesimo *faṣl* dal titolo *fī al mukarrar*: «Uno degli artifici è quello in cui la parola rima della poesia viene ripetuta, cioè [viene detta] due volte». ³² La definizione, abbastanza vaga, viene chiarita dai versi d'esempio da cui si deduce che la figura prevede la ripetizione a contatto, cioè in successione contigua, della parola rima e che quindi l'elemento parola rima e la contiguità delle due occorrenze rappresentano i fattori caratterizzanti di questo tipo di ripetizione.

²⁸ *Tarcumān*, p. 96. Ci sembra chiaro che con senso (*ma'nī*) Rādūyānī intende qui il significato complessivo del mezzo *miṣrā'* o del *miṣrā'* intero e non quello delle singole parole.

²⁹ Ecco gli esempi relativi: *būsa na dibad ma rā ma rā na dibad būsa / ghamgīn dil i mā dārad dārad dil i mā ghamgīn* (qui il '*aks* si realizza all'interno di uno stesso *miṣrā'*); *bār bar dāram wa z ī dar birawam / birawam z ī dar wa bar dāram bār* (qui il '*aks* si realizza fra il primo e il secondo *miṣrā'*) (*Tarcumān*, p. 97).

³⁰ Cfr. nota 29.

³¹ Si noti come nei primi due versi riportati: *agarchi bāshad tanhā hamī jahān bā ū st / w agarchi bā ū bāshad hama jahān tanhū st; tan na hamī bāshad āgah zi jān / jān na hamī bāshad āgah zi tan* vengono invertite, fra il primo e il secondo emistichio, solo le posizioni di due parole/sintagmi (*tanhā* e *bā ū* nel primo, *tan* e *jān* nel secondo) (*Tarcumān*, pp. 96-7).

³² *Tarcumān*, p. 113. Trasliteriamo il primo dei due versi a mo' d'esempio: *mā may bikhwāsiīm zadan dūsh jān jān / chūn tu biyāmadi sb bimāndīm khām khām*.

Le figure all'interno della cui trattazione Waṭwāt descrive il fenomeno della ripetizione lessicale, coincidono, a grandi linee, con quelle di Rādūyānī. Il contributo di Waṭwāt a tale questione si limita a qualche dettaglio in più o in meno a seconda delle figure, oltre al fatto, caratteristico di tutto il suo trattato, di inserire anche esempi di prosa e di poesia arabe.

L'artificio della ripetizione viene affrontato una prima volta nel capitolo intitolato *bayān i anwā' i radd al 'ajuz 'alā al ṣadr*.³³ Prima di entrare nel merito dei vari tipi di *radd*, anche Waṭwāt, sulle orme di Rādūyānī, riprende il discorso terminologico, specificando che tale figura viene chiamata *muṭābaq* o *muṣaddar* dai poeti persiani. Anch'egli la suddivide in 6 tipi (aggiungendo due categorie al quinto e al sesto tipo) che in linea di massima coincidono, con qualche maggiore specificazione e dettaglio, con quelli descritti da Rādūyānī nel capitolo *fi al muṭābaqa*: «[...] questo artificio si ha quando scrivi o poeti, all'inizio del discorso in prosa o all'inizio di un verso, dicono una parola che poi riportano, identica, alla fine.³⁴ Questo artificio ha sei tipologie: [...]

Primo tipo di *radd al 'ajuz 'alā al ṣadr*: in questo caso, la parola che era stata messa all'inizio del verso viene inserita, uguale per forma e per significato, anche alla fine del verso senza alcuna differenza o cambiamento.³⁵ [...]

Secondo tipo di *radd al 'ajuz 'alā al ṣadr*: questo artificio è uguale al precedente solo che la parola che c'è all'inizio e quella che c'è alla fine sono identiche per forma ma hanno diverso significato; questo artificio in verità è un *tajnis i tāmm* ma, dal momento che delle due parole omogenee (*mutajānis*) una è nel *ṣadr* e l'altra nel *'ajuz*, esso viene considerato fra i *radd al 'ajuz 'alā al ṣadr* e così chiamato. Questo tipo è migliore del precedente, ma risulta più difficile da realizzare.³⁶ [...]

Terzo tipo di *radd al 'ajuz 'alā al ṣadr*: questo artificio consiste nel mettere nel *ḥashw* del primo emistichio, e non

³³ *Hadāyiq*, p. 18.

³⁴ Si noti che Waṭwāt parla in modo generico di fine (*ākhir*) della frase o del verso senza introdurre, nella sua definizione, l'elemento parola rima (*qāfiya*) che appariva nel testo di Rādūyānī. A tale genericità terminologica lo costringe forse la scelta di trattare insieme prosa e poesia, dal momento che poi, negli esempi, anche per Waṭwāt la ripetizione coinvolgerà sempre la parola rima.

³⁵ *Hadāyiq*, p. 18.

³⁶ *Hadāyiq*, p. 19. Uno dei versi riportati per esemplificare questo tipo

nel *ṣadr*, la stessa parola, identica per forma e per significato, che verrà inserita nel 'ajuz.³⁷ [...]

Quarto tipo di *radd al 'ajuz 'alā al ṣadr*: questo caso è identico a quello del terzo tipo [...] ³⁸ solo che il significato della parola posta alla fine è diverso da quello che la parola ha nel *ḥasbw*.³⁹ [...]

Quinto tipo di *radd al 'ajuz 'alā al ṣadr*: all'inizio e alla fine vengono introdotte due parole entrambe derivate dallo stesso vocabolo (*kalima*) e quindi col significato di base uguale ma che hanno nella loro forma una leggera differenza. [In questo tipo] si possono distinguere due specie: una è quella in cui una parola è nel *ṣadr* e l'altra nel 'ajuz, l'altra è quella in cui una parola è nel *ḥasbw* del primo emistichio e l'altra nel 'ajuz.⁴⁰ [...]

Sesto tipo di *radd al 'ajuz 'alā al ṣadr*: è uguale al precedente, solo che le due parole messe all'inizio e alla fine non hanno realmente la stessa etimologia e sono quindi diverse nel significato di base; questo tipo ha le stesse due specie [del precedente]». ⁴¹

Come già anticipato, le definizioni di Waṭwāt risultano più precise rispetto a quelle di Rādūyānī: Waṭwāt specifica meglio la posizione del primo elemento, nota la coincidenza del secondo tipo col *tajnīs i tāmm*, crea due nuove categorie (nel quinto e nel sesto tipo) per completare la casistica. Propo- nendo però la stessa impostazione teorica e gli stessi esempi poetici del predecessore non supera, nella descrizione della figura, le contraddizioni già osservate per il testo di Rādū- yānī.⁴² Anch'egli, infatti, mescola, in maniera arbitraria e confusa, concetti non ben definiti di uguaglianza/disuguaglianza grafico-fonetica-semantica fra elementi del verso.

C'è da aggiungere, però, che il nome utilizzato da Waṭwāt

non presenta in realtà due diverse forme omografe e omofone ma due occorrenze di una stessa forma polisemica (*yamīn*): *ba yamīn i tu charkeh dāda yasār / ba yasār i tu mulk khwurda yamīn*.

³⁷ *Hadāyiq*, p. 20.

³⁸ A questo punto Waṭwāt inserisce una descrizione delle parti del verso (cfr. nota 20).

³⁹ *Hadāyiq*, p. 21.

⁴⁰ *Hadāyiq*, p. 21.

⁴¹ *Hadāyiq*, p. 23.

⁴² Nella scelta degli esempi persiani, molti dei quali coincidono proprio con quelli riportati da Rādūyānī, Waṭwāt ripropone quelle stesse approssimazioni notate nel testo del suo predecessore.

per questa figura rappresenta già di per sé un cambiamento di prospettiva rispetto a Rādūyānī. Nell'intitolare i suoi capitoli, Waṭwāṭ parla di *radd al 'ajuz* e non di *radd al ṣadr*, come invece aveva proposto Rādūyānī insieme al termine *muṭābaqa*. A prima vista, la definizione di Waṭwāṭ parrebbe contraddittoria, visto che, ovviamente, risulta suscettibile di ripetizione solo ciò che già esiste, cioè il *ṣadr*, ma non ciò che non è ancora stato inserito, il *'ajuz*.⁴³ Tale contraddizione si risolve, però, ricordando che, secondo la tradizione classica, una poesia è ben costruita se l'ascoltatore è messo in grado di intuire quale sarà la parola rima di un verso prima di averlo letto completamente:⁴⁴ dal momento che il lettore/ascoltatore in un certo senso 'conosce da subito' ciò che troverà nel *'ajuz*, lo può anche sentire 'ripetuto' (e quindi riconoscere) nel *ṣadr*.

Waṭwāṭ intitola tutti i suoi casi con la medesima espressione di *radd al 'ajuz ala al ṣadr*, pur introducendo, nelle singole definizioni, elementi in contrasto con quanto suggerito dal titolo: solo nei primi due casi la ripetizione sarà rigidamente nel *'ajuz* e nel *ṣadr*, mentre negli altri quattro, pur restando fissa la parola nel *'ajuz*, la sua 'copia' o 'quasi copia' potrà trovarsi anche nel *ḥashw* del primo emistichio.⁴⁵ Il titolo omogeneo dei paragrafi, quindi, risulta un'etichetta convenzionale che raccoglie tutti i casi in cui, in diverse parti del

⁴³ Tale incongruenza dei termini veniva notata già da WĀ'IZ I KĀSHIFĪ che fornisce a proposito una spiegazione significativa: «In realtà [...] si tratta della ripetizione del *ṣadr* nel *'ajuz* (e non del *'ajuz* nel *ṣadr*), tuttavia, in virtù del fatto che il fondamento della poesia è la parola rima e che lo sguardo (del lettore) cade subito nella parte finale del *bayt* – benché esso venga letto dopo che sono state menzionate le parole del *ṣadr* e del *ḥashw* del primo emistichio – risulta plausibile chiamare questa figura ripetizione del *'ajuz* nel *ṣadr*» (*cit.*, p. 101). Va ricordato che da Waṭwāṭ in poi il nome di questa figura non sarà utilizzato dai trattatisti in modo univoco. Ogni autore successivo, da Shams i Qays ai nostri giorni, scieglierà, in conformità con le proprie fonti o con la propria impostazione teorica, l'espressione *radd al ṣadr* oppure *radd al 'ajuz*.

⁴⁴ Si tratta di un procedimento ben noto, codificato anche all'interno del *badi'* (cfr., per esempio, *Mu'jam*, pp. 374-5 e *Funūn*, pp. 277-9). Per una descrizione di espedienti simili nel mondo arabo si confronti J. BENCHEIKH, *Poétique arabe*, Paris, 1975, p. 199.

⁴⁵ L'insufficienza delle combinazioni proposte sarà in seguito rilevata, per esempio, da NAJAFQULI MIRZĀ nel suo *Durra yi Najafi* (ed. H. Āhī, [Tīhrān], [1362/1984]), un trattato di poetica di epoca Qajara, nel quale l'autore crea un tipo di *radd* per ogni combinazione possibile, allargando la casista a 16 tipologie – quattro parti del verso per quattro tipologie di uguaglianza/somiglianza – (pp. 141-9).

primo emistichio, con differenti modalità, viene anticipata la parola rima.

Come Rādūyānī, anche Waṭwāṭ descrive altre due figure che prevedono la ripetizione lessicale e le colloca nella parte finale del libro fra i «termini che si trovano nella lingua dei cultori di quest'arte e che sono rimasti esclusi dai termini tecnici che abbiamo menzionato». ⁴⁶ In questa specie di appendice-glossario che completa il suo trattato, l'autore, sotto il titolo di 'aks, riporta un esempio di chiasmo senza farlo precedere da una definizione ma soltanto da una breve frase in cui nota che «in persiano a 'aks corrisponde l'espressione *bāshgūna kardan* (invertire)». ⁴⁷ Rispetto all'attenzione che aveva dedicato Rādūyānī a questa figura, le poche righe di Waṭwāṭ mostrano il suo scarso interesse per tale artificio.

Nella stessa sezione del libro, sotto il titolo di *mukarrar*, Waṭwāṭ descrive due altri casi di ripetizione lessicale. Il primo prevede la ripetizione di una parola di un verso nel verso successivo, artificio che esula, quindi, dalla nostra casistica. ⁴⁸ Il secondo risponde invece alla seguente definizione: «alcuni affermano che si ha un caso di *mukarrar* quando la parola rima viene ripetuta due volte». ⁴⁹ Dagli esempi si capisce che quest'ultimo caso corrisponde al *mukarrar* di Rādūyānī.

Shams i Qays tratta due delle figure che, nel suo trattato, prevedono ripetizione lessicale come digressioni ⁵⁰ all'interno

⁴⁶ *Hadāyiq*, p. 85.

⁴⁷ I versi d'esempio sono i seguenti: *bahr ī dāram dāram bahr ī / ba sar ī chābuk chābuk ba sar ī; na buwad bargiz bargiz na buwad / digar ī chūn ū chūn ū digar ī; ba khatā kardam kardam ba khatā / safar ī bī ū bī ū safar ī* (*Hadāyiq*, p. 86).

⁴⁸ «Viene detta *mukarrar* una poesia in cui in un verso viene inserita una parola che è poi ripetuta allo stesso modo in un altro verso». L'esempio che segue tale definizione è fuorviante poichè già nel primo verso le parole sono ripetute mentre nel secondo verso esse ricorrono tre volte: *bārān qatra qatra hamī bāram abrwār / bar rūz khīra khīra az īn chashm ī saylbār - z ān qatra qatra qatra yi hārān shuda khajil / z ān khīra khīra khīra dil ī man zi hijr ī yār* (*Hadāyiq*, p. 86). Questo esempio, con varianti minime, verrà riportato da tutti gli autori successivi come caso di ripetizione a contatto (*tikrār*) (cfr. M. MUŞAFFĀ, *Pāsdārān i sukhan*, Tihān 1335/1956-7, pp. 454-8).

⁴⁹ *Hadāyiq*, p. 86.

⁵⁰ Il fatto che Shams i Qays collochi questi artifici in secondo piano non deve stupire. Egli afferma, infatti, che per avere *tafwīf* (eleganza e correttezza) la poesia deve essere, fra l'altro, priva di *tajnīsāt i mutakarrar* (omonimie ripetute) (*Mu'jam*, p. 329).

della trattazione del *tajnīs*.⁵¹ Come ultimo esempio di *tajnīs i tāmm*, infatti, egli inserisce un verso in cui i due elementi del *tajnīs* sono rispettivamente la prima e l'ultima parola del verso stesso,⁵² specificando, subito dopo, che «in quel verso [oltre il *tajnīs*] è presente anche un'altra figura chiamata *radd al ṣadr ilā al 'ajuz*»⁵³ e non dando, per il momento, alcuna importanza al fatto che le due parole dell'esempio, uguali nel significato, abbiano diverso significato (costituiscano, appunto, un *tajnīs i tāmm*).⁵⁴ Appena di seguito, Shams i Qays aggiunge una breve definizione secondo la quale «quando ciò [la parola] che viene alla fine di un *bayt* torna all'inizio del successivo si ottiene la figura detta *radd al 'ajuz ilā al ṣadr*». Seguono, in successione, esempi per la prima e per la seconda definizione. La prima serie di esempi presenta, secondo quanto premesso da Shams i Qays, dei versi che contengono «*radd i ṣadr* privi di *tajnīs*» e ripropone gli stessi versi poetici che Waṭwāt riporta dopo aver definito il suo primo tipo di *radd*. Abbiamo pertanto una ripetizione lessicale vera e propria all'interno dello stesso verso, per quanto rigidamente limitata alla posizione iniziale e finale, e risulta chiaro che il verso con *tajnīs i tāmm* da cui aveva preso spunto l'autore era solo un mero pretesto per introdurre una figura che risulta invece, negli esempi successivi, scevra delle ambiguità caratteristiche del *tajnīs*.⁵⁵ La seconda serie di esempi presenta l'iterazione della parola rima di un verso quale esordio del verso successivo e costituisce una tipologia di ripetizione lessicale che esula dai limiti del presente lavoro.⁵⁶

⁵¹ Questa posizione sembrerebbe suggerita dall'osservazione fatta da Waṭwāt quando scrive che il secondo tipo di *radd* può essere visto anche come un *tajnīs i tāmm* (*Hadāyiq*, p. 19). Si noti che anche l'*isbtīqāq* viene trattato da Shams all'interno dei *tajnīs*, così come il *takrīr* (cfr. *infra*). Questo può essere indice della consapevolezza, da parte di Shams i Qays, dell'unità di fondo, in quanto fenomeni ripetitivi appunto, delle quattro diverse figure.

⁵² Si tratta di uno dei versi riportati da Waṭwāt per esemplificare il *radd* di secondo tipo (cfr. nota 36).

⁵³ *Mu'jam*, p. 338. L'uso della preposizione araba *ilā* al posto di *'alā* usata dagli autori precedenti sarà oggetto di discussione in molte opere successive (cfr. *infra* nota 74). Si noti che Shams i Qays ripropone il nome della figura secondo la struttura (*radd al ṣadr*) presentata da Rādūyānī.

⁵⁴ Si ricordi, però, che nel verso in questione abbiamo in realtà la ripetizione di una forma polisemica (cfr. nota n. 36).

⁵⁵ Resta comunque il fatto che Shams i Qays considera possibile la realizzazione contemporanea di entrambe le figure.

⁵⁶ Va sottolineato che Shams i Qays è il primo a introdurre l'anadiplo-

Come si vede, Shams i Qays introduce fra i tipi di *radd* un caso nuovo e, al contempo, semplifica notevolmente la casistica tradizionale riducendone i casi da sei (otto se si contano i sottotipi di *Waṭwāt*) a uno. Leggendo le descrizioni delle sue due tipologie – in una la prima parola del verso diventa la parola rima, nell'altra la parola rima di un verso diventa la prima parola del verso successivo – si evince che, nella sua interpretazione, l'elemento cardine di questa figura è esclusivamente la parola rima,⁵⁷ e che eventuali modifiche nel significato⁵⁸ e nella morfologia⁵⁹ delle due parole coinvolte costituiscono caratteristiche non ipotizzabili nel contesto di tale figura. Coerente con tale semplificazione estrema, Shams i Qays riporta esempi univoci e precisi, inserendo versi che non presentano, cioè, le approssimazioni notate in precedenza (singolari/plurali, ecc.).

Un'altra figura che nel *Mu'jam* prevede la ripetizione lessicale è il *takrīr*. Il capitolo relativo, che compare subito dopo gli esempi di *tajnīs i muzdawaj*,⁶⁰ è privo di definizione. Shams i Qays, infatti, scrive soltanto che «il *takrīr* è un artificio così come risulta dai versi di Rashīd [*Waṭwāt*]». ⁶¹ Questa frase è seguita da sei versi dai quali possiamo in parte dedurre le caratteristiche conferite da Shams i Qays a questa figura.

Il primo verso,⁶² attribuito appunto a *Waṭwāt*, presenta più tipi di ripetizione lessicale: vi troviamo infatti l'iterazione a contatto della parola rima (come nel *mukarrar* di Rādūyānī

si, figura in cui la ripetizione coinvolge due versi differenti, e che ciò rappresenta una novità nel contesto del *radd* non sempre accolta dagli autori successivi. Si noti che per questo 'nuovo' artificio l'autore utilizza (pur con una diversa preposizione) il nome utilizzato da *Waṭwāt* per indicare il *radd* 'normale'.

⁵⁷ Si noti, tuttavia, che Shams i Qays, rispetto a *Waṭwāt*, inverte i termini della figura parlando di *radd al ṣadr ilā al 'ajuz*, e non viceversa.

⁵⁸ Shams i Qays non distingue i casi in cui c'è coincidenza di significato da quelli in cui non c'è.

⁵⁹ Shams i Qays non classifica il caso in cui la ripetizione è costituita da due derivati, o da derivati apparenti, di uno stesso vocabolo.

⁶⁰ La posizione in cui Shams i Qays inserisce il *takrīr* sembra suggerire che l'aspetto caratterizzante di questa figura, sia, nell'ottica di questo autore, l'iterazione immediata/contigua della parola rima, appunto come, con tutte le differenze del caso, nel *tajnīs i muzdawaj*.

⁶¹ *Mu'jam*, p. 342.

⁶² *Zibī mukbālifat i amr i tu khaṭā' khaṭā' / zibī muwāfiqat i rāy i tu ṣawāb ṣawāb*.

e di Waṭwāṭ) ma anche l'iterazione a contatto della parola finale del primo *miṣrā'* e la ripetizione del *ṣadr* nell'*ibtidā'*.⁶³

Il secondo verso⁶⁴ presenta un caso nuovo, in quanto vi troviamo la parola *babār* ripetuta tre volte e la parola *andar* ripetuta due volte, ma in nessun caso a contatto; sembra che si tratti cioè di una ripetizione lessicale non caratterizzata da altri aspetti supplementari, dal momento che non siamo in grado di dedurre, in mancanza di altri versi della composizione, se *babār* sia anche la parola rima.⁶⁵

Prima del terzo esempio, composto da due versi, Shams i Qays afferma che a volte la ripetizione della parola è funzionale alla realizzazione di una determinata struttura sintattica detta *musta'nif* (appellativa).⁶⁶ Nell'esempio⁶⁷ sono presenti sia ripetizioni semplici (nel primo verso) che iterazioni contigue (nel primo e nel secondo verso). Si può dedurre che Shams i Qays, introducendo questo caso, ipotizzi genericamente l'uso della ripetizione lessicale al fine di dare enfasi a un elemento del verso 'richiamandone' il significato. Tuttavia, in mancanza di una definizione completa, è difficile ricostruire i limiti di ciò che Shams i Qays identifica lì come figura, ovvero se egli consideri, oppure no, la contiguità degli elementi come un carattere necessario.

L'ultimo esempio, anch'esso composto da due versi, corrisponde, invece, al primo esempio di *mukarrar* nelle *Hadāyiq*.

⁶³ La ripetizione di *zihī* (cfr. nota 62), trattandosi di una interiezione, non aveva forse rilevanza per questo autore (cfr. infra).

⁶⁴ *Jahān az dawlat i sulṭān i a'zam / babār andar babār andar babār ast.*

⁶⁵ È verosimile che, per analogia con l'esempio precedente, si tratti della parola rima (non siamo però riusciti a rintracciare questo verso nel canzoniere di Waṭwāṭ, *Diwān i Rashīd al Dīn Waṭwāṭ*, ed. Sa'īd Nafīsī, Tih-rān, 1339/1960-1). Resta il dubbio che dai trattatisti questo tipo di ripetizione venisse considerata come a contatto, poiché fra le occorrenze di *babār* viene interposta solo una preposizione. Interposizioni di vario genere, che indeboliscono ma non annullano la ripetizione a contatto, sono previste anche nella nostra tradizione retorica (cfr. LAUSBERG, *cit.*, pp. 134-5).

⁶⁶ Si tratta di un procedimento sintattico ben noto. Nel testo *Badāyī' al afkār fi ṣanāyī' al ash'ār*, WĀ'IZ I KĀSHIFĪ YI SABZĪWĀRĪ prevede proprio, nel capitolo *ṣanāyī' i shi'rī*, un *tikrār i musta'nif*: «nel *tikrār i musta'nif* la ripetizione della parola viene fatta per richiamarne il significato, in altri termini, la ripetizione ha lo scopo di rimettere in evidenza il significato della parola. *Isīmāf* letteralmente significa 'riaprire', 'rinnovare' e quindi, poiché con tale ripetizione, il significato viene rinnovato, questo artificio viene detto *musta'nif*» (*cit.*, p. 94).

⁶⁷ *Pīsh i shumāl i amr at pāy i shumāl dar kull / pīsh i saḥāb i dast at dast i saḥāb bar ham; ay rūzgār i dawlat dawlat ba tu musharraf / w ay haqquzār i millat millat ba tu mukarram.*

Shams i Qays cita, infatti, gli stessi versi di 'Asjadī menzionati da Waṭwāt e contenenti quelli che vengono definiti «*takrīr* difficili (*mutakallif*)». ⁶⁸

Nel *Mu'jam* sotto la voce *takrīr* troviamo dunque esemplificate ripetizioni lessicali di vario tipo, tuttavia nel complesso risulta che l'iterazione della parola rima e la ripetizione a contatto rimangono, anche per Shams i Qays, gli elementi caratterizzanti di tale artificio.

Anche la figura *i'nāt*, nell'accezione riportata nel *Mu'jam*, comporta, in alcune delle tipologie teorizzate ed esemplificate, casi di ripetizione lessicale. Questa figura, secondo Shams i Qays, prevede che la ripetizione si sviluppi, contemporaneamente, sia lungo l'asse orizzontale del componimento, nei singoli versi, sia lungo l'asse verticale, in tutti i versi dal primo all'ultimo: «Si ha *i'nāt* quando il poeta si costringe all'uso di una lettera o di una parola che non sarebbe necessaria e la ripete in ogni *bayt* o in ogni *miṣrā'* [...]». ⁶⁹ I primi due gruppi di versi che Shams i Qays riporta quali esempi presentano due o più parole ripetute (*sang, sīm; sang, zar, sīm*) in ogni *miṣrā'*. ⁷⁰ L'artificio dell'*i'nāt*, in definitiva, consiste nella forzata ricerca di nuovi contesti (nel *miṣrā'* o nel *bayt*) in cui inserire elementi selezionati in precedenza, nel costringersi alla formulazione di sempre nuove combinazioni di forme date. ⁷¹ Nel caso specifico in cui, per realizzare tale artificio, il poeta si imponga di inserire una o più parole in ogni *miṣrā'* (con la conseguenza che essa o esse compaiono due volte in ogni *bayt*), ci troviamo in presenza di una ripetizione lessicale che rientra nella nostra definizione.

Nel testo di Shams i Qays non compare il '*aks*.

⁶⁸ Shams i Qays riporta i versi con alcune varianti rispetto a Waṭwāt: *bārān qaṭra qaṭra hami bāram abrwār / bar rūz kbīra kbīra az in chashm i saylbār; z ān qaṭra qaṭra qaṭra yi bārān shuda kbajil / z ān kbīra kbīra kbīra dil u jān i man faqār* (cfr. nota 48).

⁶⁹ *Mu'jam*, p. 384. Sotto il titolo *i'nāt*, Rādūyānī descrive l'artificio della rima ricca (*Tarcumān*, pp. 36-8). Per Waṭwāt, *i'nāt* ha solo l'accezione di rima interna (*Ḥadāyiq*, pp. 26-7).

⁷⁰ Il terzo gruppo di versi portati ad esempio presenta le parole *āftāb* e *dharra* ripetute in ogni *bayt*, mentre il quarto, ed ultimo, gruppo presenta un esempio di rima interna (o doppia – *du qāfiyat* – secondo le parole dello stesso Shams i Qays). Quest'ultimo artificio corrisponde, in linea di massima, all'accezione di *i'nāt* nel testo di Waṭwāt.

⁷¹ L'*i'nāt* si trova descritto molte pagine dopo il *tajnis*. Di questo artificio Shams i Qays esalta la difficoltà tecnica e mette in secondo ordine l'aspetto dell'iterazione lessicale che la figura al contempo comporta.

- Riassumendo, la trattatistica tradizionale, nel descrivere figure che prevedono ripetizione lessicale, mette in rilievo e sottolinea, di volta in volta, aspetti aggiuntivi di tale espediente, indicando chiaramente che non basta la semplice ricorrenza della stessa parola per fare una figura (nessuno infatti semplifica a tal punto la definizione). Risulta piuttosto necessario che l'occorrenza di due parole uguali abbia un altro aspetto caratterizzante, che è, nello specifico, la posizione in cui vengono collocati i due elementi della ripetizione:
- a) uno dei due elementi è la parola rima mentre l'altro elemento è collocato nel primo emistichio (primo e terzo tipo di *mutābaqa* e di *radd*);
 - b) gli elementi della ripetizione sono collocati a contatto; un caso particolare si ha quando uno degli elementi è la parola rima (*mukarrar* e *takrīr*);⁷²
 - c) il secondo elemento della ripetizione è collocato in posizione speculare/invertita rispetto alla sua prima occorrenza (*'aks*).
 - d) gli elementi della ripetizione sono collocati in tutti gli emistichi del componimento (*i'nāt*).

Da un punto di vista strutturale, gli aspetti centrali dell'espediente della ripetizione lessicale risultano quindi la relazione con la parola rima, la combinazione reciproca delle posizioni delle sue occorrenze, l'iterazione 'forzata' e ricorrente.

Va anche notato che, malgrado le definizioni siano generiche e parlino di *lafz* o di *kalima*, negli esempi si trovano solo ripetizioni di sostantivi, e che pertanto non sembrano avere dignità di figura altri parallelismi costruiti con l'iterazione di altre parti del discorso quali verbi, pronomi, congiunzioni, ecc.

Nessuno degli autori antichi, inoltre, rileva che nella ripetizione di un elemento lessicale si realizza la convergenza di altri tipi di ripetizione: quando si ripete una forma con essa si ripetono ovviamente anche i suoi grafemi, i suoi fonemi, la sua struttura sillabica, il suo schema metrico, ecc., il che com-

⁷² Il contatto fra elementi ripetuti è messo in particolare risalto in *Sīmādād, Farhang i isṭilāḥāt i adabī*, Tīhrān, 1371/1992-3; quale corrispondente occidentale del termine *tikrār*, in questo dizionario viene scelto il ricercato termine *palilogy* (dal greco *παλιλογία*, ovvero *iteratio*, ripetizione a contatto di parola singola).

porta anche un'iterazione di effetti visivi, eufonici e ritmici oltre che lessicali e semantici.

Infine, in nessuno dei tre testi considerati viene posta la questione, fondamentale, dell'uso⁷³ e della funzione stilistica e poetica di tali espedienti retorici.

Il fenomeno della ripetizione lessicale continua naturalmente a essere oggetto di analisi e di attenzione anche nei trattati moderni sul *badī'* i quali, in alcuni casi, affrontano tale fenomeno linguistico-retorico in modo più dettagliato rispetto ai testi tradizionali.

Nei suoi *Funūn i balāghat wa ṣanā'āt i adabī*, Humāyī descrive una prima volta l'artificio della ripetizione lessicale sotto il titolo *radd al 'ajuz 'alā al ṣadr*.⁷⁴ Egli premette che questo artificio viene detto anche *taṣḍīr* o *mutābaqa*, descrive le diverse parti del verso e quindi definisce così la figura: «Nel vero *radd al 'ajuz 'alā al ṣadr* all'inizio e alla fine del verso vengono inserite due parole (*lafz*) identiche oppure due vocaboli (*kalima*) simili ed omogenei». ⁷⁵ Humāyī riporta di seguito due serie di esempi le cui caratteristiche corrispondono rispettivamente a quelle del primo e del secondo tipo nei testi di Rādūyānī e di Waṭwāt. Di questi, solo il primo prevede ripetizione lessicale come da noi intesa.

Humāyī, in questo contesto, tenta di amalgamare differenti caratteristiche dei testi antichi: ricodifica due casi di Rādūyānī e di Waṭwāt e, analogamente a quest'ultimo, denomina la figura *radd al 'ajuz 'alā al ṣadr* descrivendo all'interno di questo capitolo le parti del verso; secondo l'impostazione di

⁷³ Unica parziale eccezione è Shams i Qays quando osserva che il *takrīr* viene utilizzato per realizzare la struttura detta *musta'nif* (cfr. nota 66).

⁷⁴ *Funūn*, p. 67; si noti che il nome dato alla figura è quello utilizzato da Waṭwāt. A questo proposito è curioso come Humāyī dedichi una lunga digressione (*Funūn*, pp. 70-1) al nome di questo artificio mettendo in evidenza un presunto errore di Shams i Qays nell'uso della preposizione araba. Egli nota che Shams i Qays ha erroneamente utilizzato la preposizione *ilā* conferendole il significato di *'alā* e che tale uso errato ha dato al nome della figura un senso opposto a quello che avrebbe dovuto avere. La lunga digressione di Humāyī sembra piuttosto inutile, dal momento che gli usi delle due preposizioni non sono contraddittori, ma conferiscono alle espressioni solo delle diverse sfumature, accentuando la prima (il *radd al 'ajuz 'alā al ṣadr*) la centralità del *'ajuz*, la seconda (*radd al ṣadr ilā al 'ajuz*) la centralità del *ṣadr*.

⁷⁵ Nella definizione Humāyī parla di *awwal i bayt* e non di *ṣadr*: in tutti i suoi esempi la figura è costruita con la prima parola del verso.

Shams i Qays riduce a due soli casi le tipologie, limitando rigidamente la posizione del primo elemento della ripetizione a prima parola del verso;⁷⁶ infine, mutua quasi tutti gli esempi dai suoi antichi predecessori. Non riproduce la trattazione di nessuno, ma non aggiunge, in sostanza, nulla di nuovo.

Humāyī dedica un altro capitolo alla figura detta *tard wa 'aks*,⁷⁷ secondo la quale «[...] il primo *miṣrā'* è ripetuto nel secondo, invertendo la posizione delle parole».⁷⁸ Humāyī precisa che «è chiaro che questa ripetizione deve essere tale da adornare e abbellire il discorso e non da evidenziare la debolezza e la fiacchezza della natura del poeta, altrimenti è meglio evitarla e ricorrere ad altri, più adatti, abbellimenti del discorso». Egli tenta, insomma, di introdurre una discriminante stilistica nella definizione dell'artificio, lasciando al «gusto» del poeta o del lettore un arbitrario criterio di valutazione.

Nel paragrafo immediatamente successivo, Humāyī, seguendo l'esempio di Shams i Qays, prevede all'interno dell'*i'nāt*,⁷⁹ un *iltizām i kalima*⁸⁰ secondo il quale un poeta si 'costringe' a introdurre in ogni *miṣrā'* o in ogni *bayt* determinate parole. Egli riporta, però, un solo esempio nel quale ogni *bayt* (e non ogni *miṣrā'*) presenta la coppia di parole *āftāb* e *dharrā*.⁸¹

Nel libro di Humāyī non vengono descritti né il *tikrār* né il *mukarrar* e tale scelta rappresenta un notevole restringimento dei confini della ripetizione lessicale.⁸²

⁷⁶ Humāyī descrive anche un *radd al ṣadr 'alā al 'ajuz*, che corrisponde al *radd al 'ajuz ilā al ṣadr* di Shams i Qays, ovvero alla figura in cui le occorrenze della ripetizione sono una alla fine di un verso e l'altra all'inizio del verso successivo (*Funūn*, p. 70).

⁷⁷ Humāyī specifica che questa figura può essere chiamata anche *tabdīl* oppure *'aks* (*Funūn*, p. 73).

⁷⁸ Rispetto a Rādūyānī, Humāyī, come Waṭwāt, semplifica di molto la definizione di questa figura.

⁷⁹ *Funūn*, p. 74; per Humāyī, l'*i'nāt*, in prima istanza, è costituito dall'artificio della rima ricca, come nel testo di Rādūyānī.

⁸⁰ *Funūn*, p. 76.

⁸¹ Si ricordi che per questa figura i primi due esempi di Shams i Qays presentavano ripetizioni di due e anche di tre parole all'interno di uno stesso verso.

⁸² Sotto il titolo *radd al qāfiya*, Humāyī descrive una figura in cui «la parola rima del primo *miṣrā'* del *maṭla'* della *qaṣīda* o del *ghazal* viene ripetuta alla fine del secondo verso» e che non rientra, pertanto, nella nostra definizione (*Funūn*, p. 72).

Nel suo volume *Nigāb ī tāza ba badī'*, Shamīsā tenta una nuova sistemazione delle figure retoriche. La prima sezione del libro, intitolata *badī' i lafzī*, è suddivisa in tre capitoli, l'ultimo dei quali si intitola *rawish i tikerār*⁸³ (procedimenti di ripetizione). In esso l'autore descrive una serie di artifici stilistici che implicano appunto procedimenti ripetitivi in generale. Dopo aver ricordato che questa tipologia di figure di parola (insieme al *tasjī'* e al *tajnīs*) ha lo scopo di creare o di aumentare la *mūsīqī yi lafzī yi kalām*⁸⁴ (l'armonia «formale» del discorso), l'autore si propone di affrontare i procedimenti di ripetizione a tutti i livelli del testo, dalle consonanti alle vocali, dalla sillaba alla parola, dal sintagma all'emistichio, ecc. Il terzo paragrafo tratta del *tikerār i wāzha*⁸⁵ ed è la sezione che interessa la nostra ricerca. Shamīsā afferma che tale procedimento ha diverse tipologie. Vediamo di seguito quelle che soddisfano la nostra definizione:

- a) *radd al šadr ilā al 'ajuz*.⁸⁶ Si tratta del primo tipo descritto nei testi precedenti, salvo il fatto che nel secondo esempio riportato le due parole non sono identiche: abbiamo infatti *dandāna* e *dandān*. Shamīsā fa a questo proposito un'importante precisazione: egli scrive in una nota che «per realizzare l'artificio non è necessario che le due parole della ripetizione siano perfettamente identiche. Inoltre è lecito che siano solo vicine all'inizio e alla fine del verso»,⁸⁷ ammettendo così che nella realizzazione della figura ci possano essere delle approssimazioni sia nel corpo della parola che nella sua posizione.
- b) *tashābuh al atrāf*: «Una delle ultime parole del primo *mišrā'* è fra le prime del secondo *mišrā'*, una delle ultime parole del secondo *mišrā'* è fra le prime del terzo *mišrā'* e così via lungo la composizione»;⁸⁸ si tratta, in altri termini, dell'inserimento nella composizione di una serie di anadiplosi (.....a/a.....b; b.....c/c.....d; d.....e/e.....f; ecc.) ed è una

⁸³ *Nigāb*, p. 57.

⁸⁴ *Nigāb*, pp. 13-4 e p. 57.

⁸⁵ *Nigāb*, p. 59.

⁸⁶ Per questa figura e per la successiva nel suo testo, ovvero il *radd al 'ajuz ilā al šadr* (l'anadiplosi), Shamīsā sceglie i nomi proposti da Shams i Qays, nota che Humāyī usa nel suo libro, per gli stessi artifici, le espressioni inverse e sostiene, infine, che entrambi i nomi sono possibili (*Nigāb*, p. 64, nota 7).

⁸⁷ *Nigāb*, p. 64, nota 8.

⁸⁸ *Nigāb*, p. 59.

tipologia non contemplata da nessuno dei manuali precedenti⁸⁹ (poiché uno degli anelli della catena di ripetizioni si realizza all'interno del *bayt*, questo caso soddisfa la nostra definizione).

- c) *iltizām* o *i'nāt*: «In ogni *misrā'* o in ogni *bayt* della poesia si ripete una medesima parola». ⁹⁰ È lo stesso caso di ripetizione lessicale 'predefinita' teorizzato da Shams i Qays e da Humāyī.
- d) *tikrār* o *takrīr*: «In un *bayt* vengono ripetute due parole una dietro l'altra». Shamīsā con tale definizione conferisce al termine il suo significato tradizionale di ripetizione a contatto, ma dopo aver riportato solo il primo verso dell'ormai consueto esempio di 'Asjadī, ⁹¹ aggiunge: «anche il ripetere una parola in modo casuale (*ba šūrat i parākanda*) ha comunque carattere retorico (*janba yi badī'ī*)». ⁹² Questa affermazione, dai toni innovativi rispetto alla tradizione, è seguita da due versi esemplificativi di Sa'dī in cui la ripetizione non ha nessuna delle caratterizzazioni supplementari descritte in precedenza. ⁹³
- e) *tard wa 'aks* o *tabdīl wa 'aks*: «Si tratta di dividere un *misrā'* in due parti e di ripetere all'incontrario quelle due parti nel *misrā'* successivo.» Questa definizione, e gli esempi che la seguono, risultano conformi a quanto reperito nei testi precedenti sotto il '*aks*. Poche righe dopo Shamīsā aggiunge: «È possibile che questa inversione si realizzi entro un emistichio [...] oppure che una parte del primo emistichio si ripeta nel secondo e una parte del secondo nel terzo, ecc.». ⁹⁴ Anche nel caso di questa figura sembra che Shamīsā allarghi, rispetto ai testi precedenti, il campo di applicazione. Tuttavia, negli esempi che seguono, appare solo la ripetizione con inversione, da un emistichio all'altro, di interi sintagmi o di frasi i cui singoli elementi

⁸⁹ Il primo esempio è proprio di Salmān i Sāwajī: *ay abr i bahār khār parwarda yi tu st / ay khār darun i ghuncha khunkarda yi tu st; ay ghuncha 'arus i bād dar parda yi tu st / ay bād i šabā in hama āwarda yi tu st* (*Nigāh*, p. 59).

⁹⁰ *Nigāh*, p. 60.

⁹¹ Cfr. note 48 e 68.

⁹² *Nigāh*, p. 60.

⁹³ Ecco i due versi: *gūsha giriftam zi khalq u fāyda y ī nī st / gūsha yi chasm at balā yi gūshanisbīn ast; zi dast rafta na tanhā man am dar in sawdā / ci dasthā ke zi dast i tu bar khudāwand ast* (*Nigāh*, p. 60).

⁹⁴ *Nigāh*, pp. 60-1.

mantengono però la propria posizione. Per *'aks* sembra quindi che l'autore intenda, genericamente, un procedimento in cui sezione iniziale e sezione finale di un emistichio diventano, rispettivamente, sezione finale e sezione iniziale dell'emistichio successivo.

A conclusione del paragrafo sul *tikrār i wāzha*, Shamīsā scrive: «La ripetizione di parole ha modi diversi non tutti contemplati nei testi tradizionali»⁹⁵ conferendo, con questa frase, dignità di artificio alle ripetizioni lessicali non teorizzate dai manuali (e neppure da lui) ma ampiamente documentate nei testi poetici. Shamīsā a questo punto introduce casistiche e versi che coinvolgono nuovi elementi e criteri combinatori, quali ripetizioni con senso figurato, uso di derivati, ecc., superando, e contraddicendo, in tal modo i limiti della sua definizione iniziale ma dando prova di intuire la complessità del fenomeno.

Shamīsā conclude il capitolo con un paragrafo dal titolo *arzish i tikrār* (il valore della ripetizione), titolo che farebbe supporre una valutazione stilistica del fenomeno da parte dello studioso. Il paragrafo, invece, non aggiunge nulla di sostanziale a quanto già detto.⁹⁶

Dalla lettura della sezione sul *tikrār i wāzha* del testo di Shamīsā risulta evidente che l'autore vuole accogliere la codifica delle figure tradizionali ma al contempo, avendo assunto dei presupposti teorici più ampi, è costretto ad aggiungere annotazioni, nuovi casi, digressioni, ecc. che allarghino i limiti delle figure tradizionali, mettendo così in discussione l'identità e l'utilità stessa di quelle diverse tipologie rivelatesi insufficienti a classificare la totalità dei casi reperibili.

La trattazione di Shamīsā, in definitiva, ripropone, a grandi linee, le figure tradizionali, ma tende a generalizzarle fino a includere qualsiasi tipo di ripetizione lessicale. Alla fine si ha comunque l'impressione che per questo autore, benché qualsiasi ripetizione abbia valore retorico, alcune tipologie, quelle classificate dai testi tradizionali, siano più 'eloquenti' perché arricchite da altre caratteristiche strutturali (rima, contiguità, inversione, ecc.).

⁹⁵ *Nigāb*, p. 61.

⁹⁶ *Nigāb*, p. 63. L'unica osservazione di tipo stilistico di Shamīsā riguarda la ripetizione a contatto che, secondo le sue parole, crea un effetto di enfasi (*Nigāb*, p. 61).

In conclusione, dalla lettura di questi due esempi di moderna trattatistica retorica si evidenzia una duplice tendenza cui partecipano anche altri testi del genere:⁹⁷ da una parte si ha l'ossequio alla tradizione il cui materiale viene accolto e al massimo riorganizzato ma non ridiscusso radicalmente (tanto meno rifiutato), neppure dalle revisioni propositivamente più svincolate dalla tradizione stessa; dall'altra parte si nota, nei

⁹⁷ Un testo molto recente che, a questo proposito, vale la pena di analizzare brevemente è M.J. KAZZĀZĪ, *Zibāsbnāsī yi sukhan i pārsī (3) - badī'*, Tihirān, 1373-1995, pp. 69-88. Anche questo autore intende proporre un approccio nuovo alla materia retorica, ma il suo rinnovamento si realizza soprattutto a livello terminologico (sostituendo i termini arabi con parole o neologismi persiani) senza un altrettanto radicale rinnovamento nella sistemazione del *badī'*. All'interno del capitolo *ārayabā yi birūnī* (figure di parola), per esempio, abbiamo un paragrafo dedicato all'artificio *bunsarī* (il termine viene proposto come versione iranica del *radd al 'ajuz 'alā al šadr*) secondo cui la fine (*bun*) e l'inizio (*sar*) di un verso sono uguali. Kazzāzī ripresenta le sei tipologie di *Waṭwāt*, con tutte le loro contraddizioni, aggiungendo qualche dettaglio: Egli, per esempio, specifica cosa debba intendersi per *'ajuz* nel caso di una composizione con *radīf*. Alla fine della descrizione dei sei casi tradizionali aggiunge una nuova tipologia, cui non dà un nome specifico, nella quale una parola viene ripetuta in *šadr* e in *'arud* e un'altra in *ibtidā'* e in *'ajuz*. Altra figura di ripetizione lessicale descritta da Kazzāzī è il *tasbīgh* che consiste nella ripetizione dell'ultima parola (o di un gruppo di parole) di un emistichio all'inizio dell'emistichio successivo (corrisponde al *tashābuh al aṭraf* nel testo di Shamīsā). Segue subito dopo la descrizione del *wārūnagī ('aks)* che comincia con il caso della ripetizione, con inversione di posizione, di due parole in uno stesso emistichio o in uno stesso verso, cui fanno seguito una serie di esempi con ripetizioni e inversioni di vario genere. Più avanti troviamo anche il *tikrār* così definito: «Una parola viene usata più volte nel discorso in modo da aumentarne la bellezza e la piacevolezza». Dagli esempi che seguono si deduce che l'autore include nel *tikrār* ripetizioni di una singola parola o di interi sintagmi, ripetizioni a contatto e ripetizioni semplici. Dopo una lunga sezione dedicata alle allitterazioni e alle assonanze, Kazzāzī riprende il discorso sulla ripetizione lessicale affermando che «se il poeta introduce lungo tutta la composizione una o più parole, abbiamo una figura che gli eruditi separano dal *tikrār* e chiamano *iltizām* (o *i'nāt*)»; si tratta del caso già teorizzato da Shams i Qays e da Humāyī, supportato però da nuovi esempi. Nel testo di Kazzāzī, tutte le casistiche sono esemplificate con grande abbondanza di versi estratti anche da canzonieri di autori minori e spesso accompagnati da giudizi di merito. Dalla lettura di questo testo si intuisce che, pur non teorizzandolo esplicitamente, Kazzāzī include fra le figure del *badī'* qualsiasi tipo di ripetizione lessicale, a condizione, come premesso, che essa «aumenti la bellezza e la piacevolezza del discorso», criterio questo che non viene mai definito ma solo esemplificato. La ricchezza di esempi riportati da Kazzāzī, suggerisce in definitiva l'ipotesi che egli si proponga di trovare, o di costruire *ex novo*, una figura per ogni caso di ripetizione individuato nei testi poetici.

testi più recenti, l'esigenza evidente di superare i confini imposti dalle definizioni e dagli esempi delle figure classiche, estendendo il principio di base, quello della ricorrenza di due forme uguali, a tutti i casi possibili o comunque allargando di molto il criterio della 'retoricità' del fenomeno.⁹⁸

Parte II

Quello che ci proponiamo qui di seguito è di offrire ulteriori spunti di riflessione sulla ripetizione lessicale affrontando tale fenomeno dal punto di vista delle sue realizzazioni testuali. Recupereremo, a questo scopo, tutti i casi di ripetizione lessicale presenti in un testo di riferimento, cioè in 1000 versi tratti dai *ghazal* di Salmān i Sāwajī. Per procedere allo spoglio è stata implementata una procedura informatica⁹⁹ che permette, in accordo con la nostra definizione di ripetizione lessicale, il reperimento automatico di tutte le ripetizioni presenti nei singoli versi di un *corpus* dato. Il programma conteggia come ripetizioni tutte le coppie formate dalle occorrenze di una stessa forma, pertanto, nel caso in cui una forma ricorra tre volte in un verso, il programma conteggia tre ripetizioni, nel caso occorra quattro volte ne conteggia sei, e così via. Tale procedura opera sulle concordanze¹⁰⁰ delle forme (input) e produce un documento costituito dalle concordanze delle forme ripetute (output). Sulla base di questo elenco è possibile procedere ad altre elaborazioni quali la compilazione della lista delle forme ripetute ordinate per frequenza di ripetizione e l'estrazione dei versi-contesto contenenti determinate ripetizioni.

Il materiale ottenuto da queste elaborazioni è stato oggetto di un'analisi intesa a descrivere alcuni aspetti generali del fenomeno:

⁹⁸ Shamīsā segue tale tendenza per adeguarsi ai suoi presupposti metodologici che gli impongono di trattare sistematicamente tutte le ripetizioni, da quelle che coinvolgono singoli fonemi a quelle che riguardano frasi intere; Kazzāzī, invece, segue la medesima tendenza cercando di classificare ogni diversa realizzazione testuale.

⁹⁹ Per la scrittura di questo programma si ringrazia il Dr. Paolo Di Battista.

¹⁰⁰ Col termine concordanza intendiamo qui l'*index locorum*.

1. consistenza quantitativa;
2. presenza delle figure descritte nei manuali tradizionali;
3. consistenza e tipologia dei casi 'nuovi'.

Per quanto riguarda il punto 1, riportiamo (appendice A) la lista delle forme ripetute ordinate per frequenza di ripetizione (a parità di frequenza l'ordinamento è alfabetico).¹⁰¹ Tale elenco ci permette di osservare quali e quante ripetizioni lessicali sono presenti all'interno del nostro campione di riferimento fornendoci un quadro generale delle presenze.

Da questo elenco risulta che nei 1000 versi sottoposti a spoglio sono state reperite 2303 ripetizioni realizzate utilizzando 389 forme diverse. Il nostro campione, quindi, ha in media più di due ripetizioni lessicali in ogni verso, in altre parole, almeno una ripetizione a ogni emistichio.¹⁰² Questi dati evidenziano come tale fenomeno costituisca un fattore molto rilevante, dal punto di vista quantitativo, fattore che influisce, fra l'altro, anche sulla valutazione generale del vocabolario del nostro campione.¹⁰³

Possiamo inoltre notare che fra le parole con alta frequenza di ripetizione sono presenti molti sostantivi (43% circa nella fascia con $f \geq 3$),¹⁰⁴ a sottolineare la portata del procedimento anche dal punto di vista semantico. Nell'elenco che segue abbiamo raccolto, a titolo indicativo, i sostantivi che hanno una frequenza di ripetizione maggiore o uguale a tre:¹⁰⁵

¹⁰¹ I codici numerici posti a fianco di una forma hanno lo scopo di distinguere eventuali omonimi appartenenti a categorie grammaticali diverse (1 sostantivo, 2 verbo, 3 aggettivo, 4 avverbio, 5 pronome, 6 preposizione / postposizione, 7 congiunzione, 8 articolo, 9 interiezione); un doppio codice (per esempio *bār11*) distingue due forme omonime appartenenti alla stessa categoria grammaticale.

¹⁰² Numerose ripetizioni sono formate, ovviamente, da parole «vuote» (congiunzioni, preposizioni, elementi enclitici, ecc.) e da pronomi; ciascuna classe di parola che viene ripetuta conferisce al fenomeno ripetitivo delle caratteristiche specifiche, di tipo grammaticale, sintattico e semantico, che dovrebbero essere indagate separatamente.

¹⁰³ L'incidenza della ripetizione lessicale influisce, ovviamente, nel rapporto fra il numero delle occorrenze e il numero delle forme diverse presenti in un campione di testi.

¹⁰⁴ La percentuale dei sostantivi aumenta col diminuire della frequenza di ripetizione arrivando, nel complesso, a circa il 52%.

¹⁰⁵ Nelle liste presentate nel corpo del testo, non abbiamo inserito i codici di omonimia se non erano presenti entrambe le forme omonime (cfr. nota 101).

60 *dil*; 34 *jān*; 22 *rūy*; 21 *gham*; 17 *kār*; 17 *yār*; 15 *chashm*; 12 *'ishq*; 9 *shab*; 8 *dāda*; 7 *gul*; 7 *hāsil*; 6 *āb*; 6 *bād*; 6 *dast*; 6 *rūh*; 6 *ṣabā*; 5 *dar*; 5 *dard*; 5 *khayāl*; 5 *khwāb*; 5 *lab*; 5 *rāh*; 5 *zulf*; 4 *ātish*; 4 *baḥr*; 4 *bār1*; 4 *bār11*; 4 *būy*; 4 *du'ā*; 4 *dūst*; 4 *ḥāl*; 4 *khāna*; 4 *khātir*; 4 *sāya*; 4 *ṣabr*; 3 *'alam*; 3 *'umr*; 3 *dam*; 3 *dawā*; 3 *dawr*; 3 *jabān*; 3 *jā*; 3 *jāy*; 3 *khūn*; 3 *madhhab*; 3 *parda*; 3 *rab*; 3 *rukh*; 3 *sarw*; 3 *sawdā*; 3 *ṣūrat*; 3 *waqt*; 3 *zāhid*.¹⁰⁶

Si tratta di 54 forme differenti (per un totale di 396 ripetizioni) che appartengono a campi semantici diversi. Abbiamo infatti la presenza di termini che indicano elementi naturali, parti del corpo, personaggi poetici, o che sono attinenti alla sfera emotiva, o che hanno un significato generico.¹⁰⁷

Per quanto riguarda il punto 2, quello cioè relativo alla presenza, all'interno del nostro campione, di ripetizioni lessicali che si adeguino ai modi delle figure descritte nei manuali tradizionali, si tratta innanzitutto di risolvere due questioni fondamentali: una relativa alla individuazione di un denominatore comune per le singole figure, l'altra relativa alla selezione dei contesti da studiare.

Per quanto riguarda la prima questione, è stato già messo in evidenza come le definizioni delle figure, pur presentando evidenti analogie, non concordano perfettamente da un testo all'altro.¹⁰⁸ Da un punto di vista pratico, data l'impostazione

¹⁰⁶ Abbiamo escluso da questa lista la forma *sar*, utilizzata, nella maggior parte dei casi, con funzione prepositiva.

¹⁰⁷ Sarebbe interessante anche lo studio del rapporto fra la frequenza generale di una forma e la frequenza delle sue ripetizioni. Tale studio fornirebbe delle indicazioni sull'uso di quella forma in coppia con se stessa. Per esempio, *chashm* (occhio) e *zulf* (ricciolo) hanno circa la stessa frequenza assoluta all'interno del campione (92 il primo, 93 il secondo), ma *chashm* ha un maggior numero di ripetizioni (15) rispetto a *zulf* (5). Si è notato, in proposito, che nelle ripetizioni di *chashm* influisce il fatto che questo termine indica sia l'occhio dell'amato che quello dell'amante e che spesso proprio in tale contrapposizione sta il motivo della ripetizione; *zulf*, invece, è un elemento che appartiene solo all'amato.

¹⁰⁸ Si ricordi, per esempio, che per quanto riguarda la figura *muṭūbaqa* (o *radd*) Rādūyānī prevede che la prima occorrenza possa essere solo nel *ṣadr* (il primo o uno dei primi elementi del verso) mentre Waṭwāt contempla anche la possibilità che essa si trovi nel *ḥashw* del primo emistichio. Confrontando definizioni ed esempi, l'unica cosa certa è che la prima occorrenza della forma si trova sempre nel primo emistichio e che non ne è mai l'ultima parola. Osservazioni simili valgono anche per le altre figure.

introduttiva del presente lavoro, escludiamo l'ipotesi di procedere a un confronto dei nostri casi di ripetizione con le singole definizioni di ogni figura, autore per autore. Ci proponiamo, piuttosto, di individuare un'unica definizione per ogni diversa figura, operando, sulla base delle indicazioni dei testi di retorica sopra descritti, generalizzazioni e aggiustamenti che, da una parte, rendano tali indicazioni utilizzabili per un confronto coi nostri contesti e, dall'altra, al contempo, non 'tradiscano', di quelle indicazioni, gli aspetti caratterizzanti.

Servendoci, a questo scopo, di alcune osservazioni formulate nella prima parte del contributo, abbiamo ristrutturato le definizioni dei nostri artifici retorici¹⁰⁹ e costruito i relativi schemi di riferimento:

A. una delle due occorrenze della forma ripetuta è la parola rima e l'altra si trova nel primo emistichio ma non come ultimo elemento¹¹⁰

...x.....[]/.....x

B. le due occorrenze della forma ripetuta si trovano a contatto¹¹¹ in un punto qualsiasi del verso

_____xx_____112

C. le due occorrenze della forma ripetuta sono in posizione speculare una rispetto all'altra nelle tre condizioni seguenti:

¹⁰⁹ Naturalmente non teniamo conto, in questo contesto, delle generalizzazioni proposte da Shamisā nel suo trattato, le quali, prese alla lettera, annullerebbero la necessità di distinte definizioni e schemi. Si rammenti, però, che lo stesso Shamisā affronta il fenomeno della ripetizione di parole riproponendo le figure tradizionali e che solo per inciso accenna alla diffusione e alla complessità delle realizzazioni del fenomeno.

¹¹⁰ Consideriamo, in generale, ultimo elemento del verso anche un sostantivo seguito da elementi enclitici (pronomi, verbi, ecc.) o da parole vuote (postposizioni, congiunzioni, ecc.). Si noti che da questo schema, restano esclusi i versi in cui una delle due occorrenze costituisce il *radif* (o ne fa parte). Infatti, benché col termine '*ajuz*' venga indicata tutta la parte finale del secondo emistichio, nei manuali non abbiamo trovato esempi che contemplino questa eventualità (cfr., però, *infra*).

¹¹¹ Confortati dagli esempi dei manuali, consideriamo ripetizioni a contatto anche quelle che presentano, fra le due occorrenze, una preposizione, una congiunzione, un'interiezione o un elemento enclitico.

¹¹² La linea continua indica che è ininfluente la posizione, nel verso, degli elementi della ripetizione.

C1 le due occorrenze si trovano una all'inizio ¹¹³ e l'altra alla fine ¹¹⁴ del primo emistichio

x.....x /.....

C2 le due occorrenze si trovano una alla fine del primo emistichio e l'altra all'inizio del secondo

.....x/x.....

C3 le due occorrenze si trovano una all'inizio e l'altra alla fine del secondo emistichio

...../x.....x

D. le due occorrenze della forma non hanno una posizione specifica, ma, osservando l'intera composizione, si rileva che l'inserimento di quella forma è una costante di tutti i versi o di tutti gli emistichi.

— x ————— / — x ————— — x ————— / — x —————
 ————— / ————— x ————— — x ————— / ————— x —————
 ————— x ————— / ————— ... ————— x ————— / — x ————— ...

Per quanto riguarda poi la questione relativa alla selezione dei contesti da sottoporre a un confronto, dalle osservazioni formulate nella I parte del presente articolo risulta plausibile limitare la nostra indagine 'comparativa' (fra le figure descritte nei trattati e le ripetizioni presenti nel campione di Salmān i Sāwajī) ai soli contesti che presentano la ripetizione di sostantivi, dal momento che essi costituiscono l'unica categoria di parole utilizzata negli esempi delle figure proposti dai manuali classici.¹¹⁵ Data la mole dei dati così reperiti abbiamo dovuto limitare anche il numero dei contesti da mettere a

¹¹³ Col termine 'inizio' indichiamo che tale forma è il primo elemento dell'emistichio oppure che è preceduta da una congiunzione, da una preposizione o da una interiezione.

¹¹⁴ Col termine 'fine' indichiamo che tale forma è l'ultimo elemento dell'emistichio oppure che è seguita da una posposizione, da una interiezione, da un elemento enclitico o, poiché si tratta del primo emistichio, da una congiunzione.

¹¹⁵ Come già accennato, il coinvolgimento dei soli sostantivi nella produzione delle figure non viene mai teorizzato in modo esplicito, ma viene desunto dalla lettura degli esempi. Si tenga conto, però, che questa affermazione è vera solo in parte per quanto riguarda il 'aks che per definizione coinvolge anche gruppi, più o meno numerosi, di parole. Tali gruppi, tuttavia, comprendono sempre uno o più sostantivi e non abbiamo trovato alcun esempio di 'aks che presenti esclusivamente l'inversione di parole vuote.

confronto con le definizioni sopra elaborate. Al fine di rendere fattibile tale operazione, abbiamo quindi selezionato i contesti relativi a sostantivi con alta frequenza di ripetizione, individuando la soglia in $f > 5$.¹¹⁶ Tale soglia viene soddisfatta da 17 sostantivi per un totale di 259 ripetizioni, ovvero di 259 versi-contesto. Questi sostantivi sono: *dil* (60), *jān* (34), *rūy* (22), *gham* (21), *kār* (17), *yār* (17), *chashm* (15), *'ishq* (12), *shab* (9), *dāda* (8), *gul* (7), *hāsil* (7), *āb* (6), *bād* (6), *dast* (6), *rūḥ* (6), *ṣabā* (6). L'appendice B presenta l'*index locorum* delle ripetizioni di queste forme ordinate alfabeticamente.¹¹⁷

Per quantificare la presenza delle figure descritte nei manuali tradizionali all'interno dei versi selezionati, abbiamo messo a confronto gli schemi precedenti con tutti i 259 contesti ottenendo i seguenti risultati:

schema A 18 versi;
 schema B 10 versi;¹¹⁸
 schema C₁ 10 versi;
 schema C₂ 4 versi;
 schema C₃ 2 versi;
 schema D nessun verso.

Su un totale di 259 contesti, quindi, 44 hanno un tipo di ripetizione che segue uno degli schemi previsti dalla retorica tradizionale, presentano cioè una ripetizione lessicale 'carat-

¹¹⁶ Abbiamo scelto questa procedura e scartato l'ipotesi di analizzare, per esempio, una serie altrettanto consistente di contesti con ripetizione di sostantivi tutti differenti, perché in una ricerca preliminare, come si configura la nostra, ci sembra la modalità che può fornire più informazioni. Abbiamo presupposto, infatti, che avendo a disposizione molti contesti differenti in cui si ripete una stessa forma fosse possibile individuare eventuali costanti tipologiche all'interno del fenomeno da analizzare (evidenziare, per esempio, un motivo nella ripetizione frequente della stessa forma). L'indagine su casi singoli (*hapax* della ripetizione) non avrebbe fornito indicazioni in questo senso.

¹¹⁷ Volendo utilizzare, per un confronto, i testi traslitterati del campione di Salmān i Sawajī (D. MENEGHINI CORREALE, *Salman*, cit.) si ricordi che lì la traslitterazione segue criteri differenti da quelli adottati nel presente articolo.

¹¹⁸ Uno dei versi che corrispondono a questo schema rappresenta un caso anomalo poiché mostra la coincidenza di parola rima e di *radīf* (*yār yār*). Anche questa possibilità non viene discussa dai manuali, né si trova fra gli esempi riportati, anche se ricorda il *mukarrar* o il *takrīr*. Secondo i modi della retorica tradizionale, questo caso sarebbe presumibilmente definito come un'anticipazione, a contatto, del *radīf* piuttosto che come una iterazione a contatto della *qāfiya*.

terizzata'. In altri termini, nel 17% circa dei casi abbiamo delle ripetizioni che possono essere collegate alla produzione di una figura retorica teorizzata. I rimanenti 215 versi, l'83%, presentano, invece, delle ripetizioni lessicali di tipo diverso, non descritto cioè dalla trattatistica cui abbiamo fatto riferimento.¹¹⁹

Per quanto riguarda il punto 3 della nostra indagine, ovvero quello relativo alla consistenza e alla tipologia dei casi nuovi, osserviamo innanzitutto che all'interno di questo insieme di 215 versi ve ne sono 8 che potrebbero venire inclusi, in linea di massima, nel caso A. Si tratta di 8 versi che presentano una anticipazione nel primo emistichio di un elemento del *radīf*. Questa tipologia, che non viene inclusa dalle definizioni e neppure dalle esemplificazioni dei nostri manuali, sarebbe comunque, in senso lato, un *radd al 'ajuz 'alā al šadr*.

Abbiamo analizzato i rimanenti 207 contesti esclusi dalle categorie precedenti per cercare di individuare le «nuove» tipologie non teorizzate. Per uniformità rispetto ai criteri sopra adottati e per completare, in tal modo, la casistica, abbiamo classificato anche le nuove tipologie sulla base del principio della posizione nel verso, del 'dove' cioè sono collocate le occorrenze della forma ripetuta. I casi nuovi rispettano, in ordine di frequenza, i seguenti schemi:

E. le due occorrenze si trovano una a metà¹²⁰ del primo emistichio e l'altra a metà del secondo;

.....x...../.....x..... 85 casi di cui 1 in cui uno degli elementi è la parola rima

F. le due occorrenze si trovano entrambe nel primo emistichio (escludendo i casi B e C1);

...x.....x...../..... 29 casi di cui 1 in cui uno degli elementi è la parola rima

G. le due occorrenze si trovano una a metà del primo emistichio e l'altra all'inizio¹²¹ del secondo;

.....x...../x..... 26 casi

¹¹⁹ Ciò non esclude, ovviamente, che le ripetizioni lessicali presenti nei nostri contesti partecipino alla costruzione di figure differenti da quelle da noi selezionate (cfr. nota 7).

¹²⁰ Con l'espressione 'a metà' intendiamo che le due occorrenze non costituiscono né il primo né l'ultimo sostantivo dell'emistichio (cfr. note 113 e 114).

¹²¹ Cfr. nota 113.

- H. le due occorrenze si trovano entrambe nel secondo emistichio (escludendo i casi B e C3);
/...x.....x... 22 casi di cui 11 in cui uno degli elementi è la parola rima
- I. le due occorrenze si trovano una all'inizio del primo emistichio e l'altra a metà del secondo;
 x...../.....x..... 16 casi
- L. le due occorrenze si trovano una alla fine¹²² del primo emistichio e l'altra a metà del secondo;
x/.....x..... 15 casi di cui 3 in cui uno degli elementi è la parola rima
- M. le due occorrenze si trovano una all'inizio del primo emistichio e l'altra all'inizio del secondo;
 x..... /x..... 11 casi
- N. le due occorrenze si trovano una alla fine del primo emistichio e l'altra alla fine del secondo;
x /.....x 3 casi¹²³

Da questi dati risulta che in 123 dei nostri versi-contesto (caso E + caso F + caso H escludendo dal conteggio i versi in cui una delle occorrenze è la parola rima), ovvero in circa la metà del totale (259), la posizione dei due elementi è irrilevante rispetto alle parti fondamentali del *bayt*; in altre parole, in metà dei nostri contesti nessuna delle due occorrenze si trova né in *šadr*, né in *'ajuz*, né in *ibtidā'*, né in *'arud*. Risulta di conseguenza che la collocazione 'mirata' delle occorrenze della ripetizione all'interno del verso non rappresenta l'aspetto caratterizzante di tale artificio.

Alla luce di quanto appena descritto, il cui intento resta eminentemente esemplificativo, possiamo affermare, in conclusione, che la ripetizione lessicale nei versi di Salmān i Sāwajī non mostra piena corrispondenza al canone delle figure tradizionali.¹²⁴ Si conferma inoltre coi nostri dati che la ripetizio-

¹²² Cfr. nota 114.

¹²³ Si tratta di due *matla'* di *ghazal* con *radīf* e di un verso in cui la parola rima costituisce l'ultimo elemento del primo emistichio (eventualità esclusa dal caso A).

¹²⁴ L'attenzione di Salmān i Sāwajī nei confronti delle normative poetiche risulta, sulla base della tradizione, confermata dalla sua produzione di *qaṣīda yi maṣnū'i* (cfr. DAWLATSHĀH SAMARQANDĪ, *Tadhkirat al shu'arā*, Tīhrān, 1338/1959-60, p. 101).

ne ha, in generale, delle specifiche funzioni stilistiche che si realizzano in parte all'interno delle figure retoriche ma spesso al di fuori di quegli schemi. Da una lettura dei nostri versi-contesto svincolata dai criteri precedenti, si evidenziano infatti altre caratteristiche testuali – i cui piani si intersecano e si influenzano reciprocamente – determinate dall'introduzione di due occorrenze della stessa forma.

Innanzitutto si riscontra una tendenza a intensificare l'omogeneità fonoprosodica del verso attraverso vari procedimenti, dall'iterazione di più forme diverse, alla iper-ripetizione della stessa forma che può comparire anche all'interno di composti e derivati,¹²⁵ all'iterazione della parola rima (in 50 dei nostri contesti si verifica quest'ultima circostanza). Una realizzazione particolare di questa tendenza si evidenzia nei contesti di *jān*, *kār* e *yār*, parole le cui terminazioni costituiscono una rima facile (*ān*, *ār*) e che vediamo presenti anche più di due volte all'interno di un verso la cui rima è costituita proprio da quella terminazione¹²⁶ (a conferma di come l'elemento rima, anche al di fuori delle figure tradizionali, rappresenti un fattore condizionante i procedimenti ripetitivi). Questo aspetto della ripetizione di Salmān i Sāwajī è certamente il più evidente e diffuso in tutti i nostri contesti.

Un altro carattere rilevante è quello della ripetizione lessicale in presenza di un parallelismo sintattico fra il primo e il secondo verso. L'omogeneità sintattico-grammaticale enfatizza l'aspetto semantico dando maggior rilievo alla parola ripetuta che si configura come il soggetto logico del verso.¹²⁷

Si può infine evidenziare un uso della ripetizione lessicale che mette in rilievo gli elementi non ripetuti. In questi casi, il verso presenta più parole ripetute e uno, o pochi, elementi che ricorrono una volta sola i quali vengono messi in eviden-

¹²⁵ Si vedano, a esempio di tale tendenza, i versi seguenti: *ma rā dar dil hamī āyad ki chūn bāz āyad am dilbar / dil az dast ash birūn āram walī dil bar na māyad; jān i man chūn chashm i ū bimār shud giram ki hast / jān i man bimār i chashm ash chashm i ū bimār i kī st.*

¹²⁶ Si vedano, a questo proposito, i versi seguenti: *guftam ash tu jān i man shaw guft salmān rā bigū / tark i jān w ān jān biyā jān i jānān at shawam; kār i dunyā nī st chandān kār u bār i gū ma bāsh / i'tibār i k ū na dārad i'tibār i gū ma bāsh.*

¹²⁷ Si vedano, a esempio di tale caratteristica, i versi seguenti: *ān yār ki man dāram az ān yār ki dārad / w in kār ki man dāram az in kār ki dārad; na jāy i ān ki dar kūy i wišāl i yār binshīnam / na pāy i ān ki az dast i firāq i yār bigrizam.*

za proprio perché non coinvolti dal procedimento ripetitivo cui sono soggetti tutti gli altri.¹²⁸

Gli aspetti cui si è appena accennato non sono che alcuni spunti per un auspicabile approfondimento, a livello fonetico, sintattico e semantico, di un fenomeno la cui complessità e articolazione merita di essere analizzata e studiata con maggior attenzione.

Appendice A

Questo elenco riporta la lista delle forme ripetute ordinate per frequenza di ripetizione (f) e precedute da un numero progressivo.

	f		23)	22	rūy1	46)	7	bā6
1)	218	ī8	24)	21	gham	47)	7	gul
2)	105	ba	25)	21	ī2	48)	7	ḥāṣil
3)	97	u	26)	17	kār1	49)	7	k0
4)	79	tu	27)	17	yār3	50)	7	na
5)	74	az	28)	16	bāshad	51)	6	āb
6)	72	ki	29)	15	chashm	52)	6	bād1
7)	64	dar6	30)	15	ū5	53)	6	bīmar
8)	60	dil	31)	14	har	54)	6	dast
9)	57	bar6	32)	12	'ishq	55)	6	du
10)	56	sar	33)	12	ma4	56)	6	hama
11)	53	man5	34)	11	īn	57)	6	khwud
12)	53	na	35)	10	nī4	58)	6	pay
13)	52	rā6	36)	10	yak	59)	6	rūḥ
14)	45	at	37)	9	am2	60)	6	ṣabā1
15)	36	ast2	38)	9	bāz0	61)	6	z6
16)	35	am5	39)	9	dārad	62)	5	bī
17)	35	ash	40)	9	hīch	63)	5	chūn
18)	34	jān1	41)	9	shab1	64)	5	dar1
19)	32	zi	42)	9	tā0	65)	5	dard
20)	31	mā5	43)	8	chu	66)	5	gū2
21)	30	ān0	44)	8	dīda1	67)	5	ham7
22)	25	st	45)	7	āmad2	68)	5	khayāl

¹²⁸ Si vedano, a esempio di tale uso, i versi seguenti: *tā dida did rūy i tu rā rūy i dil na did / bā rūy i dūst i khwud na tawān did rūy i dil; dida miḥmān mikunad har shab kbayāl at rā walī / dida rā zi asbāb i miḥmān dar miyān juz āb nī st.*

LA RIPETIZIONE LESSICALE NEI *GHAZAL* DI SALMĀN I SĀWAJĪ

69)	5	khwāb1	116)	3	rab	163)	2	kujā
70)	5	kun2	117)	3	rukḥ1	164)	2	kunam
71)	5	lab1	118)	3	sarw	165)	2	kūy
72)	5	ma5	119)	3	sawdā1	166)	2	magar
73)	5	miyān	120)	3	ṣūrat	167)	2	manzil
74)	5	rāḥ1	121)	3	tu	168)	2	māḥ1
75)	5	zulf	122)	3	waqt	169)	2	māya
76)	4	ay	123)	3	yā7	170)	2	mihr
77)	4	ātiṣḥ	124)	3	yā9	171)	2	mībarad
78)	4	bahr	125)	3	zāhid	172)	2	mīgardad
79)	4	bār1	126)	2	'aql	173)	2	mīkashad
80)	4	bār11	127)	2	ar7	174)	2	naqsh
81)	4	būd2	128)	2	ārām1	175)	2	nāla
82)	4	būy1	129)	2	āward2	176)	2	nām1
83)	4	chi	130)	2	āyad	177)	2	qadr
84)	4	dāram	131)	2	bahār1	178)	2	qibla
85)	4	dāda2	132)	2	band1	179)	2	rawad
86)	4	du'ā	133)	2	bast2	180)	2	rū1
87)	4	dūst	134)	2	bāgh	181)	2	rūz1
88)	4	hast2	135)	2	bāzār	182)	2	shabhā
89)	4	ḥāl	136)	2	birāft	183)	2	sharḥ
90)	4	juz	137)	2	buwad	184)	2	sukhan
91)	4	khāna	138)	2	dām1	185)	2	ṣad3
92)	4	khāṭir	139)	2	dāman	186)	2	tab1
93)	4	sāya	140)	2	digar	187)	2	ṭaraf
94)	4	ṣabr1	141)	2	dīn	188)	2	wa
95)	3	'alam	142)	2	gard1	189)	2	wafā
96)	3	'umr	143)	2	gāḥ1	190)	2	yad
97)	3	dam1	144)	2	gil	191)	2	zihī9
98)	3	dawā	145)	2	girān3	192)	1	'ahd
99)	3	dawr	146)	2	girift2	193)	1	'alam
100)	3	dīd2	147)	2	gūsha	194)	1	'āqil
101)	3	ghayr	148)	2	gūy1	195)	1	'id
102)	3	ḥayrān	149)	2	imshab	196)	1	agar
103)	3	im	150)	2	jafā	197)	1	and2
104)	3	jahān1	151)	2	kanār	198)	1	andar6
105)	3	jā1	152)	2	kas	199)	1	ashk
106)	3	jāy1	153)	2	khaṭā1	200)	1	ā'ina
107)	3	khūn	154)	2	khāk	201)	1	ākhir
108)	3	kunad	155)	2	khār1	202)	1	ārād
109)	3	madhḥab	156)	2	khudā	203)	1	ārizūy
110)	3	mānd2	157)	2	khū	204)	1	āsūda
111)	3	mīkunad	158)	2	khwāhad	205)	1	āwarda
112)	3	mushṭāq	159)	2	khwān1	206)	1	bad6
113)	3	nīm	160)	2	khwīshṭan	207)	1	bakht1
114)	3	parda	161)	2	khwush3	208)	1	banda
115)	3	pīsh	162)	2	kī0	209)	1	basta

210)	1	bādīya	257)	1	hijāb	303)	1	mībīnam
211)	1	bālāy1	258)	1	hūsn	304)	1	mīdānam
212)	1	bāqī	259)	1	huzūr	305)	1	mīdihad
213)	1	bār12	260)	1	i'tibār	306)	1	mīgardam
214)	1	bāsh2	261)	1	ikhtiyār	307)	1	mīgūyad
215)	1	bāshī2	262)	1	jaw1	308)	1	mīrawam
216)	1	bāyad	263)	1	jām	309)	1	mīshud
217)	1	bibar	264)	1	juft	310)	1	murgh
218)	1	bih3	265)	1	jumla	311)	1	mū1
219)	1	bipurs	266)	1	kaf1	312)	1	nakhl
220)	1	bū2	267)	1	kashad	313)	1	nargis
221)	1	būda	268)	1	kay4	314)	1	nasīm
222)	1	charkh1	269)	1	kām1	315)	1	naṣīb
223)	1	chawgān	270)	1	khavar	316)	1	nazar
224)	1	chirā	271)	1	khasta2	317)	1	nāz1
225)	1	chīn11	272)	1	khaṭar	318)	1	nāzanīn
226)	1	chunīn	273)	1	khāst2	319)	1	nihādand
227)	1	daryā	274)	1	khirqā	320)	1	nihān3
228)	1	dawlat	275)	1	khumār	321)	1	niqāb1
229)	1	dānistam	276)	1	khurāmān2a	322)	1	nishast2
230)	1	dāshtan	277)	1	khūy	323)	1	nishān1
231)	1	dharra	278)	1	khwāham	324)	1	nish1
232)	1	dīham	279)	1	khwānd2	325)	1	numūd2
233)	1	dīdim	280)	1	khwāst2	326)	1	pas
234)	1	dunyā	281)	1	khwish3	327)	1	pastī
235)	1	dūr	282)	1	khwur11	328)	1	pāl
236)	1	dūstān	283)	1	khwushāma- dhā	329)	1	pādishāh
237)	1	fard	284)	1	ki	330)	1	pāy1
238)	1	futāda	285)	1	kū4	331)	1	pīshānī
239)	1	gah1	286)	1	kūh	332)	1	qad1
240)	1	gar7	287)	1	la'l	333)	1	qadam
241)	1	garm3	288)	1	lashkar	334)	1	qalam
242)	1	gharīb	289)	1	m	335)	1	qalb
243)	1	ghawghā	290)	1	majnūn	336)	1	qarār
244)	1	ghāyat	291)	1	man'	337)	1	raft2
245)	1	gird	292)	1	maqām	338)	1	raft2a
246)	1	gīsūy	293)	1	maqṣūd	339)	1	rag1
247)	1	gūyad	294)	1	mast	340)	1	rah1
248)	1	haft	295)	1	mastī	341)	1	rang1
249)	1	hamchunān	296)	1	may	342)	1	raqīb
250)	1	hamī	297)	1	mayl	343)	1	rasān2
251)	1	hanūz	298)	1	mānad2	344)	1	raṭl
252)	1	hargiz	299)	1	mihmān	345)	1	rānad
253)	1	hastī1	300)	1	mīhrāb	346)	1	rānd2
254)	1	hadd	301)	1	mīāyad	347)	1	rūd1
255)	1	hayāt	302)	1	mībāzad	348)	1	sabza
256)	1	hājat				349)	1	sabzi

350)	1	sajda	364)	1	tamannā	378)	1	wiṣāl
351)	1	sard	365)	1	tamām	379)	1	yakān
352)	1	sawād	366)	1	tābad	380)	1	yārān ³
353)	1	sāghar	367)	1	tiryāq	381)	1	zada
354)	1	sāmān	368)	1	twān	382)	1	zahr
355)	1	sham'	369)	1	ṭabib	383)	1	zamān
356)	1	sharāb	370)	1	ṭarf	384)	1	zamīn
357)	1	shawam	371)	1	ṭāli'	385)	1	zanjīr
358)	1	shām	372)	1	ṭāq1	386)	1	zanū
359)	1	shud ²	373)	1	uftād ²	387)	1	zindagānī
360)	1	shumā	374)	1	uftādam	388)	1	zīyān1
361)	1	sūy	375)	1	uftāda	389)	1	zarūrat
362)	1	sūz1	376)	1	walī ⁷			
363)	1	ṣanam	377)	1	wāy			
								Σf = 2303

Appendice B

Il seguente elenco presenta, in ordine alfabetico, l'*index locorum* dei sostantivi con frequenza di ripetizione maggiore di 5 ($f > 5$). La forma è preceduta da un numero progressivo, è seguita dalla frequenza e dall'indicazione del numero del *ghazal* e del numero del verso in cui compare la ripetizione nel campione considerato.

1)	<i>'ishq</i>	12	4, 1; 11, 5; 21, 9; 32, 6; 39, 5; 51, 7; 62, 1; 84, 1; 108, 3; 110, 5; 113, 1; 119, 9;
2)	<i>āb</i>	6	34, 4; 45, 2; 84, 4; 92,10; 97, 6; 124, 3;
3)	<i>bād</i>	6	32, 9; 32, 9; 32, 9; 36, 3; 77, 5; 106, 3;
4)	<i>chashm</i>	15	2, 5; 3, 7; 3, 9; 22, 1; 39,10; 41, 2; 65, 5; 65, 5; 65, 5; 75, 2; 98, 4; 122, 2; 122, 5; 122, 5; 122, 5;
5)	<i>dast</i>	6	15, 3; 36, 8; 60, 6; 69, 8; 69, 9; 77, 1;
6)	<i>dīda</i>	8	10, 3; 40, 4; 69, 8; 78, 1; 78, 2; 81, 4; 109, 2; 117, 6;
7)	<i>dil</i>	60	5, 6; 10, 3; 13,10; 14, 1; 17, 5; 20, 6; 23, 3; 23, 3; 23, 3; 26, 4; 29, 3; 29, 6; 31, 5; 34, 1; 34, 3; 37, 3; 42, 7; 42, 7; 42, 7; 43, 2; 51, 8; 52, 2; 55, 5; 56, 3; 60, 5; 60, 7; 64, 6; 64, 7; 64, 7; 64, 7; 67, 1; 67, 2; 67, 3; 67, 5; 67, 6; 67, 7; 67, 7; 67, 7; 70, 1; 70, 1; 70, 1; 70, 2; 70, 7; 78, 1; 78, 2; 82, 2; 82, 2; 82, 2; 85, 1; 85, 4; 86, 2; 88, 5; 95, 1; 97, 5; 98, 4; 105, 2; 108, 3; 113, 1; 116, 1; 118, 1;
8)	<i>gham</i>	21	4, 7; 13, 3; 13, 3; 13, 3; 16, 6; 28, 3; 28, 3; 28, 3; 28, 3; 28, 3; 28, 3; 28, 3; 28, 3; 28, 3; 28, 3; 28, 3; 28, 3; 28, 3; 28, 3; 28, 3; 28, 3; 28, 3; 28, 3; 28, 3;

			28, 3; 46, 9; 60, 3; 72, 5; 73, 2; 83, 2; 103, 5;
9)	<i>gul</i>	7	7, 1; 7, 1; 7, 1; 45, 2; 45, 3; 111, 4; 128, 2;
10)	<i>ḥāṣil</i>	7	70, 5; 86, 4; 86, 4; 86, 4; 105, 7; 105, 7; 105, 7;
11)	<i>jān</i>	34	6, 1; 6, 5; 14, 8; 16, 2; 17, 3; 21, 5; 26, 11; 26, 11; 26, 11; 29, 6; 29, 6; 29, 6; 33, 1; 33, 3; 39, 5; 60, 3; 63, 3; 64, 1; 64, 1; 64, 1; 64, 7; 74, 8; 74, 8; 74, 8; 78, 6; 80, 3; 81, 5; 86, 2; 92, 1; 92, 3; 108, 3; 112, 10; 115, 4; 122, 5;
12)	<i>kār</i>	17	13, 1; 13, 3; 17, 4; 28, 2; 28, 10; 37, 5; 40, 5; 41, 3; 54, 2; 79, 4; 97, 1; 99, 1; 99, 2; 99, 2; 99, 2; 121, 3; 122, 4;
13)	<i>rūḥ</i>	6	119, 9; 119, 9; 119, 9; 119, 9; 119, 9; 119, 9;
14)	<i>rūy</i>	22	2, 3; 13, 8; 41, 4; 59, 6; 60, 1; 60, 1; 60, 1; 67, 5; 67, 5; 67, 5; 67, 5; 67, 5; 67, 5; 100, 6; 101, 2; 101, 5; 101, 5; 101, 5; 108, 4; 108, 4; 108, 4; 119, 7;
15)	<i>shab</i>	9	3, 7; 5, 9; 17, 1; 17, 1; 17, 1; 41, 7; 65, 1; 73, 4; 102, 2;
16)	<i>ṣabā</i>	6	6, 5; 47, 4; 53, 8; 66, 1; 77, 5; 106, 3;
17)	<i>yār</i>	17	13, 1; 13, 2; 17, 8; 43, 4; 53, 5; 54, 1; 76, 6; 86, 4; 88, 4; 97, 1; 97, 1; 97, 1; 97, 3; 97, 5; 122, 1; 122, 1; 122, 1.

ABSTRACT

This paper presents the subject of lexical repetition in neoperisian poetry. The first part deals with the description of rhetoric figures implying lexical repetition, as found in the most important classical books of rhetoric (Muḥammad bin 'Umar al Rādūyānī, *Tarjumān al balāgha*; Rashīd al Dīn Watwāt, *Ḥadāyiq al siḥr fī daqāyiq al shi'r*; Shams i Qays al Rāzī, *al Mu'jam fī mu'āyyir ash'ār al 'ajam*), and in two modern texts on the *badī'* (Jalāl al Dīn Humāyī, *Funūn i balāghat wa ṣanā'āt i adabī*; Sīrūs Shamīsā, *Nigāh ī tāza ba badī'*). The second part, having an exemplifying aim, provides a description of lexical repetition found in a sample of 1000 verses of Salmān i Sāwajī *ghazals*. It also presents a comparison between some contexts of Salmān *ghazals* and the figures described in the first part of the paper.

KEY WORDS

Rhetoric; Repetition; Persian Poetry.

Mahmoud Omidshar

SIGNS OF LONGING AND BELONGING IN THE
SHĀHNĀMA TALE OF RUSTAM AND SUHRĀB

Aside from being one of the most popular stories in the Persian National epic, the episode of Rustam's fight with his son Suhrāb, is also the best known *Shāhnāma* story in the West. Already in the nineteenth century this story had found its way into the poetry of Matthew Arnold, where it received its most famous Western treatment (JEWETT, 1967; JAVĀDI, 1971; and for an excellent bibliography, see YOHANNAN, 1977). Not only poets, but scholars have also been attracted by this tale. It has been the subject of many fine studies, which consider it from a variety of angles, ranging from the anthropological and philological, to the more speculative psychological and sociological (e.g. CEJPEK, 1967; CLINTON, 1987, 1984; DAVIDSON, 1994, pp. 128-142; DAVIS, 1992, 1992a; KHALEGHI-MOTLAGH, 1361; QARĪB, 1369; RAHĪMĪ, 1352, and many others).

Rather than presenting my conclusions at the end of the paper, allow me to share them with you from the outset. My hope is, that by knowing my conclusions in advance of their proof, the reader will be in a better position to evaluate the relevance or appropriateness of the evidence to the inferences drawn from that evidence.

Since at least 1983 I have consistently argued that the text of the *Shāhnāma* has a narrative logic which expresses itself on every level of literary analysis. That is, the *Shāhnāma* is not haphazardly thrown together from the musings of some oral poet, or a jumble of traditional tales. It is rather a literary creation, which was designed by a literate man, for the enjoyment of other literati. Therefore, like other formal works of literature, it follows a literary logic in its entirety (OMIDSALAR, 1983, 1984, 1987, 1990, 1995).

Furthermore, like any other great work of art, the *Shāhnāma*

is polyvalent. That is, it is possessed of great richness of content and multiplicity of layers of meaning. As such, it is inevitably receptive to a variety of interpretations, which need not exclude one another (DEVEREUX, 1985, and cf. LÜTHI, 1987, p. 11; SLATER, 1971, p. XI). However, accepting the principle of polyvalency in literary analysis, as I do in the case of the *Shâhnâma*, is not the same thing as promoting lack of discipline, or encouraging adherence to the «anything goes» school of literary analysis. Interpretations of the *Shâhnâma* should make sense in terms of Ferdowsi's poetic style, Iranian philology, and authenticity of passages and verses.

Given the polyvalent nature of the *Shâhnâma* as a grand artistic creation, one of the possible meanings of any given episode in the poem is necessarily related to its artistic architecture, or what may be called its narrative logic. In other words, neither the sequence of episodes nor the sequence of the stories of the book are random. They are rather dictated by Ferdowsi's artistic genius and the nature of his source, which was a written document of some artistic merit itself (cf. KHALEGHI-MOTLAGH, 1370; HUMÂ'î, 1341, p. 760). Every episode in the *Shâhnâma* connects to the episodes which flank it, according to an implied system of internal design, which is intimately related to the meaning of the whole narrative. This system is in turn reinforced by a host of literary strategies and devices which range from the phonetic features of the words that Ferdowsi employs, to the more complex twists and turns of the plot. Understanding this logical system helps transform all of the poem's apparent oddities into either expected or indispensable narrative properties. In this paper, I will analyze one of the scenes of the story of Rostam and Suhrâb in order to demonstrate the fundamentally logical nature of an apparently incongruous detail. Hopefully, I will also draw attention to the intricacy of the connections which permeates the whole fabric of the tale, and show how almost no detail of the narrative is superfluous.

Before analyzing the tale however, allow me to present a summary of the main points of the story, for those of you who may not recall it. The text is presented from Khaleghi-Motlagh's new critical edition, which is indicated as **Kh**.

The *Shâhnâma* version of this tale begins with one of Rostam's hunting trips, in the course of which he looses his horse, and tracks the animal to a Turanian frontier city. The ruler of

the city, a vassal of Rustam's arch enemy King Afrâsiyâb, offers the hero hospitality. At night, when the hero retires to his assigned bedchamber, his host's daughter, a stunningly beautiful young woman by the name of Tahmîna, comes to him, proclaims her love, and offers herself to Rustam. This is how Suhrâb is conceived.

In the morning Rustam, whose horse has been found, leaves for Iran. Before leaving his consort however, he gives her a gem, and tells her that if she gives birth to a boy, she should make an armband for him with the stone, and send him to Iran.

In due time, Suhrâb is born. The boy lives in the court of his Turanian grandfather until his teens. He grows by leaps and bounds, and develops great physical prowess. Throughout this period, his identity is kept secret from all but his immediate family. One day he comes to Tahmîna, demands to be told of his lineage, and threatens that he will kill her if the truth is kept from him. Tahmîna reveals the boy's parentage, and adds that his lineage was kept secret for fear that the Turanian king who hates Rustam passionately, might harm him. Suhrâb dismisses his mother's concerns and proclaims his intent to invade Iran, find his father, and place him upon the Persian throne.

Meanwhile, the Turanian ruler finds out about Suhrâb's identity and dispatches two of his trusted men at the head of a great army to accompany the boy in his adventures. He instructs them to prevent Rustam and Suhrâb from recognizing one another. The King reasons that should Suhrâb and his father meet in battle unaware that they are father and son, one of them is bound to kill the other, and in either case, Tûrân will benefit from the outcome. Thus equipped, and deceived from the start, Suhrâb sets out for Iran.

At the frontier, he comes upon an Iranian fortress, where he captures an Iranian warrior by the name of Hujîr. Later he fights and subdues another one of the defenders of the fortress, a warrior woman called Gurdâfarîd, who unlike her less fortunate cohort, manages to trick Suhrâb, and evades capture by slipping into the fortress and shutting the gate on the young man. To add insult to injury, she taunts her vanquisher from the safety of the fortress ramparts.

Soon, an Iranian army advances upon Suhrâb's forces. When the two hosts pitch camp, Suhrâb, who is curious to see his

father Rustam in the Iranian ranks, takes Hujîr on high grounds and questions him about the enemy. However, his interrogation of Hujîr takes an odd form. That is, rather than directly asking the identity of the individual heroes, Suhrâb points to various tents in the Persian camp, and asks Hujîr to name the man to whom the tent belongs. Hujîr does so in every case, except when Suhrâb asks him about Rustam, he feigns ignorance, and claims that he does not recognize the hero whom Suhrâb believes to be Rustam. He does so, because having witnessed Suhrâb's awesome martial skills, Hujîr fears Rustam's safety, and Iran's defeat. The outcome of Hujîr's refusal to point out the father to the son, is that Rustam and Suhrâb meet in battle, and after several fierce fights, Rustam unknowingly slays his son. Such are the highlights of those parts of the story which concern us here.

In this paper, I would like to focus on two features of this tale in order to point out the logical basis of the narrative. The first of these is the apparently odd manner in which Suhrâb interrogates his prisoner. That is, his concern with the different tents rather than with the individuals in the Persian camp. I will argue that given one of the reasonable «meanings» of this story, it is both logical and expected that during his interrogation of Hujîr, Suhrâb should ask his prisoner about the *tents* rather than the *men*. My second point concerns the semiotic significance of the name of Suhrâb's prisoner, namely Hujîr. I will argue that the name of this character conveys important information about the nature of the plot and the relationship between other characters of the tale. Both of these features of the story, when understood in terms of the tale's narrative architecture, are inescapable components of its internal logic. Allow me to take up the matter of Suhrâb's interrogation style first.

During his questioning of Hujîr, Suhrâb vividly describes the appearance of the pavilions of the Iranian nobles whom he wishes Hujîr to identify. This detailed description has attracted the attention of a number of scholars. Clinton, for example, writes «only those formal and heraldic features of each pavilion that are emblematic of their owners are mentioned [in Suhrâb's description]» (CLINTON, 1984, p. 69; cf. DAVIS, 1992a, pp. 19-20). However, to date, no explanation has been offered for this aspect of the story.

The very fact that Suhrâb describes the various nobles' tents

so graphically, focuses attention on the tent as a metaphor. In terms of the narrative logic of the text, Suhrâb's longing to align himself with his paternal clan or «house», is expressed by his constant reference to the tents of the Iranian heroes, and the heraldic emblems which surround them. The formal and heraldic features of the tents attract him because as a fatherless boy, these are precisely the noble emblems which he desires. At the risk of repeating myself, allow me to explain the scene further.

In the patriarchal and heroic universe of the *Shâhnâma*, where all identity is defined in terms of paternal lineage, a fatherless boy like Suhrâb has a tenuous existence because he does not belong to a heroic «house». He therefore, needs to establish his identity not only by attaching himself to a father, but also to a paternal clan. Suhrâb's need to become part of a heroic «house» is expressed by his odd curiosity about the tents, and his vivid description of their heraldic insignia. After all, what is a tent but the «house» of a warrior out on campaign? Moreover, Suhrâb's obsession with regaining his paternal identity is signaled early on in the tale, when he goes so far as to *threaten his mother with death if she refuses to tell him his paternal lineage* (Kh, v. 2, p. 125, lns. 101-106). Suhrâb's threat of matricide symbolically expresses both his renunciation of his maternal clan and his desire to join his paternal kin. This interpretation is supported by at least two other details which occur later in the story. First, is the scene during which Rustam unwittingly kills Suhrâb's maternal uncle Zand Razm (Kh, v. 2, p. 155, lns. 460-61).

The murder takes place at night, when Rustam has stolen into the Turanian camp to see its valiant lord, and happens shortly after Rustam sees his son for the first time. The father sees his son in the full glow of his youthful glory, and almost immediately afterwards, kills the son's maternal uncle. The importance of the maternal uncle, who supplants the father as the role model and guardian of the boy in matrilineal societies, has long been established (e.g. MALINOWSKI, 1953, pp. 10-11, 44-7; LÉVI-STRAUSS, 1969, pp. 305-9; SPIRO, 1982). Thus, when Suhrâb's father kills his maternal uncle, he symbolically negates the matrilineal arrangement of the boy's life, by striking a blow for the patriarchal organization of kinship. In other words, the scene of a father slaying his son's maternal uncle symbolically amounts to a violent negation of matrilineality.

This interpretation is confirmed by Suhrâb's fight with the warrior woman, Gurdâfarîd during his initial encounter with an Iranian force (Kh, v. 2, pp. 132-33). This episode, which significantly takes place at the border between Tûrân (Suhrâb's motherland), and Irân (his fatherland), implies Suhrâb's rejection of his matrilineal identity. He is leaving the motherland, and fighting his way into his fatherland. Furthermore, let us not forget that the name of Suhrâb's female opponent, Gurdâfarîd, and that of his mother Tahmîna, have a similar sense. They both may be loosely translated as «valiant,» and to the extent that the bearers of the names are women, both names mean something like «valiant female,» or «amazon». In his violent encounter with Gurdâfarîd, and his later effort to capture and seduce her, Suhrâb tries to redefine his relationship with the matrilineal world of which he has so far been a passive part. He tries to master the feminine and establish himself as a man. Let us now return to the scene of Suhrâb's unusual interest in the tents.

The rather self evident meaning of this scene is woven into the tapestry of the narrative on a deeper level of analysis, by means of a clever pun. This pun involves Suhrâb's use of the word *sarâpardah* «tent» in his description of the Persian camp.

You recall that Suhrâb's mother kept his identity secret in order to keep him safe from King Afrâsiyâb's wrath. Even after she was forced to reveal Suhrâb's paternity to him, she pleaded with her son to continue the secrecy. Evidently the boy accepted his mother's request because had he not done so, his father would have recognized him early on, and the whole tragedy would have been averted. Moreover, the scene of Suhrâb's interrogation of Hujîr about the tents is symbolically overdetermined, and communicates Suhrâb's secrecy as well as his longing for inclusion in a paternal house. This may need a bit of philological explanation

Of the three words which Suhrâb employs to refer to the tents, one, i.e. the Arabic loan word *kbeymah*, is used marginally, only to indicate the subordinate structures in the Persian encampment (e.g. Kh, v. 2, p. 159, lns. 509, 511; p. 162, ln. 548). The other two, i.e., *sarâpardah*, and its inverted synonym, *pardahsarây* (Kh, v. 2, pp. 159-163, lns. 509, 515, 519, 523, 538, 548, 551) are compounds made of two elements. These are, *pardah* «veil, cover, shroud», and *sarây* «house», which together, literally mean «house of drapes», i.e., a tent. I sug-

gest that the element *pardab* «veil, shroud, cover», implies the overdetermined nature of the scene. It signifies two ideas. First, it signals Suhrâb's attempt at concealment. That is, since Suhrâb has something to hide, by asking about the tents rather than about the men, he asks «veiled questions.» As further linguistic evidence, consider the fact that the Persian expression *dar pardab sukhan guftan*, (lit: to speak in veils, *pardab*), means «to speak in an indirect and enigmatic manner.» This is why he covers the real intent of his questions, namely his curiosity about the identities of the men in the Iranian camp, by asking his prisoner about their tents. As I pointed out before, Suhrâb's reference to the tents has a second signification, namely it implies the boy's longing to be included in a heroic clan. But it is one thing to assert a plausible argument, and completely another to support it by evidence. Assuming that my suggestions are plausible, allow me to document them.

I have been saying all along that Suhrâb's manner of posing questions to his captive in a roundabout way is odd. Do we have any reason to assume that this is in fact so? Is there a similar scene in the epic in which questions are put to an informant more directly? The answer to both of these questions is affirmative. There is a scene in the *Shâhnâma*, in which a young prince by the name of Furûd, who like Suhrâb, is born of a Turanian mother and an Iranian father, surveys an approaching Persian army from a mountain top. Furûd however, directly asks his herald to identify the Persian warriors:

*chu bîni ba man nâm-i îshân bigûy,
kasî râ kib dâni az îrân ba rûy*

When you see them, tell me the names
of the Iranians whom you recognize by appearance
(Kh, 3, p. 34, ln. 112).

Furthermore, in his first meeting with an Iranian warrior, Furûd simply reveals his identity, and even bares his arm to show the man his royal birthmark as proof of his claim (Kh, 3, p. 39, lns. 182-86). Finally when individual heroes are sent towards him, Furûd once again directly asks his herald about the identity of every approaching horseman (Kh, 3, p. 43, lns. 253-54; p. 44, lns. 273-74; p. 48, ln. 339; p. 52, lns. 394-95).

Unlike Suhrâb who has something to hide, Furûd has no secrets. His paternity is a matter of common knowledge, and

one that poses no danger to him. Therefore, he neither beats around the bush, nor asks veiled and indirect questions. In other words, although both scenes are structurally similar, they differ significantly in terms of their symbolic details. Let me go on to consider Suhrâb's communicative strategy.

You recall my suggestion that Suhrâb's questions about the Iranian tents betray his desire to belong to an Iranian heroic house or clan. There are two components to this interpretation. The first, namely that the tent is a hero's «home» away from home is self evident. My second assumption, that the notions of «house» and «clan identity» are related could do with a bit of support.

It appears that at least within the Indo-European tradition the notions of «house», and «kin», are semantically connected (BENVENISTE, 1971, pp. 239-44, 252; BUCK, 458-9). In New Persian the word *khân* «house», has the derivatives *khânawâ-dah*, «nuclear family», *khânadân* «kin», *khânab* «house», all of which are derived from the same Old Iranian root, **khan-*, «to dig», also in the sense of «to dig in», or «to fortify» (cf. Per. *kandah* «moat»). Thus, all else aside, at least within the Iranian tradition the ideas of «family» and «house» may reasonably be connected. Let me now go on to consider the significance of the name of Suhrâb's captive, Hujîr.

The onomastic significance of names in literary criticism and exegetic writing has long been realized. They have been employed in Biblical interpretation almost since the beginning (see GARSIEL, pp. 16-17, 22-25, 215-16, 246-48). As Rajec observes «ever since Aristotle pointed out that names in literature are creative elements, many authors have been fascinated by them and have coined names for their characters with great care» (RAJEC, 1978, p. V). Both Jespersen and Carroll have revived the ancient concept of the onomastic power of names, and have suggested that names should be treated beyond their mere dictionary designation, and with an eye to their metaphorical sense (MAKOLKIN, pp. 8-9). Jespersen is even more emphatic, and suggests that not only proper names always have a meaning but also that this meaning involves «the complex of qualities characteristic of the bearer of the name» (JESPERSEN, 1965, p. 67; see also CARROLL, pp. 164-72). For instance, many of Dickens' characters, to say nothing of Voltair's *Candide* and Arthur Miller's Loman (read «low man») in his *Death of A Salesman*, are well known examples of this artistic strategy.

Approached from an onomastic angle, the name of Suhrâb's Iranian captive Hujîr has a metaphorical significance which reinforces the other symbolic features of the narrative. On one possible and meaningful level of analysis, Suhrâb's lack of formal identity, his fatherlessness, and his desire to regain his good lineage, are all symbolically expressed in the name of Hujîr.

The name Hujîr, with its variants *buzhîr* and *khujîr* (Middle Persian *buchibr* > Old Iranian *buchithra-*), means «of good lineage» (e.g. Yt. 13.141, and Yasna 58.1, see GERSHEVITCH, pp. 213-4; MAYERHOFFER, #172; its meaning of «beautiful», as cited by Dihkhudâ and Justi, is a secondary derivation). According to the *Shâhnâma*

When Suhrâb reached the environs of the fortress, the valiant Hujîr saw him. He mounted his horse and galloped out of the castle into the battle field. When Suhrâb saw him, he grew enraged,... rode out like a lion, and valiantly came up to Hujîr. He said to the battle tested Hujîr: foolishly have you come to fight alone. Who are you, and what is your name and lineage? (Kh, vol. 2, pp. 130-31, lns. 157-62).

That Hujîr goes to fight Suhrâb almost as soon as he sees him, symbolically expresses the antagonism between the «nameless» and the «noble», the «fatherless», and the man whose very name boasts of his aristocratic background. But there is an extra dimension of meaning to Suhrâb's fight with, and capture of Hujîr.

To the extent that Suhrâb has set out to rejoin his paternal clan, and to reclaim his good lineage, his capture of Hujîr whose name, as I just pointed out, means «of good lineage», is a symbolic affirmation of that intent and a logical way for the narrative to express that affirmation. Details of the episode seem to imply the plausibility of this interpretation. Remember that Suhrâb consciously tries to capture Hujîr alive. The text is quite explicit on this point: *sinân bâz pas kard suhrâb-i shîr*, «the valiant Suhrâb turned his spear around [pointing the butt of the weapon to his victim]» (Kh, vol. 2, p. 131, ln. 169). In capturing Hujîr, Suhrâb captures the «good lineage» which he seeks. He literally seizes the aristocratic association for which he longs. It is interesting that in some folk versions of the tale, Suhrâb's name has a folk etymology which has the sense of «orphan» (OMIDSALAR, 1984, p. 132, n. 8). This interpretation, as we shall see presently, is further reinforced by other features

of the story. But let me first consider two objections which may be offered against my line of argument.

It may be argued that Suhrâb captured Hujîr because he needed someone to show him his father and that Hujîr was the first Iranian warrior whom he met in battle. Therefore, Suhrâb seized *him* rather than anyone else. This objection is only partly valid. It is true that Suhrâb wanted to capture an Iranian. It is however, not equally true that his captive had to be called Hujîr. Any other Persian, bearing any other name, would have done just as well. Indeed, in most of the oral versions of this tale (excepting the ones which are clearly under the influence of the *Shâhnâma*), Suhrâb's captive is either not named at all, or is someone other than Hujîr. According to one tale, it is the amazon Gurdâfarîd whom Suhrâb captures, and it is she who refuses to show the boy's father to him (ENJAVÎ, 1976, pp. 91-2). Moreover, the majority of the oral versions don't even have the episode of the capture of the Iranian informant at all (e.g. ENJAVÎ, 1975, pp. 127-43; 1976, pp. 78-106). The scene of Suhrâb's capture of Hujîr therefore, may primarily belong to the literary tradition which employs names as literary devices (for examples of other onomastic features of the epic, see OMIDSALAR, 1984; 1987).

Let us now return to our consideration of other symbolic features in this episode.

We have already explained the significance of Suhrâb's interrogation strategy. We shall now focus on some specific features of this interrogation, and the way that they accentuate the literary significance of Hujîr's name.

The conversation between Suhrâb and Hujîr progresses in such a way that Suhrâb's fatherlessness and his lack of paternal allegiance are sharply contrasted with the lofty lineage of the heroes about whom he asks, and the nobility of his interlocutor.

Pointing to the tent of the Persian King, Suhrâb asks Hujîr to identify it first. Hujîr truthfully responds that the tent belongs to the king (Kh, vol. 2, p. 159, lns. 509-513). When the young hero points to the next tent and asks the identity of its master, Hujîr tells him that «he is Tûs son of [king] Nôdhar» (*ibidem*, lns. 514-18). The owner of the next tent is identified as «the warlord Gûdarz, of the Gashwâd clan» (p. 160, ln. 522). Next, the young hero asks about Rustom's tent, and Hujîr equivocates by claiming ignorance. Suhrâb goes on to ask about the next pavilion, which is described to him as that of «Gîv,

the son of Gûdarz, who is the best and the chief of the [men of] the Gûdarzian clan» (p. 161, ln. 542). The master of the next tent is introduced to him as «Farîburz, son of the king, and the crown of the heroes» (p. 162, ln. 549). The next hero Gurâzah, is described as a wise lord of the line of Gîvian warriors (p. 162, lns. 554-55). Suhrâb asks about Rustam once more, and Hujîr lies for the second time, saying that Rustam is not present in this campaign (pp. 163-4, lns. 559-83). At this moment, Suhrâb is tellingly enraged, and says: «truly unfortunate is Gûdarz of the Gashwâdîan line, who has to call the likes of you [his] son» (p. 165, lns. 584-85). Consider the symbolic significance of the elements of the interlocution.

Suhrâb asks about the king first, because the King is the symbol of all tribal/heroic allegiance in the *Shâhnâma*. He is, as it were, the patriarch par excellence. Next he asks about Tûs's tent, because Tûs personifies both the ideas of royal lineage and warriorhood. Tûs's background makes this quite clear. Although he was the son of a reigning monarch, Tûs was not chosen to succeed his father because he was not deemed worthy of the office (Kh, vol. 1, p. 323, lns. 551-3). However, that he was not fit for kingship does not mean that he was lacking in royalty. His importance as a prince is clearly signaled in the text, when his father Nôdhar, who is about to die in war, calls him forth and asks him to get himself and his brother out of harms way so that someone of the «[royal line of] Fereydûn may survive» (Kh. vol. 1, p. 301, lns. 238-52). Furthermore, the fact that it is Tûs who carries the king's *buna* «treasure», and his *shabistân* «harem», to safety is an additional sign of his identity as the «prince». After all, the royal treasure and womenfolk can only be legitimately entrusted to a prince of the royal house (Kh. vol. 1, p. 304, lns. 286-96).

Although unfit to rule because of his almost boundless stupidity, Tûs is nevertheless a great warrior. He is also the most aristocratic and proud of all the heroes of the court. Thus, it is logical for Suhrâb to ask about Tûs's pavilion right after he asks about the King's. The logical progress of the interrogation takes Suhrâb from inquiring about royalty, to asking about a royal warrior. If there is a pattern to this interrogation, the boy's next question should concern warriors, who are primarily renowned for their martial skills and intellectual merits rather than for royal blood. In other words, we must move from the kind of nobility which is ensured by blood, to that which is

based on valor and ability. This is precisely what happens when Suhrâb goes on to ask about the tents of Gûdarz and Gîv next. The additional revealing item of information at this moment is that Gûdarz and Gîv, like Rustam and Suhrâb, are father and son.

Even if we put Suhrâb's curiosity about the royal pavilion aside for the moment, and assume that he asked about it simply because it was the grandest tent in sight, still the order of his other questions follows a distinct and logical pattern. His inquiries progress in a descending sequence of nobility from asking about the pavilion of a warrior prince, namely Tûs, to that of a pure warrior, to wit Gûdarz. Suhrâb's longing to join this martial fraternity of noble men surfaces at this moment in the interlocution. He asks Hujîr about the tent of his father Rustam, who is the purest and most lordly of all Iranian warriors. Asking about the tent of a noble warrior who is of Suhrâb's own flesh and blood, further underlies the young man's desire to be incorporated into this brotherhood of the heroes.

Suhrâb's inquiry about Rustam is a pivotal point on a descending interlocutory curve, which develops into a complete circle by the end of the interrogation. Having completed the half circle of warrior-prince to warrior, the course of the boy's curiosity changes into one which takes us through an ascending order. This time Suhrâb asks about Gîv's tent first, and the pavilion of Farîburz, second. Of these personages, the first is a hero, and the second a warrior prince. Gîv's renown as a great warrior hardly needs elaboration. The case of Prince Farîburz however, could be discussed further with some benefit.

Farîburz, the son of Kay Kâvûs, is perhaps the purest form of princely manifestation in the *Shâhnâma*. He is the pure prince because he neither ever becomes king, nor does he ever produce a son who ascends the throne. He is thus neither a king, nor the father of a king, but merely a perpetual prince. Farîburz never becomes king because his claim to the throne is bypassed, and his nephew Kaykhosrow is chosen to rule instead of him. The only challenge against this transition of power (from the grandfather to the grandson) is raised by the other frustrated prince, Tûs, who vigorously insists that the crown should pass to Farîburz (Kh. vol. 2, pp. 456-458, especially p. 458, lns. 530-31; p. 460, lns. 556-60). During the entire episode of the conflict over succession, Farîburz himself makes

no objections at all. He passively remains in the background as the personification of princely identity. Farîburz is a royal hero before everything else, and is specifically called so in the text:

*farîburz binhâd bar sar kulâh,
ki ham pahlavân bûd u ham pûr-i shâb*

Farîburz wore the [general's] helmet, because he was both a warrior, and a prince
(Kh. vol. 3, p. 80, ln. 870).

Thus, my contention that the presence of Farîburz in Suhrâb's sequence of questions is meaningful may not be entirely unjustified. He is the personification of the prince of the «household», of the Middle Persian idea of the *wâspuhr*, and represents also the class of the *wâspuhragan* «courtiers».

The next hero about whom Suhrâb questions Hujîr is Gurâzha, who is described as «of the lineage of Gîvian [heroes]» (Kh, vol. 2, p. 162, lns. 554-55). In spite of the similarity of Gurâzah's surname i.e., Gîvagân (i.e., Gîvian), to the name of the hero Gîv, this fellow is neither related to Gîv, nor is he a member of the Gûdarzian clan to which Gîv belongs, at all. Like the other heroes whose tents catch Suhrâb's eyes, Gurâzah is a literary ploy, used by Ferdowsî. He is a literary ploy because the similarity of his surname to the name of Gîv son of Gûdarz, both of whom have already been mentioned, endows the episode with a certain narrative consistency. That of all the heroic personages available to him, Ferdowsî chooses to mention Gurâzah in this junction, and moreover, goes on to sound out his surname Gîvagân, is telling in itself. In other words, by stating the name and surname of Gurâzah of the Gîvagân clan, right after having mentioned Gîv son of Gûdarz, Ferdowsî implies the metaphorical fraternity of all heroes. Gurâzah is thus established as Gîv's brother in arms, if not in blood. Moreover the alliterative harmony of the names Gûdarz, Gîv, and Gurâzah, and the clan names Gashvâd and Gîvagân, musically underscores this heroic harmony. By thus emphacizing the community of heroes, the narrative achieves a vivid contrast with Suhrâb qua «the fatherless outsider». At the same time, it helps us understand and almost feel Suhrâb's longing to be absorbed in that community. In other words, Suhrâb's questioning of Hujîr about the tents of the heroes, and the specific heroes about whom the lad shows curiosity, symboli-

cally communicate the young man's longing to belong to a heroic house.

I have, I hope, shown how in his questions, Suhrâb runs the gamut of heroic and aristocratic personages placed on both sides of Rustam, from the princely warrior to warrior (Tûs to Gûdarz), and from the warrior to the princely warrior (Gîv to Farîburz). With Gurâzah, whose identity is given as «of the Givian line», the narrative emphasizes Suhrâb's desire to belong to a heroic clan. The same tribe of warriors, of which Gîv, Gûdarz, and Gurâzah are members. Suhrâb's longing is signaled once again by his returning to the tent of Rustam and asking his informant, once more, about the identity of warrior who sits in front of that tent. Suhrâb's return to the subject of Rustam, about whom he has already questioned his captive before, shows how desperately he needs to find a way into the fraternity of the Persian heroes. After all, establishing a link to Rustam would guarantee his inclusion in that august company. When Hujîr dashes his hopes for the last time, by claiming that he does not know the warrior, the lad is enraged, and gives up all hope. His rage however, suddenly converts his longing to resentment. Much like a child who angrily pushes back the offering of a much coveted prize after it has long been denied him, Suhrâb, who has finally had enough, rejects the whole notion of heroic lineage. He begins to ridicule the idea. Enraged, he turns to his captive, who incidentally is one of Gûdarz's many sons, and says «truly unfortunate is Gûdarz of the Gashwâdian line, who has to call the likes of you [his] son» (Kh. vol. 2, p. 165, lns. 584-85). The logical progression of the scene is so relentless, that in the next moment, having just turned his nose up on the whole concept of the clan and membership in a noble house, Suhrâb proceeds to attack the very symbol of that idea, namely, the royal pavilion (*pardah-sarây*):

*khurûshîd u bigrift naysab ba dast
ba âvardgab raft chun pîl-i mast
vu zânjâ damân shud ba pardahsarây
ba naysab dar âvurd bâlâ zi jây
ramîd ân dilâvar sipâh-i dilîr
ba kirdâr-i gûrân zi changâl-i shîr
kas az nâmdârân-i îrân sipâh
nayârast kardân badû dar, nigâh*

He roared and took hold of a spear,
 [and] he went into the battle-field like a wild elephant.
 From there, he galloped to the [royal] pavilion,
 and he demolished it by his spear.
 That valiant [warrior] put the brave host to flight,
 like so many onagers [escaping the onslaught of] lions.
 None of the nobles of the Persian army
 dared so much as to look at him.

(Kh. vol. 2, p. 167, lns. 606-09; cf. p. 168, lns. 620-22).

That rather than attacking the warriors in the Persian army, Suhrâb rushes against the tent of the king, I believe, lends credence to my suggestion that the whole scene is a metaphorical expression of the lad's concerns about his lineage and legitimacy. Allow me to remind you once again, that the king, whose tent Suhrâb attacks, is the symbolic head of all heroic clans.

Additionally, there is an interesting and significant wordplay in the last verse which I quoted above. This wordplay reiterates the essential conflict between Suhrâb, and the Persian heroes, whose very membership in aristocratic houses has so enviously agitated our young hero. You will recall that in my discussion of the onomastic significance of the name Hujîr, I pointed out that semiotically Suhrâb's fight with Hujîr is the conflict of the nameless, i.e., Suhrâb, and the man of good name or lineage, namely Hujîr. In the last verse of this piece, the idea is once again emphasized. Consider the wording:

*kas az nâmdârân-i îrân sipâh
 nayârist kardan badû dar, nigâh*

None among the nobles [lit: those possessed of a lofty name] of the Persian army,
 dared so much as to look at him

(Kh. vol. 2, p. 167, ln. 609).

Note that Ferdowsi could just as easily have chosen the words *jangjûyân* «warriors», or *shîrmardân* «valiant ones» instead of *nâmdârân* «the noblemen» [lit: «those possessed of lofty names»], without violating his metrical requirements.

Let me conclude by summing up my arguments so far. Suhrâb's lack of identity, in the sense of his existence in a maternal world, and his longing to enter the heroic universe of his paternal clan, is the motivating factor behind a number of symbolic features in the *Shâhnâma* version of his tale. These

features may be divided into two main groups. Those which symbolize the rejection of the maternal kin by the boy, and those which communicate his longing for incorporation into a paternal clan. Early in the story, Suhrâb's rejection of the maternal world is symbolically expressed, when he threatens his mother with death if she refuses to reveal his paternity to him. Later, the idea is conveyed again in his fight with Gurdâfarîd, and even in Rustam's murder of the boy's maternal uncle. The youth's longing for incorporation into his father's clan is metaphorically communicated by a number of narrative devices. These are, his preoccupation with the tents of the Persian heroes during his questioning of his captive, his confrontation with Hujîr, who is the boy's antithesis, and whose name is used as a narrative means for emphacizing this antithetical position. Hujîr's name underscores Suhrâb's wish to enter his father's house, and be a member of it. Suhrâb's longing to belong to a paternal heroic clan is further signified by means of the Persian warriors about whom he questions his prisoner, and the order in which he ranks them in his inquiry.

If my reading of the intricacies of the connections in this story is valid, then the implication of my argument is that the *Shâhnâma* is a highly formal, self-conscious, and literary work of art, in no way lacking in courtly and meticulous artistic design, imposed upon it by Ferdowsî, and the learned authors of the prose original which served as his source. Moreover, movement of all action in the *Shâhnâma* obeys rigid laws of narrative logic at all times. One of the important tasks facing the *Shâhnâma* scholarship today, is to lay bare those laws and artistic principles which govern the progression of the narrative in Ferdowsî's poem. Failure to point out the logical architecture of the episodes of the *Shâhnâma* indicates either underanalysis of the text, or sloppy scholarship. Apparent contradictions or oddities of the text may no longer be blamed on some illusory fluidity of the epic tradition, resulting from the undocumented influence of «oral tradition» on the poem. Nor may they be blamed on that other panacea of contemporary *Shâhnâma* scholarship, namely, scribal errors. Details of the *Shâhnâmab* narrative loudly proclaim the text's intricate narrative logic.

Bibliography

- BUCK, CARL D., *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago/London, 1949.
- CARROLL, JOHN M., *What's in A Name?*, New York, 1985.
- CEJPEK, J., «The Father-Son Combat as Seen by an Iranist», in *Yâdnâmah-yi Jan Rypka: Collection of Articles on Persian and Tajik Literature*, The Hague/Paris, 1967, pp. 247-54.
- CLINTON, J., «The Tragedy of Suhrâb», in *Logos Islamikos: Studia Islamica in honorem Georgii Michaelis Wickens*, ed. R.M. Savory and D.A. Agius (Papers in Mediaeval Studies 6), Toronto, 1984, pp. 63-77.
- DAVIS, DICK, *Epic and Sedition: The Case of Ferdowsi's Shâhnâmeh*, Fayettevill, 1992.
- DAVIS, 1992a = DAVIS, D., «In the Enemy's Camp: Homer's Helen and Ferdowsi's Hojir», *Iranian Studies*, 1992, vol. 25, no. 3-4, pp. 17-27.
- DAVIDSON, OLGA, *Poet and Heroe in the Persian Book of Kings*, Ithaca/London, 1994.
- DEVEREUX, G., *The Character of the Euripidean Hippolytos: An Ethnopschoanalytical Study*, Chico/California, 1985.
- ENJAVĪ, A., *Mardum va Shâhnâmah* [People and the Shâhnâmah], Tehran, 1975.
- , *Mardum va Firdowsi* [People and Firdowsi], Tehran, 1976.
- GARSEL, MOSHE, *Biblical Names, A Literary Study of Midrashic Derivations and Puns*, trns. Phyllis Hackett, Ramat Gan/Israel, 1991.
- HUMĀ'Ī, J. (ed.), *Dīvân-i 'Uthmân-i Mukhtârî*, Tehran, 1341.
- JAVADI, H., «Matthew Arnold's *Sohrab and Rustam* and its Persian Original», *Review of National Literature*, vol. 2, 1971, no. 1.
- JESPERSEN, O., *The Philosophy of Language*, New York, 1965.
- JEWETT, I.B., «Matthew Arnold's version of the Episode of Sohrab», *Orientalis Suecana*, vol. 16, 1967, pp. 127-234.
- JUSTI, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963 (originally published in 1895).
- KHALEGHI MOTLAGH, DJ., *Die Frauen im Schahnameh: Ihre Geschichte und Stellung unter gleichzeitiger Berücksichtigung vor- und nachislamischer Quellen*, Freiburg im Breisgau, 1971.
- , «Yakî dâstân ast pur âb-i chashm [It is a Story Full of Tears]», *Iran Nameh*, 1 (1983) 2:164-206.
- , «Âghâz va anjâm-i dâstân-hâ-yi Shâhnâmah», in *Yakî Qatrah Bârân* [A Drop of Rain: Festschrift in honor of 'Abbas-i Zaryâb-i Khu'î], ed. A. Tafazzulî, Tehran, 1370, pp. 541-49.
- , *Gul-e Ranjhâ-yi Kuban: barguzîdah-yi maqâlât dar bârah-yi Shâhnâmah* [The Flower of Long Toils: Selected Essays on the Shâhnâmah], ed. A. Dihbâshî, Tehran, 1372.

- LÉVI-STRAUSS, C., *The Elementary Structures of Kinship*, trns. J.H. Bell *et al.*, Boston, 1969.
- LÜTHI, M., *The Fairytale as Art Form and Portrait of Man*, trns. Jon Erickson, Bloomington, Indiana University Press, 1987. Lüthi's book was originally published in 1975 as *Das Volksmärchen als Dichtung: Ästhetik und Anthropologie*, Eigen Diederichs Verlag.
- MAKOLKIN, A., *Name, Hero, Icon: Semiotics of Nationalism Through Heroic Biography*, Berlin/New York, 1992 (Approaches to Semiotics 105).
- MALINOWSKI, B., *Sex and Repression in Savage Society*, London, 1953 (first published 1927).
- MANNING, C., «The Life of Shevchenko», in his *Taras Shevchenko*, Jersey City, New Jersey, 1945, pp. 8-36.
- OMIDSALAR, M., «Râz-i rû'in-tanî-yi esfandiyâr [Secret of Esfandiyâr's Invulnerability]», *Iran Nameh*, 1 (1983) 2:245-84 (English abstract, pp. 320-21).
- , «The Beast Babr-e Bayân: Contributions to Iranian Folklore and Etymology», *Studia Iranica*, 13(1984) 1:129-142.
- , «Invulnerable Armour as a Compromise Formation in Persian Folklore», *International Review of Psycho-Analysis*, 11(1984) 4:441-53.
- , «Zahhâk pîsar-i mardâs, yâ zahhâk-i âdamkhwâr? [Zahhâk son of Mardâs, or Zahhâk the Cannibal?]", *Iran Nameh*, 2(1984) 2:329-39 (English abstract, pp. 14-16).
- , «The Dragon Fight in the National Persian Epic», *International Review of Psycho-Analysis*, 14(1987):1-14.
- , «Rustam u suhrâb va zîrbanâ-yi mantiqî-yi hikâyat dar *Shâbnâma* [Rustam and Suhrâb and the Logical Foundation of the Narrative in the *Shâbnâma*]", *Iranshenasi*, 2(1990) 2:342-70 [English abstract, pp. 50-52].
- , «Unburdening Ferdowsi», *Journal of the American Oriental Society*, 116(1996) 2:235-243.
- QARÏB, M., «Ghamnâmah-yi rustam u suhrâb: tađâdd-i'ishq bâ hamâsah [The Tragedy of Rustam and Suhrâb: Conflict of Love and Epic]», in *Bâzkhwânî-yi Shâhnâma*, ed. M. Qarîb, Tehran, 1369, pp. 9-39.
- RAHÎMÎ, M., «Dîl az rustam âyad ba khashm [The Heart is Angered by Rustam]», *Alifbâ*, 3(1352/1972):2-18.
- RAJEC, ELIZABETH M., *The Study of Names in Literature: A Bibliography*, New York, 1978.
- , *The Study of Names in Literature: A Bibliography, Supplement*, New York, 1981.
- SLATER, PHILIP, *The Glory of Hera*, Boston, 1971.
- SPIRO, MEFORD E., *Oedipus in the Trobriands*, Chicago, 1982.
- YOHANNAN, J.D., *Persian Poetry in England and America: A 200 Year History*, New York, 1977.

ABSTRACT

Suhrâb's interrogation of Hujîr in the Rustam and Suhrâb episode of the *Shâhnâma* is considered in terms of its narrative logic. The semiotic significance of the name Hujîr, and the organizational signification of the elements of the story as a whole are discussed. The paper seeks to provide evidence that the *Shâhnâma* is not a collection of unrelated epic tales haphazardly thrown together, but rather a work of art, possessed of a consciously constructed narrative logic that is detectable on every level of literary analysis.

KEY WORDS

Persian; Epic; Literature.

Matteo Legrenzi

THE MIDDLE EAST AND INTERNATIONAL RELATIONS
THEORY: A SHIFT IN PERSPECTIVE?

Introduction

One of the most popular theoretical constructs utilized to explain the international politics of the Middle East is the neorealist one.¹ This theoretical model is purported to explain international relations at a general level without differentiating between regional sub-systems. This model has been applied by many scholars and, more importantly, by most policy makers who have dealt with the Middle East in the last few decades. Despite its usefulness and the many good insights that it has provided us, the neorealist model, in my opinion, is not adequate to explain the intricacies of the international relations of the Middle East. The more recent concept of complex interdependence developed by Keohane and Nye² can provide us with excellent hindights to explain the international politics of the Middle East.

At first sight the realist ideal type or paradigm of international relations seems to fit the Middle East quite nicely. Despite the Middle East being more close-knight than other world sub-systems trade among the states of the region is quite scarce when compared with the burgeoning commercial ties

¹ Neorealism (labeled by some «Technical» or «Structural» Realism) is a systematic and logically coherent evolution of «Classical» Realism. It draws, though, on the concepts and insights of older Realism and sees itself as a successive stage in a continuous research tradition (KEOHANE, 1986: 168). The two terms «realist» and «neorealist» will be utilized interchangeably for the purpose of this essay and a distinction between the two will be made only when it is warranted.

² KEOHANE and NYE, 1989.

that link most of the states of that area with the developed countries of Europe and North America. Furthermore, until recently, the principal actors in the paramount confrontation in the region, Israel and the front-line Arab states, did not entertain diplomatic relations, let alone economic ones. Even after the Camp David peace agreement relations between Israel and the foremost Arab regional power, Egypt, remained lukewarm at best, both at the diplomatic and at the economic level. This pattern of scarce economic interdependence was accompanied throughout the last fifty years, but in particular after the accumulation of wealth on the part of some Arab states due to the oil embargo of the early 1970's, by an apparent obsession with military security. States of the region consistently top global charts in terms of acquisition of weapon systems both in relative (percentage of GDP devoted to defense related expenditures) and in absolute terms.

These characteristics may induce the casual observer to conclude that the region's pattern of international relations is indeed close to the «realist» ideal type: states faced with the so-called *security dilemma* vie for security (intended chiefly in military terms). Security considerations become even more important than in other regional sub-systems because of the relative scarcity of economic ties between the major actors. Additionally, since most states in the region are ruled by autarchic regimes «realist» observers need not to worry about the usual objection leveled at them that «democracies do not go to war with one another»; Middle East nation states, while most of them are relatively late-comers to the game, theoretically can go on fighting each other in the best tradition of the Westphalian state system.

Despite all these indicators, that would lead us to approach the study of Middle East international relations utilizing a «realist» model of analysis, it is my contention that there are so many characteristics that belie such a model that we can not talk of a system that is close or even less coincides with the «realist» ideal type of an international system. Indeed the degree of permeability of Arab state units as well as the level of «contamination» between the domestic and foreign policies of Arab states set off sharply the entire system from «realist» or «neo-realist» models. Indeed they appear to reserve for the Middle East a *sui generis* position that sometimes comes close to the conditions of the «complex interdependence» ideal

model set out by Keohane and Nye.³ In this essay I propose to further explore the issue of which theoretical model best explains the state of the Middle East international relations system throughout the last fifty years, bearing in mind, obviously, that each theoretical model represents a conceptualized ideal type and that none of those can ever perfectly describe a «real life» political system.

Before approaching the main theme of this essay, though, I deem worth clarifying what I mean by «Middle East» and see if it is still a valuable sub-division of the global system for the purpose of international relations analysis. Therefore the first part of the essay will be devoted to the «checkerboard» on which what Carl Brown⁴ labels «The Eastern Question system» has evolved.

The Checkerboard: Does a «Middle East» sub-system exist?

From when the term «Middle East» first came into usage towards the end of the 19th century analysts have been wrangling about what lands to include in what they indeed recognized as a distinctive geo-political sub-system. A core comprising Egypt, the Levant and the Arabian peninsula has been supplemented over time by Turkey, North Africa and occasionally Iran according to the different conceptualizations of various scholars. The definition that I personally find more practical is the one put forward by, among others, Carl Brown: the Middle East includes the Afro-Asian lands of the former Ottoman Empire.⁵ Two sets of compelling reasons, one indigenous or subjective, the other exogenous or objective, have been propounded to back up such a conceptualization. Even if these are now subject to increasingly critical scrutiny it is worth reviewing them briefly.

Among the subjective or indigenous reasons we can cite the common Ottoman legacy, a quite uniform cultural background, a subjective perception of a uniform region (Arab nation, Islamic Ummah). To these we can add a number of shared practices in government and decision-making as well as a cluster of

³ KEOHANE and NYE, 1989.

⁴ BROWN, 1984: 1-15.

⁵ BROWN, 1984: 18.

common issues as non-alignment, anti-imperialism and, in particular, the Arab-Israeli conflict. A number of objective or exogenous reasons are present too. The region was until recently ideologically «framed» by liberal-democrat Europe and the Communist bloc, additionally the Mediterranean and the African deserts tend to form geographical boundaries. Moreover the cultural differences that separate the region from Christian Europe and Black Africa are immediately apparent.

Even in the past this conceptualization was not immune from shortcomings. The exclusion of Morocco and Iran in particular has always created problems to the would-be analysts. These two countries, while not sharing the Ottoman legacy, had been the subject of extensive Western penetration and their exclusion from the Middle East sub-system seemed always quite arbitrary in light of what many consider a common attitude towards international politics. These traditional objections have been compounded in recent years by another wave of strong criticism towards the traditional categorization of the Middle East as a distinct sub-system in world politics. Among the most compelling criticisms I will cite here are, at the subjective level, the end of Pan-Arabism as a viable political project (if indeed it ever was) and, to a lesser extent, the end of the Palestinian issue as a political problem common to the entire region. Both of these coupled with a loss of concern with the issue of neo-imperialism. On a more objective level the disintegration of the former Soviet Union brought the problem of how to categorize the newly-independent states that emerged in the Caucasus and Central Asia. Indeed the political systems that these countries are developing seem to bear close resemblance to the ones we find in the Middle East (personalized decision-making, authoritarian governments etc.).

An even more striking blow to the usual categorization has been dealt by the creation of regional sub-groupings by many Middle Eastern states that now seem more concerned with narrow sub-regional security problems than with broader all-encompassing ideological issues. Among these we can mention the Gulf Cooperation Council and the Union of the Arab Maghreb. Does it still make sense to talk now of the Middle East as a relatively cohesive sub-system or do we have to totally rework our conceptualizations and start thinking about a Mediterranean and a Gulf region?

It is my belief that we do not really face such a stark choi-

ce; I do think that the notion of a Middle East sub-system still retains powerful analytical value for many purposes. The Palestinian issue has not lost completely its grip on most of the governments of the region, additionally, even without the mantra of Pan-Arabism, cultural and linguistic ties still link firmly most of the Middle Eastern peoples. It is true, though, that it is now very useful to subdivide the Middle East in various regional sub-groupings especially when we are discussing particular issues like military security (i.e. the Gulf) or immigration (i.e. the Mediterranean). The Gulf region, to include Iran, is a particularly compelling case.

Therefore, on the one hand, we should continuously re-conceptualize our analytical framework particularly if, like in the case of military security, new sub-divisions prove precious for particular fields of inquiry. On the other hand the concept of the Middle East as a sub-system is still analytically compelling and serves us well in many instances, as long as we are careful to make the necessary «adjustments» from case to case (i.e. the inclusion/exclusion of Turkey).

The rules: What theoretical model for the Middle East sub-system?

Once ascertained that talking of a «Middle East» still makes sense we have to face the more taxing question of which particular theoretical model, if any, best suits the political analyst who wants to explore the international relations of the Middle East. The answer to this question is extremely important. It is not an idle intellectual exercise concerned with making fit a 'real life situation' in an abstractly conceived theoretical model. It has long been recognized that the «interpretative lenses» through which we view the world have an impact on our findings (there has indeed been talk of an «hermeneutics» of international relations⁶).

The interpretative lenses by far more utilized throughout the last few decades have been «realist» lenses. Out of metaphor the «realist» paradigm has indeed influenced the vast majority (or at least the vast majority of the ones in influential positions) of the analysts who have dealt with the Middle East in

⁶ BOOTH and SMITH, 1995: 27.

the last few decades. But is the «realist» paradigm the most appropriate to approach the international relations of the Middle East or are they *sui generis*? Do other more recent theoretical models like the one labeled «complex interdependence» conceived by Keohane and Nye better serve us in analyzing the international relations of the region?

It is my argument that the «neorealist model» does not adequately explain the international relations of the Middle East. More useful is the concept, developed by Keohane and Nye, of «complex interdependence». The two scholars do not pretend to pursue an accurate description of world politics or a forecast of trends. Complex interdependence is an ideal type that stands at the opposite side of a continuum that links it to Realism.⁷ All situations in world politics fall somewhere along this continuum and they constitute the independent variables in an analysis of the international relations of a given area. I believe that the international politics of the Middle East have shifted in recent years along this continuum towards a situation closer to the «complex interdependence» ideal type. I will first explain the inadequacies of the neorealist model in the Middle East context and I will then proceed to discuss the essential ingredients of the Keohane/Nye ideal type.

The neorealist model, which, differently from complex interdependence, purports to offer a comprehensive explanatory account of international relations suffers from three weaknesses.

The first has to do with the permeability, in economic, ideological and political terms of Middle Eastern nation states and the consequent difficulty to distinguish adequately between foreign and domestic policies. Even if in later years we have assisted to an hardening of the Arab nation-state system most Middle Eastern nation states are still far from resembling the «billiard ball» model with its lack of trans-national porosity that is usually one of the tenets of realist and neo-realist theory. Pan-Arabism is over as a political project at least in the sense of the possibility of a political union of different Arab states. Political Islam, though, looks well positioned to replace it as a trans-national form of populist mobilization that could turn the clock back to the times when most political processes were trans-national in character. That is to say they encompass-

⁷ KEOHANE and NYE, 1989: 254-255.

sed not only governments but also groups as well as individuals across the system.

A connected problem has been traditionally the difficulty to distinguish adequately between foreign and domestic policy pronouncements and actions on the part of Arab leaders. The high level of interaction between Arab states in the cultural and political, if not economic, fields and the existence of Pan-Arab core concerns has traditionally resulted in an intimate relationship between domestic and external policies. Leaders who derive their legitimacy from a particular policy behavior do not enjoy much freedom of action in the realm of foreign policy. Therefore many leaders were bound by too many domestic policy constraints in order to be able to optimize the foreign policy behavior of their governments in «realist» terms. In other words most states, Egypt and Israel are two notable exceptions, were too much concerned about internal stability to maximize their external security.⁸ Contamination between foreign and domestic issues is still widespread and constitutes a notable divergence from the «realist» theoretical model of state behavior.

A third problem with the «realist» model is the increase of costs associated with the use of force even in a region where international politics have traditionally been conceived as a zero-sum game. This issue is intriguing because of its global implications. War has become more expensive in economic, military, and consensus-building terms. The idea that economic means *relatively to cost* can be sometimes more effective than military means to achieve a given purpose has been first put forward by Keohane and Nye in the context of relationships between fully developed western states.⁹ It is my opinion that, even in the Middle Eastern context, while of course military power still dominates economic power, exercising the former is becoming increasingly unbearable for a number of actors. Israel is the foremost military power in the region. Even if it is not tied to its neighbors by that complex web of interests that according to Keohane and Nye forms one of the major restraining factors on the use of force by states today, it is showing

⁸ An exhaustive treatment of this point is found in THOMAS, 1987: 1-15. For the introduction of the important concept of «budget security» see BRAND, 1994: 15-16, 25-28, 295-297.

⁹ KEOHANE and NYE, 1989: 250.

an increasing unwillingness to wage major military campaigns. Israeli decision-makers, always sensitive to the human costs of military force, are exploring other means to bear pressure on the neighboring Arab states. Additionally, the achievement of ambitious economic goals in Israel is less easily forsaken today than it was even a few years ago. In order to influence other Middle Eastern actors Israel will probably try to rely in the long term future more on asymmetric interdependence in the political and economic fields than on military coercion.

For most Arab states the economic costs of an eventual use of military force have always been very steep and became increasingly so after the end of Soviet diplomatic, military and economic support to the so-called «radical» states e.g. Syria, Iraq, North Yemen. The willingness demonstrated by the United States and other Western powers to protect what are now clearly recognized as their vital interests in the region during the Second Gulf War will probably discourage the use of force on the part of any Arab actor in full scale interstate wars for the foreseeable future. Obviously this does not mean that civil and low-intensity conflicts will cease to take place. The probabilities that an inter-state conflict would erupt, though, are today lower than before the Second Gulf War, and, in particular, much less likely is a war between two regional powers e.g. Turkey and Iraq. The evidence signals that the high costs of the use of force are discouraging Middle Eastern states from engaging in sustained military actions (at least with ground forces) in order to influence each other. War is increasingly seen as the *ultima ratio*, to which states resolve only in extreme cases. This heralds, in my opinion, a shift along the continuum that links the «realist» and the «complex interdependence» models of state behavior. The latter is becoming increasingly more useful to explain the international relations of the Middle East even in light of the trans-national concerns discussed above. This in spite of some contrary trends like the hardening of Arab state units in ideological and political terms (that remain still considerably more porous than in the West).

Complex interdependence and the Middle East

Complex interdependence as an ideal-typical view of world politics has three main characteristics:

- 1) state policy goals are not arranged in stable hierarchies but are subject to trade-offs;
- 2) the existence of multiple channels of contact among societies expands the range of policy instruments, thus limiting government control over foreign relations; and
- 3) military force is largely irrelevant.¹⁰ Obviously it would be difficult to argue that military force in today's Middle East is «largely irrelevant». On the other hand, as already mentioned, complex Middle Eastern societies are increasingly reluctant to consider the military option as simply «the continuation of politics by other means». This shift is well exemplified in Israel; let us just compare the attitude of today's right-wing government towards the use of force with the policies of sustained border tension followed by Labour governments in the early 1950's. It is apparent how, as Israeli society grew more complex in the last twenty years, the need for stability increased dramatically not least to sustain the confidence of the international financial investors in the Israeli market. We are witnessing a «normalization» of the attitude towards the use of full-scale military force by all states in the Levant. The failure of the Saddam Hussein's attempt to annex Kuwait and the terrible retribution which it endangered on the Iraqi people will probably introduce a more sober approach to the use of force in the Gulf area as well.

The recognition of the existence of multiple channels of contact among societies and the consequent impact of transnational penetration are crucial to understand the international relations of the Middle East. We have already mentioned the contamination between foreign and domestic politics in the Arab world. But if we define penetration as the manipulation of a target state's domestic political system to promote alignment, the chief case is the American-Israeli relationship. The latter is a perfect example of what Keohane and Nye mean when they talk of «multiple channels of contact»: the sharp boundary drawn by neorealists between what is domestic and what is «systemic» breaks down. Their acceptance of a system-unit distinction makes difficult to grasp the nature of the U.S.-Israeli relationship.

The belief that U.S. foreign policy in the Middle East is

¹⁰ KEOHANE and NYE, 1989: 255.

determined more by domestic politics than by calculated appraisals of the American national interest is widespread; to embrace such a view uncritically would be foolish. Even a neo-realist such as Stephen Walt, though, in his analytical study of alliance formation in the Middle East, concludes that pro-Israeli forces had a significant impact on U.S. policy making in the Middle East. In his own words «all things considered, Israel's supporters within the United States have been a major constraint on the freedom of action of U.S. policy-makers and an important link between the United States and Israel». ¹¹ Such a relationship cannot be envisioned if we apply to the Middle East a traditional neorealist model.

Additionally, foreign policy in the Middle East is often used by a leadership to address challenges to the domestic economy of a particular country. Laurie Brand showed in a detailed study how this worked for Jordan in the last forty years. ¹² The concept, though, can be extended to other states in the Middle East, most notably Syria and Egypt, in order to understand alignment decisions. Alliance decisions in the Middle East may often be understood as constituting means of ensuring or reinforcing financial solvency, which has a direct impact on the security of the leadership or the regime. A review of inter-Arab alignment shifts, particularly on the part of oil-poor states, in the last forty years conducted in light of the notion of «budget security» proves enlightening in this regard. The same shifts can hardly be understood if examined only in light of the classical concept of «military security». Trying to explain the behavior in the international arena of Middle Eastern states in terms of realist concepts such as balancing or bandwagoning misses much of what most threatens developing countries. Threats to the stability of a state, or at least its regime, must be understood to be broader than the traditional domestic political or external military formulations. ¹³

Conclusion

Realism and its recent, more systemic, offshoot neorealism have dominated the field of international relations theory in

¹¹ WALT, 1987: 256.

¹² BRAND, 1994.

¹³ BRAND, 1994: 302.

postwar years. In recent years the neorealist theoretical model of the international system has frequently come under criticism both as an explanatory and as a constitutive theory.¹⁴ The vehemence of critics of the neorealist theory of state action is often excessive and reflects the importance of that research tradition. Neorealism is a necessary component of a coherent analysis of Middle East, and indeed world, politics, since its focus on power, interest and rationality is crucial to any understanding of the subject.¹⁵

In the Middle East, as in other areas, discussions of foreign policy have been carried on, since 1945, in the language of political realism.¹⁶ Time has come, though, to stop considering neorealism a coherent explanatory model of Middle East politics and to start instead to characterize it as a descriptive ideal type. Thus readapted we can utilize it in conjunction with the opposite ideal type of complex interdependence in order to build a continuum on which diverse situations in the international politics of the Middle East fall. In recent years a shift is apparent along this continuum in the direction of complex interdependence. The Middle East can be characterized increasingly less as a region whose international politics resemble a zero-sum game.¹⁷

Bibliography

- ANDERSON, WILLIAM D. 1958. «The Persian Gulf as a Regional Sub-System», in Leonard Binder, ed., «The Middle East as a Subordinate International System», *World Politics* (April) 10.
- BOOTH, KEN and STEVE SMITH eds. 1995. *International Relations Theory Today*, Cambridge, Polity Press.
- BROWN, CARL L. 1984. *International Politics & the Middle East: Old*

¹⁴ For a good account of the controversies in international relations theory see M. LIGHT and A. J.R. GROOM, eds. 1985 or the more recent H. DYER and L. MANGASSARIAN, eds. 1994. A brief, good review of these controversies, alongside the exposition of an entirely new approach, is also found in F. HALLIDAY, 1994.

¹⁵ KEOHANE, 1986: 159.

¹⁶ KEOHANE, 1986: 9.

¹⁷ For a discussion of the same problem that reaches a somewhat different conclusion see NYE, 1993: 147-157.

- Rules, Dangerous Game*, Princeton, Princeton UP.
- DYER, H. and L. MANGASSARIAN eds. 1994. *International Relations, the State of the Art*, Houndmills, Basingstoke, Macmillan.
- HALLIDAY, FRED 1994. *Rethinking International Relations*. Houndmills, Basingstoke, Macmillan.
- KEOHANE, ROBERT O. ed. 1986. *Neorealism and its critics*, New York, Columbia UP.
- KEOHANE, ROBERT O. and JOSEPH S. NYE 1989. *Power and Interdependence*, New York, Harper Collins.
- KORANY, BAGHAT and ALI DESSOUKI eds. 1991. *The Foreign Policies of Arab States: The Challenge of Change*, Boulder, Westview.
- LIGHT, M. and A.J.R. GROOM, eds. 1985. *International Relations: A Handbook of Current Theory*, London, Frances Pinter
- MOHAMMED MUGHISUDDIN ed. 1977. *Conflict and Cooperation in the Persian Gulf*, New York, Praeger.
- NYE, JOSEPH S. 1993. *Understanding International Conflicts*, New York, Harper Collins
- ROTHSTEIN, ROBERT 1977. *The Weak in the World of the Strong: Developing Countries in the International System*, New York, Columbia UP.
- TAYLOR, ALAN 1982. *The Arab Balance of Power*, Syracuse, Syracuse UP.
- THOMAS, CAROLINE 1987. *In Search of Security: The Third World in International Relations*, Boulder, Lynne Rienner.
- WALT, STEPHEN M. 1987. *The Origins of Alliances*, Ithaca, Cornell UP.

ABSTRACT

The purpose of the article is to explore which model in international relations theory better describes the international politics of the Middle East. The question is tackled of whether «Middle East» is still a valuable sub-division of the global system for the purpose of international relations analysis. Then a model is put forward which draws a continuum between the two ideal types of «realism» and «complex interdependence». Country relationships in the Middle East are seen as falling somewhere along this continuum. It is finally argued that in recent years a shift is apparent along this continuum in the direction of complex interdependence so that the international politics of the region can be characterized increasingly less as a zero-sum game.

KEY WORDS

Middle East; International Relations; Theory.

Gabriella Presta

DALLO SCONTRO ALL'UNITÀ: ETNICITÀ E CONFLITTI
D'INTERESSE NEL PROCESSO DI COSTRUZIONE
DELL'IDENTITÀ DELLO STATO DI JAMMU E KASHMIR

I problemi complessi che si intrecciano nell'attuale crisi che coinvolge lo stato di Jammu e Kashmir, rappresentano soltanto le evoluzioni più recenti di una serie di instabilità a lungo termine createsi nel corso degli ultimi centocinquanta anni.

Il dato che emerge più chiaramente è la decisa affermazione delle identità etniche e religiose da parte dei gruppi direttamente impegnati nel conflitto e di quelli che ne rimangono ai margini o lo subiscono.

Le linee di divisione riscontrabili sono in realtà, eredità del processo di costruzione dell'identità dello stato e del movimento di liberazione degli anni Quaranta¹ e la persistenza di esse fa della situazione di Jammu e Kashmir una caso di parziale conferma dell'etnicità² come fattore privilegiato nel discorso

¹ Una bibliografia essenziale sul problema deve far riferimento ai seguenti testi: AA.VV., *History of Freedom Struggle in Jammu and Kashmir*, New Delhi, M. Yasin and Q. Rafiqi eds., Light and Life Publishers, 1980, 2 voll.; S.M. ABDULLAH, *Aatish-i-Chinar*, Srinagar, Ali Mohammad and Sons, 1986, trad. ingl. dall'urdu, Kushwant Singh, *Flames of the Chinar. An Autobiography*, New Delhi, Viking, 1993; P.N. BAZAZ, *Inside Kashmir*, Srinagar, The Kashmir Publishing Co., 1941 e *The History of Struggle for Freedom in Kashmir, Cultural and Political*, New Delhi, The Kashmir Publishing Co., 1954, 3 voll.; P.N.K. BAMZAI, *Culture and Political History of Kashmir*, New Delhi, Md Publications, 1994; F.M. HASSNAIN, *Freedom Struggle in Kashmir*, Rima Publishing House, 1987; S. KAUL, *Freedom Struggle in Jammu and Kashmir*, New Delhi, Anmol Publications, 1990; G.H. KHAN, *Freedom Movement in Kashmir 1931-1940*, New Delhi, Light and Life, 1980.

² Il termine etnicità identifica qui l'esigenza di mantenere un'identità specifica e contempla tutti quegli aspetti che possono avere valore in tale prospettiva (razza, lingua, religione, consanguineità, costumi). La distinzione tra rivendicazioni etniche, linguistiche o religiose fa riferimento esclusivamente alla scelta di un aspetto in particolare dell'identità come linguaggio privilegiato della rielaborazione culturale e politica di essa.

politico-identitario.³

Lo stato di Jammu e Kashmir nasce nel 1846 come principato autonomo entro i confini dell'India britannica. Le cinque regioni che si trovarono unificate in esso avevano vissuto una propria vicenda storica mantenendo caratteristiche etnico-culturali e strutture sociali specifiche, pressoché inalterate nel tempo.

Il contatto diretto con gli Europei e gli echi provenienti dal vicino territorio indiano direttamente amministrato dagli Inglesi (dove le reazioni al consolidamento dell'impero britannico avevano stimolato l'emergere di una coscienza nazionale già dalla metà del XIX secolo), favorirono anche nel nuovo stato la diffusione del pensiero e delle dottrine politiche occidentali. La consapevolezza della possibilità di mettere in dubbio la legittimità del potere vigente, unitamente agli squilibri prodotti dalla comparsa di nuove condizioni e strutture socio-economiche che tendevano a sostituirsi a quelle tradizionali, crearono ben presto tensioni e conflitti.

L'esigenza di rielaborare culturalmente e politicamente le identità di gruppo fu avvertita inizialmente da quelle élites minoritarie (proprietari terrieri, religiosi, burocrati) che fino ad allora avevano mantenuto il potere e che sentivano minacciata la propria posizione dal diffondersi di nuovi valori più moderni e dalla competizione con gli Europei.

Per difendere i propri interessi e salvaguardare gli assetti tradizionali, esse dovettero crearsi dei gruppi d'appoggio in strati sociali più estesi. Fu loro necessario sfruttare il patrimonio di solidarietà disponibili per dare corpo ai gruppi di riferimento, presentando il contesto politico-economico fortemente svantaggioso e, quindi, rafforzando la mobilitazione. In questo

³ Sul valore politico dell'etnicità e sui processi di costruzione delle identità per quanto concerne il presente scritto ci riferiamo a: P. BRASS (a cura di), *Ethnic Groups and the State*, Manchester, Manchester University Press, 1982; *Ethnicity and Nationalism. Theory and Comparison*, New Delhi, Sage Publications, 1991 e *Religion, Language and Politics in North India*, New Delhi, Vikas, 1975; D.L. HOROWITZ, *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1985; J.G. KELLAS, *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, London, Mcmillan, 1991 [trad. it. *Nazionalismi ed etnie*, Bologna, Il Mulino, 1993]; J. ROTHSCHILD, *Ethnopolitics. A Conceptual Framework*, New York, Columbia University Press, 1981 [trad. it. *Etnopolitica*, Milano, Sugarco, 1984]; A.D. SMITH, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Blackwell, 1986 [trad. it. *Le origini etniche delle nazioni*, Bologna, Il Mulino, 1992].

processo le risorse culturali divennero risorse politiche e le diversità furono tradotte in una coscienza di fratellanza che divenne la base di aspirazioni e richieste.

Furono prescelti i simboli ed i valori che avrebbero potuto garantire uno spettro qualitativo e quantitativo più ampio. Erano quelli che, se offesi, avrebbero suscitato reazioni più accese.

Gli studi sui processi di costruzione dell'identità mettono in luce come i fattori di aggregazione più potenti siano quelli che permettono ai membri del gruppo di riconoscersi come portatori di caratteristiche peculiari che li distinguano da altri individui: tali sono sicuramente i fattori etnico-culturali, la lingua, la religione, i costumi, la razza, che l'individuo sente propri «naturalmente» e «geneticamente». La percezione personale dell'appartenenza ad un gruppo e dell'unicità e particolarità dei caratteri che lo contraddistinguono dà all'individuo gratificazione e sostegno psicologico e fa sì che simboli e caratteristiche del retaggio culturale di gruppo, diventino criteri di definizione dell'identità dei singoli stessi. La combinazione tra la componente emotiva e quella dell'interesse leso (nel momento in cui si ritiene che tali caratteristiche siano causa di svantaggi economici, politici, sociali) sta alla base della mobilitazione politica.

Lo stato di Jammu e Kashmir presentava un'estrema varietà e disomogeneità etnico-culturale: le regioni che si erano trovate unite nel nuovo principato avevano ben poco in comune e a questo si aggiungevano le diversità linguistiche, religiose, etniche, sociali interne ad ognuna di esse.⁴ Gli squilibri si avvertivano su più piani, compreso quello territoriale, essendo la regione di Jammu politicamente ed economicamente dominante.

Il fattore di identificazione più forte, quello che maggiormente caratterizzava i singoli gruppi (in particolare nella Valle del Kashmir dove non c'erano rilevanti distinzioni di etnia o di lingua), era la religione.

I leaders religiosi delle singole comunità, intuendo ben presto che le spinte innovative costituivano una minaccia diretta al

⁴ Le comunità religiose più importanti dell'area sono da sempre gli hindu, i musulmani, i buddhisti, accanto ad esse i sikh, i cristiani e altri gruppi minori. Le lingue principali sono il dogri, il kashmiri, il ladakhi, il punjabi e più tardi l'hindi. Etnicamente si distinguono il Ladakh, per la prevalenza dell'elemento mongolico e le tribù nomadi e seminomadi delle zone montane. La suddivisione in caste è presente ovunque ma è molto più accentuata a Jammu.

loro potere e che solo la disponibilità a rivedere alcuni aspetti delle usanze tradizionali avrebbe potuto evitare un abbassamento della loro influenza sulla popolazione, avviarono dei movimenti di riforma allo scopo di recuperare il patrimonio culturale delle comunità incanalandone, allo stesso tempo, eventuali trasformazioni.

Appunto perché voluta da costoro, la rilettura delle identità di gruppo non poté prescindere dalla cultura religiosa: l'identità religiosa fu scelta come forza di mobilitazione ed attività sociale e questo fece sì che il processo avvenisse separatamente, comunità per comunità e sulla base di gruppi territorialmente circoscritti.

Fin dall'inizio del nuovo secolo, ad eccezione di alcune rare manifestazioni di dissenso spontanee da parte della popolazione, i movimenti di riforma religiosa e sociale furono i protagonisti di una vera propedeutica allo sviluppo della coscienza politica. In realtà, tali movimenti furono sempre interdipendenti con obiettivi politico-economici dato che la ricerca della coesione interna rimaneva finalizzata al loro raggiungimento. Le organizzazioni degli hindu e dei musulmani, sia a Jammu che in Kashmir,⁵ non riuscirono a superare le barriere di casta e religione e rimasero rappresentative di settori limitati e già potenti della società. L'appartenenza ad una stessa comunità religiosa si legava inscindibilmente all'appartenenza ad una stessa categoria sociale.

L'iniziativa politica spettò alle classi medie delle comunità maggiori, quelle classi legate alla terra ed al commercio la cui posizione si era consolidata grazie alla ristrutturazione del sistema economico e che cominciarono ad ambire agli apparati amministrativi come garanzia per i propri interessi. L'obiettivo politico delle prime mobilitazioni fu, pertanto, la conquista di posti e posizioni nei quadri amministrativi: uno scontro tra le classi medie ed il governo.

Poiché furono motivi di classe e di interesse a fornire l'impulso all'azione politica, gli obiettivi e la visione del conflitto rimasero piuttosto ristretti. Inoltre, i confini tra gruppi che la scelta del potente fattore di aggregazione religioso aveva contribuito a tracciare, segnarono gli avvenimenti politici successivi.

⁵ Il riferimento è sempre alle province maggiori poiché il Ladakh e le province minori, per motivi d'interesse strategico, furono mantenute in condizioni d'isolamento e sotto il diretto controllo degli Inglesi; in queste aree il processo di politicizzazione della popolazione sarebbe iniziato solo dopo l'indipendenza.

La competizione assunse gli aspetti di uno scontro tra comunità religiose e i disagi lamentati furono percepiti come dovuti all'appartenenza all'una o all'altra comunità.

Come sarebbe risultato dai *memorandum* presentati dalle comunità al governo del *maharaja* negli anni Venti e Trenta, gli squilibri che caratterizzarono la situazione dello stato agli inizi del nuovo secolo vennero percepiti come effetti di una volontaria discriminazione delle province di Kashmir e Ladakh rispetto a quella di Jammu da un lato e, dall'altro, della comunità musulmana e delle minoranze rispetto agli hindu. Una discriminazione, quindi, al tempo stesso razziale, religiosa, regionale.

Sino alla fine degli anni Trenta la situazione politica nello stato fu caratterizzata dallo scontro violento tra le comunità. La religione, ovviamente, non fu il motivo degli scontri bensì il principio in base al quale i soggetti degli scontri vennero identificati.

All'origine delle violenze vi furono per lo più competizioni d'interesse. È il caso delle rivolte contadine nei confronti degli usurai: il fatto che nella regione di Jammu i contadini fossero in prevalenza musulmani e gli usurai tutti hindu, portò ad una violenza indiscriminata dei primi nei confronti dei secondi. Si trattò chiaramente non di odio religioso ma di uno scontro tra classi che, a causa della struttura sociale locale, mise le due comunità una contro l'altra.

Lo stesso vale per la competizione tra Pandit⁶ e musulmani per gli impieghi amministrativi nella Valle del Kashmir: tra i funzionari d'alto rango erano nettamente predominanti gli hindu, nonostante la maggioranza musulmana, non tanto per una cosciente discriminazione nei confronti di tale comunità, quanto per l'eredità della tradizionale suddivisione in caste occupazionali che aveva lasciato tutte le attività legate all'amministrazione statale ai Pandit.

Non stupisce neanche il fatto che i musulmani avvertissero più degli altri gli squilibri dovuti ai cambiamenti in corso, dato che essi costituivano la gran parte della popolazione dello stato, in particolare in Kashmir dove le altre comunità erano numericamente molto ridotte.

⁶ Il termine *pandit* significa «uomo istruito» e designa i membri della casta brahmana tradizionalmente dediti allo studio. Nel passato il valore della produzione letteraria e filosofica dei bramani del Kashmir fu riconosciuto a tal punto che l'intera comunità venne rinominata come «comunità dei *pandit*».

In realtà il malcontento riguardava tutti i settori vitali dello stato, dall'economia, all'apparato burocratico, al sistema politico e colpiva l'intera popolazione tanto che le richieste avanzate dalle singole comunità andavano spesso nella stessa direzione. Dei problemi legati al debito agrario soffrivano nello stesso modo gli hindu di casta bassa, i musulmani, i sikh etc.; per la competizione con gli stranieri ai quali erano garantite facilitazioni d'investimento e maggiore assistenza finanziaria, soffrivano uguali svantaggi le aziende locali sia degli hindu che dei musulmani. I Pandit, poi, si sentivano discriminati nei confronti degli hindu di Jammu tanto quanto i musulmani dell'intero stato nei confronti degli hindu.

Lo scontro con il governo personale e feudale dei Dogra⁷ avrebbe potuto coinvolgere l'intera popolazione indipendentemente dalle divisioni religiose. Invece, i soggetti della competizione si distribuirono proprio lungo linee di divisione religiosa.

Come accennato, i valori religiosi costituivano l'unico elemento veramente differenziale tra le comunità della Valle: farli percepire come minacciati, o anche solo discriminati, si rivelò un modo efficace e rapido di indurre alla mobilitazione una popolazione non abituata a manifestare il proprio dissenso.

Diverse le forze che trassero vantaggio da una popolazione divisa.

Innanzitutto e per ovvi motivi, coloro che si avvalevano del sistema politico ed economico vigente: burocrati, commercianti, proprietari terrieri e la corte del *maharaja*, per lo più hindu d'alta casta. Le richieste avanzate dalle nuove leadership, garanzie per i coltivatori e rispetto del diritto di proprietà ed usufrutto della terra, abolizione del lavoro forzato, miglioramenti nel settore scolastico e dell'istruzione, maggiore rappresentanza della comunità musulmana negli apparati amministrativi etc., minacciavano direttamente le strutture di potere allora esistenti.

Per esempio, la richiesta degli hindu di ritirare la «Legge sull'alienabilità della terra e sui diritti dei coltivatori», nascondeva interessi di alcuni proprietari locali, contrari a quelli della loro comunità religiosa d'appartenenza, ma fu presentata come rivendicazione di tipo comunitario; la motivazione di tale richiesta fu, infatti, che la legge aveva fornito ai musulmani

⁷ La dinastia di Jammu allora regnante nello stato. Comunque, il termine Dogra indica più in generale la popolazione autoctona della regione di Jammu.

un'arma in più contro gli hindu, visto che la maggior parte dei proprietari terrieri apparteneva a questa comunità. Il movimento dei musulmani veniva accusato di essere finalizzato al benessere esclusivamente di quella comunità, mentre la legge in questione sarebbe andata a vantaggio di tutti i coltivatori, non solo dei musulmani e nella regione di Jammu si trattava per lo più di hindu delle caste più basse o di intoccabili.

Le stesse guide religiose, capi tradizionali della comunità, sostennero il movimento contro il governo solo fintanto che esso non sembrò minacciare le strutture esistenti e la «mentalità comune» e confermarono sempre la propria lealtà al *maharaja*. Il loro potere politico ed economico era sempre dipeso dall'influenza che essi esercitavano sulla popolazione che li considerava depositari e difensori della dottrina religiosa. Se i loro insegnamenti fossero stati ritenuti causa dell'arretratezza sociale ed economica della popolazione, il loro potere sarebbe inevitabilmente venuto meno.

Per costoro la religione rimase sempre uno strumento di controllo sulle rispettive comunità; se esse si fossero unite in una lotta comune non sarebbe stato più possibile sfruttare il risentimento musulmano nella competizione con le classi alte della comunità hindu. Sull'altro versante, la «minaccia musulmana» non avrebbe più fatto da alibi ad una politica conservatrice. Quando, infatti, negli anni Trenta, la propaganda politica del movimento guidato da Sheikh Abdullah⁸ divenne più esplicita (a favore dell'emancipazione delle masse, del rovesciamento del potere autocratico, della democrazia e dell'eguaglianza sociale), i *mir waiz*⁹ ingaggiarono uno scontro aperto con il leader accusandolo di aver tradito l'Islam con la sua pretesa «modernità».

Dallo scontro tra leaders musulmani sarebbe emersa una scissione tra coloro che avrebbero continuato a seguire Sheikh Abdullah e il nuovo partito unitario dei musulmani (la *All Jammu and Kashmir Muslim Conference*, «Conferenza dei mu-

⁸ Kashmiro musulmano, fu il leader indiscusso del movimento di liberazione e del nuovo stato indipendente di Jammu e Kashmir. Cominciò la propria attività politica nel *Reading Room Party* (costituitosi a Srinagar nel 1930 e da subito attivo nell'organizzare l'opinione pubblica contro il governo) e continuò a dominare la scena politica dello stato fino alla propria morte nel 1982.

⁹ Il *mir waiz* è una figura prettamente kashmira. Il termine significa «grande predicatore, colui che dà consigli in materia di religione». Rivestiva una carica molto alta nella gerarchia religiosa.

sulmani di Jammu e Kashmir») cui egli avrebbe dato vita nel 1932 e coloro che sarebbero confluiti nel nuovo partito del *mir waiz Yusuf Shah*, l'*Azad Muslim Conference* («Conferenza dei musulmani indipendenti»).

Conseguentemente alla scissione, l'esigenza da entrambe le parti di dimostrare il proprio attaccamento alla comunità e ampliare la propria base di consenso, portò a fare leva ancor più sugli «irrinunciabili» legami d'appartenenza religiosa.

Comunque, ancora una volta, gli interessi dell'*Azad Muslim Conference* furono di tipo prevalentemente politico: lo zelo religioso e il ritenere l'apertura di Sheikh nei confronti delle altre comunità un tradimento della fratellanza musulmana non si tradussero in uno scontro permanente con le altre comunità, quanto piuttosto in una chiusura in sé di quella musulmana. Per allontanare il rischio di trasformazioni radicali dell'assetto sociale, il partito cercò di risolvere i problemi con il governo in maniera bilaterale.

Tra coloro che trassero vantaggi dagli scontri interni vi furono sicuramente gli Inglesi. L'interesse a rafforzare il proprio controllo sulle regioni di frontiera e quindi la volontà di controllare da vicino il *maharaja* li spinse da una parte a cercare un alleato interno, dall'altra a sostenere qualsiasi situazione avesse indotto il sovrano a chiedere il loro aiuto e quindi ad aprire loro le porte dello stato.

I leaders musulmani manifestarono fin dall'inizio riconoscimento nei confronti dell'amministrazione inglese, meritevole di aver risollevato le sorti della comunità nello stato e gli Inglesi traevano vantaggio da questa alleanza facendone argine contro le crescenti ambizioni degli hindu e del loro *maharaja*.

Puntare sul malcontento della comunità musulmana divenne strumento di contrattazione tra il sovrano e il governo britannico in India. Ciò fece sì che nella fase iniziale del movimento le richieste dei musulmani venissero sempre prese in considerazione inasprendo, inevitabilmente, il risentimento degli hindu.

Insieme alle motivazioni politiche, economiche, sociali, intervenute a viziare e deviare il senso di identità del movimento, alcune altre condizioni particolari contribuirono ad aumentare la capacità della religione di legare a sé gli individui in maniera più forte di ogni altro legame. Nuove linee interpretative si aggiunsero a quella puramente strumentale della politicizzazione dell'etnicità.

Non è da sottovalutare, per esempio, il fatto che, stante la

situazione dei primi decenni del secolo, un movimento privo di forza dirompente e anche di violenza non avrebbe ottenuto molto dal governo dei Dogra; ¹⁰ il ricorso all'identità religiosa consentì una mobilitazione che portò alla ribalta politica i sudditi dello stato, i musulmani per primi e gli altri di riflesso, facendo temere al *maharaja* che le accuse di discriminazione religiosa che i musulmani gli rivolgevano ¹¹ appoggiati dagli Inglesi, potessero mettere in pericolo la sua posizione.

Con la minaccia dei disordini e della violenza che ulteriori scontri avrebbero provocato, i leaders musulmani riuscirono ad ottenere concessioni che probabilmente non avrebbero ottenuto altrimenti.

È da prendere in considerazione anche il fatto che, nella fase iniziale del movimento, ai leaders più giovani fu necessario l'appoggio di qualunque forza, esterna o interna che potesse fornire impulso all'azione, sia con la propaganda che con l'attività concreta.

Tra queste forze, da una parte stavano le stesse guide tradizionali della comunità, anche perché, in mancanza di sedi politiche ed associazioni organizzate, i templi, le moschee e le congregazioni religiose potevano essere le uniche sedi protette di discussione e pianificazione; dall'altra stavano le numerose organizzazioni che si interessarono alla questione non appena gli echi del movimento musulmano nascente raggiunsero i vicini territori dell'India.

La provincia di Jammu risentì in modo particolare di queste influenze, poiché lì la contrapposizione tra le comunità era stata fin dall'inizio più violenta essendo la frammentazione delle culture molto più accentuata.

L'attività di queste organizzazioni ¹² fu solo in fase iniziale

¹⁰ Questa illegalità era necessaria ai movimenti politici poiché dal punto di vista legale essi non potevano esistere, non c'era libertà di stampa e di associazione ed era vietata la circolazione di letteratura politica di qualsiasi provenienza.

¹¹ Templi e moschee, proprietà del governo, requisiti come magazzini, perdita dei diritti di proprietà sulla terra, sull'eredità, sulla tutela dei figli, in caso di conversione all'Islam, leggi sulla successione e sulla primogenitura fortemente svantaggiose per i musulmani etc.

¹² Per i musulmani, gli *Abrar*, antimperialisti e favorevoli all'unità hindu-musulmana, gli *Abmadya*, leali nei confronti degli inglesi, i musulmani del Punjab, ortodossi e moderati nei confronti delle autorità; per gli hindu, l'*Hindu Mahasabha*, partito confessionale, nettamente schierato dalla parte del *maharaja* e contrario alle rivendicazioni della comunità musulmana.

realmente utile al movimento delle comunità dello stato, attraverso la distribuzione di pubblicazioni sulla situazione dei musulmani nello stato e le campagne di sensibilizzazione dell'opinione pubblica; successivamente, però, trattandosi di forze divise e già in competizione tra loro, al di là delle masse mobilitate negli scontri, esse non riuscirono a dare un valido contributo ideologico alla lotta. Anzi, crearono ulteriori contrasti in seno alle comunità coinvolte.

Una volta che prevalsero le solidarietà comunitariste, la contrapposizione tra gruppi religiosi continuò a condizionare a lungo i processi di aggregazione politica. Le comunità si riconoscevano ora come soggetto specifico, identificabile attraverso alcuni precisi caratteri e come tali volevano essere riconosciute e garantite nei propri diritti.

Gli hindu pagarono un alto pedaggio per il fatto di condividere la religione del *maharaja*: la comunità nel suo insieme fu investita della responsabilità delle azioni del governo. In particolare, l'atteggiamento dei musulmani della Valle del Kashmir fu molto più aggressivo nei confronti degli hindu non kashmiri, che condividevano con il sovrano anche la provenienza etnica, che nei confronti dei Pandit.

Nel *memorandum* presentato al viceré in visita a Srinagar nel '24 da alcuni membri della comunità musulmana, le richieste partivano dal presupposto chiaro che fino a quando il sistema governativo fosse stato retto dagli hindu, la situazione dei musulmani non sarebbe migliorata. In particolare, per la richiesta che venissero destinate alla comunità un numero di cariche amministrative proporzionale alla forza numerica della popolazione musulmana, si proponeva che «in mancanza di musulmani preparati nella Valle ne venissero chiamati da fuori». Analogamente, per la richiesta di un Governatore musulmano per la Valle del Kashmir, si argomentava che, nel caso non vi fossero musulmani qualificati per la carica, fosse piuttosto nominato un Inglese.¹³ Ciò equivaleva ad una esplicita ammissione della indisponibilità a collaborare con la comunità hindu. Tali richieste andavano a colpire direttamente il movimento che vedeva allora impegnata la comunità dei Pandit, lo *State Subject Move-*

¹³ «Memorandum presented to the Viceroy Lord Reading by the Representatives of Kashmiri Muslims in 1924», in M.S. HUSSAIN, *History of Kashmir: A Study in Documents (1916-1939)*, Islamabad, National Institute of Historical and Cultural Research, 1992, pp. 71-72.

ment per la destinazione delle cariche amministrative ai soli sudditi dello stato¹⁴ e quindi, se accolte, avrebbero generato ulteriori contrasti tra le comunità.

La stessa competizione per gli impieghi amministrativi assunse ad un certo punto un significato simbolico, tanto è vero che quando la classe media musulmana fu in grado di accedere alle cariche dispensate dal governo, preferì lasciare l'insegnamento nelle scuole islamiche della comunità ai Pandit e prestare piuttosto servizio negli uffici dei dipartimenti governativi. I Pandit cominciarono a chiedere, al pari dei musulmani, un certo numero di quote riservate negli apparati amministrativi, nelle istituzioni scolastiche etc.; sembrava che a guidarne le azioni, più che un proprio disegno strategico, fosse la volontà di minimizzare il ruolo dei musulmani e di fermarne la mobilitazione.

Per esempio, quando dopo i disordini del 1931 gli hindu decisero di boicottare i negozi dei musulmani, non pensarono alle conseguenze controproducenti del gesto: non acquistare più merci dai musulmani significava istigare in essi un identico atteggiamento, con la differenza che, essendo questi la maggioranza della popolazione, il calo di clientela sofferto dai negozianti hindu sarebbe stato molto più grave di quello dei loro colleghi musulmani.

Nella prima metà degli anni Trenta, numerosi scontri tra le due comunità furono scatenati da episodi marginali e da questioni di poca rilevanza: terreni contesi, comizi dai toni accesi, incidenti casuali.¹⁵ I musulmani continuarono a ritenere di essere costantemente provocati e gli hindu a considerare le reazioni dei primi come prova di un atteggiamento volutamente sedizioso.

Benché alla leadership guidata da Sheikh Abdullah fosse ormai chiaro che la riuscita del movimento sarebbe dipesa dal futuro andamento dei rapporti tra le comunità e l'*All Jammu*

¹⁴ L'obiettivo era quello di ottenere l'elaborazione di una definizione di suddito dello stato che privasse europei e abitanti dei territori indiani almeno del diritto di possedere terre nello stato e di competere per l'assegnazione delle cariche amministrative.

¹⁵ Come, tra il giugno ed il luglio 1931, l'interferenza di un poliziotto hindu in una funzione religiosa musulmana con il pretesto di interrompere un discorso fazioso, la disputa tra hindu e musulmani sull'uso di un pozzo fino ad allora utilizzato in comune, l'offesa al Corano arrecata da un capoparto hindu che aveva causato la caduta del testo.

and Kashmir Muslim Conference fosse stato fondato con il proposito di favorire una lotta comune, gli scontri tra i musulmani e gli hindu caratterizzarono il panorama politico dello stato ancora almeno fino al 1938.

La diffidenza mostrata fin dall'inizio dalle altre comunità fece sì che l'attività della *Muslim Conference* rimanesse limitata alle problematiche che interessavano direttamente la sola comunità musulmana sunnita. Delle comunità minori, solamente quella sikh aveva appoggiato le rivolte musulmane condividendone le motivazioni. Le altre (i bramani di Jammu, gli sciiti, i buddhisti etc.), percependo le agitazioni come una minaccia al proprio potere religioso o economico o semplicemente come possibile causa di un peggioramento delle condizioni generali, si erano opposte al movimento cercando la protezione di un governo forte e determinato.

La mobilitazione delle comunità minori fu innescata molto più tardi rispetto a quella degli hindu e dei musulmani. Solo verso la fine del decennio e soprattutto in conseguenza del duro atteggiamento tenuto dal governo, le accuse che i musulmani continuavano a rivolgere al regime autocratico dei Dogra cominciarono ad attirare l'attenzione di altri settori della popolazione. Le comunità iniziarono a rendersi conto che le loro richieste erano tutte molto simili e anti-governative, ma mancava ancora una chiara percezione delle forme e degli obiettivi finali della mobilitazione.

In questa direzione si mosse Sheikh Abdullah alla fine degli anni Trenta. Il leader si era reso conto che le parziali e lente riforme, unico risultato che il movimento era riuscito ad ottenere fino ad allora, non avrebbero migliorato realmente le condizioni economiche e sociali della popolazione: era necessario istituire un sistema di governo che fosse responsabile direttamente nei confronti di essa. Solo la trasformazione costituzionale dello stato e la fine della dominazione britannica avrebbero offerto la possibilità di risolvere gli squilibri interni. Per convincere la popolazione del fatto che le privazioni di cui essa soffriva erano conseguenza del modo in cui la sovranità era esercitata dal *maharaja* e dagli Inglesi – non di discriminazioni religiose – bisognava ristabilire i legami d'appartenenza e farli convergere in unica identità nazionale. Era necessario rivedere gli obiettivi del movimento e dare ad esso una dimensione trans-comunitaria, allontanando tutte le forze che giocavano a sfavore della secolarizzazione.

Il processo in atto giunse a compimento con la nascita di un nuovo partito (nel giugno del 1939 tutte le unità della *All Jammu and Kashmir Muslim Conference* furono convertite in unità della *All Jammu and Kashmir National Conference*) e con la stesura e la pubblicazione di un programma di riforme che il partito adottò come proprio manifesto con il nome di *Naya Kashmir*, «Il nuovo Kashmir».

Il criterio di aggregazione e organizzazione della protesta si spostò dal piano religioso a quello nazionale: Jammu e Kashmir si affiancò all'India nella lotta contro il colonialismo inglese e contemporaneamente contro il governo del *maharaja* per il trasferimento della sovranità al popolo.

Tuttavia, il rapido riemergere dei contrasti violenti tra le comunità e le regioni avrebbe dimostrato che il manifestarsi delle divisioni esistenti era stato solo temporaneamente contenuto e che i problemi derivanti dalle relazioni impostate sul comunitarismo erano rimasti insoluti. Proprio nella rilettura delle identità funzionale al movimento di liberazione, sono rintracciabili le premesse della successiva e attuale frammentazione di quella stessa identità.

La *National Conference* che, a livello di partiti, rappresentava il fulcro del movimento di liberazione, dominava la Valle del Kashmir ma aveva un'influenza ridotta in Jammu e Ladakh dove erano più forti le sezioni regionali del Partito del Congresso e le formazioni locali. Una parte dei musulmani dello stato aderiva alla *Muslim League*.¹⁶ Il *mir waiz* Yusuf Shah aveva stabilito un feudo di seguaci nella città di Srinagar e a Jammu stava prendendo piede la rinata *Muslim Conference*, ideologicamente affine alla *Muslim League*. Anche il *maharaja* e i suoi sostenitori rappresentavano una forza contraria al movimento nazionalista secolare.

Altre defezioni in forza della nascita della *National Conference*, misero chiaramente in luce i residui del fazionalismo religioso nello stato. Quando il sentimento religioso prevalse, come già nei decenni precedenti, fu per un uso strumentale di esso, tant'è che la popolazione si unì compatta al movimento di Sheikh Abdullah mentre i partiti che rimasero organizzati su

¹⁶ La *Muslim League*, «Lega Musulmana», fondata nel 1906, organizzava politicamente la comunità musulmana dell'India. Nel decennio precedente all'indipendenza si pose su un piano di aperta conflittualità con il Congresso e sostenne tenacemente la «teoria delle due nazioni» e la nascita del Pakistan.

base religiosa continuarono a rappresentare prevalentemente gli interessi di gruppi circoscritti.

Ciò fu evidente in modo particolare nelle reazioni suscitate dalla pubblicazione del *Naya Kashmir* che per la nuova struttura economica del paese prevedeva l'abolizione della proprietà privata, la statalizzazione di imprese ed attività, la creazione di cooperative di consumo e assistenza, la redistribuzione della terra ai coltivatori. Nella regione di Jammu i proprietari terrieri erano quasi tutti hindu e i contadini musulmani. L'*Hindu Rajya Sabha*,¹⁷ espressione delle caste alte hindu di Jammu, rifiutò il programma del manifesto. Così anche l'*Azad Muslim Conference*, che riuniva per lo più commercianti, piccoli imprenditori, proprietari terrieri e i partiti dei musulmani punjabi, che rappresentavano il grosso della comunità musulmana impiegata negli apparati amministrativi.

Dei Pandit si disse che il loro interesse verteva esclusivamente sulla questione degli impieghi statali e che essi non avrebbero mai appoggiato completamente un programma che proponeva di dividere ulteriormente con altri quei privilegi che avevano sempre tenuto per sé.

Rispetto alla *National Conference*, gli hindu sostennero che era troppo presto per fidarsi dei musulmani e che sarebbe stato meglio dar vita ad un'organizzazione completamente nuova piuttosto che aderire alla *Muslim Conference* «ribattezzata». Il timore che la *National Conference* fosse rimasta un'organizzazione fondamentalmente musulmana possiamo riscontrarlo, per esempio, nella disputa sul riconoscimento ufficiale dell'alfabeto *devnagri* dell'hindi accanto a quello *nastaliq* (arabo-persiano) dell'urdu già in uso,¹⁸ o nelle controversie per motivi puramente religiosi, limitate ad aspetti esteriori. Rafforzavano quelle preoccupazioni le espressioni e citazioni ispirate all'Islam durante i comizi della *National Conference*, l'organizzazione di celebrazioni religiose e la partecipazione ad esse del partito in forma ufficiale, l'abitudine di Sheikh Abdullah di iniziare i propri discorsi recitando versetti del Corano.¹⁹

¹⁷ «Associazione Statale degli Hindu», rappresentava il nazionalismo hindu e costituiva il prolungamento nello stato dell'*Hindu Mahasabha* indiana.

¹⁸ Secondo la *National Conference* l'introduzione di due lingue ufficiali, una di tradizione hindu e una di tradizione musulmana, avrebbe incentivato la divisione della popolazione su basi religiose. La spiegazione non convinse e il partito fu accusato di voler soffocare l'identità degli hindu.

¹⁹ Del resto, grazie a questo zelo religioso mai nascosto, il leader poté

Del resto, nessuno dei partiti maggiormente rappresentativi della comunità hindu fu in grado di organizzarne i membri in un fronte unitario e di dare al movimento una nuova leadership.

Tra i musulmani la contrapposizione a Sheikh Abdullah venne da due fronti distinti. Infatti, la proposta avanzata in India dalla *Muslim League* nel '40 di creare un nuovo stato patria dei musulmani indiani (il Pakistan), aveva creato una frattura nell'alleanza tra classi che fino ad allora aveva sostenuto la politica dei *mir waiz* e dell'*Azad Muslim Conference*. Tale alleanza aveva unito alle fasce sociali più alte dei proprietari terrieri, imprenditori, commercianti, la colta élite che si era formata nei primi anni del secolo grazie alla diffusione della lingua e della cultura anglosassone e che era riuscita ad introdursi nella burocrazia statale. Trattandosi di gruppi confessionali, essi respingevano il secolarismo della *National Conference*.

Quando l'ipotesi della partizione India-Pakistan si fece più reale, le fasce più ricche e potenti intuirono che in uno stato che sarebbe nato come espressione delle classi medie e di una piccola borghesia musulmana che temeva la competizione con il crescente capitalismo hindu, la loro influenza si sarebbe ridotta.²⁰ Per questo esse si allontanarono dagli altri e sostennero l'adesione all'India.

Del programma della *National Conference* vennero rifiutate nel primo caso, le riforme economiche ed istituzionali previste dal *Naya Kashmir*. Qui l'interesse economico pesò più della religione. Nel secondo caso si rigettò l'ipotesi dell'unità hindu-musulmana: un'affermazione ben più decisa del dato culturale.

Ma, si affermava, l'elemento fragile del processo allora in corso era la costruzione di quella che sarebbe dovuta essere l'identità politico-culturale del futuro stato. Non esistendo vincoli reali tra gli individui né tra gli individui e lo stato stesso, toccò a quest'ultimo crearli fornendo dei riferimenti in cui tutta la collettività potesse riconoscersi, sufficienti a garantirne l'identificazione con la cultura di cui lo stato si faceva rappresentante e, quindi, con lo stato stesso.²¹

conquistare la comunità musulmana, parlando ad essa in maniera diretta e con il linguaggio ed i simboli che essa riconosceva.

²⁰ Per un'interpretazione della nascita del Pakistan come espressione di una competizione economica hindu-musulmana cfr. P.D. GIYAS, *Understanding the Kashmiri Insurgency*, New Delhi, Anmol Publications, 1992, pp. 74-77.

²¹ È lo stato che plasma dall'alto una cultura nazionale unitaria, riellaborando gli elementi della cultura popolare e stemperandone le differenze più

La difficoltà maggiore incontrata in quegli anni dai leaders della *National Conference* fu, appunto, quella di dare ad una società altamente differenziata un'identità collettiva. I simboli, i culti, le tradizioni e i retaggi storici che bisognava tenere presente erano tanti, chiaramente troppi.

La disomogeneità dello stato, anche in questo frangente, conferì un corso particolare al processo. La Valle del Kashmir (diversamente dalle altre province e soprattutto da Jammu) presentava un retaggio storico di convivenza pacifica tra le diversità etniche e religiose. La leadership della *National Conference* e Sheikh Abdullah più di tutti, erano perfettamente consapevoli del fatto che, se esisteva una cultura popolare da rielaborare in senso nazionale, questa era esclusivamente quella kashmira.

L'identificazione di un nemico comune (quello che ostacolava la creazione di una nuova società democratica e moderna) e il contrasto con una nazione straniera divennero il collante ideologico dello stato, ma per quanto il partito si proponesse come nazionale e pretendesse di attrarre l'insieme di Jammu e Kashmir, l'immaginario di cui esso si fece portavoce era chiaramente radicato nella tradizione e nella storia kashmira.

Valga il fatto che la ricostruzione storico-identitaria su cui il movimento si fondò escludeva la provincia di Jammu; il diritto all'autodeterminazione fu rivendicato sulla base di secoli di dominio straniero cui la popolazione era stata sottoposta, ma lo spartiacque tra libertà ed oppressione fu identificato nel passaggio da sovrani kashmiri (hindu o musulmani che fossero) a sovrani non-kashmiri, tra questi i Dogra di Jammu. Sheikh Abdullah chiese l'annullamento di quel trattato che quasi un secolo prima aveva unito il Kashmir a Jammu²² denunciando esplicitamente l'illegittimità dell'unione e indicando come «straniera» una delle regioni dello stato.

Inoltre, la *National Conference*, che portò il paese all'indipendenza, al di fuori del Kashmir era appoggiata in prevalenza dalla comunità musulmana e da quella sikh, ma molto meno da

forti, come identità di un nuovo corpo comunitario del quale vuole essere espressione. Cfr. J. GIL, «Nazione», in *Enciclopedia Einaudi*, Torino, vol. 9, p. 841.

²² Il trattato di Amritsar, stipulato tra gli Inglesi e il *raja* di Jammu Gulab Singh nel 1846. Sheikh Abdullah volle ribadire che la dinastia Dogra aveva ottenuto la sovranità sul Kashmir con una compravendita dalla Compagnia delle Indie Orientali e perciò i discendenti di Gulab Singh non avevano diritto di governare su quella terra.

quella hindu e a livello di leaders era quasi completamente kashmira. Ne fece la forza il fatto che la popolazione musulmana era la stragrande maggioranza.

Nel ventennio Trenta-Quaranta la Valle del Kashmir assistette effettivamente allo sviluppo di un'ideologia regionale unitaria fondata sulla comunanza linguistica e culturale (che i Kashmiri indicano come *kashmiriyat*): si trattò di un sub-nazionalismo etnico che se al momento sembrò poter fare da collante e traino delle molteplici diversità dello stato, in realtà pose le basi dei contrasti che successivamente avrebbero demolito l'unità apparentemente raggiunta con il movimento di liberazione.

Riguardo alle identità cultural-politiche il movimento non eliminò affatto le definizioni divergenti che le comunità si erano date nel corso del processo di politicizzazione e negli anni degli scontri comunitari. Esso, semplicemente, focalizzò un obiettivo più immediato e più concreto, che coinvolgeva la maggioranza della popolazione e fece sì che quelle definizioni divergenti risultassero secondarie. Una volta raggiunto l'obiettivo politico, le diverse identità dello stato avrebbero cominciato nuovamente ad allontanarsi l'una dall'altra e le politiche d'interesse delle singole regioni, comunità, classi avrebbero ripreso la loro prevalenza.

In particolare, a dividere lo stato fu il diverso modo di intendere la comunità nazionale in nome della quale rivendicare l'indipendenza politica.

Anche qui l'etnicità ebbe il proprio peso. Chi prese a prestito integralmente il concetto di stato come l'occidente l'aveva formulato,²³ cominciò ad auspicare un nuovo stato nazionale forte, con una sola lingua, una sola religione e una sola cultura dominanti e chiese alle minoranze di adattarsi: costoro se hindu chiesero l'*hindu rashtr*,²⁴ se musulmani chiesero il Pakistan.

Chi modificò lievemente quel concetto per adattarlo alle diversità dell'India, continuò a credere nel secolarismo e nella possibilità di una confederazione che salvaguardasse le identità locali come parti della più grande identità nazionale.

Dal punto di vista dello stato nel suo insieme, l'immaginario politico che accompagnò il movimento di liberazione e che gli

²³ È l'idea dello stato-nazione.

²⁴ *Rashtr* significa «nazione». L'espressione definisce il disegno politico di coloro che credevano in un'India di religione e tradizione hindu e di lingua hindi, in cui le culture delle minoranze avrebbero dovuto accettare un ruolo subordinato.

sopravvisse, era già un immaginario diviso: trino nelle sue componenti hindu, islamica e nazional-kashmira.

In conclusione, Jammu e Kashmir conferma l'ipotesi dell'ambivalenza dell'etnicità: essa, anche nel nostro caso, è principio di aggregazione e di scontro politico.

All'etnicità si rivolsero per prime le stesse leadership politiche poiché era in grado di creare gruppi omogenei e compatti stabilendo vincoli fortissimi tra coloro che si riconoscevano portatori delle stesse caratteristiche e perché, per la forte componente emozionale, l'appello etnico scatenava reazioni immediate e decise, particolarmente funzionali alla mobilitazione politica.

Dell'etnicità si fece un uso estremamente soggettivo. Divenne simbolo ed emblema, mai pura e semplice etnicità – come insieme di caratteri linguistici, razziali, religiosi e di costume –, ma luogo privilegiato di intersezione di motivazioni sociali, economiche, geopolitiche, sia interne che esterne alla realtà in questione.

È pur vero che la politicizzazione dell'etnicità non fu solo una costruzione consapevole. Rappresentò, e rappresenta in parte ora, quasi un tragico percorso obbligato. Tenendo conto delle culture politiche locali, sempre fortemente «eticizzate», in cui i legami di identificazione con la religione, la lingua, la casta erano rimasti più importanti di qualsiasi altra forma di solidarietà, è difficile pensare che l'intero processo si sarebbe potuto svolgere in modo diverso.

ABSTRACT

The crisis of Jammu and Kashmir State confirms the role of ethnicity as a relevant element in political debate about identity. Ethnicity appears as a self-conscious political and historical construction and as a tragic compulsory way.

KEY WORDS

Kashmir; Politics; Ethnicity.

Silvia Campion

L'AKHRĀVAṬ DI MALIK MUHAMMAD «JĀYSĪ»

Akhrāvāt è un breve poema di Malik Muhammad «Jāysī»¹ (?1494/95 - ?1542), sulla cui data di composizione gli studiosi sono tuttora incerti. Nell'opera l'autore non menziona alcuna data né fa riferimento a personaggi o ad eventi storici. Esiste però un manoscritto del poema datante l'8 Zulkād 911 anno dell'Egira che fa supporre che *Akhrāvāt* sia la prima composizione poetica di Jāysī. In proposito, tuttavia, le opinioni degli studiosi divergono.²

Akhrāvāt è un acrostico costituito da 53 strofe, disposte su 587 righe. Ogni strofa è formata da sette versi *caupāi*,³ un *dohā*⁴

¹ Malik Muhammad Jāysī nasce in una famiglia di origine araba. Sulla base di un verso della sua opera *Ākhirī Kalām* (*caupāi* 4.1) si ritiene che egli sia nato nel 1494/95 anche se fra gli studiosi si riscontrano divergenze su tale data. Cfr. ŚIVSAHĀY PĀTHAK (a cura di), *Citrrekḥā*, Bhūmikā (Introduzione), Benares, Hindī Pracārak Pustakālay, 1959, pp. 10-14. Egli visse parte della sua vita a Jāyas, da cui deriva il nome del poeta «Jāysī» (= di Jāyas), fortezza del distratto di Raibareli e famoso centro sufi, cfr. RĀMCANDR ŚUKL (a cura di), *Jāysī granthāvalī*, Benares, Nāgrīpracāriṇī Sabhā, 1957¹², 1924¹, 2^a ed. ampliata 1935, p. 6; A.G. SHIRREFF (a cura di), *Padmāvātī*, Introduzione, Calcutta, Royal Asiatic Society of Bengal, 1944, p. 6; SUDHĀKAR DVIVEDĪ (a cura di), *Akhrāvāt*, Introduzione, Benares, Nāgrīpracāriṇī Sabhā, 1904, p. 1. Varie sono le leggende legate alla vita del poeta, poche sono le notizie certe. Come per la data di nascita, anche per la data di morte le opinioni divergono, ma la data comunemente accettata è il 1542 corrispondente al 949 dell'Egira, data riportata nel certificato di morte di Malik Muhammad Jāysī; cfr. ŚIVSAHĀY PĀTHAK, *op. cit.*, p. 14.

² Cfr. RĀJKUMĀR ŚARMĀ, *Jāysī aur unkā Padmāvāt*, Jaipur, Padam Buk Kampnī, s.d., p. 28 e ŚIVSAHĀY PĀTHAK, *op. cit.*, pp. 16-17.

³ Il verso *caupāi* è formato da quattordici *pad*, in rima a due a due, ciascuno dei quali conta sedici *mātrā*; i due *pad* in rima sono disposti sulla stessa riga e formano una *ardhalī*.

⁴ Il *dohā* è formato da un gruppo di due *pad* in rima, ciascuno dei

e un *sorṭhā*.⁵ Benché la lingua in cui l'opera è stata composta sia l'avadhī, vi è incertezza circa i caratteri, arabo-persiani o devanagari, in cui è stato originariamente redatto il poema.⁶ Tutte le strofe, ad eccezione del *dohā* e *sorṭhā* iniziali, sono numerate, e, come vuole la struttura poetica dell'acrostico, ognuna di esse, in *Akhrāvāt* a partire dalla settima, è preceduta da una lettera dell'alfabeto avadhī. Ci sono alcune variazioni: tutte le nasali sono dentali ad eccezione della labiale, al posto della lettera Y troviamo J, al posto di Ś, S e al posto di Ṣ, KH. Essendo il numero delle strofe (53) superiore a quello delle lettere dell'alfabeto (33), Jāysī prosegue ripetendo la KH nella strofe numero 40, CH nella numero 42, e N nella 43.

L'autore stesso nel poema indica il titolo dell'opera, *Akhrāvāt* (= Alfabeto), e la sua struttura poetica (*dohā* 1.1-2):

Scrivo quella conoscenza in tutte le lettere dell'alfabeto, paṇḍit,
avendo letto Akhrāvātī, unite ciò che è spezzato vedendo.

La tradizione vuole che il poema sia stato composto in qualche occasione speciale da Jāysī per Rāmsinh sovrano di Amethī, presso il quale il poeta trascorse parte della sua vita.

Dal punto di vista del contenuto, *Akhrāvāt* è indubbiamente un poema a carattere filosofico-religioso: in esso, infatti, Jāysī fa una chiara esposizione delle proprie dottrine, del proprio credo fondendo elementi provenienti da tradizioni diverse, come quella buddhista, siddh, vedantica, nāthpanthī, tantrica, musulmana, sufi.

In *Akhrāvāt* tre sono gli argomenti principali: 1) la creazione, 2) l'uomo e il suo rapporto con Dio, 3) la via spirituale.

Con i primi versi di *Akhrāvāt* (*dohā* iniziale non numerato, 1-2), Malik Muhammad Jāysī inizia la descrizione della creazione dallo stato di vuoto alla molteplicità.

Jāysī usa il termine vuoto per indicare lo stato precedente alla manifestazione, vuoto come non esistenza, come mancan-

quali è costituito da 24 mātrā; ogni pad è diviso in due caraṇ, ma la cesura non è molto marcata. In questi caraṇ i piedi sono così disposti: 6 + 4 + 3 e 6 + 4 + 1. L'ultima sillaba di ogni pad deve essere breve. La rima si trova alla fine dei caraṇ corti (secondo e quarto).

⁵ Il *sorṭhā* è un *dohā* rovesciato: i due caraṇ corti (secondo e quarto) prendono il posto dei due caraṇ lunghi (primo e terzo). La rima si trova come nel *dohā* alla fine dei caraṇ corti.

⁶ Cfr. A.G. SHIRREFF, *op. cit.*, p. 5. e SUDHĀKAR DVIVEDI, *op. cit.*, p. 1.

za di qualunque realtà. Tale concetto di vuoto non è di derivazione buddhista, esso infatti è ben lontano dalla definizione di vuoto che dà la scuola Mādhyamaka e quella Yogācāra.

Il vuoto di *Akhrāvāt* è invece di derivazione semitica. Nella Bibbia (Genesi 1.1), per descrivere lo stato precedente alla manifestazione cioè il nulla, troviamo i termini: deserto, tenebra. Jāysī, con lo stesso intento, in *Akhrāvāt* usa le parole: *andhkūp* (pozzo cieco), *sun* (vuoto), *sun ma sun* (vuoto nel vuoto).

Tutto, dunque, ebbe inizio dal nulla, ma immerso nel vuoto di *Akhrāvāt* (sorthā 1.1-2) appare Colui che dà inizio alla creazione, il Paramātmā, Thākūr, Gosāī ecc.⁷ Il Creatore dal vuoto trae per «magia» la materia (sorthā 6.1), mentre crea traendoli da sé i *jīva* (forza vitale, anima individuale) che separatisi da Dio si uniscono ai corpi (caupāi 4.2-3).

È interessante notare come Jāysī usi più volte in *Akhrāvāt* il termine *jīva* tratto dalla tradizione hindu e non il termine islamico *ar rūḥ*, anch'esso indicante lo spirito vivificante identico all'Essere Divino ma suddiviso e contenuto negli esseri umani.

Dio, da immobile segreto, inizia la sua attività creatrice con due finalità: da un lato, Dio in *Akhrāvāt* crea per gioco (caupāi 1.1), dall'altro per mostrare se stesso (caupāi 4.1).

Il concetto di creazione come gioco di Dio è in contrasto con il Corano, secondo l'ortodossia islamica, infatti, Dio crea «con verità d'intento» (sura XIV.19), «non [...] per gioco» (XXI.16).⁸

Jāysī assorbe il concetto di creazione come gioco, *līlā*, dalla tradizione hindu, che in *Akhrāvāt* ha il preciso significato di illusorietà della pluralità delle forme. La creazione è il gioco divino, è lo schermo dietro il quale Dio si cela.

Conformemente al Sufismo, in *Akhrāvāt* Dio inizia la creazione con la manifestazione della luce di Muḥammad (dohā iniziale non numerato, 2), che rappresenta la più alta potenzialità delle modalità umane.

In un altro passo Jāysī afferma che «per amore di quello

⁷ In *Akhrāvāt* Jāysī nomina sempre Dio con termini hindu: Paramātmā, Thākūr, Gosāī, ecc. solo due volte usa i termini arabo-persiani: Illīlāh e Allāh.

⁸ Cit. in ALESSANDRO BAUSANI (a cura di), *Il Corano*, Firenze, Sansoni, 1992 (1988¹, Milano, Rizzoli).

(di Muḥammad) il seme così spuntò», cioè Dio iniziò a generare il mondo (caupāi 3.1-2). L'amore che in *Akhrāvāt* spinge Dio alla creazione tocca tutte le creature, come quello di un Padre Supremo.

La creazione è descritta in *Akhrāvāt* come un seme che germoglia per poi diventare un albero (caupāi 3.2-3). Inizia così una manifestazione spaccata in due dove tutti gli elementi, che hanno la loro origine in un'unica causa che è Dio, più che contrapposti, possono essere considerati accoppiati. La creazione così divisa rappresenta da un canto l'elemento *cit* (spirito) e dall'altro l'elemento *acit* (non spirituale): nel primo il divino è riflesso al massimo grado, nel secondo è oscurato dalla materia.

La descrizione della creazione è nell'insieme conforme alla tradizione musulmana, anche se per certi versi se ne scosta. Dio crea i sette cieli e le sette terre (caupāi 1.2), crea i quattro angeli (caupāi 5.3), crea i quattro elementi: aria, acqua, terra, fuoco, e i cinque sensi, e unendoli plasma il corpo del primo uomo, come il vasaio dà forma al vaso (caupāi 5.1-2,4-5).

La creazione ha la sua origine dunque nel gioco di Dio ma anche nella sua volontà di mostrarsi (caupāi 4.1). Dio crea per farsi conoscere dall'uomo attraverso la molteplicità, è per ciò che Egli trae dal nulla il tutto e lo fa esistere manifestandosi in esso.

In *Akhrāvāt* questa identità fra il Creatore e il creato è chiaramente ed insistentemente espressa (caupāi 18.3-7; dohā 18.1-2; caupāi 47.3-5; sorṭhā 11.1-2). Conformemente al Sufismo Jāysī nel poema paragona l'universo a una infinità di specchi ognuno dei quali riflette un aspetto dell'Essere divino (caupāi 18.3), concezione che peraltro corrisponde alla dottrina vedantica del Pratibimbavāda.

Ora, in *Akhrāvāt*, se Jāysī da un canto ci presenta la creazione in conformità con l'ortodossia, e quindi sostiene la realtà della cosa creata, dall'altro, secondo il pensiero sufi, ribadisce con insistenza l'illusorietà, la falsità, la precarietà del mondo fenomenico (sorṭhā 17.2; sorṭhā 19.2; caupāi 21.2).

In tutta la creazione l'uomo ha una posizione centrale, la creazione è infatti manifestata in funzione dell'uomo, affinché l'uomo attraverso la natura possa conoscere Dio, ma allo stesso tempo l'uomo è la creatura più importante del creato, superiore anche agli angeli. In ambiente musulmano, ciò che fa dell'uomo una creatura davvero particolare è lo spirito (*ar*

rūḥ), spirito che entra nel corpo di Adamo attraverso l'insufflazione di Allāh (sura XXXII.9).

Ora, in *Akhrāvāt*, Jāysī non parla di *ar rūḥ*, ma di *jīva*: è questo il «nascosto», l'elemento prezioso che differenzia l'uomo dalle altre creature. Esso è una autolimitazione di Dio, un frammento divino, dotato della stessa essenza del Brahman, l'Assoluto, che penetra nella creazione unendosi ad ogni corpo (caupāi 32.3).

Al principio fra *jīva* e Brahman vi era unione totale, qual è quella del bimbo nel grembo della madre (sorthā 5.1), essa, però si spezza con la creazione e il *jīva* entra nel corpo dell'uomo (sorthā 3.1). Il *jīva* benché immerso nella creazione e mescolato alla materia rimane sempre distinto da essa e puro (caupāi 15.7). È dunque esso, elemento costitutivo solo dell'uomo, a rendere l'essere umano così importante agli occhi di Dio.

Per i sufi ogni creatura è specchio di un aspetto di Dio, ma l'uomo è la somma di tutti gli aspetti divini immanenti nel mondo. L'Uomo Perfetto (*al-Insān al-kāmil*) è per i sufi lo specchio in cui Dio contempla se stesso.

In *Akhrāvāt* Jāysī sostiene lo stesso concetto affermando che l'uomo è stato creato ad immagine di Dio (caupāi 8.1; caupāi 40.2) e addirittura dicendo che tale è la perfezione del riflesso di Dio nell'uomo che è come se Dio stesso fosse entrato nelle vesti di Adamo, simbolo dell'Uomo Perfetto.

Se il mondo è specchio di Dio e l'uomo è specchio di Dio, ciò significa che fra i due esiste identità (caupāi 18.1). Jāysī in *Akhrāvāt* ribadisce questa identità definendo l'uomo secondo mondo (caupāi 6.2).

L'uomo, dunque, come il mondo è composto da due elementi, ciò che in rapporto al mondo è terra e cielo, diviene materia e spirito in rapporto all'uomo (caupāi 10.1; caupāi 11.4).

Questo concetto di identità fra macrocosmo e microcosmo è comune a Sufismo e Tantrismo. Nella cultura indiana questa omologazione della fisiologia umana al cosmo, che è assai antica, venne ripresa e sviluppata nel Tantrismo.

Con la nascita l'uomo giunge nel mondo come un essere totalmente ignorante, completamente succube del gioco, della *māyā* di Dio. L'ignoranza (*avidyā*) consiste nella percezione dell'unica realtà come pluralità di forme (dohā 35.2), nel non riconoscere che due sono gli elementi, materia e spirito, che

costituiscono la creazione e lo stesso uomo (caupāi 10.1), nel non riconoscere la causa della creazione (caupāi 36.2), nel non comprendere l'unità reale fra Creatore e creato, fra uomo e Dio, fra *jīva* e Brahman (dohā 47.1; caupāi 31.4).

L'ignoranza inoltre genera nell'uomo il senso dell'io, l'*ahaṅkāra*, il grande ostacolo che lo divide da Dio. Finché l'uomo non lo supera non potrà reimmergersi nella propria causa e ricostituire l'unità primordiale (sorṭhā 16.1-2; caupāi 19.2; caupāi 34.2; caupāi 46.6).

Un altro prodotto dell'ignoranza è l'attaccamento dell'uomo al mondo, e quindi alla ricchezza e ai piaceri (sorṭhā 20.1; caupāi 21.3; caupāi 16.2).

Il corpo dell'uomo preso dalle attività mondane e legato al mondo viene così invaso dai bui che lo immergono sempre più nel buio dell'ignoranza (caupāi 15.5; caupāi 20.7).

Solo l'amore di Dio attraverso la grazia può trarre l'uomo da quello stato di ignoranza congenita. È infatti Dio che accende la lampada che indica la via, che manda la luce di Muḥammad, il Corano (per essere esatti, il *Purān*),⁹ che parla ai cuori degli uomini, che dà la conoscenza («[...] diede la conoscenza, io capii», caupāi 1.4). Attraverso l'aiuto di Dio l'uomo passa da una conoscenza frammentaria, incompleta (sorṭhā 24.1-2) alla totale consapevolezza della verità (*ḥaqīqat*) (caupāi 26.5).

La conoscenza della verità non è frutto del pensiero logico-discorsivo, che non può che portare alla constatazione della pluralità, ma è conoscenza intuitiva e lo strumento attraverso il quale si giunge ad essa, cioè alla gnosi, è il cuore (caupāi 12.4; dohā 33.1-2; caupāi 38.7; caupāi 39.6-7; dohā 39.1).

È interessante notare l'importanza che ha questo organo vitale nella tradizione musulmana e hindu.

Per i sufi il cuore è l'organo centrale dell'anima: in esso si incrociano *ar rūḥ* (= spirito) e *al nafs* (= psiche). Esso è la sede delle facoltà emotive e mentali.

Nella tradizione hindu, già nelle più antiche Upaniṣad, il cuore è considerato sede dello spirito (*jīva*): «Nella città del Brahman c'è un piccolo lago, in cui c'è un piccolo luogo e in esso c'è un piccolo cielo. Ciò che è in esso va cercato e

⁹ In *Akḥḥḥḥḥḥ* Jāysi indica sempre il Corano con il termine *Purān* (scr. *Purāṇa*) testi mitologici-religiosi dell'Induismo (caupāi 25.6; caupāi 41.5), e i testi rivelati con il termine *Ved* (scr. *Veda*) (caupāi 11.2).

conosciuto.» (Chāndogya Upaniṣad, 8,1:11).¹⁰

In *Akhrāvāt* il cuore è descritto sia con l'immagine hindu del loto, sede del jīva (dohā 14.2; sorṭhā 31.1; dohā 41.1) che con l'immagine coranica della lampada che arde nella nicchia (caupāi 32.1-2,5). Dunque, per Jāysī come il profumo nel loto, come il lume nella nicchia, il jīva è nel cuore.

Attraverso il cuore l'uomo comprende la sua vera natura, ma, per realizzare l'identità con il divino, egli deve sbarazzarsi dei prodotti dell'ignoranza (caupāi 21.4-5; dohā 21.1-2). A tal fine Jāysī raccomanda l'adempimento di alcuni precetti stabiliti dalla legge musulmana (anche se con modalità diverse da quelle stabilite dalla śarī'a) come: la preghiera (sorṭhā 25.1-2; caupāi 26.1), il digiuno (caupāi 36.4-5), che consiste nella proibizione di mangiare carne e pesce (precetto tipicamente hindu, in particolare vishnuita) e nell'invito a non consumare latte e ghī, cioè cibi che soddisfino il palato; e il pellegrinaggio, che Jāysī però concepisce come un viaggio interiore (caupāi 10.2).

Il poeta, inoltre, allarga lo sguardo al di là dei principi della tradizione musulmana sunnita e sciita per invitare il devoto a far propri alcuni elementi importanti della più generale tradizione semita, oltre che di quella hindu (caupāi 10.4-7): la lettura e lo studio oltre che del Corano anche di altri testi sacri rivelati, cioè la Torah, il Zabūr e il Vangelo, e il riconoscimento delle quattro ere della tradizione hindu.

Per il devoto il grande ostacolo da superare è l'egoità, l'ahaṅkāra, abbatterlo è possibile solo attraverso un amore totalizzante che ha come unico fine ed oggetto Dio. Colui che è completamente assorbito da questo sentimento ed è dunque disposto a rinunciare a tutto per unirsi a Dio è come la falena innamorata della luce pronta a morire per immergersi in essa (caupāi 37.3-4).

In *Akhrāvāt* se il corpo dominato dai bui, dai sentimenti, dall'ignoranza è mezzo per perire, il corpo purificato diventa mezzo di liberazione (caupāi 23. 3-4). Nel corpo purificato si applica una nuova fisiologia, una fisiologia mistica. Il devoto trova in sé il cammino interiore ed è lungo questo sentiero, che Jāysī chiama il sentiero di Muḥammad (caupāi 25.5), che egli deve compiere il suo pellegrinaggio.

¹⁰ Cit. in RAGHUVANŚ, *Jāysī: ek nayī dṛṣṭi*, Allahabad, Lokbhārti Prakāśan, 1993, p. 85.

Per realizzare la transustanziazione, la conversione del corpo, e per percorrere la via interiore sono necessari alcuni sostegni propri del Haṭhayoga, alcuni dei quali assorbiti dal Sufismo e altri comuni. In *Akbrāvat* Jāysī menziona: gli *āsana*, posizioni che il praticante assume per dare stabilità al corpo e alla mente e favorire così la meditazione (caupāi 36.7); il *jap* (giaculatoria) o *ajap jap* (giaculatoria non giaculata, giaculatoria interiore) legato necessariamente al controllo del respiro, *prāṇāyāma* (caupāi 13.4; caupāi 31.4; caupāi 38.3; caupāi 53.6), la «menzione del nome di Dio» legato alla respirazione e cioè il *dbiker* (caupāi 41.1; caupāi 38.5); i *mantra*, suoni mistico magici che rappresentano in forma di suono l'essenza di una divinità, degli elementi ecc. (caupāi 38.2; caupāi 33.5); il *pratyāhāra*, consistente nel distogliere i sensi dalla realtà esterna e nel rivolgerli all'interno (caupāi 31.2; caupāi 28.5) ed infine l'*ekāgratā*, che consiste nel fissare il pensiero su un oggetto, un'immagine mentale, o una parte del corpo allo scopo di arrestare il flusso psico-mentale.

Il devoto, trasformato così il corpo da fisico in mistico, diventa pellegrino nella via interiore.

Si sovrappongono, a questo punto, in *Akbrāvat*, due concezioni: quella della devozione, con la preminenza data alla grazia divina, e quella del cammino interiore dello yoga.

In *Akbrāvat* la via interna è costituita da sette *khaṇḍ* («regioni», «pianeti», *cakera* secondo la terminologia del Haṭhayoga), i quali sono così chiamati e disposti: Saturno alla base della colonna («soglia»), Giove nei genitali («porta del piacere»), Marte nel loto dell'ombelico, Sole nel cuore («a sinistra»), Venere nella gola, alla base della lingua, Mercurio nella *trikuṭī* («fra le sopracciglia»), Luna sta nel cranio (caupāi 17.2-7; *dohā* 17.1).

Jāysī chiama la via dei sette *khaṇḍ* «cammino dei tre canali» (caupāi 24.2), i quali sono: *suṣumnā*, canale (*nāḍī/nāṛī*) verticale centrale situato tra le altre due *nāṛī* principali, *iḍā* e *piṅgalā*. Queste ultime in *Akbrāvat* come nel Buddismo tantrico prima e poi nel Tantrismo hindu sono rispettivamente rappresentate da luna e sole.

In *Akbrāvat* lungo questa via troviamo il demone, Iblīs/Nārada,¹¹ con il suo esercito (ira, brama, desiderio, avidità,

¹¹ In *Akbrāvat* Jāysī chiama il demone sia con il nome coranico Iblīs, che con il nome tratto dalla mitologia hindu Nārada. Il Diavolo come

illusione), che si presenta come un ostacolo per il devoto nel sentiero interiore. È interessante notare come così facendo Jāysī introduca una morale, un'etica nella pratica yoga, cosa assolutamente estranea sia allo Yoga classico che al Haṭhayoga che al Buddhismo tantrico.

Lo stato finale in cui lo yogī alla fine della via interiore penetra è definito da Jāysī «vuoto». «Vuoto» in questo contesto ha il significato di Stato Assoluto, di nirvāṇa, ed indica quella dimensione in cui non vi è più contrapposizione fra soggetto e oggetto, non vi è più dualità, poiché questa dimensione è oltre divisioni e non divisioni.

Il testo su cui la traduzione e l'analisi sono state condotte è quello edito da Rāmcandr Śukl (in *Jāysī granthāvalī*, Nāgri-pracāriṇī Sabhā, Benares, 1957, 1^a ed. 1924, 2^a ed. ampliata 1935), per la traduzione particolarmente difficile, in mancanza di un adeguato vocabolario sono stati usati i seguenti dizionari: *Jāysī koś*, a cura di Āśā Kiśor, Macmillan, Delhi, 1979; *Mānak hindī koś*, a cura di Rāmcandr Varmā, 5 voll., Hindī Sāhitya Sammelan, Allahabad, s.d. (data dell'Introd. 1962); *Nālandā viśāl śabdsāgar*, a cura di Śrī Navaljī, Ādiś Buk Dīpo, Delhi, 1989 (1950¹).

angelo decaduto non è presente nella cultura indiana per ciò Jāysī trae dalla mitologia locale il personaggio che più si avvicina al demonio. Nārada inizialmente è un antico saggio, uno dei sette grandi ṛṣi, che nei Purāṇa, per aver distrutto il progetto di Dakṣa di popolare la terra, viene condannato a nascere da una donna, egli quindi da essere divino decade allo stato creato e diventa uomo come il diavolo da angelo, o essere divino, diviene demonio per condanna di Dio. Inoltre nella mitologia indiana Nārada viene associato ai sette Pātāla (inferi). Dunque Nārada è il personaggio che più si avvicina ad Iblis. Cfr. JOHN DOWSON, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion*, Delhi, Munshiram Manoharlal, 1973 (ristampa della 12^a ed., London, Routledge and Kegan Paul, 1972), pp. 218-219.

Bibliografia

- ABHINAVAGUPTA, *Essenza dei Tantra (Tantrasāra)*, a cura di Raniero Gnoli, Milano, Rizzoli, 1990.
- ASANI, ALI S., *The Ginān Literature of the Ismailis of Indo-Pakistan: Its Origins, Characteristics and Themes*, in *Devotion Divine*, a cura di Diana L. Eck e Françoise Mallison, Grønningen, Egbert Forsten, 1994.
- AHMAD, AZIZ, *An Intellectual History of Islam in India*, Edinburgh, University Press, 1969.
- BAFFIONI, CARMELA, *Storia della filosofia islamica*, Milano, Mondadori, 1991.
- BAUSANI, ALESSANDRO, *L'Islam in India: tipologia di un contatto religioso*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1973.
- BAUSANI, ALESSANDRO (a cura di), *Il Corano*, Firenze, Sansoni, 1992 (1988¹ Milano, Rizzoli).
- BRIGGS, GEORGE WESTON, *Gorakhnāth and the Kānphaṭa Yogīs*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1938.
- BOUY, CHRISTIAN, *Les Nātha-yogin et les Upaniṣads*, Paris, De Boccard, 1994.
- BROWN, JOHN P., *The Darvishes or Oriental Spiritualism*, Oxford, H.A. Rose, 1968¹.
- BURCKHARDT, TITUS, *Introduzione alle dottrine esoteriche dell'Islam*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1979 (trad. dall'originale: *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Lyon, Alger, 1955).
- DARA SHIKOH, *Majma'-ul-Bahrain*, trad. inglese di Mahfuz-ul-Haq M. (curatore ed editore), Calcutta, The Asiatic Society of Bengal, 1929.
- DASGUPTA, SHASHI BHUSHAN, *Introduzione al Buddismo tantrico*, Roma, Ubaldini, 1977 (trad. dall'originale: *An Introduction to Tantric Buddhism*, Berkeley, Shambala, 1974).
- DOWSON, JOHN, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion*, Delhi, Munshiram Manoharlal, 1973 (ristampa della 12^a ed., London, Routledge and Kegan Paul, 1972).
- DVIVEDI, SUDHĀKAR (a cura di), *Akbrāvat*, Benares, Nāgripracāriṇī Sabhā, 1904.
- GUPT, MĀTĀPRASĀD, *Jāysī granthāvlī*, Allahabad, Hindustani Ekedemi, 1952.
- HASRAT, BIKRAMA JIT, *Dara Shikuh: Life and Works*, Delhi, Munshiram Manoharlal, 1982 (1979¹).
- HUGHES, THOMAS PATRICK, *Dictionary of Islam*, Delhi, Rupa, 1993 (1885¹).
- HUSAIN, YUSUF, *L'Inde Mystique au Moyen Age*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1929.
- MCGREGOR, RONALD STUART, *Hindi Literature from its Beginnings to the Nineteenth Century*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1984.

- MANUCCI, NICOLÒ, *Storia do Mogor*, trad. inglese di W. Irvine (curatore ed editore), London, 1907-1908.
- MIRCEA, ELIADE, *Tecniche dello yoga*, Boringhieri, Torino, 1990 (trad. dall'originale: *Techniques du Yoga*, Paris, Gallimard, 1948).
- MIRCEA, ELIADE, *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Milano, Rizzoli, 1995 (trad. dall'originale: *Le Yoga Immortalité et Liberté*, Paris, Payot, 1954).
- MIR VALIUDDIN, *The Quranic Sufism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1959.
- MOLÉ, MARIJAN, *I mistici musulmani*, Milano, Adelphi, 1992 (trad. dall'originale: *Les Mystiques Musulmans*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965).
- MORENO, MARTINO MARIO, *Mistica musulmana e mistica indiana*, in «Annali Lateranensi», 10, (1946), pp. 103-212.
- NICHOLSON, R.A., *Mystics of Islam*, London, Routledge and Kegan Paul, 1966.
- OFFREDI, MARIOLA, *Lo Yoga di Gorakh*, Milano, Cesviet, 1991.
- O'FLAHERTY, WENDY DONIGER, *Dall'Ordine il Caos*, ed. italiana a cura di Mario Piantelli, Parma, Guanda, 1989 (trad. dall'originale: *Hindu Myths. A Sourcebook Translated from the Sanskrit*, W.D. O'Flaherty, 1975).
- PANDEY, SHYAM MANOHAR, *Maulana Daud and his contribution to the Hindi Sufi Literature*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli», n.s. XXVIII, (1978), pp. 75-90.
- PĀTHAK, ŚIVSAHĀY (a cura di), *Citrrekḥā*, Benares, Hindī Pracārak Pustakālay, 1959.
- PICCINI, WALTER, *Analisi critica di 66 pad della Kabīr Granthāvali (XVI sec.)*, tesi discussa nell'a.a. 1988-89 con la prof. M. Offredi per il conseguimento della laurea in Lingue e letterature orientali presso l'Università Ca' Foscari di Venezia.
- PRABHAVANANDA, SWAMI e CRISTOPHER ISHERWOOD, *Aforismi di Patanjali. Alla ricerca di Dio*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1993 (trad. dall'originale: *How to know God. The Yoga Aphorisms of Patanjali*, New York, Vedanta Society of Southern California, 1953).
- PUECH, HENRY CHARLES, *Le religioni dell'Estremo Oriente. Il Buddhismo*, Bari, Laterza, 1988 (trad. dall'originale: *Histoire des Religions*, Paris, Gallimard, 1970).
- QANUNGO, *Dara Shikuh*, Calcutta, Sarkar, 1952 (1935¹).
- RADHAKRISNAN, SARVEPALLI (a cura di), *La filosofia indiana. Dal Veda al Buddhismo*, Torino, Einaudi, 1974 (trad. dall'originale: *Indian Philosophy*, vol. I, London, Allen & Unwin, 1923).
- RAGHUVANŚ, *Jāysi: ek nayī dṛṣṭi*, Allahabad, Lokbhārtī Prakāśan, 1993.
- RAHMAT, ZARINA, *Jāysi ke kāvy mē islāmī tatv*, Allahabad, Sāhity Bhavan, 1990.

- RĀMCANDR, ŚUKL, *Jāysī granthāvlī*, Benares, Nāgrīpracāriṇī Sabhā, 1957¹² (1935² ampliata, 1924¹).
- ŚARMĀ, RĀJKUMĀR, *Jāysī aur unkā Padmāvat*, Jaipur, Padam Buk Kampnī, s.d.
- SCHIMMEL, ANNEMARIE, *Mystical Dimension of Islam*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1975.
- SCHIMMEL, ANNEMARIE, *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden-Köln, Brill, 1980.
- SHEA, DAVID (a cura di), *The Dabistan or School of Manners*, Paris, Troyer Anthony, 1843.
- SHIRREFF, A.G. (a cura di), *Padmāvatī*, Calcutta, The Royal Asiatic Society of Bengal, 1944.
- SIRONI, ATTILIA e RANIERO GNOLI (a cura di), *Vijñānabbairava. La conoscenza del Tremendo*, Milano, Adelphi, 1991 (1989¹).
- TARA CHAND, *Influence of Islam on Indian Culture*, Allahabad, The Indian Press, 1976².
- WESTCOTT, G.H., *Kabir and the Kabirpanth*, Benares, Bhartiya Publishing House, s.d. (ristampa della 1^a ed., Cawnpore [Kanpur], Christ Church Mission Press, 1907).
- WOLPERT, STANLEY, *Storia dell'India*, Milano, Bompiani, 1992 (trad. dall'originale: *A New History of India*, Oxford, 1977).

AKHRĀVAṬ (L'ALFABETO)

dobā Né cielo né terra vi era, né luna né sole, / in questa vuota oscurità creò la luce di Muḥammad.

sortḥā Il nome di Dio ricolma il cuore, ricolma il corpo, / Muḥmad (= Malik Muhammad Jāysī) (dice:) non rimase alcun luogo (da riempire), nessun'altra cosa può ora pervadere (il cuore).

caupāi Dal principio il Signore primevo, nel mondo creò tutto come gioco. / Il modo in cui egli ha giocato non si può descrivere, tutti i quattordici mondi ha riempito. / Uno solo, nessun'altra persona vi era, nacquero diciottomila matrici. / Quando poi creò la luce, diede la conoscenza e io capii. / Ed egli poi con un capello aprì la bocca, fu la bocca, la lingua, la parola, io parlai. / Tutto egli (fa), l'esser umano nulla, (egli è) come l'ombra della nube che si muove. / Riflettendo sul segreto manifesto lo si capisce, lasciandolo nessun'altra cosa si capisce.

dobā Scrivo quella conoscenza in tutte le lettere dell'alfabeto, / paṇḍit, avendo letto Akhrāvāṭī, unite ciò che è spezzato vedendo.

sortḥā C'era il vuoto nel vuoto, non c'era né nome né luogo né suono né parola, / là né peccato né merito, Muḥmad: lui era in se stesso. /1/

caupāi Dov'era prima il Sé invisibile, là non vi è né nome né luogo né immagine. / Il puruṣa completo (= Dio) c'era non il peccato né il merito, più segreto del segreto, più vuoto del vuoto. / Solo l'Invisibile, non vi era parola (= suono) né modo (= matrice), né sole, né luna, né giorno né notte. / Né lettere, vocali, né linguaggio né forma, come posso io dopo aver pensato raccontare la storia indicibile. / Se io dico qualcosa allora (è come se) io non dico nulla, ma (certamente) qualcosa ho nella bocca e in cuore. / Senza schema ho descritto l'inizio, era lui in se stesso pervaso. / Né rifugio né dimora né corpo umano, furono le quattro direzioni quando lui in tal modo creò illusione.

dobā Né cielo né terra con colonne (= montagne) vi era, né Brahmā né Viṣṇu né Śiva, / c'era solo il seme (fermo) come diamante nell'albero (= mondo), privo di colore e forma.

sortḥā Allora poi spuntò il germoglio, creò la lampada pura, / creò la luce di Muḥammad, il mondo fu illuminato. /2/

caupāi Così fece il Signore al principio, prima creò il nome di Muḥammad. Per amore suo così nacque il seme, furono due alberi, uno bianco e uno nero. Dall'albero spuntarono due foglie, il padre

il cielo, la madre la terra. / Sole, luna, giorno e notte, l'un l'altro furono amici. / Come il calamo tagliato in due (si muove) (= diventa penna che scrive) (così egli) si mosse (= iniziò la creazione), su un albero spuntarono due rami. / Si ebbero il merito e il peccato, il dolore e la gioia, la felicità e l'angoscia. / E allora furono l'inferno (*Narak* < *Naraka*) e il paradiso (*Baikūthū* < *Vaikuntha*), il buono e il cattivo, il vero e il falso.

dobā Vedendo la luce di Muḥammad allora quella mente gioì, / poi fece nascere Iblis, tutti ebbero paura.

sorthā Tu che eri unito all'uno perché ti sei separato? / Ora nell'animo si levano la onde, Muhmad (:) non posso dire nulla. /3/

caupāi Quando volle fare la creazione, il suo potere a se stesso mostrò. / Quell'unico mare d'acqua segreto (= l'Essere Supremo) piove (= si manifestò) in 18.000 gocce (= matrici). / Proprio quella (= una sua) parte in ogni corpo si mescolò egli giocò con vari colori. / Lui fu (manifesto) e il Signore disse: «tutti voi nel mondo chinate il capo». / Molti altri vari fiori fiorirono, il profumo forando(li) tutti sorpresi divennero dimentichi. / Uomini e animali tutti lodarono, fu la felicità tutti insieme riconobbero. / Tu (uomo sei) grande (ma più) grande è il Creatore, che ha il potere di distruggere e preservare tutto il mondo.

dobā Là si è riempito il magazzino segreto, dove non vi è né ombra né luce (= dolore né gioia), / poi in vari modi (egli) giocò in forma manifesta.

sorthā Colpi d'amore caddero, di fronte all'Amato con la bocca lo loda, / colui che con la testa (= *ahaṅkāra*) gioca (= chi rinuncia all'egoità), Muhmad: (egli) dal gioco (ottiene) il succo d'amore. /4/

caupāi Su un tornio poggia tutto il blocco (d'argilla), plasma il recipiente (= corpo) in vari modi. / Proprio quando creò tutto il mondo, il Primevo volle creare Adamo. / Prima creò i quattro angeli, furono tutti generali delle schiere (degli angeli). / Impose il nome ai quattro, i quattro elementi riunì in un luogo. / Egli creò il tempio dei quattro (= il corpo costituito dai quattro elementi), in esso fece penetrare i cinque sensi. / La *māyā* intrappolò lui in se stesso, così non si sa di chi è questo corpo. / Nove porte mise in mezzo, la decima con i battenti chiuse.

dobā Di sangue riempì la carne, riempì il cuore, insieme ai cinque sensi, / amore diede oltre a quello senza forma e colore.

sorthā Fra i due (= Adamo e il Signore) non vi era separazione come il bambino nel grembo, / (la *māyā*) venne nel mondo portando la morte, Muhmad (:) pianse perché era stato separato. /5/

caupāi Proprio là (= in paradiso) il corpo modellò, il corpo di Adamo fu creato. / Ordinò: «questo è un secondo mondo, tutti insieme inchinatevi e adoratelo». / Sentendo l'ordine, (gli angeli) chinaronò il capo, a Nārad il Signore (*Bidhi* < *Vidhi*) mostrò il nascosto (= il luogo segreto del sé). / «Tu sei il servo da me separato, la decima porta sia il guardiano». / Quando (Dio) ordinò egli (Nārad) non ascoltò, per orgoglio la testa (non) chinò. / (Nārad) rese l'uomo peccatore distogliendolo dalla via della virtù (*dharma*), portando insieme (dharma e peccato) (li) diede ad Adamo. / Alzandosi Nārad fece nascere la vita, starnutì, si aprirono i battenti.

dohā Adamo ed Eva creò, li pose nel paradiso (*Kabilās* < *Kailāsa*), / poi da là furono cacciati per aver creduto in Nārad.

sorthā Il Primevo diede l'ordine, dal vuoto fu la materia, / lui assume tutte le fogge, Muhmad (:) come coprendosi con un lenzuolo. /6/

caupāi KĀ – Il Facitore (*kartār*) come volle (fare) così fece, pose il peccato sulla testa degli altri (= peccato originale). / Mangiando il grano per stupidità lasciandosi illudere (da Nārad), (Adamo ed Eva) vennero nel mondo pentendosi. / Lasciando dolcezza e gloria piansero, «da quale luogo il Signore ci ha separato?» / (Come) Pozzo buio (= nero vuoto) era tutto il mondo, dove è quell'uomo? dove la donna? / Fu notte per sei mesi piovve, piangendo piangendo, fecero scorrere fiumi di lacrime. / Poi (Dio) ebbe pietà dell'uomo, fu l'alba la notte terminò. / Sorse il sole, i petali dei loti fiorirono, i due (= Adamo ed Eva) avendo perso il sentiero si trovarono.

dohā Generarono le molte progenie di nobili, / hindu, turchi (= musulmani) entrambi ebbero la propria religione.

sorthā In una sola goccia è contenuto il mare, come posso spiegare questa meraviglia? / Ciò che cercai (in me stesso) quello è scomparso (= lo trovai nell'Essere infinito), Muhmad (:) lui era in se stesso. /7/

caupāi KHĀ – Il Giocatore (*Khelār*) (= Dio) come è composto da due compagini (= *puruṣa* e *prakṛti*), (così) a sua immagine creò Adamo. / Le due parti così costituirono il corpo, furono due braccia, furono due gambe. / Furono due occhi, due orecchi, furono due labbra, due file di denti. / La fronte fu il cielo, il tronco fu la terra, unendosi queste (due parti) formarono un altro mondo. / La terra fu la carne, il sangue fu l'acqua, le vene i fiumi, il cuore il mare profondo. / La sua colonna vertebrale rese il monte Sumeru, le ossa montagne unite tutte intorno. / I capelli furono gli alberi, i peli la veste di paglia, i fili esterni furono la pelle del corpo.

dohā I sette continenti (*dīp* < *dvīpa*), i nove subcontinenti (*khād* < *khāṇḍa*), le otto direzioni che ci sono, / il mondo è il corpo, la sua fine non si vede.

sortbhā Fuoco, aria, acqua, terra, mescolando i quattro plasmò un recipiente, lui fu riempito, Muhmad (:) lui era in se stesso. /8/

caupāi GĀ – Fate attenzione (*gaurabu*) ora ascoltate, sapienti, io racconto il sapere del mondo. / Naso come la via del ponte Sarāt, i cui due lati sono le sopracciglie. / Luna (= *idā*), Sole (= *piṅgalā*) in entrambe scorre il respiro, sulla bianca fronte brillano gli astri. / La veglia il giorno, nel sonno la notte, la gioia l'alba la sorpresa è la sera. / La gioia, il godimento, colui che gode è il paradiso (*Baikunṭh* < *Vaikunṭha*), il dolore è l'inferno che provoca malattia. / La pioggia il lamento, il tuono l'estrema rabbia, il lampo il riso, la neve l'affetto. / Minuti, ore sono separati (da) ogni respiro, passano le sei stagioni, i dodici mesi.

dohā Epoche passano in un attimo, il tempo scorrendo incessantemente diminuisce, / quando si avvicina la morte, sappiate che giungerà la distruzione universale (*parlay* < *pralaya*).

sortbhā Colui che nella propria casa ha i cinque ladri (= desiderio, ira, avidità, orgoglio, illusione), (che) tutt'intorno alle nove porte girano, / egli a casa di chi si può salvare? Muhmad (:) bisogna vegliare la notte. /9/

caupāi GHĀ – Il corpo (*ghaṭ*) sappi che è come il mondo, terra e cielo lo pervadono. / La fronte alta diviene la Mecca, il cuore Medina (nella quale è) il nome del Profeta. / Orecchi, occhi, naso, bocca (tutt'e) quattro considerate quattro servitori. / Sia i quattro angeli conoscete, sia i quattro compagni (= califfi) riconoscete. / Sia i quattro maestri dite, sia i quattro libri (Torah, Zabūr, Vangelo e Corano) leggete. / Sia quattro imām che precedono, sia i quattro pilastri che furono posti. / Sia le quattro ere consapevolmente, sia fuoco, aria, acqua, terra.

dohā Sotto il loto dell'ombelico con Nārād ci sono i cinque guardiani (= desiderio, ira, avidità, orgoglio, illusione), / nelle nove porte gira continuamente, della decima c'è il guardiano.

sortbhā Più potente del soffio la mente, più impetuosa della mente la coscienza, / in nessun luogo ha limiti né muta, Muhmad (:) essa (= la coscienza) è molto estesa. /10/

caupāi NĀ – Nārād così è il guardiano del corpo, i quattro (elementi) sono intrappolati nella māyā del mondo. / Il nād, i testi sacri (*Ved*) e i sensi creò, tutto rimase intrappolato nel mondo (*sansārā* < *sansāra*). / Lui rimane distaccato puro, neppure una volta è afferrato. / Come i quattordici khaṇḍ, così il corpo, dove c'è il dolore, là vi è il patimento (= la percezione del dolore). / Nel luogo dove lo rimembrate (= pregate), là in quel luogo sappiate che c'è lui. / Guardate, la mente abita il cuore, in un attimo (la mente) può andare

dove vuole. / Nel sonno vaga in se stessa, quando parla (nel sonno) parla interiormente.

dobā Sul corpo-cavallo (domina) la mente, sulla mente-testa la coscienza, / avendo fatto parlare la coscienza, udì in sé l'anhad.

sorṭhā Guardate che meraviglia, nel seme (= il Brahman) è contenuto l'albero (= il mondo), / esso stesso, scavando, si pianta, Muhammad (:): esso gusta il frutto. /11/

caupāī CĀ – Le gesta (*carit*) che volete avendo visto, indovinate lo straordinario potere che regola il mondo. / La mente (più) del soffio corre molto velocemente, più di essa la coscienza corre veloce. / Ad un khaṇḍ la mente non riesce ad arrivare, che la coscienza (dopo) aver raggiunto i quattordici mondi (*bbuvan*) torna. / Chi ha ricevuto la conoscenza, lui nel cuore vede, colui che medita la sua mente non si ingarbuglia. / Il punto nero che è nell'occhio, quello vede il mondo piatto esteso. / Guardando la visione così si svela, guardando nel vuoto il vuoto pervade. / Mare d'amore quello molto profondo, immergendovisi, il mondo non trova il fondo.

dobā Proprio quando il sonno giunge agli occhi, nasce un mondo (sognando), / non appena si sveglia non comprende che tesoro è quello.

sorṭhā Dall'oceano (del) vuoto nell'occhio, si levano onde come d'acqua, / alzandosi si cancellano in modo che, Muhammad (:): non rimane segno. /12/

caupāī CHĀ – Della coscienza (*chāyā*) la goccia è invisibile (quando viene nel mondo), essendo giunta da quel luogo (= il cielo) (essa) rimane nascosta. / Con la coscienza quella mente si risveglia, avendola ricevuta inizia a giocare. Vede il corpo e lo deride, ora senza di me come si apre l'occhio? / L'anima in più a lui diede, «io sono quello» «io sono quello» respira(ndo dice). / Il corpo dimora, la mente lume considerate, le lacrime olio, il fiato stoppino rese. / La lampada è pervasa dalla luce del Signore, lui accende la luce (che mostra la strada) del nirvāṇa. / Finendo l'olio si secca lo stoppino, quando la lampada si spegne la notte diventa buia.

dobā Se ne andò il respiro-uccello, come (può stare) nel corpo (se è una) gabbia vuota, / il morto come si gonfia? chiede il discepolo al maestro.

sorṭhā Nome (= nome e forma), mani, piedi, volto, testa, tronco tutti si consumarono / il tuo nome (= nome e forma) in quale luogo (è rimasto?), Muhammad (:): questo pensate. /13/

caupāī JĀ – Sappiate (*jānahu*) che il segreto sta dentro il corpo come la placenta nell'uovo (= utero). / In un albero spuntarono due

rami, da uno solo fu il molteplice. / Dal sangue della madre, dal seme del padre, turchi (= musulmani) e hindu entrambi si originarono. / Dal sangue fu il corpo con i quattro elementi, dal seme il jiv con i cinque sensi. / Come questi quattro nella terra si assorbono, così quei cinque vanno in cielo. / Con l'aria (il cadavere) si gonfia, nell'acqua tutto si scioglie, il fuoco bruciando trasforma il corpo in terra. / Come quelli (vanno) nella via del cielo, così questi sono distrutti nella terra.

dobā Come il corpo così questa terra, come la mente così il cielo, / l'anima è nel cuore come il profumo nel fiore.

sorthā Adorna il corpo chi vuol vedere allo specchio una visione abbellita / con la mente purificate, Muhmad (:) la lampada è pura. /14/

caupāi JHĀ – Cespugli (*jbākbar*) se ci sono nel corpo, la mente si perde, come se nelle spine fiorisse il fiore. / Vedete l'anima nel riflesso, la luce non abbandona l'occhio. / Come il brillare pare dell'acqua, così (egli) non è né unito né separato (dal mondo). / Come nello specchio appare l'immagine, così nel puro cuore vede il mondo. / Con lui sono le cinque oscurità: desiderio, ira, avidità, orgoglio, illusione. / Nell'occhio vicino e lontano vedendo, in tutto il corpo è completamente. / L'aria non la fa volare né l'acqua la bagna, il fuoco (non) la brucia, (l'anima) è luce pura.

dobā Come nel latte vi è il ghī, come nel mare la perla / se guardate chiudendo gli occhi, così brilla la luce.

sorthā Da uno solo furono due, due (= jiv e Brahman) non possono dominare, / abbandonando l'io, Muhmad (:) uno diventa (con lui). /15/

caupāi NĀ – (Come) Una città (*nagarī*) il Signore (*Bidhi*) fece il corpo, coloro che cercarono ottennero, essi compresero. / Nel corpo jog, bhog e malattia, se uno non capisce si lega al mondo. / Creò il paradiso (*rāmpurī*) e l'inferno (*kukarmā* < *kukarma*), in silenzio interiormente cerca. / Ma il bel sentiero è difficile e tortuoso, così la via come la cruna dell'ago. / Tortuosa salita alta sette khaṇḍ (= *cakra*), attraverso quattro tappe si arriva. / Come sul Sumeru vi è la radice dell'immortalità vedendo vicino sale molto lontano. / Chi, attraversato l'Himalaya, va là, lui ottiene la radice dell'immortalità e la mangia.

dobā Su questa via (= la *susumnā*) Nārad sedutosi dispose l'esercito, / chi entra in quella (via), domina i due mondi.

sorthā Dicendo «sono» furono separati, l'Amato da me si separò, / molte porte vi sono nel fortino, Muhmad (:) ora come ci potremo incontrare. /16/

caupāi TĀ – Un po' (*tuk*) guardate i sette khaṇḍ (= *cakra*), in ogni khaṇḍ vedete l'universo. / Il primo khaṇḍ, che ha nome Saturno, guardando non fermatevi, esso sta nella soglia. / Il secondo Giove è là dove è la porta del piacere, casa del godimento. / Il terzo sappiate Marte, il loto dell'ombelico è il suo luogo. / Il quarto khaṇḍ, che è il Sole, sta nel luogo a sinistra (= nel cuore). Il quinto khaṇḍ, Venere, è sopra, nella gola, alla base della lingua. / Il sesto khaṇḍ, sede di Mercurio, risiede fra le sopracciglia.

dohā Il settimo, Luna, nel cranio, quello è detto la decima porta, / chi apre quella porta, lui è un grande siddh incommensurabile.

sorthā Se non c'è nascita, dov'è tutta la famiglia (e) la stirpe, / illusorio è il mondo, Muhmad (:) non portate la coscienza in esso. /17/

caupāi THĀ – Dio (*Ṭhākur*) e il Supremo Signore (*Gosāī*) è lui, che credè il mondo a sua immagine. / Quando lui volle vedere se stesso, la sua potenza a se stesso mostrò. / Considerate tutto il mondo uno specchio, lui lo specchio, lui colui che vede. / Lui la foresta, lui l'uccello, lui la preda, lui il cacciatore. / Lui il fiore che fiorisce la foresta, lui il calabrone che al profumo del succo si inebria. / Lui il frutto, lui il guardiano, lui colui che gusta il succo. / Lui in ogni corpo vede il (suo) volto, lui loda la propria immagine.

dohā Lui la carta, lui l'inchiestro, lui colui che scrive, / lui il calamo, le lettere (dell'alfabeto), lui il dotto incommensurabile.

sorthā Nessuno sarà insieme (a noi), quando andremo in paradiso, / andremo con le due mani vuote, Muhmad (:) avendo lasciato questo mondo. /18/

caupāi ḌĀ – Spaventatevi (*ḍarapabu*) nella mente per aver abbandonato il paradiso, dopo di ciò non c'è pentimento. / Chi dicendo «sono, sono» si inorgoglisce, egli è nemico del Signore (*Gosāī*). / Chi sa che la morte è certa, perché deve dire «mio, tuo»? / Vista, parola, udito, il Signore donò, mani, piedi tutti rese servi. / Il regno del quale gode, con gusto nel mondo come vuole. / Egli a tutti chiederà di tutto quello che lui diede, tu perché ne facesti cattivo uso? / Quale risposta, quale pretesto dare, (se uno) semina acacia (quanto) riso taglia?

dohā Fa' qualcosa (ora), dopo non potrai nulla, la fine sempre (più) si avvicina, / quando giungerà quel giorno, poi non si potrà far nulla.

sorthā Colui che non ha riconosciuto il jiv fin quando (esso rimane) nel corpo, / poi non potrà riconoscere nulla, Muhmad (:) questo mondo diverrà buio (= le sue varie forme, riflesso del Brahman, saranno riassorbite nel Brahman). /19/

caupāi ḌHĀ – Chi versa (*ḍbārai*) sudore (come) sangue, lui conosce il segreto di ciò. / Chi è vegliato dal Signore, lui, servo, come potrà rimettersi a dormire? / Il servo che dorme molto il Signore non lo ama. / Chi dopo esser nato non lo conosce, lui rende inutile quella nascita. / Con gli occhi chiusi si viene al mondo, nel buio così si va. / Non gustò nulla vegliando, dormendo perse tutto il mese della semina. / Rimase avvolto nel sonno, dolore, illusione, gira molto, quello (= il Signore) mai incontrò.

dohā Passa notte e giorno a correre, (ma) il grande Amato era insieme (a lui), / giunse il mattino e lui piangendo si tormenta le mani (= si rammarica).

sorṭhā Chi considera Lakṣmī (= la ricchezza) discepola della verità, avidamente cerca da tutte le parti, / voltando lo sguardo non guarda (verso Lakṣmī), Muḥmad (:): chi è inebriato d'amore. /20/

caupāi NĀ – Senza verità (*nisatā*) chi non è in lui, uccidendo la gioia (del mondo) la rende veleno. / Questo mondo è falso, non è permanente, è come la nube che si alza e scompare. / Chi è avido di questa felicità, per lui la felicità diventa velenosa. / Rinunciando a tutto, ricchezza, affari e casa, stirpe, famiglia. / Khīr e zucchero a lui non sembran dolci, alla sua porta (= del Signore) chiede l'elemosina. / Come avvicinandosi egli vede, così il mondo nel cuore considera. / (Per) guardare la terra non usa l'occhio, non china la sua schiena per cercare.

dohā Abbandonate tutte le preoccupazioni, togliendo la mano dal mondo, / abbandonando la casa della māyā, cercando dentro il corpo.

sorṭhā Molti rubini e perle riempiono il magazzino del Signore, / facendo entrare il ladro-mente, Muḥmad (:): allora si otterrà qualcosa. /21/

caupāi TĀ – Asceti (*tap*) fate prendendo un sentiero, servite notte e giorno, fortunati. / Rivolgete a lui la mente, non rimane dispiaciuto, abbandonate l'inimicizia, questo mondo è falso. / Quando giungerà la chiamata del Signore, il jīv non potrà rimanere neppure un attimo. / In primavera tutti giocano la Holī, così con la casacca (sporca di colori) si salirà al palazzo. / Quella sposa va dall'amato, l'amato incontra e gioca con la polvere rossa. / Con il capo ornato di carminio, tutti insieme cantano e giocano. / E se la bella fa l'orgogliosa, cresce la sua sfortuna come brucia la Holī.

dohā Giocate come bisogna giocare, il fuoco brucia la canna, / giocate cantando e danzando adorando (la Holī), cantando allegramente.

sorṭhā Dove si originarono, comprendonio e intelletto nel cuore

fate(li) nascere, / poi dove andarono ad assorbirsi, Muhmad (:) quel khaṇḍ cercate. /22/

caupāi THĀ – Stabilite (*thāpabu*) molta conoscenza pensando, che tutto si assorbe sul mondo. / Come è tutta la terra, così considerate la cittadella-corpo. / Il dolore e la sofferenza riempiono il corpo, (ma) nel corpo vi è il medico e erbe e radici. / Nel corpo abitano veleno e ambrosia, lo sa chi lo sperimenta. / Che importanza ha studiare e scrivere, agendo (= osservando come gli altri compiono le azioni) si agisce e si impara. / Chi perdendo se stesso trova lui, è come se avesse piantato un albero (il cui frutto è l'ambrosia). / Chi cercando lui lo trova, ottiene e mangia il frutto d'ambrosia.

dobā Perdendo se stessi si incontra l'Amato, perdendo l'Amato tutto se ne va, / riflettete bene nella (vostra) mente, (se non perdetevi voi stessi) non cercatelo.

sorbā Ardua è la ricerca dell'Amato, colui che ottiene ciò è marjiyā (= uno che mette a repentaglio la vita per prendere cose da posti pericolosi; uno che si immerge nelle profondità per pescare perle), / là non vi è né riso, né pianto, Muhmad (:) egli è in quel luogo. /23/

caupāi JĀ – (Se) Compassione (*dāyā* < *dayā*) il maestro ha del discepolo, quello attentamente mette il piede sulla via. / Sette khaṇḍ, quattro scale, è una difficile salita, il cammino dei tre canali. / Quando il maestro lo fa salire allora egli (discepolo) sale, il piede non barcolla, ha (sempre) più forza. / Se il maestro ha potere, il discepolo ha devozione, il giocatore in molti modi giocò. / Chi con la propria forza salì ed attraversò, lui cadde, si spezzò la gamba. / Nārad corse ed andò con lui, con quello (il discepolo) imboccò la cattiva strada. / Il bue dell'oliaio che gira notte e giorno, neanche di un passo avanza.

dobā Chi la via continua a cercare, lui può avanzare, / altrimenti girandosi torna indietro, la strada non termina.

sorbā Sentendo nominare l'elefante i ciechi in fretta lo toccarono, / il punto che toccarono, Muhmad (:) quello così definirono (= ognuno dei ciechi definì l'elefante con il nome della parte toccata). /24/

caupāi DHĀ – Correte (*dhāvabu*) sulla via che porta alla liberazione. / Sono tante le vie del Signore, paradiso, stelle quanti i peli del corpo. / Chi cercò là lo trovò, la mente gioì per la soddisfazione di averlo conosciuto. / Proclamo con forza il suo sentiero, così che in entrambi i mondi sia gloria e grandezza. / Quel grande sentiero è di Muhammad, egli è puro, dimora in paradiso (*kabilās* < *kailāsa*). / Scrivendo il Corano (*Purān* < *Purāṇa*), il Signore mandò la verità, fu la prova, entrambi i mondi lo lessero. / Sentendolo Nārad fuggì, se ne va il peccato, si continua ad udire il merito.

dobā Chi cammina lungo quella via, giunge oltre (il fiume del)l'esistenza, / chi sbagliando va altrove, il brigante (= desiderio, ira, avidità, ecc.) lo deprada.

sorthā Chi fermatosi alla porta del Signore guarda e ascolta, / chinandosi prega, Muhmad (:) sempre alzandosi cinque volte. /25/

caupāi NĀ – La namāz è un pilastro della religione, chi recita la namāz è meritevole. / Il maestro Cistī (Nizāmuddīn) predicò la via (*tariqat*), liberò Aśraf Jahāngīr. / Sulla sua barca sono salito correndo, vedendo l'acqua del mare il jiv non teme. / Il rematore così è bravo, (che) dopo esser sceso (lui) impavido andò. / Sulla via della verità (*haqīqat*) non si sbaglia si immerge nello stato perfetto (*mārfat*). / Cercando raccoglie rubini e perle, la luce nella luce si assorbe. / Colui che egli fece salire su quella barca, afferrandolo, remando lo condusse alla riva.

dobā Vera via è la legge (*sariyat* < *sarīyat* < *sarī'ab*), in essa non c'è inganno, / poggiando il piede sulla sua scala, senza errore si arriva.

sorthā Chi trova un maestro dolce, cammina lungo la via della felicità, / felicità beatitudine apparve(ro), Muhmad (:) a chi ha un forte compagno. /26/

caupāi PĀ – Ottenni (*pāeū*) il maestro (*gurū* < *guru*; qui c'è un gioco di parole: *gur* = zucchero [integrale] Mohdī dolce, trovai la via, vidi la visione. / Nome caro è Šekh Burhān, nella città di Kālpī visse il maestro. / Ed egli ebbe la visione del Signore, il maestro Alahdād la via (gli) mostrò. / Il maestro Alahdād è un giovane Siddh, egli è discepolo di Saiyad Muhmad. / Saiyad Muhmad comunicò la verità, Dāniyāl insegnò con bel linguaggio. / Immortale per ere è Hazrat Khvājā, (sua) Eccellenza il Profeta Messo di Dio (Hazrat Nabī Rasūl) (= il profeta verde) fece la grazia. / Si manifestò dinanzi a Dāniyāl Hazrat Khvājā Khijr il sentiero (a lui) mostrò.

dobā Lui diede la spada per procedere (sulla strada del Signore), vedendo(lo) si spaventa Ibīs, / sentendo il nome scappa, nascondendosi batte il capo (= si lamenta).

sorthā Vedendo nel mare la conchiglia, senza immergervisi non la si ottiene, / la falena si brucia alla lampada, Muhmad (:) immergendosi bisogna prender(la). /27/

caupāi PHĀ – Un frutto (*phal*) dolce chi riceve dal maestro, nella mente pianta un albero. / Chi lava il proprio corpo, notte e giorno vegliando egli il frutto gusta. / Dondola la coscienza come dondola la canna, abbandonando entrambi sonno e fame. / Si preoccupa del succo della canna, (per farla cadere a) terra la colpisce con l'accetta. / Il corpo è il torchio, la mente fa girare la pietra,

l'anima sprema i cinque sensi. / Come la fornace che arde giorno e notte, le attività mondane bruciano come stoppino. / Lui spremendo (se stesso) distrugge il pezzetto di canna svuotato, allora il succo bollendo diventa guṛ (= zucchero integrale non raffinato).

dobā Così quanto il succo bollite, condensandosi diventa guṛ, / più dolce del guṛ è lo zucchero (*khāṛ*), dolcezza di ogni tipo.

sorthā In tutto il mondo si estende la luce, / poi dove va ad assorbirsi, Muhmad (:) quel khaṇḍ cercate. /28/

caupāī BĀ – Senza (*binū*) il jīv il corpo è buio, come l'occhio senza luce. / La goccia nera (= pupilla) che è negli occhi, quella riflette un frammento d'amore. Con quella luce esamina il diamante, con essa tutto il corpo è puro. / Quella luce giunge negli occhi, brilla come il balenio del lampo. / Tutti i pensatori vanno in quella strada, dalla stretta imboccatura e grande estensione. / Dove non vi è nulla, là c'è la luce della verità, dove è il vuoto là abbondanza di succo (= sentimento d'amore del Signore). / La luce pura non può esser descritta, vedendo il vuoto, essa nel vuoto si assorbe.

dobā Più pura della terra è l'acqua, più pura dell'acqua l'aria, / più dell'aria estremamente puro, ascolta questo è il sentimento (= amore / devozione).

sorthā Qui il merito del mondo, questa giaculatoria, asceti, tutta la devozione, / chi ha conosciuto il segreto di questo vuoto, Muhmad (:) egli fu Siddh. /29/

caupāī BHĀ – Buono (*bhal*) è chi conosce il vuoto, dal vuoto tutto il mondo conosce. / Dal vuoto è originato il vuoto, dal vuoto nasce il molteplice. / Nel vuoto Indra e l'universo (*barambaṇḍā* < *brahmāṇḍa*), sul vuoto poggiano i nove khaṇḍ. / Dal vuoto si origina ogni cosa, poi tutto si riassorbe nel vuoto. / Sopra al vuoto i sette cieli, sotto al vuoto le sette terre. / Sull'unico vuoto poggia la struttura (del mondo), il corpo di tutti poggia sul jīv. / Dal vuoto proprio vuoto tutto nasce, nel vuoto tutto si assorbe.

dobā Come nel vuoto la mente-albero (= l'anima universale, lo spirito onnipervadente), come nel corpo il jīv, / come nel legno il fuoco, come nel latte il ghi.

sorthā Guardate, una sola goccia di fermenti condensa tutto il latte, / Muhmad (:) la perla dal mare estraete iniziando a frullare. / 30/

caupāī MĀ – La mente (*man*) frulla il corpo-latte, rende se stessa lattaio che può mungere. / L'anima uccide i cinque sensi, in cenere riduce arroganza e orgoglio. / La mente si lava nel siero (del latte), zangola nel corpo-brocca. / Giaculate, abbandonate la dualità

dell'intelletto, il dahī si cagli così nel cuore, mescolate. / Poi come fate girare il mestolo, (così) in quella luce la luce mescolate. / Come lo schermo frapposto la panna rappresa si lacera, essendo puro tutta la māyā svanisce. Dal fondo il burro emerge alla luce, come la perla emerge dal mare.

dohā Come scaldandolo si fa il ghī, così puro è il jīv, / frullando, si separa dal siero, gioisce di felicità.

sorthā Il loto del cuore è come fiore, il jīv in esso è come profumo, / abbandonando il corpo, dimenticando nella mente, Muhmad (:) allora conoscelo. /31/

caupāī JĀ – Sappiate (*jānabu*) che il jīv dimora là dove sta il loto nella cavità del cuore. / Come il lume brucia sulla nicchia del cuore, tutta la dimora viene illuminata dalla sua luce. / In quello (= nel jīv) una parte (del Brahman) è contenuta, nel vuoto la prakṛti si origina e si riassorbe. / Là (nel cuore) sorge il suono aum, risuona il suono incausato (l'*anhad śabd* < *anāhata śabda*). / In quello una luce in modo straordinario (arde), una luce a due stoppini brucia. / Una luce che si manifesta, l'altra segreta è nella decima porta. / La mente è come la fiamma, l'amore come il lume, il soffio come l'olio, il fiato è lo stoppino.

dohā Là Yam, come il calabrone, gira tutto intorno, / la morte è come l'aria quando giunge, gira e porta via il profumo (= il jīv che è come il profumo nel loto del cuore).

sorthā Ascoltate una mia parola, come il lume nella nicchia arde, / tutta la dimora ne viene illuminata, Muhmad (:) così (fa) il jīv nel cuore. /32/

caupāī RĀ – Coloratevi (*rātabu*) ora con i suoi colori, in fretta unitevi all'Amato. / Interno ed esterno così è duplice il cuore, manifesto e segreto arde come la lampada. / Come (la lampada) rende manifesta la māyā e l'attaccamento, segreto e bello lui si vede. / Così non entra nella tomba, Nārād con i cinque vizi siede (sulla soglia). / Chi ha un vero mantra, se lo recita si salva. / Se il paṇḍit recita quel nome, Nārād scappa da quel luogo. / Colui che nella mano ha quella chiave, aprendo la porta coglie la ricchezza (= la visione di Dio).

dohā Se apre l'occhio del cuore è rapito dalla visione, / vede i quattordici mondi, lui conosce tutto.

sorthā Incontrando l'Amato Bello, (lo) vedo a faccia a faccia, / pur appartenendo al terzo rango (= uomo, che viene dopo Dio e gli angeli), Muhmad (:) egli sempre lo considera suo simile. /33/

caupāī LĀ – Guardando (*lakhaī*), quello vede, che in questa via

deve perder se stesso. / Sentendo l'Amato la donna dimentica se stessa, la coscienza vede, il corpo abbandona. / Smettete di dire «sono, sono», manifesto e segreto lui ricolma. / Esterno ed interno lui pervade, con stupore nel sogno da sé (ciò) ha compreso. / Lui vede e lui pensa, lui ascolta tutti i dolci suoni. / Lui fa ciò che vuol fare, lui consapevolmente tace. / Lui in ogni corpo prende il succo lui chiede, lui risponde.

dobā Lui pone lo schermo frapposto, lui solo gioca, / lui si storna (= è nascosto, non lo si vede) dal mondo, il mondo trasforma nel suo gioco.

sortbhā Finché non giungerà la morte, si domini la propria mente, / nulla si intrometta, Muhmad (:) uno solo è uno rimane. /34/

caupāi VA – Quella (*vab*) forma non può esser descritta, inaccessibile, impercettibile, indicibile storia. / Per gioco fu prigioniero, in un attimo il riso e il pianto. / Alla fine giocando il giovane si addormentò, con il bastone da vecchio poi pianse (= si svegliò vecchio). / Tutto ciò è il gioco del Signore, la pura dimora del paradiso (*kabilās* < *kailāsa*). / Lui, giunto nel manifesto, sembra perso (= non lo si vede), nel segreto mostra il suo aspetto. / Voi poi segretamente (= nell'interiore) servite (= adorate), nessuno sappia di tale (vostra) adorazione. / Senza morire non si vede il paradiso, il buio dove, la luna dove spunta?

dobā Come la bolla nell'acqua, così questo (= il *jīv*) discende nel mondo, / venuti al mondo una sola volta guardate, il mondo si assorbe nell'uno.

sortbhā Il Signore diede quattro gioielli, occhi, parola, orecchi, bocca, / poi quando li distruggerà (= al momento della morte), Muhmad (:) allora mi pentirò. /35/

caupāi SĀ – Il fiato (*sāsā*) che per tutto il giorno scorre, (essendo vivi) conoscete il Signore. / Non rimanete ciechi, guardate, conoscete chi vi ha creato. / Se da prima conoscerete il Signore, nella ruota della vita e morte non sarete distrutti. / Astenetevi da ghī e pesce carne, mangiate cibo scordito. / Latte carne ghī non mangiate, nutritevi con pane e frutta. / In tal modo diminuite i desideri del corpo, desiderio, ira, avidità, passione, illusione. / Sedetevi tutti in *bajrasan* (< *vajrāsana*, una delle 84 posizioni del Haṭhayoga), prendendo *suṣumnā* e *piṅgalā nāṛī*.

dobā Afferrate così l'elemento amore, meditate legando il conscio, / come il cacciatore continua a mirare con la freccia la sua preda.

sortbhā Per proprio divertimento (Dio) fece nascere molte varietà (di genti), / da svegli conoscetelo, Muhmad (:) non perdetelo. /36/

caupāi KHĀ – Giocate (*kbelabu*), giocate insieme a lui, di nuovo quel gioco giocate insieme. / Difficile è il gioco, stretta la via, molte volte si incespica, (per la ripidità) gira la testa. / Vedendo il gioco della morte quello ride, la falena si immerge nella lampada. / Il corpo della falena diviene come (quello del) calabrone, diviene Siddh per molte ere (colui che si brucia d'amore). / Senza dare la vita non si ottiene nulla, colui che è marjiyā è immortale. / Se la nīm cresce vicino al sandalo, pur intrecciando il sandalo esso continua ad emanare il suo profumo (= chi è buono non è influenzato dalle altrui cattive azioni). / Se i piedi poggia con l'aiuto di un forte, se vede il jīv nel corpo allora vede la forma (= se uno punta i piedi davanti a un forte, allora fin quando nel corpo c'è il jīv fino allora bisogna rimanere fermi sulla parola o sul giuramento).

dohā Così conosce in tutto, e tutto è in quel sentimento, / sono la terra del vasaio, che è come lui vuole.

sorthā Tre elementi principali sono nel corpo, intelletto, piedi, testa, / poi tutto verrà strappato, Muhmad (:) allora mi pentirò. /37/

caupāi SĀ – Coraggio (*sābas*) pieno chi ha nel mondo, lui ottiene quella radice d'ambrosia. / Dico il mantra che è la mia ricchezza, apro la porta con la chiave del lucchetto. / Sessant'anni di preoccupazioni, (o) se si giacula in un attimo la giaculatoria segreta (è pari). / Sappiate che entrambi fanno lo stesso servizio, così va la via di Muḥammad. / Agisce per soddisfare la sua speranza, chi al mattino il nome respirando (dice). / Come sfregando il legno si alza il fuoco, così vedendo la visione ci si sveglia. / Come nello stagno si vede il loto, gli occhi del cuore vedono tutta la visione.

dohā Come il corpo nello specchio, vedo lui in me stesso, / lui in sé si incontra, dove non v'è merito né peccato.

sorthā La mente instabile coprendo, frenando non rimane ferma, / (come) si alleva il serpente nel cesto, Muhmad (:) in quel modo tenete (la mente). /38/

caupāi HĀ – Il cuore (*biy*) così rimane frenato, non si immerge, molto si immerge. / Lui sale la scala del cuore, come con il martello il fabbro forgia lo specchio. / La luce della brace fugge dal pannello di sterco, con la formula base (= giaculatoria non giaculata) si ottiene la conoscenza (= si incontra il Signore). / I cinque sensi scaldano come il ferro, con i due respiri accende la fornace. / Il corpo scaldando rende puro, con forza afferra con le tenaglie dell'amore. / Battendo il martello fa lo specchio del cuore, con la piella giaculando lustra il corpo. / Davanti alla vista la luce a poco a poco si stabilisce, il respiro facendo salire porta su.

dohā Allora vede il volto puro (del Signore), il jog è il suo splendore, / colui che ha la vista vede, per i ciechi c'è il buio.

sorthā Colui che libera dal legame, tienilo in cuore con (grande) cura, / continuando a giaculare ad ogni respiro, Muhmad (:) allora è puro. /39/

caupāi KHĀ – L'oggetto del gioco (*kebelan*) e il gioco manifestò, difficile il gioco e il giocatore. / Egli volendo mostrarsi a se stesso, assunse la forma e abbigliamento di Adamo. / Ā (*alif*) egli è l'unico grande Allah, D (*dāl*) religione e mondo tutto. / M (*mīm*) Muhammad amore amato, il significato di queste tre lettere (*ādam* = Adamo) pensò. / Con la sua mano il Signore il volto disegnò, creando i due mondi (macrocosmo e microcosmo) creò il corpo. / Lo specchio così creò in modo particolare, la propria visione in sé vide (= nello specchio vide se stesso). / Chi dentro di sé lo cerca, cerca se stesso, tutto conosce.

dobā Fece due strade separate, due luoghi (:) di peccato e di merito, / una completamente a destra, una completamente a sinistra.

sorthā Completò tutto il luogo, creando un immagine di cera, / diede il nome Adamo, Muhmad (:) tutti lo chiamano Adamo. /40/

caupāi E chi imparando ottiene il suo nome, menzionando il nome dell'Invisibile è detto Siddh. / Con l'anhad l'uomo cambia, lui diventa degno d'adorazione nella città (= società). / In ogni corpo è sempre in ogni luogo, comincia a chiamare il suo nome. / L'anhad sta nel vuoto insieme, mai si perde nel sonno e nella veglia. / Nel Corano (*Purān*) disse in modo particolare, voi non mi vedete, io vedo voi. / Tu così non ti dimenticherai di me, tu con il servizio (= l'adorazione) vinci, non sarai sconfitto. / Così puro come davanti allo specchio, notte e giorno la tua vista fissa in me (= la tua vista sarà altrettanto pura se la firserai sempre in me).

dobā Come il profumo nel fiore, così sta nel cuore e riempie gli occhi, / più vicino del vicino, più lontano del lontano.

sorthā Due volte fissa la vista, colui che nello specchio vuole vedere, ciò che si vede allo specchio, Muhmad (:) allora consideratelo il volto (di Dio). /41/

caupāi CHĀ – Avete abbandonato (*chādehu*) (colui) che è senza macchia, nessuno può essere pari a lui. / Quando il sole riscalda c'è molto caldo, diventa sempre più nero. / La luna con la macchia non rimane uguale, cala cresce e viene afferrata (nell'eclissi). / Il fuoco si spegne se vi si getta acqua, seccandosi l'acqua tutta la terra marcisce. / Tutto ciò che è nel mondo se ne andrà, (ma) lui sempre sempre è fermo. / Senza macchia, puro in tutto il corpo, nessuno è così né nella forma né nel colore. / Chi conosce, il segreto non dice, nella mente consapevolmente rimane zitto.

dobā Sentendo dentro di sé il consiglio del Signore, colui che

rivela ciò che ha dentro al cuore, / il Signore ancora un'altra volta non lo consiglia.

sor̥bhā Se si riempiono cinquantamila brocche, / il sole che brilla nel cielo, Muhmad (:) in tutte si riflette. /42/

caup̥āi NĀ – Nārad allora piangendo gridò, da un tessitore io fui sconfitto. / Il filo dell'amore sempre tesse, giaculando, praticando ascetismo cento riempie (= fa cento nodi). / Arroganza, orgoglio tutti distrugge, tiene con sé compagni scelti. / I cinque sensi inamida, con lui una mia mossa non va (pensa Nārad). Egli crea, adorando il Signore, giaculando il nome, con il pettine rifinisce. / Annodando la mente tutte le membra torce, con il corpo tesse unendo (il filo) con le due mani (quando si spezza). / Con ogni filo il corpo purifica, rifinisce il lavoro tessendo, ottiene la perfezione.

dobā Davanti a te cosa posso dire, chi sempre con la mente lo prega, / il re (= il Signore) sempre ama colui che prega e parla religiosamente.

sor̥bhā Chi sul volto porta il colore (= colui che non domina la sua rabbia), pur spiegandoglielo non capisce, / grave è l'errore di colui, Muhamd (:) che non conosce. /43/

caup̥āi Con la mente frullando il latte denso si condensa, (se no) il latte condensandosi va a male. / Non bada né alla notte né al giorno, lui sedendosi al telaio tesse la veste. / Col pettine ricurvo gratta (= rifinisce) il filo (= il corpo), (il Signore) è vicino, non teme il demonio. / Prende un respiro quando getta la spoletta, esce vuota entra piena. / Portando il rocchetto lo fa salire, fa funzionare la spoletta del nome di Dio (*Illilāb*). / La coscienza non ondeggia, il piolo non si muove, ogni attimo avanza. / Per la via dritta si arriva, chi così fa ottiene la siddhi (= perfezione).

dobā Il soffio percorre la via di quelle (= *irā* e *piṅgalā*), così si conquista la salvezza, chi appoggia il piede sulla loro scala, immediatamente arriva.

sor̥bhā Con lo specchio in mano il fanciullo (= lo sciocco), guarda il volto, vede l'altro (= pensa che sia un'altra persona), così da uno divennero due, Muhmad (:) consideratelo uno. /44/

caup̥āi Muhammad raccontò la storia d'amore, sentendola i dotti (*jñānī*) divennero yogī (*dhīyānī* < *dhyānī*). / Il discepolo, avendo riflettuto, chiese al maestro: «Osservando vedo il pieno e il vuoto (= vedo e non vedo Dio nel mondo). / Due forme (appaiono) (ma), uno solo è, e in vari modi lui gioca. / I due unendosi vogliono essere uno, chi dà l'insegnamento, chi lo riceve? / Come lui elimina la diversità? Cercando da sé come lo si incontra?» / Se uno non rinuncia a sé, (il Signore) ride da lontano, non parla. / Vede tutto

nella sua forma e corpo, un attimo dopo prende varie forme.

dobā Quello allora in sé è stupito, corpo mente vita perde / il discepolo chiede al maestro «Come si giunge innanzi a lui?»

sorthā Bloccando(la) frena la mente, abbandona il dire «altro», / se il principio e la fine sono uno, Muhmad, di' dove è l'altro? /45/

caupāi «Ascolta, discepolo» risponde il maestro, «quello è uno, prende centomila forme. / Fermando (la coscienza), abbandona il corpo e nella terra lo seppellisce. / Come posso spiegare, come tu sei il riflesso, ciò che è (realmente) non è in nostro potere. / Colui che è fuori (quello) pervade dentro, ciò sa colui che lo conosce. / Se lo cerchi dentro lo incontri, così fa colui che non si preoccupa (del mondo). / Così dopo aver conosciuto lascia (tutto), tuo chi è? Considera tutto allo stesso modo, non dire mio». / Con due (re) non funzionano né regno né sudditi, allora (ciò) imparano coloro che giungono alla vera via.

dobā Ora così con la mente comprendi tu, (che) uno solo è il Facitore, / proprio quella forma, proprio quella l'immagine, ascolta la parola sicura dal Maestro (= apprendila dalla parola del maestro).

sorthā Prendendo i nove ras dal maestro, con la grazia del maestro si raggiunge l'Amato, / mettendo radici spunta il seme, Muhmad (:) quello è mille gocce (= il jīv). /46/

caupāi La māyā bruciando in lui si perde, non rimane il peccato, si lava la sporcizia. / Nell'altra parte (= la parte spirituale, lo spirito supremo) c'era il vuoto completo, dove il peccato, dove il merito? / Lui stesso il maestro, lui fu il discepolo, lui tutto e lui solo. / È lui jogī, è lui bhogī, è lui puro, è lui malato. / È lui amaro, è lui dolce, è lui aspro, è lui arido. / Lui mescola se stesso in tutto, lui giocando permane in tutto. Quei due unendosi furono uno, parlando (si ritiene che) l'altro se n'è andato.

dobā Tutto ciò che è è lui, senza di lui non vi è nessuno, / ciò che vuole lui fa, ciò che vuole lui è.

sorthā Da uno non è il secondo (= non sono separati o diversi), sappi (che) dentro e fuori (sono uno), / le due parti non si assorbono, Muhmad (:) in un solo Signore (= secondo il non-duale, l'Essere è uno, in esso non possono esservi due parti). /47/

caupāi Maestro, ti chiedo una parola, nel cuore mi sorse un pensiero. / Né la mia né la tua forma è vera, tutto quello che esiste, è lui. / Così io vidi questo mondo, come il vasaio plasma tutti i vasi. / Dentro qualcosa mette zucchero, dentro a qualcosa mette sterco. / Come si può dire che lui è tutto (= bene e male), avendo

compreso lui rimane zitto. / L'uomo persegue il bene, vedendo l'odio fugge via. / La pelle resa morbida piace a tutti, vedendola marcia nessuno si avvicina.

dohā Poi il Signore tutti pervade e soprattutto i puri, / colui che non è sporco, non lo si può considerare tale.

sorthā Il jogī, il servo (= devoto) distaccato, loro non provano né dolore né gioia nel cuore, / (colui che) in casa (è) distaccato (= chi, pur vivendo nel mondo [in famiglia] nell'assolvimento dei propri doveri rimane distaccato), Muhmad (:) quello lodate. /48/

caupāi Ascolta, discepolo! come è tutto il mondo, così tu pensa il corpo (= come il jīv è beatitudine pura ma, essendo unito al corpo, sembra affetto dal dolore ecc., così il Brahman appare in varie forme, unito al male, al bene ecc.). / Quel jīv a causa del corpo è intriso di dolore, nascosto dal peccato tutto il merito scompare. / Come il cielo è illuminato dal sole, tutto il mondo è illuminato dal merito. / Dove c'è bene e male, tutto di nuovo si illumina. / Se la vista cade sul male, il suo sporco non contamina l'occhio. / Così quel puro (pervade) terra e cielo, come è il profumo nel fiore. / A tutti i luoghi e a tutte le fogge, lui non è né unito né separato.

dohā Dal riflesso di quella luce sono illuminati i nove khaṇḍ / la luce del sole e della luna sorge nel mondo.

sorthā A mo' della luce di cui sussiste luna, sole, stelle, / straordinaria è la sua forma, Muhmad (:) non (la) si può descrivere. /49/

caupāi Il discepolo riflettendo chiese al maestro: «In mezzo a terra e cielo tutto è vuoto. / Non fece sostegno, né muro né angolo che sostiene il trave, in che modo poggiò questo cielo? / Da dove giunge la nuvola che porta la pioggia, bianca nera tutta corre? / L'acqua riempie il mare, da dove scende senza pioggia? / Nell'acqua si leva il lampo, da dove il lampo brillando colpisce la terra? / Dove il sole, la luna e le stelle brillano nel cielo? / Il sole al mattino sorge, poi tramontando dove va?»

dohā Perché la luna cala, perché il sole è pieno, / perché c'è l'amāvas (= notte di luna nuova, l'ultimo giorno della quindicina scura), perché ci sono le costellazioni?»

sorthā Come ci sono illusione e attaccamento, così la nube, l'aria, l'acqua, / come il lampo è l'ira, Muhmad (:) là (= dove c'è illusione e attaccamento) questo si assorbe. /50/

caupāi «Ascolta, discepolo!, il venire (= l'essere creato) di questo mondo, tutto è dentro e fuori aria. / Il vuoto il Signore riempì d'aria, là lui è pura luce. / Nell'aria lui si assorbì, tutto fu colore (=

forma) come (= in conformità a) lui. / Come facendola oscillare la canna dondola, l'aria fattasi parola parla. / Nell'aria mescolandosi la nube si riempie d'acqua, nell'aria mescolandosi la goccia cade sulla terra. / La bolla che c'è nell'aria, dall'aria sgorga, (nell'aria di nuovo) si mescola. / Nell'aria l'aria finisce, nell'aria il corpo diventa cenere.

dobā Uomo e animali quanti ha creato, tutti d'aria ha riempito, / l'aria nell'aria ritorna, fuoco, vento (= aria), acqua, terra (ritornano ognuno nel proprio elemento, il fuoco nel fuoco, ecc.).

sorthā Sempre quel comando è, che il Signore ordina, / l'aria come un uccello messaggero, Muhmad (:): Brahmā (*Vidhi*) ha stabilito (= il piccione è l'uccello messaggero di Brahmā, per questo qui l'aria è stata chiamata uccello). /51/

caupāi (L'aria è) Il grande Creatore, Signore della vita, senza l'aria nulla si può fare. / Dall'aria creò il lampo, da quella fece scaturire la nube sulla montagna. Lui uscendo dalla nube si mostra, lui poi in quella va a nascondersi. / Proprio lui lo fa volare nelle quattro direzioni, come qualcuno che cammina. / Dove lo fa andare, là va, come lo fa chinare così quello si china. / (Il lampo) poi non torna, brillando di nuovo si nasconde, insieme a quello la nube ogni attimo trema. / Come l'amato nell'adorazione se si sbaglia si arrabbia, (così) il lampo scaldandosi batte la terra.

dobā Fuoco acqua e terra, aria sono la radice (= la causa) del fiore, / lui fece la creazione, dominandola la rese concreta.

sorthā Capisco, maestro, nella mente comprendo, dove va (colui che senza maestro) continua a cercare, / chi capisce è abile, Muhmad (:): egli otterrà la consapevolezza (della strada del Signore). /52/

caupāi Il discepolo, non appena riconobbe ciò, cantò le qualità del maestro, cercando chiedendo raggiunse lo stato supremo (*param gati*). / Il maestro che pensando riconosce il discepolo, dicendo la risposta allontanò l'errore. / Vedendo lui luce rifulgente, nei tre mondi si distesero i raggi. / Lui né colore, né casta, né non casta, né luna né sole, né giorno né notte. / (La storia) Non si può dire, rimane indicibile, senza pensare che cosa si capisce? / Chi fa «so'ham so'ham» essendo seduto (in posizione yoga), chi conosce quello si domina. / Descrive la storia d'amore, chi capisce lui è conoscitore della perfezione (*siddhi giyānī* < *jñānī*).

dobā Il corpo di terra è il recipiente, nella terra i nove khaṇḍ, / chiunque gioca con la terra (= corpo), nella terra (= corpo) trova amore ardente.

sorthā Sciogliendosi lui diviene terra, misero è lo scrittore, / (ma) non può cancellare alcuno, (ciò che è scritto) rimane scritto per molto tempo. /53/

ABSTRACT

Akbrāvaṭ (The Alphabet) is an acrostic ascribed to the sufi poet Malik Muhammad «Jāysi» (born ca. 1494/95). The text, composed in Avadhī, consists of 53 stanzas of seven caupāi lines, followed by a dohā and a sorthā. Scholars hold different opinions about the script in which it was first written down, either Perso-Arabic (Jāyas, where Jāysi lived most of his life, was a centre of Muslim learning) or the Kaithi form of Devanagari. *Akbrāvaṭ* is a philosophical-religious poem dealing with three main themes: creation, man and his relation to God, and the final spiritual goal. Jāysi's work appears as the product of a composite culture made up of Islamic, Sufi, Buddhist, Vedantic, Tantric and Nathpanthi elements.

KEY WORDS

Sufism; Jāysi; *Akbrāvaṭ*.

Cecilia Cossio

IL TERZO GIURAMENTO:
ANCORA SU LETTERATURA E CINEMA

Tisri kasam arthat mare gae Gulfam (Il terzo giuramento ovvero Gulfam è stato ucciso; d'ora in poi: TK) è il titolo di una delle novelle più conosciute di Phanishvarnath «Renu» (1921-1977),¹ massimo scrittore del Bihar e iniziatore di una corrente letteraria di ispirazione regionalistica. Protagonista del racconto, pubblicato nel 1959 nella raccolta di novelle *Thumri* (*Thumri*, canto formato da diversi *rag* o modi musicali), è il carrettiere HIRAMAN, che accompagna Hirabai, un'attrice di *nautanki* (genere di teatro popolare)² a una fiera nella cittadina di Farbisganj (Bihar), dove terrà delle recite. Durante il viaggio, tra i due nasce una delicata amicizia che continua anche nei giorni della fiera, quando HIRAMAN sente di dover difendere la reputazione di Hirabai, che la voce popolare etichetta come prostituta. Dopo alcuni giorni, Hirabai decide di tornare alla compagnia teatrale del suo paese e ha un ultimo incontro con HIRAMAN alla stazione. Il carrettiere, che aveva in precedenza fatto due giuramenti solenni (non trasportare più né merce di contrabbando né bambù), ne formula a metà un terzo: non portare mai più sul suo carro attrici di *nautanki*.

TK è una novella emblematica della scrittura di Renu, episodio di un'unica vasta storia che lo scrittore viene narrando

¹ Su Renu e l'*ācaliktā*, in it., cfr. C. COSSIO, *Il romanzo anchalik hindi*, Milano, Cesviet, 1987, con adeguata bibliografia.

² Forma di teatro popolare rurale, originatasi nella zona dell'Uttar Pradesh, che comprende un repertorio di recitazioni con danze e canti, basato su materiale classico e folklorico, tratto da fonti sanscrite, arabe e persiane. Sulla *nautanki*, cfr. K. HANSEN, *Grounds for Play. The Nautanki Theatre of North India*, Delhi, Manohar, 1993, con ampia bibliografia; sulla *nautanki* in *Tisri kasam*, pp. 19-23. Per la traduzione inglese della novella, cfr. PH. RENU, *The Third Vow and Others Stories*, intr. e trad. a cura di K. Hansen, Delhi, Chanakya Publications, 1986, pp. 49-88.

nelle sue opere. Vi si riconoscono tutti gli elementi che caratterizzano l'*anchalikta* o «regionalismo letterario», così come i critici l'hanno definito in base a *Maila anchal* (*Il lembo sporco*, 1954), il primo romanzo dello scrittore, opera che segna la nascita di questa corrente. *Maila anchal* racconta due anni della storia di Meriganj, un villaggio del distretto di Purniya (Bihar nord-orientale), dal 1946 al 1948. Romanzo denso di personaggi e avvenimenti, ha tuttavia come protagonista il villaggio di Meriganj, simbolo dei villaggi indiani che vivono nell'arretratezza, come dichiara l'autore nell'introduzione. Dal grembo del villaggio si levano voci delle storie individuali: talora drammatiche testimonianze di dure condizioni esistenziali, talora festose narrazioni di momenti di intensa partecipazione collettiva. Renu porta in primissimo piano il legame unico che, in una regione lontana – nel tempo e nello spazio – dai grandi centri urbani, si instaura tra l'uomo e il suo particolare *anchal*, termine da cui deriva la definizione di *anchalikta* («regionalismo»). *Anchal*, in accezione geografica, indica un «lembo di terra», una «regione marginale»; ma il suo primo significato riconduce a quella parte della *sari* che copre il seno e il grembo della donna. Metonimicamente, è il grembo materno, ma anche un orlo posto a contatto con la terra e lo sporco: simbolo della fatica, del dolore e dell'emarginazione della donna/madre e della madre/India. È dunque un legame sensorio, ancora prima che affettivo, simile a quello esperito da un neonato che non percepisce differenza tra il suo corpo e quello della madre, che sente prima di conoscere. Questo particolare legame con l'*anchal*, luogo dell'anima piuttosto che ambiente fisico, viene esaltato dalla presenza di un ricchissimo patrimonio folklorico, vero tessuto connettivo dell'intera opera di Renu, che si manifesta in canti e inni, riti e fatture, feste e rappresentazioni teatrali, mai ridotti a semplice citazione, né dotta né coloristica. Tali momenti si generano dalla trama narrativa e a loro volta la sostengono, quale espressione ritualizzata e sacralizzata di un rapporto di intensa interazione, di identificazione tra l'uomo e la terra del suo *anchal*. A conferire una qualità unica alla scrittura di Renu contribuisce in maniera determinante la lingua o meglio la varietà delle lingue: diverse, in alcuni casi (hindi, bangla, inglese, ecc.); in altri, forme incluse nell'ambito della letteratura hindi (mathili, bhojpuri, ecc.). Talora, invece, si tratta di scarti dal linguaggio standard, da una hindi sanscritizzata, per bocca di personaggi istruiti, alle forme più rozze e corrotte

di hindi, nel caso opposto; dai gerghi «professionali», (l'astrologo o il medico) alle forme più spiccatamente individuali. In tal modo, l'identità dei personaggi si esprime sia come stratificazione sociale, sia e soprattutto quale specifica personalità del parlante. Oltre alle voci degli esseri umani, si ascoltano anche le voci naturali: versi di animali, soffiare del vento o fremire di brezze, picchietto della pioggia o scrosciare dei temporali, sibilare di frecce, accanto a suoni legati alle diverse attività del villaggio, per costituire una sorta di colonna sonora dell'anchal che risuona attraverso una plurivocalità orchestrata.³

Da TK, nel 1966 viene tratto un film, *Tisri kasam* (d'ora in poi: TG), che segna il debutto di Basu Bhattachary nella regia e di Shailendr, poeta e autore di testi per canzoni da film, nella produzione, mentre nei ruoli principali figurano Raj Kapur e Vahida Rahman. TG viene premiato con la medaglia d'oro presidenziale come miglior film hindi dell'anno. Anche la risposta popolare sembra discreta, sulle prime; è un favore di brevissima durata: rapidamente dimenticato, da pubblico e critica, TG ha un esito finanziariamente disastroso. Poco tempo dopo, Shailendr muore e da più parti si avanza l'ipotesi che in realtà si sia trattato di suicidio, dovuto all'infelice esito del film, nel quale il poeta aveva investito gran parte delle sue risorse.⁴

³ Cfr. in it., Ph. «RENU», *Il lembo sporco*, intr. e trad. a cura di C. Cossio, Milano, Cesviet, 1989.

⁴ *Tisri kasam*: anno: 1966; lingua: hindi; bianco & nero; durata: 159'; regia: Bāsu Bhattachāry; aiuto-regia: Bāsu Cātārjī; prod: Śailendr per Image Makers; storia e dialoghi: Phāṅśvarnāth «Renu»; sceneggiatura: Nabendu Ghos; fotografia: Subrat Mitr; scenografia: Deś Mukharjī; montaggio: G.G. Mayekār; musica: Śaṅkar-Jaykṛṣṇ; supervisione della nautānki: Śaṅkar-Śambhu; testi delle canzoni: Śailendr, Hasrat Jaypurī; interpreti: Rāj Kapūr, Vahīdā Rahmān, Kṛṣṇ Dhāvan, Iftekhar, Asit Sen, Śailendr, Nabendu Ghos.

Bāsu Bhattachāry (n. 1934, Murshidabad): regista e produttore bengalese; all'inizio degli anni '50 si trasferisce a Bombay, dove lavora come assistente di uno dei migliori cineasti indiani, Vimal Rāy (Bimal Roy, 1909-1966) di cui sposa la figlia Rīnkī, critico cinematografico e documentarista. *Tisri kasam* è considerato il miglior film di Bāsu Bhattachāry. Tra le altre opere, tutte in hindi: *Aviṣkār* (*La scoperta*, 1973); *Pañcvaṭī* (*Pañcvaṭī*, 1986).

Śailendr (1923-1966): legato all'IPTA (Indian People's Theatre Association, di ispirazione marxista) viene scoperto da Rāj Kapūr (vedi avanti). Scrive i testi di canzoni per oltre 170 film, tra i quali *Do bighā zamīn* (*Due pezzi di terra*, 1953), una delle opere più famose, anche sul piano internazionale, di Vimal Rāy. *Tisri kasam* è stato l'unico film prodotto dal poeta.

Rāj Kapūr (1924-1988): attore, regista, produttore e proprietario degli studi RK, figlio di Pṛthvirāj Kapūr (1906-1972, attore teatrale e uno dei primi divi del cinema, muto e sonoro) è stato il cineasta più popolare

Lo scarso successo delle versioni cinematografiche di opere letterarie hindi non va necessariamente ascritto a una loro qualità scadente. In molti casi si tratta di ottime realizzazioni, come *Shatranj ke khilari* (*I giocatori di scacchi*, 1977, regia di Satyjit Ray), tratta della novella omonima di Premchand; talora straordinarie, come *Suraj ka satvan ghora* (*Il settimo cavallo del sole*, 1992-93, regia di Shyam Benegal), tratta da un omonimo romanzo breve di Dharmvir Bharti.⁵ Le ragioni della mancata risposta del grande pubblico vanno ricercate altrove: si tratta di opere spesso molto distanti dalla «formula» dello spettacolo commercial-popolare di successo, il cinema *masala* (lett. «spezie»). Una trama melodrammatica, ritmata da un'adeguata dose di violenza (di molti tipi, possibilmente anche di natura sessuale) e condita con canzoni e danze, è l'ingrediente fondamentale della cucina cinematografica più gradita. Per quanto riguarda *TG*, tuttavia, un racconto emotivamente intenso – come quello della novella – si coniuga con una magnifica colonna sonora, realizzata da una coppia di musicisti tra i più noti, Shankar-Jaikishan,⁶ con il contrappunto dell'intelligente citazione di una forma teatrale di tradizione popolare come la *nautanki*. Ogni elemento del film viene esaltato dalla magistrale fotografia di Subrat Mitra, operatore di quasi tutti i film di Satyjit Ray dal 1955 al 1966. In questo senso, appare più difficile comprendere le ragioni del rapido oblio.

Tuttavia, il successo o l'insuccesso del film rispetto al testo letterario su cui si fonda non è il tema di queste note, che riguardano invece il rapporto tra due narrative, l'una scritta e

nella storia del cinema indiano. Tra i film: *Āvārā* (*Il vagabondo*, 1951), *Bobby* (*Bobby*, 1973), *Rām terī Gaṅgā mailī* (*Signore, la tua Gaṅgā si è sporcata*, 1985).

Vahidā Rahmān (n. 1938): originaria di Hyderabad, danzatrice di *bharat natyam* (forma di danza classica), debutta nel cinema hindi con *C.I.D.* (*C.I.D.*, 1956, regia di Rāj Khoslā), prodotto da Gurudatt (1925-1964), che ne farà l'interprete ideale dei suoi film, come *Pyāsā* (*L'assetato*, 1957) e *Kāgaz ke phūl* (*Fiori di carta*, 1959). Sul cinema hindi, in it., cfr. C. COSSIO, *Shashi Kapur: una stella coperta da una nube*, Milano, Cesviet, 1993-94.

⁵ Su cinema e letteratura hindi, cfr. C. COSSIO, *Il settimo cavallo del sole: un romanzo, un film, una lunga storia*, in «Annali di Ca' Foscari», XXXIV,3, (Serie orientale 26), pp. 257-278.

⁶ Śaṅkarsinh Raghuvansī (?-1987) e Jaykr̥ṣṇ Dayābhāi Pāñcāl (1929-1971) iniziano la loro carriera presso i Prithvī Theatres (1944-1960), la compagnia teatrale di Pṛthvīrāj Kapūr; passati al cinema con *Barsāt* (*La stagione delle piogge*, 1949), il primo film diretto da Rāj Kapūr, mantengono con questo cineasta un sodalizio preferenziale.

l'altra filmica, per esaminare un processo di «traduzione». Una «storia» – nel senso di concatenazione di eventi agiti o subiti – esiste in maniera per così dire autonoma e indipendente non solo dal modo in cui gli eventi sono raccontati, ma anche dal medium scelto per la sua manifestazione (romanzo, opera, balletto, film, ecc.). È dunque possibile trasporla dall'uno all'altro medium, senza che talune sue proprietà fondamentali vadano perdute. Come osserva Seymour Chatman in un volume dedicato alla narrativa scritta e cinematografica, una serie di eventi (azioni e avvenimenti) e di esistenti (personaggi e ambiente), pur rimanendo approssimativamente la stessa, può essere «infraletta»: può cioè essere decodificata, passando dalla superficie alle strutture profonde, estraendone i tratti pertinenti.⁷ Naturalmente, ogni medium possiede effetti narrativi propri, che derivano dalla sua natura specifica: a proposito di letteratura e cinema, Jean Mitry ha così tracciato le coordinate dei diversi orizzonti: «Il romanzo è un racconto che si organizza in mondo, il film è un mondo che si organizza in racconto».⁸

Per illustrare la costruzione delle due opere prese in esame, è necessario porre a confronto i blocchi narrativi dell'una con i momenti corrispondenti dell'altra, nell'ordine in cui appaiono nei rispettivi intrecci.

(Legenda: B = Birju; Dh = Dhunniram; H = Hiraman; HB = Hirabai; L = Lahsanvan; LM = Lalmohar; P = Palatdas; VS = Vikram Sinh; dx = destra; mdp = macchina da presa; fi = figura intera; pa = piano americano; pp = primo piano; ppp = primissimo piano; prof = profilo; sx = sinistra. Le cifre tra [] si riferiscono ai numeri corrispondenti delle inquadrature del film. Le parti che compaiono solo nella novella o solo nel film sono in corsivo.)

⁷ Cfr. S. CHATMAN, *Storia e discorso. La struttura narrativa nel romanzo e nel film*, Parma, Pratiche Editrice, 1994⁴, p. 38.

⁸ Cfr. J. MITRY, *Esthétique et psychologie du cinéma. Les formes*, Paris, Edition Universitaire, 1965, p. 354.

Novella

1. *Prima analessi: il primo giuramento*

Il carrettiere H ricorda le vicende passate, quando trasportava merci di contrabbando da una parte all'altra del confine indo-nepalese. Una volta era stato fermato dalla polizia e era riuscito fortunosamente a fuggire e a riparare al suo villaggio con i due buoi, ma aveva perduto il carro. Aveva giurato solennemente di non portare più roba di contrabbando.

2. *Seconda analessi: il secondo giuramento*

I ricordi continuano: per qualche tempo H aveva trasportato carichi di bambù, che rendevano difficile la guida del carro. Una volta si era scontrato frontalmente con un calesse ed era stato malmenato dal conducente. Aveva giurato solennemente di non trasportare mai più il bambù.

3. *Terza analessi: il carro della tigre*

H ricorda come aveva potuto comprare un altro carro: i cavalli adibiti al traino della tigre di un circo erano morti. Li avevano sostituiti i buoi di H, che aveva guadagnato la somma necessaria all'acquisto.

4. *Quarta analessi: l'antefatto*

H riflette: non aveva mai provato un tale formicolio nella schiena come quando, poco prima, mentre stava per colpire i buoi, una voce femminile da dentro il carro aveva detto: «Non colpirli». A Champanagar un uomo aveva fat-

Film

1 [1-32] *Il primo giuramento*

Mentre H, con altri carrettiere, sta trasportando un carico di merce di contrabbando verso il Nepal (e canta «Signor mio, non dir bugie») viene fermato dalla polizia. Riesce fortunatamente a fuggire e a riparare al suo villaggio con i due buoi, ma perde il carro. Giura solennemente, *davanti alla cognata*, di non trasportare più roba di contrabbando.

[32-39] *Titoli di testa*2 [40-54] *Il secondo giuramento*

Mentre sta trasportando un carico di bambù, la ruota del carro urta contro un sasso e H perde il controllo del mezzo. Si scontra frontalmente con un calesse e viene malmenato dal conducente. Giura solennemente di non portare mai più sul suo carro dei pali di bambù.

3 [55-61]. *Il carro della tigre*

H arriva al villaggio con un nuovo carro e spiega alla cognata come aveva potuto comprarlo: i cavalli adibiti al traino della tigre di un circo erano morti. Li avevano sostituiti i buoi di H, che aveva guadagnato la somma necessaria per l'acquisto.

4 [62-67]. *L'antefatto*

Notte. Mentre H sta accendendo la lampada del suo carro, fermo davanti alla stazione di Champanagar, intravede le gambe di una misteriosa figura velata che salgono sul suo carro. L'accompagnatore gli dice di portarla fino a

to salire sul suo carro una misteriosa figura velata e gli aveva detto di portarla fino a Farbisganj. L'uomo era sparito poi verso la stazione.

Farbisganj. L'uomo sparisce verso la stazione.

5. *Momento presente: inizia il viaggio*

H è inquieto: è notte, la strada è deserta, dal carro aleggia un profumo di gelsomino e lungo la schiena uno strano formicolio. Tutto sembra misterioso: la passeggera potrebbe essere una strega. Ma la luna ne illumina il viso: sembra una fata.

5 [68-96] *Inizia il viaggio*

Il carro di H, mentre attraversa un villaggio, trova un ostacolo in una piccola folla: un ubriaco salito su un tetto non vuole scendere. L'intervento della cognata dell'uomo sblocca la situazione e il carro può passare. H è inquieto: è notte, la strada è deserta, dal carro aleggia un profumo. Tutto sembra misterioso. H si ferma presso un piccolo tempio di Shiv e invoca la protezione del dio: ha un formicolio lungo la schiena, sente un profumo, la passeggera potrebbe essere una strega, ma non riesce a vedere se ha i piedi dritti o rovesci. Risale sul carro e dà una sbirciata all'interno. La luna illumina il viso di HB. H lancia un'esclamazione soffocata: «Signore, è una fata!»

6. *La presentazione: nasce un'amicizia*

La passeggera si sveglia; si presentano. La donna, HB, che lo aveva chiamato «fratello: decide di chiamarlo «amico» perché hanno lo stesso nome. H si è rinfrancato, *solo non sa se rivolgersi a HB col «tu: o col «lei», anche perché conosce bene solo il dialetto del suo villaggio.* Qualche informazione del narratore su H (vedi avanti). Anche HB sente subito fiducia e simpatia per H, che cerca di proteggerla dagli sguardi indiscreti di altri carrettieri (che fanno molte domande) e che conosce molti racconti e canti po-

6 [97-136] *La presentazione: nasce un'amicizia*

HB si sveglia di soprassalto per vedere la fata. H fa per colpire i buoi, ma la voce di HB lo ferma: «Non colpirla». Si presentano. HB, che lo aveva chiamato «fratello: decide di chiamarlo «amico» perché hanno lo stesso nome. H si sente rinfrancato. HB si informa su di lui (vedi avanti). *Poi H, a sua volta, si informa su di lei.* HB si mette a leggere una lettera (sta provando un pezzo). H sorride e canta una canzone («Il mio sposo»), che commuove HB. Incontrano altri carri e tutti fanno domande. *H le chiede cosa vada a*

polari (*storia del raja di Ramnagar e canto dei Chhokra Nach: «Il mio sposo», che H canta mentre vede H intenta a leggere un foglietto).*

fare alla fiera. HB spiega che lavora in una compagnia di nautanki. H sa cos'è ma non l'ha mai vista perché proibita dagli anziani del villaggio e alla cognata non piace. Mentre proseguono, H canta un motivo e HB gli chiede cos'è. H spiega che è un canto del Chhokra Nach.

7. Sosta a Tegachhiya

Nessun carro alla sosta dei Tre Alberi, presso il fiume Kajri; *solo un ciclista che H induce ad andarsene. Mentre HB va al fiume a rinfrescarsi, H nota che non ha i piedi a rovescio (come le streghe) e che cammina a testa bassa come le spose di villaggio. Forse è addirittura una vergine. Poi sale sul carro e si siede dove stava seduta lei, inebriandosi del suo profumo. HB, tornata al carro, si addormenta, mentre attende il ritorno di H, che le porta riso, yogurt e i piatti di foglie per mangiare. HB prepara tutto e insiste perché mangino insieme. H ha l'impressione che la dea stessa divida il cibo con lui. Dopo un breve riposo, ripartono.*

7 [137-151] Sosta a Tegachhiya

Alla sosta dei Tre Alberi, presso il fiume Kajri non c'è nessuno. HB vorrebbe subito rinfrescarsi, ma *H le dice di andare un po' più lontano, perché quella è la riva di Mabua Ghatvarin, che era stata portata via proprio in quel luogo. Da allora le vergini non si lavano lì. Mentre HB si allontana, H dice ai buoi: «Avete visto? È anche una vergine». Poi sale sul carro e si siede dove stava seduta lei, inebriandosi del suo profumo. HB, tornata al carro, si addormenta, mentre attende il ritorno di H, che arriva con riso, yogurt e i piatti di foglie per mangiare. H vede una formica sulla gamba di HB e non sa come mandarla via; si mette a soffiare sull'insetto e HB si sveglia. È lei stessa a preparare tutto e insiste perché mangino insieme. H è commosso.*

8. Il viaggio continua: «Sul palanchino rosso»

Mentre il carro passa per Tegachhiya, un corteo di bambini li segue fino all'uscita cantando la filastrocca «Sul palanchino rosso», credendoli una coppia di sposi novelli. H è commosso, *gli sembra che il suo sogno sia diventato realtà: sta andando al villaggio con la sua sposa.*

9. *Mahua Ghatvarin*

H, assorto, si mette a canticchiare un motivetto («Signor mio, non dire bugie») e HB gli chiede di farle ascoltare un canto nella lingua del villaggio. H allora, dopo aver lasciato la strada maestra per una via secondaria, le racconta la storia di Mahua Ghatvarin (vedi avanti).

10. *Verso Farbisganj*

Sulla via per la fiera, si fermano a *Nananpur* per il tè. H crede che i celibi non debbano bere tè (una volta la padrona del circo glielo aveva fatto bere: gli aveva dato una grande eccitazione). HB ne ride e lo invita a bere, chiamandolo «maestro»: nelle Scritture si dice che è maestro chi insegna anche una sola lettera come chi insegna anche una sola melodia. H è abbagliato: cosa può avere insegnato a chi conosce le Scritture? E HB allora canta un brano di Mahua Ghatvarin («Oh, madre, il fiume in piena»). Mentre attraversano il letto secco di un fiume, HB si tiene con una mano alla spalla di H, che ne è turbato. Cala la sera; si vedono le luci di Farbisganj e un po' discoste le luci della fiera.

11. *Incontri e prima separazione*
H porta il carro nella zona riservata ai carrettieri e prepara il carro per la notte: è qui che HB intende dormire. Raggiungerà la compagnia il giorno dopo. Intanto H viene riconosciuto da alcuni carrettieri del suo villaggio: Dh, P, LM e L, il giovane servo di quest'ultimo. La notizia della «donna della compagnia di nautanki» mette tutti in grande ecci-

9 [152-177] *Mahua Ghatvarin*

Mentre procedono, HB gli chiede di farle ascoltare un canto nella lingua del villaggio. H allora, dopo aver lasciato la strada maestra per una via secondaria, le racconta la storia di Mahua Ghatvarin (vedi avanti).

10 [178-187] *Verso Farbisganj*

Riprendono la via e HB lo chiama «maestro»: nelle Scritture si dice che è maestro chi insegna anche una sola lettera ed è maestro chi insegna anche una sola melodia. H è abbagliato: cosa può avere insegnato a chi conosce le Scritture? E HB allora canta un brano di *Mahua Ghatvarin* («O creatore del mondo»). Mentre attraversano il letto secco di un fiume, HB si tiene con una mano alla spalla di H, che ne è turbato. Cala la sera e si brillano le girandole luminose della fiera.

11 [188-250] *Incontri e prima separazione*

Arrivati a Farbisganj, H sistema il carro e va al bar a prendere il tè. Tra gli avventori ce n'è uno che racconta del cinema e delle attrici, le «filimistar». H porta il tè a HB, che ne versa anche per lui. Ma H crede che i celibi non debbano bere tè (una volta la padrona del circo glielo aveva fatto bere: gli aveva dato una grande

tazione. Dh ha sentito dire che nelle compagnie ci sono le prostitute, ma la sua osservazione viene aspramente rimbrottata da tutti. P viene mandato da H a fare la guardia al carro. Gli altri vanno a rifocillarsi e H accenna alla nautanki. Sarebbe un'occasione unica poterla vedere, ma cosa fare se la cosa arriva al villaggio, alla cognata? Torna P, alterato. Con la scusa di un lavoro, lascia gli amici e si allontana. Era accaduto che P – devoto a Ram e Sita – vedendo i piedi di HB e tutto preso dalla devozione per Sita, aveva accennato a toccarli per la «charan-seva» («servizio dei piedi», servizio riverente), ma HB si era svegliata e lo aveva mandato via. Mentre H e LM commentano il profumo e la nautanki, vedono vicino al carro un uomo che parla con HB (l'uomo di Champanagar): HB deve raggiungere la compagnia la sera stessa. Prima di andarsene, insiste perché H vada a trovarla presso la compagnia: gli farà avere un pass per lo spettacolo; gli dà anche 50 rupie, che H esita ad accettare, addolorato per la separazione e seccato per l'intervento importuno di LM.

eccitazione). HB ne ride e lo invita a bere. HB passerà la notte sul carro. Raggiungerà la compagnia il giorno dopo. H, felice, comincia a preparare il carro, *quando sente un'allegria musica proveniente dalla zona dei carrettieri e li raggiunge per cantare con loro («L'uccellina nella gabbia»)*. Si tratta di LM, Dh, P e altri. La notizia della «donna della compagnia di nautanki» mette tutti in grande eccitazione. Dh ha sentito dire che nelle compagnie ci sono le prostitute, ma la sua osservazione viene aspramente rimbrottata da tutti. P viene mandato da H a fare la guardia al carro. Gli altri vanno a rifocillarsi e H accenna alla nautanki. Sarebbe un'occasione unica poterla vedere, ma cosa fare se la cosa arriva al villaggio, alla cognata? Intanto P si sistema vicino al carro di H. Devoto a Ram e Sita, P quando vede i piedi di HB aveva accennato a toccarli per la «charan-seva», ma HB si veglia e lo manda via sorridendo. P torna dagli amici, ma con la scusa di un lavoro, si allontana. Mentre H e LM commentano il profumo e la nautanki, vedono vicino al carro B, l'uomo di Champanagar, che parla con HB: HB deve raggiungere la compagnia la sera stessa. Prima di andarsene, insiste perché H vada a trovarla presso la compagnia: gli farà avere un pass per lo spettacolo; gli dà anche 50 rupie, che H esita ad accettare, addolorato per la separazione e seccato per l'intervento importuno di LM.

12. *L'annuncio della nautanki*
I banditori della Rauta Sangit Nautanki Company girano per la città

12 [251-266] *L'annuncio della nautanki*
I banditori della Rauta Sangit Nau-

annunciando lo spettacolo, in cui la famosa attrice HB sosterrà il ruolo di Gulbadan (canto «Con uno sguardo ammaliatore»). H – come i compagni – è molto eccitato. Con LM, il solo a parlare bene in hindi, decide di recarsi da HB. I due vengono fermati da un uomo in giacca nera e da un sorvegliante nepalese. LM s'impappina, ma interviene HB: quell'uomo è il suo H e non deve essere fermato. Lo chiama nella sua tenda e gli dà ben cinque pass, per lui e per gli amici (che devono tutti giurare solennemente di non far parola della cosa al villaggio). Prima di lasciare HB, H le affida la borsa con i soldi: ha paura dei borsaioli.

13. *La nautanki*

Mentre H, Dh e LM vanno allo spettacolo, raggiunti da P che ha saputo ogni cosa da L, vengono fermati all'ingresso, perché il bigliettaio non capisce la provenienza dei pass. LM lo incenerisce, mentre H chiama la guardia nepalese che li fa passare. Entrano e si sistemano (per terra, sulla paglia). Fanno amicizia con i vicini, ma H è disturbato dai modi di uno spettatore che si permette di chiamare HB Hiriya. Inizia lo spettacolo, con una danza e un canto di HB. Gli spettatori ne commentano la bravura e uno la definisce «puttana ben costumata». H gli salta addosso e scoppia una rissa. Interviene la polizia. LM, in buona hindi, cerca di spiegare l'accaduto all'ispettore. Interviene il direttore della compagnia: la colpa è di quelli della Mathuramohan Company, che vogliono rovinare lo spettacolo perché HB

tanki Company girano per la città annunciando lo spettacolo, in cui la famosa attrice HB sosterrà il ruolo di Gulbadan (canto «Con uno sguardo ammaliatore»). H – come i compagni – è molto eccitato. Con LM, il solo a parlare bene in hindi, decide di recarsi da HB. I due vengono fermati da un uomo in giacca nera e da un sorvegliante nepalese. LM s'impappina, ma interviene HB: quell'uomo è il suo H e non deve essere fermato. Lo chiama nella sua tenda e gli dà ben cinque pass, per lui e per gli amici (che devono tutti giurare solennemente di non far parola della cosa al villaggio).

13 [267-390] *La nautanki*

Mentre H, Dh e LM vanno allo spettacolo, raggiunti da P che ha saputo ogni cosa da L, il servo di LM, vengono fermati all'ingresso, perché il bigliettaio non capisce la provenienza dei pass. LM lo incenerisce, mentre H chiama la guardia nepalese che li fa passare. Entrano e si sistemano (per terra, sulla paglia). Fanno amicizia con i vicini, ma H è disturbato dai modi di uno spettatore che si permette di chiamare HB Hiriya. *Entra e si accomoda nei posti più cari anche VS, zamindar (latifondista) di Ramnagar.* Inizia lo spettacolo, con una danza e un canto di HB («Ha mangiato il betel»). Gli spettatori ne commentano la bravura e uno la definisce «puttana ben costumata». H, fuori di sé, gli salta addosso e scoppia una rissa. Interviene la polizia. *H cerca di spiegare l'accaduto all'ispettore.* Interviene il direttore: la

recita con loro. H e gli altri sono le guardie del corpo di HB. Così vengono trasferiti nei posti a sedere da una rupia (i più cari); arriva anche L. Dh era scappato ai primi accenni di rissa. Lo spettacolo è una rivelazione per loro: ognuno ha l'impressione che HB canti e danzi solo per lui. P vede nella vicenda un altro Ramayan, mentre L è affascinato dal joker e vuole conoscerlo. H è colpito dalla canzone di Gulfam.

colpa è di quelli della Mathuramohan Company, che vogliono rovinare lo spettacolo perché HB recita con loro. H e gli altri sono le guardie del corpo di HB. Così vengono trasferiti nei posti a sedere da una rupia (i più cari), dove vengono raggiunti da L. Dh era scappato ai primi accenni di rissa. HB manda a chiamare H nella sua tenda e lo rimprovera aspramente per il suo intervento. H ne è molto ferito e se ne va senza tornare allo spettacolo. Il giorno dopo Dh è malato e viene riportato a casa. H accetta di portare un cliente in un villaggio lontano. La sera non è ancora tornato; LM e P decidono di andare lo stesso allo spettacolo. L ha fatto amicizia con il joker e ha lasciato LM per lavorare come tuttofare nella compagnia. Allo spettacolo, Hb danza e canta «Hanno ucciso Gulfam», mentre H è fuori, solo e triste. LM è convinto che HB non abbia fatto che guardarlo durante il numero; infatti viene un inservente a chiamarlo: HB vuole vederlo nella sua tenda. Ma HB non lo riconosce (e LM rimane molto male): vorrebbe solo avere notizie di H. Il giorno seguente, HB sta provando una danza, ma poi si ritira nella tenda, chiama L e lo manda a cercare H. Quando H arriva, HB sta preparando da mangiare. Fanno la pace e H promette di non creare più problemi e di andare ogni sera allo spettacolo. Prima di lasciare HB, H le affida la borsa con i soldi: ha paura dei borsaioli.

14. *I giorni della nautanki*
Sono passati dieci giorni dalla sera della rissa. H di giorno lavo-

14 [391-514] *I giorni della nautanki*
H di giorno lavora col carro e

ra col carro e ogni sera va alle recite di HB. Nella compagnia lo conoscono tutti come «l'uomo di HB». Dh si era ammalato e l'avevano riportato al villaggio. LM, credendo di aver fatto colpo su HB, un giorno era andato a parlare con lei, ma HB non l'aveva riconosciuto. Da allora LM non è più lui. Anche L l'ha abbandonato: ha fatto amicizia col joker ed è stato assunto come tuttofare nella compagnia. H è felice. Ha un solo cruccio: ogni sera sente frasi offensive nei confronti di HB. Decide di parlarne con lei, per convincerla a lasciare la compagnia di nautanki per entrare in un circo e fare un numero con la tigre. Nessuno avrebbe il coraggio di dirle qualcosa. Mentre è immerso in queste riflessioni, sul suo carro, viene raggiunto da LM che gli dà una notizia sconvolgente: HB è alla stazione, sta andando via e vuole vederlo prima di partire.

ogni sera va alle recite di HB. Nella compagnia lo conoscono tutti. *H nota la costante presenza di VS e ne è disturbato. Una sera lo vede allontanarsi prima della fine e lo segue, scoprendo così che B gli promette un incontro con HB, che avviene nella tenda di lei. VS, cortesissimo, chiede ad HB di fermarsi dopo la fiera, come sua ospite. HB prende tempo. Un altro ammiratore prega H di combinarli un incontro con HB. H è esasperato; va a trovare HB e cerca di convincerla a lasciare la compagnia di nautanki per entrare in un circo e fare un numero con la tigre. Nessuno avrebbe il coraggio di dirle qualcosa. HB gli spiega che quella è la sua vita, che non potrebbe lasciare il teatro, come H non potrebbe lasciare il suo lavoro. Gli chiede di portarla a fare una passeggiata. H ferma il carro in un luogo alberato. Si siedono sotto un albero. H racconta a HB i timori che l'avevano tormentato la prima sera e la meraviglia di vedere nel suo carro una fata al posto della temuta strega. Sono entrambi commossi e proseguono verso un tempio vicino.*

(8 [449-464] «Sul palanchino rosso»)

Mentre attraversano un villaggio, un corteo di bambini li segue fino all'uscita cantando la filastrocca «Sul palanchino rosso», credendoli una coppia di sposi novelli. H e HB sono commossi.

Tornati a Farbisganj, HB dimentica lo scialle sul carro. H corre a riportarglielo. Ma arriva anche VS e HB congeda H, che all'uscita della tenda viene strapazzato da B. HB, intanto, ha una discussione

dura con VS che deride il suo desiderio di diventare una donna onesta. HB lo congeda seccamente. B cerca di placare il direttore della compagnia, preoccupato per le possibili ripercussioni. H, intanto, addolorato e offeso, torna al villaggio. B si reca da VS, per indurlo a un nuovo incontro con HB. Una sera, Hb rientra nella tenda dopo la recita e trova ad attenderla al buio VS, che cerca di abbracciarla. HB riesce a liberarsi e a fuggire. Il giorno dopo tutta la compagnia si riunisce: HB ha deciso di andarsene, per non rovinare la vita di H; manda L a cercare H. Mentre torna a Farbisganj, H viene raggiunto da P che gli racconta l'accaduto. H arriva nei pressi del tendone della compagnia, dove LM lo informa che HB è alla stazione: sta andando via e vuole vederlo prima di partire.

15. *La separazione*

H si precipita alla ferrovia. HB è sollevata di vederlo; gli restituisce la borsa dei soldi e gli dice che ha deciso di tornare dalla compagnia del suo paese. Capisce che H sta soffrendo e gli ricorda Mahua Ghatvarin che era stata comprata dal mercante. Sale sul treno e lo guarda fissamente dal finestrino. L'uomo che l'accompagna manda via H, che è senza biglietto. H esce in silenzio dalla stazione, mentre HB continua a guardarlo. Il treno parte e H sale sul carro. *Pensa al suo sogno di andare in treno in pellegrinaggio a Puri.* Avverte ancora un formicolio nella schiena, ancora sente il profumo di HB, ma il carro è vuoto. Muove le labbra come per formulare il terzo giuramento: portare don-

15 [515-559] *La separazione*

H si precipita alla ferrovia. HB è sollevata di vederlo; gli restituisce la borsa dei soldi e gli dice che ha deciso di tornare dalla compagnia del suo paese. Capisce che H sta soffrendo e gli ricorda Mahua Ghatvarin che era stata comprata dal mercante. *Anche lei era stata già comprata.* Sale sul treno e lo guarda fissamente dal finestrino. B manda via H, che è senza biglietto. H esce in silenzio dalla stazione, mentre HB continua a guardarlo. Il treno parte e H sale sul carro. Guarda il carro vuoto, poi fa per frustare rabbiosamente i buoi, ma si ferma a metà: *all'orecchio gli risuona la voce di HB, «Non colpirla». Allora li incita a muoversi e pronuncia il terzo giuramento: non porterà mai più*

ne di compagnie di nautanki... donne di compagnie di nautanki.
Poi frusta rabbioso i buoi e si mette a canticchiare: «Sì, hanno ucciso Gulfam...». Mentre il carro si allontana, si sente il canto di Mahua Ghatvarin: «... perché hai dato la separazione?».⁹

La novella

TK è la novella più lunga di Renu (35 pagine),¹⁰ con un intreccio a carattere risolutivo; la situazione iniziale evolve in una serie di eventi, per arrivare a una situazione finale diversa: l'accento è posto su questo processo. L'ordine delle sequenze narrative è nell'insieme lineare, non vettoriale per la parte iniziale, vettoriale in seguito. Ci sono infatti quattro analessi nelle prime cinque pagine: l'adesso della narrazione ha luogo mentre il carro di Hīraman si avvia sulla strada per Farbisganj. Dopo la quarta analessi, il tempo della storia procede secondo una vettorialità progressiva, con un ordine continuo e omogeneo di avvenimenti. La durata della vicenda è di tredici giorni; i primi tre comprendono l'incontro con Hirabai, il viaggio fino a Farbisganj e il primo giorno trascorso alla fiera, fino allo spettacolo di nautanki. I primi due giorni (il racconto del viaggio

⁹ *Chokrā Nāc*: «Danza del ragazzo», riferito agli artisti del Bidāpat Nāc (Vidyāpati Nāc), rappresentazione teatrale imperniata sulla *Padāvali* (Raccolta di liriche sugli amori di Kṛṣṇ e Rādhā) di Vidyāpati, poeta cortese di lingua maitili, vissuto a cavallo tra i secoli XIV e XV a Mithila, capitale di Videh (Bihar settentrionale). In queste rappresentazioni, le parti femminili erano interpretate da giovani uomini. Cfr. anche la novella di Renu, *Rasprīyā*, in C. COSSIO, «*Rasprīyā*: una novella di Renu», in «Annali di Ca' Foscari», XIX, 3 (Serie Orientale 11), 1980, pp. 85-96.

Gulbadan: protagonista femminile di una nautānkī dallo stesso titolo, basata su una fonte araba.

Gulfām: personaggio di *Indrsabhā* (*La corte di Indr*), dramma di Āgā Hasan Amānat, composto intorno al 1853 per il navāb Vājīd Alī Śāh di Lakhnau. Gulfām è il principe di cui si innamora Sabz Parī (la «fata verde»), fata del cielo di Indr, gettato in un pozzo e ucciso quando cerca di entrare nel cielo del dio. Il canto di Sabz Parī commuove Indr, che restituisce Gulfām alla vita e all'innamorata. Da questo dramma è stato tratto un famoso film dallo stesso titolo, diretto da J.J. Madan nel 1932, passato alla storia per il numero di canzoni che presentava: settantadue.

Lailā-Majnūn: racconto popolare di origine araba, è la tragica storia del folle amore di Qais, poi chiamato appunto Majnūn (il «folle») per la bellissima Lailā.

¹⁰ I dati relativi alla novella sono tratti da Ph. «Renu», *Thumrī*, Rājīkamal Prakāśan, Nayī Dillī, 1977⁵, pp. 105-141, formato 12 × 18 cm.

fino all'arrivo a Farbisganj) occupano venticinque pagine (con un tempo del racconto [TR] in equilibrio con il tempo della storia [TS]); le prime quattro pagine, tuttavia, contengono le analesi (una parte quindi di riassunto: TR < TS); mentre il terzo giorno e la sera della recita ne occupano sette e mezza (TR = TS). Gli altri dieci giorni vengono riassunti in trentadue righe (TR < TS), mentre l'ultimo incontro e la separazione occupano quasi due pagine (TR = TS). La novella è narrata in terza persona, da un narratore assente dalla storia, che assume prevalentemente il punto di vista di Hiranman, in tutti i sensi: letterale (attraverso i suoi occhi), figurato (attraverso la sua visione del mondo) e traslato (secondo il suo interesse).¹¹ Si può quindi parlare di una focalizzazione interna fissa, anche se non mancano momenti di spostamento del punto di vista verso gli altri personaggi, spostamenti che in genere non determinano un vero e proprio avanzamento nell'intreccio, ma contribuiscono principalmente a meglio definirlo. A proposito della lingua usata da Renu, si è rilevato come lo scrittore ne faccia strumento di identificazione sociale e personale del personaggio/parlante. Allo stesso tempo, è proprio in questo uso particolare che si manifesta il carattere pluridiscorsivo e plurivoco della sua narrativa: un «discorso altrui» in una lingua altrui, in cui tuttavia vi è la compresenza del pensiero dello scrittore: è un discorso che «serve insieme due parlanti ed esprime simultaneamente due diverse intenzioni: l'intenzione diretta del personaggio parlante e quella rifratta dell'autore. In questa parola ci sono due voci, due sensi e due espressioni.»¹² Questa pluridiscorsività plurivoca della scrittura di Renu si esprime sia – come si era già accennato – nella diversità di lingue e linguaggi adottati, sia in forme di natura più specificamente strutturale e sintattica. In tutta la novella vi è una compresenza di racconto (*diegesis, to tell, to recount*) e di rappresentazione (*mimesis, to show, to enact*), di discorso indiretto e di discorso diretto. Se il discorso diretto esprime la voce del personaggio senza me-

¹¹ Cfr. CHATMAN, *op. cit.*, pp. 159-167 (sul punto di vista nel romanzo). Cfr. anche P. PUGLIATTI, *Il punto di vista nel racconto*, Bologna, Zanichelli, 1985, con ampia bibliografia.

¹² Cfr. M. BACHTIN, *Estetica e romanzo*, Torino, Einaudi, 1979, p. 133. Per una lettura «bachtiniana» di Renu cfr. K. HANSEN, «Identity and Postmodernity: Rethinking Renu», articolo presentato alla 12th European Conference on Modern South Asian Studies, Berlino, 23-26 settembre, 1992.

diazioni, nel discorso indiretto – soprattutto in quello libero – si possono riconoscere due prospettive, due direzioni o due voci, una più vicina al narratore l'altra più vicina al personaggio. In questo secondo caso, quando il pensiero del personaggio sembra fluire senza mediazione alcuna, con parole che sono riconoscibilmente sue, si può parlare di monologo narrato.¹³ Nella scrittura di Renu, il passaggio dall'una all'altra forma di discorso avviene spesso senza segni grafici (virgolette, linea) o forme verbali (disse, così avendo detto, disse che, ecc.) che lo indichino e senza soluzione di continuità con il discorso precedente o seguente. In tal modo, una presenza più evidente del narratore si alterna a un minor grado di mediazione, fino a lasciar fluire direttamente il pensiero del personaggio.

Il film

Si noti la strettissima corrispondenza con la novella per i blocchi narrativi. A parte qualche lieve alterazione nell'ordine di uno stesso avvenimento, solo il punto 8 della novella subisce uno spostamento di rilievo e un cambiamento di contesto nel film (all'interno del punto 14). L'ordine delle sequenze è anche qui lineare, ma con una vettorialità progressiva, senza interpunzioni anacroniche. Non ci sono flashback corrispondenti alle analessi della novella e l'intreccio della storia segue l'evolversi degli eventi nell'ordine in cui accadono. La durata complessiva è quindi molto più lunga: se l'episodio centrale ha la stessa durata della novella, il tempo della storia potrebbe invece coprire qualche anno. Ciò comporta per la prima parte un tipo di narrazione diversa: i primi tre punti risultano infatti separati da loro e dal quarto da altrettante ellissi. Il film dura complessivamente circa 145':¹⁴ gli episodi dei due giuramenti e quello del carro della tigre durano circa 15' (TR < TS); l'incontro con Hirabai e il viaggio fino alla fiera, circa 45' (TR = TS); il

¹³ Cfr. CHATMAN, *op. cit.*, p. 218.

¹⁴ La durata, come il numero relativo alle inquadrature riportate in questo studio, si riferiscono a una copia del film su videocassetta, prodotta dall'Esquire Video Film Service di Bombay. Anche tenendo conto della maggior velocità della videocassetta rispetto al rullo cinematografico, è evidente che alcune inquadrature – in numero esiguo – sono state tagliate. Questo, comunque, non comporta alterazioni di rilievo nel rapporto tra le stesse.

primo giorno a Farbisganj e la sera dello spettacolo con rissa, altri 45' circa (TR = TS); i dieci giorni passati alla fiera, circa 35' (TR < TS); infine, la separazione dura 5' circa (TR = TS). Il confronto con la novella mostra una sostanziale corrispondenza nella distribuzione dello spazio (in pagine) e del tempo (in minuti) riservato alle diverse fasi della narrazione. Differisce considerevolmente la quarta fase (i giorni della nautanki: 32 righe contro 35'), ovvero la parte per così dire «originale» del film, in cui una parte di riassunto – realizzata con inquadrature che illustrano i diversi momenti delle giornate di Hiranman, collegate le une alle altre da dissolvenze incrociate – è preceduta da uno e seguita da tre brevi episodi ellittici (prima, una breve conversazione con Hirabai; poi, la scoperta delle mire del zamindar e uno scontro con uno spettatore desideroso di avere un abboccamento con l'artista). Le quattro scene (corrispondenti ai dieci giorni riassunti in trentadue righe della novella) fungono qui da antefatto a uno dei momenti centrali del film: la romantica passeggiata dei due protagonisti. Per quanto riguarda la prospettiva dalla quale viene narrata la storia, la situazione appare diversa, non solo in questo specifico film, ma anche in senso più generale. Tecnicamente, il punto di vista (pdv) del film è il luogo in cui è collocata la mdp per riprendere. Benché siano possibili diverse forme di utilizzazione (pdv visivo e auditivo, separati o combinati in modi diversi), tuttavia il punto di ripresa è uno solo e tale punto non coincide sempre con il pdv di qualcuno. Anzi, l'attribuzione del pdv è data da configurazioni eminentemente convenzionali: ad esempio, un personaggio guarda in una direzione e la mdp si sposta per inquadrare ciò che questi sta guardando, oppure si passa a un'altra inquadratura che mostra ciò che si suppone che il personaggio veda; o ancora il campo/controcampo, in cui due personaggi che parlano, stando l'uno di fronte e l'altro di spalle, vengono ripresi separatamente e le relative inquadrature montate l'una alternata all'altra; oppure la ripresa in soggettiva, in cui la mdp diventa l'occhio stesso del personaggio e inquadra ciò che questi dovrebbe vedere (tenendo conto della sua posizione e angolazione). La sensazione di soggettività della visione può venire accresciuta dall'uso della steadycam, la cinepresa fissata al corpo dell'operatore. In ogni caso, si tratta di convenzioni, poiché vediamo in realtà solo quello che la mdp inquadra. Il personaggio cinematografico – come osserva Chatman – ha sempre il doppio ruolo di oggetto e al tempo stesso

di mediatore della visione dello spettatore.¹⁵ Per tornare al nostro film, seguiamo la storia con gli occhi di Hiramán, piú che con quelli di altri personaggi, per diverse ragioni. Il tema della storia ha in lui il personaggio principale (per altro, piú «paziente» che «agente» degli eventi) e quindi avvertiamo con lui una sorta di «solidarietà percettiva».¹⁶ È anche presente davanti alla mdp piú di chiunque altro: su un totale di circa 600 inquadrature, Hiramán ne occupa la metà, con oltre 160 primi o primissimi piani. Tuttavia, la presenza di Hirabai è solo di poco inferiore, con uno scarto di una cinquantina di inquadrature, ma con altrettanti primi o primissimi piani. In oltre 80 inquadrature sono, comunque, presenti entrambi e allo stesso modo (in ppp, pp o fi). Si aggiunga che le configurazioni a cui si è accennato per determinare il pdv vengono usate allo stesso modo e con la stessa frequenza per tutti due i personaggi. Si può dunque parlare di una doppia focalizzazione interna, con alcuni spostamenti minori del pdv sugli altri personaggi. A differenza della novella, che è interamente fondata su Hiramán come soggetto di una narrazione in cui Hirabai è l'oggetto verso cui tendere, nel film troviamo invece due linee narrative. Fino a metà film, il soggetto è certamente Hiramán, ma nel momento in cui egli riesce veramente a conquistare il suo oggetto (Hirabai), questo diventa il soggetto di una narrazione in cui Hiramán diventa a sua volta oggetto, non piú di conquista ma di sacrificio. L'autore dei dialoghi del film è lo stesso Renu, per cui la lingua della novella non differisce da quella del film: mentre le scene dialogate sono spesso riportate integralmente nella corrispondente scena filmica, i brani descrittivi o riassuntivi vengono trasposti nel film in forma dialogata, con l'impiego delle stesse parole, come si può vedere nell'esempio che segue:

¹⁵ Cfr. CHATMAN, *op. cit.*, p. 168; sul punto di vista nel film, pp. 167-170; e F. CASETTI, *Dentro lo sguardo*, Milano, Bompiani, 1986, con ampia bibliografia.

¹⁶ Cfr. CHATMAN, *op. cit.*, p. 168.

Novella

Hirabai lo ha messo alla prova: Hiranman è veramente un diamante, come il suo nome [*bira* = diamante].

Un giovane campagnolo di quarant'anni, scuro di carnagione, Hiranman non ha interessi particolari al di fuori del suo carro e dei suoi buoi. A casa ha un fratello maggiore, che si occupa dei campi, un padre di famiglia. Più che per il fratello, Hiranman nutre un grande rispetto per la cognata. Ne ha anche paura. Anche Hiranman era stato sposato, ma la sposa era morta ancora bambina, prima del gauna. Hiranman non ne ricorda neppure la faccia... Un altro matrimonio? Ci sono parecchi motivi per non sposarsi una seconda volta. La cognata avrebbe voluto farlo sposare a tutti i costi con una vergine. Per vergine s'intende una bambina di sei o sette anni. La legge contro il matrimonio infantile? E chi ci bada! Solo per necessità un padre potrebbe maritare la figlia a un vedovo. Quando la cognata si mette in testa una cosa, non la volti. Neanche suo fratello riesce ad averla vinta con lei!... Ma Hiranman ha deciso, non si risposerà. Perché cercar rognà? Figuriamoci se dopo uno può continuare a fare il carrettiere! E Hiranman può perdere tutto, ma non potrebbe mai lasciare il suo mestiere.

Hirabai aveva avuto poche occasioni di incontrare uomini così candidi come Hiranman. Le chiese: - Dov'è casa sua? Quando sentì il nome di Kanpur, scoppiò in una tale risata che i buoi si allar-marono sul serio. Quando ride, Hiranman tiene la testa bassa. Quan-

Film

[101] (in ppp H, seduto a cassetta sul carro, e HB, seduta dentro il carro)

HB: «Chi hai a casa?»

H: «C'è mio fratello maggiore, che si occupa dei campi, mia cognata, Santa e Kajri.»

HB: «E bambini?»

H: «C'è Santa, no, e poi i due piccoli di Kajri.»

HB: «Ragazzi, tutti due?»

H: «Chi?»

HB: «I tuoi... Kajri è tua moglie, vero?»

H (scoppia a ridere divertito): «Kajri è una vacca, e ha due vitelli!» (la mdp arretra un po')

HB: «Allora tu non sei sposato?»

H: «Lo sono stato. Ma ancora prima del gauna lei è morta.»

[102] HB (in ppp): «Quanto tempo fa?»

(mdp arretra e inquadra di nuovo anche H, a sx)

H: «Ehh, molto... saranno quindici, vent'anni.»

HB: «E non ti sei più risposato?»

H: «No, figuriamoci! Mia cognata avrebbe voluto a tutti i costi risposarmi con una vergine.»

HB: «E allora?»

H: «Non capisce? Una ragazza di sette, otto anni.»

HB: «Ma... e la legge contro il matrimonio infantile?»

H: «La legge? E chi ci bada?»

HB: «E perché tua cognata non ha cambiato idea?»

[103] H (solo, in pp): «Mia cognata, quando si mette in testa una cosa, non la volti. Ma io ho deciso, non mi risposerò. Perché cercar rognà? Figuriamoci se dopo uno può continuare a fare il carrettiere. E posso perdere tutto,

do riuscì a smettere commentò: – ma non potrei mai lasciare questo
 Oh signore, Kanpur! Allora ci mestiere.» (mdp inquadra anche
 sarà anche Nakpur! E quando HB, H fa per accendere una biri,
 Hirabai disse che sì, c'era anche si rivolge a HB)
 quella, si mise a ridere un'altra H: «Posso fumare? Non le dà
 volta: – Oh che tempi! Che razza fastidio il fumo?»
 di nomi ti vanno a mettere, Kan- HB: «No, no.
 pur, Nakpur! (pp. 111–112). H (dopo essersi acceso la biri):
 «E lei di dov'è?»
 HB: «Di Kanpur?»
 H (si ferma di botto): « Eh?»
 [104] (ppp di HB, con aria inter-
 rogativa)
 [105] (inquadrati entrambi in pp)
 H: «Kanpur? Allora ci sarà anche
 Nakpur!»
 HB: «Sì, c'è anche Nagpur.»
 H (scoppia in una risata e si riac-
 cende la biri): «Oh che tempi!
 Che razza di nomi ti vanno a
 mettere, Kanpur, Nakpur!»

Il brano della novella è insieme una descrizione, una rifles-
 sione con una brevissima analepsi e una piccola scena dialogata.
 La prima frase può indicare tanto una riflessione di Hirabai (io
 personaggio ho messo alla prova e scoperto), quanto il raccon-
 to del narratore (io narratore dico che HB ha messo alla prova
 H e ha scoperto), come avviene nella seconda riflessione della
 donna sul candore di Hiranman. Anche per la breve descrizione
 fisica (l'unica) e caratteriale, possiamo ripetere il ragionamento,
 benché la presenza del narratore appaia più marcata. La so-
 vrapposizione di due voci continua anche in ciò che segue. Da
 un lato, è il narratore che fornisce al lettore alcune informazio-
 ni per capire la psicologia del personaggio, con una lingua e
 un pdv che appartengono a quest'ultimo. Dall'altro, è questa
 scelta a giustificare l'impressione che si tratti delle risposte
 dirette che Hiranman fornisce a precise domande di Hirabai,
 attraverso le quali la donna ha potuto capire il suo carattere.
 Nel film, il passo della novella non può che assumere la forma
 di scena, in cui il racconto di Renu viene fedelmente restituito.
 L'aspetto di Hiranman è quello che compare sullo schermo: il
 racconto scritto può mantenere a questo riguardo un'indetermi-
 natezza impossibile per il cinema. Ma il dialogo sui familiari –
 anche per l'inserzione del brano sulla vacca – è rivelatore sia
 del candore sia della naturalità del carattere del personaggio,

così legato al suo *anchal* da non percepire in fondo una vera e propria differenza tra i viventi, umani o animali. Anche il dialogo sul nome delle città, identico nella novella, – Kan pur = «città dell'orecchio»; Nak pur (Nagpur) = «città del naso» – assolve alla stessa funzione. Hiranman è disarmante nella sua ingenuità campagnola: conosce il piccolo centro di Farbisganj, che ai suoi occhi è una sorta di metropoli, ma non immagina l'esistenza di centri più grandi e così «lontani», alieni come i loro nomi, dunque contrapposti – e potenziale fonte di pericoli – rispetto a ciò che è vicino, familiare e comprensibile.¹⁷ La parte centrale della scena riporta in forma di dialogo ciò che nella novella è in discorso indiretto libero / monologo narrato, usando tuttavia le stesse parole (l'età della «vergine» viene un po' elevata, probabilmente per motivi di prudenza: la censura è molto severa su alcuni argomenti!). Ciò che la scena non può restituire è evidentemente la pluridiscorsività e la bivocità del testo scritto. In compenso, l'elemento folklorico può trovare una resa privilegiata nel racconto cinematografico. Come tutte le opere di Renu, anche *TK* affonda le proprie basi in un terreno ricco di elementi di cultura popolare, come la rappresentazione del *Chhokra Nach* (ovvero del *Bidapat Nach*; cfr. nota 9), con i motivi che Hiranman canta per Hirabai o semplicemente per se stesso. Diversi canti a cui si accenna in *TK* e di cui sono citati alcuni versi vengono riportati anche nel film, completati da Shailendr o da Hasrat Jayपुरi¹⁸ per i testi e con l'arrangiamento musicale di Shankar-Jaykishan, come *Sajanva bairi ho gae hamar* (Il mio sposo è diventato il mio nemico). Altri si possono ascoltare solo nel film e sono quelli degli spettacoli di nautanki, come *Mare gae Gulfam* (Gulfam è stato ucciso). Tra le composizioni originali, va annoverata anche la parte musicale, con il testo di Hasrat Jayपुरi (*Duniya bananevale kya tere man men samai*, «O creatore del mondo, cosa entrò nella tua mente»), di *Mahua Ghatvarin*. L'episodio in cui Hiranman recita e canta per Hirabai questo racconto popolare (leggermente diverso nel film) segna il momento in cui il rapporto tra i due personaggi subisce un cambiamento qualitativo, che riguarda

¹⁷ Cfr. J. LOTMAN, *La struttura del testo poetico*, Milano, Mursia, 1972, p. 280.

¹⁸ Hasrat Jayपुरi (n. 1919, Jaypur): pseudonimo di Iqbal Husain; trasferitosi a Bombay in cerca di lavoro, vi conosce Pṛthviraj Kapūr, che lo presenta al figlio Rāj, per il quale scrive i testi di due canzoni per *Barsāt*, diventando così uno dei nomi di punta tra i poeti-parolieri del cinema hindi.

soprattutto Hiramán in *TK*, forse in maggior misura Hírabai in *TG*. In breve, la vicenda – la parte comune alle due versioni e pressoché identica nelle parole – racconta di una fanciulla bellissima, Mahua Ghatvarin (f. di *ghatvar*: traghettatore o addetto a una riva dove pellegrini e devoti prendono il bagno e pagano una tariffa), di casta bassa, ma specchio di virtù, orfana di madre, con un padre ubriaccone e una matrigna perfida e di dubbia moralità che la fa lavorare come una schiava. Anche quando raggiunge l'età da marito, nessuno pensa a combinare il suo matrimonio. Anzi, la matrigna la vende a un mercante che la carica sulla sua barca e la porta via. Le variazioni:

Novella

In una notte di tempesta, la matrigna manda Mahua a servire un mercante. La fanciulla si disperava e invoca la madre morta (canto «Oh madre, il fiume in piena») e la maledice perché non l'ha uccisa alla nascita. Il mercante la trascina sulla barca, insensibile – come i servi – al suo pianto. Mahua allora si getta in acqua e fugge nuotando velocemente. Un giovane servo si tuffa a sua volta, ma non per riportarla al mercante: si è innamorato perdutamente di lei. Mahua però non l'ascolta e continua a nuotare, mentre il giovane perde le forze. Il racconto si conclude con il pensiero di Hiramán, che si identifica con il giovane servo: «Questa volta, tuttavia, pare che sia la stessa Mahua a lasciarsi prendere. Si è messa nelle sue mani, di sua volontà. Lui l'ha toccata, l'ha tenuta, la sua stanchezza è svanita. Il suo cuore, dopo aver nuotato nella piena del fiume, contro corrente, per quasi vent'anni, finalmente ha toccato la riva. Nessuno può fermare le lacrime di felicità...» (p. 123)

Film

Un giorno, un giovane viandante assetato si era fermato a bere e aveva visto Mahua seduta sulla riva. Si erano perduto innamorate, ma la matrigna, che non poteva sopportare la felicità della fanciulla, l'aveva venduta a un mercante che l'aveva trascinata via sulla sua barca. Il giovane viandante la piange ancora oggi come allora. (L'intero racconto è scandito dal canto «O creatore del mondo»; qui, inoltre, Mahua non maledice né madre né altri, si rivolge a dio semplicemente chiedendogli perché abbia creato il mondo e destato l'amore per poi separare per sempre gli amanti).

In *TK*, dunque, *Mahua Ghatvarin* è il momento in cui Hiranman si rende conto di amare Hirabai, che rimane a sua volta toccata dall'intensità emotiva del racconto. Lo si evince da alcune frasi: «(Hiranman) tentò di nascondere a Hirabai i suoi occhi lucidi. Ma Hira, insediatasi nel suo cuore, chissà da quando stava vedendo tutto»; e un po' più avanti, «Hirabai tira un lungo sospiro» (p. 123). Tuttavia, Hirabai è e rimane un enigma. In primo luogo, il narratore non fornisce nessuna informazione sulla sua vita e nemmeno sulla sua età: sappiamo solo che è di Kanpur, che è bella come una fata (agli occhi di Hiranman) e che è una «famosa attrice che con un solo sguardo conquista migliaia di cuori» (p. 130). Accade molto raramente che vengano espressi i suoi pensieri e anche in questi casi si tratta di momenti brevissimi, tutti rivolti a Hiranman e sempre mediati dalla voce del narratore (o per lo meno non facilmente separabili dalla voce narrativa): «Hirabai lo ha messo alla prova: Hiranman è veramente un diamante, come il suo nome» (p. 111); «Hirabai ha avuto poche occasioni di incontrare uomini candidi come Hiranman» (p. 112); «Hiranman le aveva ispirato una tale fiducia che non le era nemmeno passato per la mente di poter avere paura di qualcosa» (p. 120); tutto questo disseminato in una narrazione focalizzata sullo sguardo di Hiranman. Anche le ultime due pagine, in cui il dialogo tra i due appare più personale, non svelano molto di Hirabai, se non l'affetto per Hiranman e il rispetto del dolore che legge nei suoi occhi e che prova lei stessa: «Hirabai si fece inquieta. (...) – Hai il cuore gonfio, amico, perché?... Mahua Ghatvarin, il mercante l'aveva comprata, maestro! – A Hirabai venne un nodo alla gola.» (p. 139).

Se poco si percepisce dal suo punto di vista, molto invece si esprime attraverso gli occhi degli altri: «Chi non conosce il nome di Hirabai, la Laila della Mathuramohan Nautanki Company!» (p. 109). Solo Hiranman non l'ha mai sentita nominare, dal momento che non ha mai visto uno spettacolo di quel genere; non per questo pensa «che una donna di una compagnia di nautanki sia una prostituta» (p. 112), l'opinione corrente, come osserva l'amico Dhunniram: «Ma dicono che nelle compagnie ci stanno le prostitute» (p. 126). E ancora, durante la recita, uno spettatore – a commento del fatto che Hiriya, come la chiama confidenzialmente, non fumi e non mastichi tabacco – la definisce «una puttana ben costumata» (p. 135). Tuttavia, Renu non fa alcun accenno alla vita sentimentale o sessuale di Hirabai. Per quanto ne sappiamo, potrebbe anche

essere vergine, ma non comporterebbe alcuna differenza. Nel mondo hindu, come in quello musulmano, il luogo assegnato alla donna è all'interno delle pareti domestiche. La sua «riservatezza» – o la sua reclusione, se si preferisce, – è la garanzia dell'onore familiare. Il fatto dunque di essere esposta allo sguardo altrui, o addirittura di offrirsi allo sguardo altrui, che è proprio del mestiere dell'attrice, basta a fare di lei una prostituta.¹⁹ Essere esposta e offrirsi allo sguardo: il film sottolinea questo aspetto non soltanto con le riprese degli spettacoli di Hirabai, ma anche con inquadrature di dettagli. In una narrazione fatta di primi piani e di campi medi, i dettagli sono molto pochi e si tratta in maggior parte di particolari del corpo di Hirabai. Anche la sua prima apparizione in scena è costituita da uno di questi: una fugace visione di gambe (sotto il ginocchio!) che salgono sul carro [64]. Ci sono 12 dettagli di questo tipo: 4 delle gambe, 4 dei piedi e 2 delle mani; 2 la ritraggono a figura intera, ma su un manifesto. Complessivamente, nel film il quadro generale di Hirabai è più esplicito. Innanzitutto, ne conosciamo l'aspetto: certamente una donna molto bella, ma non una ragazzina (allora Vahida Rahman aveva infatti 28 anni, non pochissimi in un mondo dove per «vergine» da marito si intende una bambina di sette o otto). Fin dalle prime scene, si intuisce che non è proprio un'ingenua: sulle rive della Kajri, quando Hiranman l'avverte che in quel punto le vergini non si bagnano, Hirabai rimane per un attimo imbarazzata e poi si allontana in silenzio. Qualcosa sul suo conto la veniamo a sapere dalla risposta che dà alla domanda di Hiranman («Chi ha a casa?»): «Tutto il mondo. E quando uno ha tutto il mondo vuol dire che non ha nessuno»[106]. Si possono inferire diverse ipotesi: è orfana, è scappata di casa, l'hanno cacciata da casa. Comunque è una donna sola, senza contesto familiare; non è sposata o è vedova oppure ha lasciato il marito o è stata abbandonata o cacciata da questi. Lavora, dunque con ogni probabilità non dipende da altri economicamente. Essendo pertanto un individuo autonomo in un ambiente poco familiare con questo concetto, e per giunta donna, Hirabai è collocata al margine della società (non si dimentichi che la novella è del '59 e il film del '66). Per completare il

¹⁹ Agli albori del cinema indiano, non solo nessuna donna per bene, ma nemmeno le prostitute avrebbero mai accettato di recitare davanti alla macchina da presa. La prima eroina è stata infatti un giovanotto, A. Sālūnke (cfr. COSSIO, *Shashi Kapur...*, cit., pp. 15-17).

quadro, esercita un'attività considerata degradante: «Gli anziani e le persone perbene del villaggio ci proibiscono di andare a vederla. E poi anche a mia cognata non piace per niente» [131], dice Hiranman a proposito della nautanki. La reazione di Hirabai alla rissa provocata da Hiranman lascia trasparire non solo l'assuefazione ai commenti e alle opinioni del mondo, ma anche l'abitudine – e l'orgoglio – di affrontare da sola qualsiasi evenienza: «Chi sei tu per permetterti di fare a pugni per me, che diritto hai di farlo?» [315] E una lunga consuetudine a trattare con «ammiratori» si esprime nelle conversazioni con il zamindar, garbate e formalmente molto cortesi, in un primo momento, il cui fine è nondimeno fin troppo palese, come si vede in seguito. Altrettanto evidente, tuttavia, è la curiosità e poi l'interesse che Hirabai prova per Hiranman, un interesse che a poco a poco si trasforma in un sentimento più caldo e intenso, di rispetto e gratitudine, per le caste premure di cui la circonda e per la venerazione di cui la fa oggetto, e infine forse anche di amore. Dopo l'episodio di *Mahua Ghatvarin*, è proprio l'intervento di Hiranman in difesa del suo onore – e non per ottenerne i favori – che, dopo una prima dura reazione, la spinge a guardarlo con occhi nuovi, a credere nella possibilità di un miracolo, come dice al zamindar: «Se gente come lei può trasformare una donna onesta in una donna di strada, c'è anche chi può trasformare una donna di strada in una donna onesta» [469]. Ma, come obietta quietamente e con grande realismo Vikram Sinh, non basta sentirsi una donna onesta per diventarlo anche agli occhi del mondo. Anzi, se cercasse di vivere in questa nuova prospettiva con Hiranman, causerebbe la rovina, sociale e morale, del suo «redentore». Per questo motivo, Hira decide di andarsene: «Una Hirabai si perderà tra una folla di migliaia, ma Hiradevi rimarrà intatta nel sogno di Hiranman» [509]: *bai* infatti significa anche «prostituta», e tale è agli occhi di tutti; ma *devi* significa «dea» e come una dea è sempre apparsa agli occhi di Hiranman. Si ripropone il tema caro ai film in cui compare la figura della cortigiana che, nella lotta tra lo spirito e la carne, viene redenta dall'amore puro o da un puro di cuore. Redenta e, come Chandrmukhi in *Devdas*, pronta al sacrificio, anche perché altre soluzioni potrebbero difficilmente essere accettate.²⁰

Si può concludere affermando che il racconto filmico segue

²⁰ Sull'argomento, cfr. COSSIO, *Il settimo cavallo del sole...*, cit.

rigorosamente il racconto scritto, con l'esclusione di minimi dettagli, restituendo integralmente i caratteri della novella, nei limiti consentiti da due modi di narrare diversi, pur se accomunati dal fatto di «narrare». ²¹ Il rispetto integrale del testo muta, tuttavia, nella trattazione della figura di Hirabai, con l'inserimento di una seconda linea narrativa. In un certo senso, il film svolge in forma esplicita quello che nella novella si può intendere implicitamente, anche se con una banalizzazione dei contenuti. D'altronde, l'autore della novella (nella veste di autore anche dei dialoghi del film) non contesta la lettura che ne dà il regista, il quale – come lettore e autore a sua volta – è libero di darne un'interpretazione autonoma. Proprio perché è possibile l'«infralettura» di un testo, nella trasposizione da un medium a un altro, alcuni aspetti possono essere taciuti, altri evidenziati o sviluppati. Anche e soprattutto tenendo conto della natura del cinema, che – come ha scritto Christian Metz in *La significazione nel cinema* – ha uno statuto doppio ed eterogeneo, specifico e non specifico: ciò spiega perché sia sempre possibile «far passare» nel film la sostanza di un libro e ogni pagina ne risulti tuttavia irrimediabilmente «tradita». ²²

ABSTRACT

This article takes into consideration two Hindi narratives: the short story *Tisri kasam arthat mare gae Gufam* (*The Third Vow, that is, Gufam has been slain*; Phanishvavarnath «Renu», 1959) and the film *Tisri kasam* (*The Third Vow*; Basu Bhattachary, 1966), based on the same short story. The comparison between the two works is carried out on the basis of Seymour Chatman's analysis of written and cinematic narrative (*Story and discourse*, 1978), and is mainly focused on the notions of «point of view» and «narrative voice».

KEY WORDS

Cinema; Literature; Hindi.

²¹ Sull'argomento, oltre a Mitry e Chatman, cfr., tra gli altri, G. BLUESTONE, *Novels into Films*, Berkeley, Univ. of California Press, 1957; P. BALDELLI, *Film e opera letteraria*, Padova, Marsilio, 1964; A. LAFFAY, *Logique du cinéma*, Paris, Massons, 1964; F. JOST, *L'oeil-caméra*, Lyon, Pul, 1987; A. GAUDREULT, *Du littéraire au filmique*, Paris, Klincksieck, 1988.

²² Cfr. CH. METZ, *La significazione nel cinema*, Milano, Bompiani, 1975, pp. 160-161, nota 4.

Ghanshyam Sharma

L'ENUNCIAZIONE LETTERARIA
SECONDO ĀNANDAVARDHANA

La teoria dell'enunciazione letteraria sviluppata da Ānandavardhana¹ (seconda metà del IX secolo) ci offre gli strumenti necessari per una profonda ricerca del significato letterario di un testo. Infatti, la teoria dello *dhvani*, ampiamente discussa e minuziosamente descritta da Ānandavardhana nello *Dhvanyāloka*,² ci fornisce tecniche adeguate per analizzare i vari processi di significazione operanti all'interno di un testo letterario. Lo *dhvani* (lett. suono, eco, risonanza) è il terzo livello del significato letterario ottenuto tramite un processo di significazione chiamato *vyañjanā*³ (implicitazione) ed è responsabile unico dello «specifico significato» della letteratura. Lo *dhvani*, dunque, è l'implicitato: il significato ottenuto dopo

¹ Rājānaka (= titolo conferito) Ānandavardhana, autore di diverse opere di poesia, filosofia e critica letteraria tra cui la celebre opera *Dhvanyāloka*, visse in Kashmir durante il regno di Avantivarman (855-883). Espone della dottrina dello *dhvani*, egli sviluppò una teoria del significato letterario che diventò la più alta espressione della poetica indiana.

² *Dhvanyāloka* «Splendore dello *dhvani*» si compone di quattro capitoli (*uddiyota*): un primo capitolo di 19 aforismi (*Kārikā*) in verso, il secondo capitolo di 33 aforismi, il terzo capitolo di 47 aforismi e il quarto capitolo di 17 aforismi. Gli aforismi sono seguiti dal commento (*vṛtti*) in prosa e dagli esempi tratti dalla letteratura sanscrita, prācīta e apabhraṃsa. La traduzione italiana dell'opera, fatta da V. Mazzarino, è stata pubblicata nel 1983 da Einaudi.

³ Il terzo processo della significazione, la *vyañjanā* (implicitazione), operante sulla designazione o sull'indicazione (traslazione), è sinonimo dello *dhvani* in quanto responsabile unico della significazione letteraria. L'implicitazione è presente anche nell'enunciazione ordinaria, ma la sua natura nell'enunciazione letteraria è diversa. La *vyañjanā*, inoltre, non è simile ad un processo logico chiamato «implicare» perché essa non necessita di alcuna deduzione logica, bensì arricchisce l'enunciazione letteraria di diversi implicitati «comunicati» o fatti intendere.

il primo processo di significazione *abhidhā*⁴ (designazione) oppure dopo il primo e il secondo processo *lakṣaṇā*⁵ (indicazione o traslazione). Questi tre processi di significazione atti ad individuare i diversi livelli di significato sono la base della teoria dello *dhvani*. Benché i primi due processi fossero già stati analizzati dai grammatici e filosofi del linguaggio indiani, fu Ānandavardhana il primo ad applicarli in campo letterario e a sviluppare scientificamente il terzo processo operante dopo questi. Il significato letterario, secondo Ānandavardhana, nasce da un processo senza interruzioni tra parlante (autore) ed ascoltatore (lettore) ed è particolare in quanto privo di fini extra-verbali.⁶ Questa peculiarità del significato dell'enunciazione letteraria nasce dal fatto che il terzo processo di significazione, cioè l'implicitazione, si presenta come una catena quasi infinita di significati implicitati creando così una sorta di semiosi illimitata.⁷ Poiché questa visione sorprendentemente ampia del significato letterario individuata da Ānan-

⁴ Il primo processo della significazione, la *abhidhā* (dare un nome), è responsabile della designazione dei significati dei sintagmi costituenti un enunciato. MAZZARINO (1983) traduce *abhidhā* con la parola «esplicitazione» per chiarire la natura della *vyañjanā* (implicitazione), ma secondo noi la parola che rende esattamente il significato dell'*abhidhā* è «designazione».

⁵ La *lakṣaṇā* è molto simile alla «traslazione» così come questo termine viene percepito in occidente, ma ci sono dei casi in cui secondo la tradizione indiana c'è *lakṣaṇā*, ma che non sono casi di traslazione. Per esempio, l'enunciato «Oggi ho mangiato il pesce» non è, in senso stretto, un caso di «traslazione», mentre di *lakṣaṇā* sì. Secondo la tradizione indiana, l'enunciato «Questo è lo stesso Gianni che ho conosciuto a Roma» è un caso di *lakṣaṇā*, ma nella tradizione retorica occidentale non vi è alcuna anomalia. Quindi, abbiamo preferito un termine neutro come «indicazione» che, in realtà, è responsabile del secondo significato «indicato». I grammatici e filosofi del linguaggio indiani hanno analizzato ottanta tipi di *lakṣaṇā*.

⁶ L'enunciato «Oggi fa freddo» enunciato a Venezia da Gianni il 25 dicembre, 1996 si riferisce al luogo e data nominati nell'enunciato e non a qualsiasi altro luogo e data. Questo enunciato può essere usato per diversi fini extra-verbali: cioè, come una richiesta rivolta all'ascoltatore (Paolo) di chiudere la finestra o come un consiglio all'ascoltatore (Paolo) di coprirsi bene, ecc.

⁷ Il termine è usato in semiotica peirciana (vedi Proni 1990, p. 234) per indicare la natura particolare del «segno» (o Primo) che fa in modo che l'interpretante (o Terzo) abbia con l'oggetto (o Secondo) una relazione uguale a quella che esso stesso ha con l'oggetto, dando così nascita ad una «semiosi illimitata». Questo concetto sviluppato da Peirce potrebbe essere paragonato con il terzo processo di significazione (implicitazione) analizzato da Ānandavardhana, anche se i meccanismi dei due autori sono molto diversi sul piano operativo.

davardhana è stata finora erroneamente relegata nel campo della retorica,⁸ essa non ha ancora ricevuto la dovuta considerazione all'interno degli studi linguistici moderni.

Il concetto di significato sviluppato da Ānandavardhana è del tutto unico in quanto, mentre da una parte cerca di includere tutti gli elementi del significato letterario nei tre processi di significazione, dall'altra lascia aperto il terzo processo di significazione permettendo qualsiasi interpretazione da parte del lettore. Il primo processo di significazione, *abhidhā* (designazione), designa direttamente gli oggetti cui si riferiscono i sintagmi che costituiscono un enunciato, il secondo, *lakṣanā* (indicazione o traslazione), subentra quando il primo significato è ostacolato, indicandone un secondo. Il terzo processo, *vyañjanā* (implicitazione), «implicita» un significato che va oltre quello ottenuto dal primo processo, o dal primo e secondo, ed è implicitato dal parlante (autore): il significato non detto. I sintagmi cui si applicano questi tre processi sono: *abhidhāyaka/vācaka* (designante), *lakṣanika* (indicante o traslante) e *vyañjaka* (implicitante), e i significati ottenuti da questi processi sono: *abhidheya/vācya/śakya* (designato), *lakṣya/lakṣārtha* (indicato o traslato) e *vyañgya/pratīyamāna* (implicitato). Quindi, abbiamo:

I processi di significazione:

1) Designazione, 2) Indicazione (o Traslazione) e 3) Implicitazione.

I sintagmi corrispondenti a questi processi:

1) Designante, 2) Indicante (o Traslante) e 3) Implicitante.

Il significato ottenuto da questi processi:

1) Designato, 2) Indicato (Traslato) e 3) Implicitato.

⁸ Lo *dhvani* non ha molto in comune con la retorica occidentale in quanto essa è soltanto uno studio delle arti di persuadere. INGALLS (1990) mette in chiaro questa differenza: «There is nothing in our Western classical (Greek and Latin) tradition of criticism that corresponds to *rasa* and nothing that corresponds to *dhvani* in the grand dimensions in which Ānanda(-vardhana) and Abhinava conceived it. Our classical rhetoricians, all but one of them, chose the path that Bhāmaha and Daṇḍin chose: they included such instances of suggestion as they recognized in the tropes and figures of speech» (INGALLS 1990, p. 38).

Rappresentazione formale dei tre processi di significazione

1. Il significato delle parti costituenti un enunciato (o un testo) che designano i rispettivi oggetti: significato primo.

P designa X.
= P — X //

X è il significato primo di P.

2. Il significato delle parti costituenti un enunciato (o un testo) che designano i rispettivi oggetti ma indicano altri oggetti: significato secondo.

P designa X e indica Y.
= P — X # - - - Y //

Y è il significato secondo di P.

3. Il significato delle parti costituenti un enunciato (o un testo) che designano i rispettivi oggetti ma «implicitano» altri oggetti oppure designano i rispettivi oggetti indicando Y e implicitando Z o una catena degli implicitati $Z^1, Z^2, Z^3...Z^n$: significato terzo.

- 3a) P designa X e implicita $Z^1(Z^2, Z^3...Z^n)$.
= P — X // ~~~~~ → $Z^1(Z^2, Z^3...Z^n)$.

$Z^1(Z^2, Z^3...Z^n)$ sono i significati terzi di P ottenuti dal primo e terzo processo.

oppure

- 3b) P designa X e indica Y e implicita $Z^1(Z^2, Z^3...Z^n)$.
= P — X # - - - Y // ~~~~~ → $Z^1(Z^2, Z^3...Z^n)$.

$Z^1(Z^2, Z^3...Z^n)$ sono i significati terzi di P ottenuti dal primo, secondo e terzo processo.

(—————: designazione; - - - : indicazione; ~~~~~ →: implicitazione; // sta per il confine della sfera del processo della significazione; # sta per l'ostacolo alla designazione; P sta per un'entità linguistica: parola, sintagma, frase, testo; X, Y, Z stanno per il significato)

L'enunciazione letteraria, secondo la teoria dello *dhvani*, ha a che fare con i processi di significazione numero 3a e 3b. Nella comunicazione ordinaria il terzo processo di significazione è presente sotto forma di «indicatori pragmatici» che rendono l'enunciato comprensibile nel contesto in cui esso è stato usato, ma nell'enunciazione letteraria l'implicitato è «aperto». Per studiare il significato del parlante, Grice (1975 e 1978 in Grice 1989) ha introdotto nell'analisi semantica la nozione di «implicatura conversazionale» mirante ad analizzare il significato non direttamente espresso dalle parole che costituiscono l'enunciato: è il significato fatto intendere dal parlante. Sorprendentemente vicina alla nozione di «significato del parlante» usata da Grice troviamo quella studiata da Ānandavardhana, anche se quest'ultimo si è interessato esclusivamente all'analisi del significato nell'ambito dell'enunciazione letteraria e non nell'uso quotidiano del linguaggio. La proposta di Ānandavardhana di studiare il significato letterario a livello del terzo processo di significazione apre nuovi orizzonti per l'indagine scientifica della comunicazione umana. Il terzo processo di significazione, infatti, potrebbe diventare un nuovo capitolo dello studio del significato «fatto intendere» (implied) nel campo dell'enunciazione letteraria. Per quanto affermativa possa sembrare la nostra osservazione, riteniamo necessario mettere in evidenza la sorprendente somiglianza tra lo *dhvani* (implicitato) e la implicatura (implicature), termine usato da Grice per analizzare il significato del parlante in contrasto al significato dei sintagmi che costituiscono un enunciato. Si può asserire che lo *dhvani* altro non è che la implicatura a livello dell'enunciazione letteraria, anche se è ben evidente la diversità tra i due livelli di applicazione dei termini. Ānandavardhana ha perfettamente anticipato il termine «implicatura» analizzandolo in tutti i suoi dettagli. Gli altri autori della scuola dello *dhvani* sono arrivati ad un numero astrattamente combinatorio delle oltre diecimila sottili suddivisioni dello *dhvani*.⁹

Il significato del parlante in Grice ha questa forma:

⁹ La classificazione dello *dhvani* (implicitato) è molto complessa. Mammāta (seconda metà del XI secolo) nel *Kāvya-prakāśa* ha elaborato il concetto dello *dhvani* inventato da Ānandavardhana ed è riuscito a presentare un numero altissimo di suddivisioni dello *dhvani*: 10455. L'enunciazione letteraria è di due tipi:

«Enunciando x , il parlante P vuol dire che q » equivale a « P enuncia x intendendo:

1. Che l'ascoltatore A pensi che P pensi che q
2. Che ciò avvenga almeno in parte per il riconoscimento da parte di A dell'intenzione (1)» (A. MORO, Introduzione a GRICE (1993) *Logica e conversazione*, p. 15).

-
- (I) implicitato con designato escluso (non inteso dire), (II) implicitato con designato contestualmente valido, ma diretto a un altro significato.
 - (I) è di due tipi: (IA) implicitato con designato del tutto soppresso a causa di un indicato (traslato), (IB) implicitato con designato esteso a un altro significato indicato (traslato).
Le categorie IA e IB possono essere così suddivise: 1 a livello di parola, 2 a livello di enunciato. Quindi, otteniamo quattro tipi: IA1, IA2, IB1, IB2 = 4.
 - (II) è di due tipi: (IIA) implicitato con intervallo percettibile (nel processo della significazione tra designato e implicitato), (IIB) implicitato con intervallo impercettibile, senza intervallo (nel processo della significazione tra designato e implicitato).
 - (IIA) è di due tipi: (IIA1) implicitato basato sulla potenza della parola, (IIA2) implicitato basato sulla potenza del significato, (IIA3) implicitato basato sulla potenza della parola e del significato.
 - (IIA1) è di due tipi: (IIA1a) implicitato di pensiero semplice (*vastu*), senza abbellimenti, (IIA1b) implicitato di un pensiero ornato (*alaṅkāra*).
 - I tipi (IIA1a) e (IIA1b) vanno divisi in due sottotipi: a livello di parola (K) e a livello di frase (L); quindi abbiamo: (IIA1aK), (IIA1aL), (IIA1bK), (IIA1bL) = 4.
 - La categoria (IIA2) è di tre tipi: (IIA2a) implicitato che si presenta naturalmente, (IIA2b) implicitato prodotto da un'espressione forbita del poeta e (IIA2c) implicitato prodotto da un'espressione forbita del personaggio creato dal poeta.
 - Le categorie (IIA2a), (IIA2b) e (IIA2c) vanno divise in quattro gruppi: (F) implicitato di un'idea semplice (*vastu*) tramite un'altra idea semplice (*vastu*), (G) implicitato di una figura retorica (*alaṅkāra*) tramite un'idea semplice, (H) implicitato di un'idea semplice tramite una figura retorica e (I) implicitato di una figura retorica tramite un'altra figura retorica.

Otteniamo così 12 tipi di implicitati. Questi 12 tipi di implicitati possono ancora essere suddivisi in tre gruppi: (X) implicitato a livello di parola, (Y) implicitato a livello di enunciato e (Z) implicitato a livello di testo. Complesivamente, otteniamo 36 tipi di implicitati. = 36.

- La categoria (IIA3) è solo a livello di enunciato. = 1.
- La categoria (IIB) in realtà è di un solo tipo, ma ha sei sottotipi, secondo i livelli in cui risiede il *rasa* (il significato profondo, sapore o succo del significato letterario): (1) a livello di parola, (2) a livello di suffissi, (3) a livello di costruzione della parola, (4) a livello di fonema, (5) a livello di enunciato e (6) a livello di testo. = 6.

A questo punto possiamo elencare i cinquanta tipi di forme letterarie con implicitati prevalenti:

Seguendo il formalismo di Grice, è possibile presentare in altri termini l'analisi che Ānandavardhana fa del significato letterario (tenendo sempre presente che il significato letterario non è altro che una particolare forma di comunicazione). Le diverse forme tecniche narrative impiegate dallo scrittore possono essere raggruppate in due categorie:

1. PRIMO TIPO DI ENUNCIAZIONE LETTERARIA

Lo scrittore S narra x descrivendo y , dove
«narrando x , lo scrittore S descrive y e "implicita" che q »
equivale a
« S narra x intendendo:

1) IA1	2) IA2	3) IB1	4) IB2
5) IIA1ak	6) IIA1aL	7) IIA1bK	8) IIA1bL
9) IIA2aFX	10) IIA2aFY	11) IIA2aFZ	
12) IIA2aGX	13) IIA2aGY	14) IIA2aGZ	
15) IIA2aHX	16) IIA2aHY	17) IIA2aHZ	
18) IIA2aIX	19) IIA2aIY	20) IIA2aIZ	
21) IIA2bFX	22) IIA2bFY	23) IIA2bFz	
24) IIA2bGX	25) IIA2bGY	26) IIA2bGZ	
27) IIA2bHX	28) IIA2bHY	29) IIA2bHZ	
30) IIA2bIX	31) IIA2bIY	32) IIA2bIZ	
33) IIA2cFX	34) IIA2cFY	35) IIA2cFZ	
36) IIA2cGX	37) IIA2cGY	38) IIA2cGZ	
39) IIA2cHX	40) IIA2cHY	41) IIA2cHZ	
42) IIA2cIX	43) IIA2cIY	44) IIA2cIZ	
45) IIA3			
46) IIB1	47) IIB2	48) IIB3	49) IIB4
50) IIB5	51) IIB6		

Mammaṭa usa un calcolo per arrivare ad un numero di categorie astrattamente combinatorio:

- Moltiplicare i 51 tipi per 51 (perché ogni divisione e sottodivisione può contenere le qualità reciproche).
- Moltiplicare la cifra ottenuta dopo la prima operazione per 4 (perché ci possono essere quattro situazioni: a) situazione di dubbio di una categoria, b) situazione «parte per il tutto» di una categoria, c) accettazione di un implicitato in un altro e d) indipendenza di una categoria per le altre categorie).
- Aggiungere le 51 forme sopra elencate. Come risultato si ha:
 $51 \times 51 = 2601 \times 4 = 10404$ H $51 = 10455$ (*Kāvyaṣṭhā* 4.43, 4.44, trad. hindi a cura di Viśveśvar 1960, Jñānamāṇḍala Limited, Vārāṇasī).

Questa interpretazione della teoria dello *dhvani* però è di Mammaṭa e non di Ānandavardhana. Come si vede, qui il concetto di implicitazione è diventata una sorta di retorica che probabilmente Ānandavardhana non intendeva affatto.

FASE I

- 1) Che il lettore *L* pensi che *S* pensi che *g*
- 2) Che ciò avvenga almeno in parte per il riconoscimento da parte di *L* dell'intenzione (1).

FASE II

- 1) Che *L* interpreti *x* secondo gli strumenti forniti da *S* nel testo (e in nessun caso fuori dal testo)
- 2) Che *L* si impieghi nel creare una catena di significati rilevanti all'enunciazione letteraria»

In questo tipo di enunciazione letteraria l'implicitato nasce sia semplicemente dal primo processo di significazione, cioè dalla designazione, che dalla combinazione del primo e secondo processo. Tra i numerosi esempi discussi da Ānandavardhana ne scegliamo uno in cui gli implicitati nascono direttamente dalla designazione:

Mentre il divino vate così parlava, Pārvati, accanto al padre, col volto basso, contava, per gioco, i petali di loto. (*Dhvanīyāloka* 2.22, trad. it. Mazzarino 1983, p. 55).¹⁰

Secondo Ānandavardhana, questa è la semplice descrizione di una situazione (*vastu*), narrata da Kālidāsa esplicitamente, ma la potenza del significato designato a livello dell'enunciato manifesta un significato implicitato. Esso nasce dalla descrizione dell'atteggiamento di Pārvatī, cioè, la descrizione del «contare per gioco, i petali del loto che aveva in mano».

Pārvatī, che non è il destinatario del messaggio, rimane da parte mentre il divino vate discute con il padre del futuro sposo, perché:

- 1) Vuol sapere del futuro sposo (= la «curiosità» di Pārvatī è implicitata).
- 2) Non vuole partecipare direttamente alla discussione tra il divino vate e il padre (= la «paura» di Pārvatī di interrompere il discorso è implicitata).
- 3) Invece di impegnarsi in qualche altra attività, Pārvatī comincia a contare i petali di loto (= il suo pudore [volto basso], la sua silenziosità [contare i petali], la sua intima felicità per la richiesta di nozze [contare per gioco] sono implicitati).

¹⁰ KĀLIDĀSA, *Kumārasambhava*, VI.84.

2. SECONDO TIPO DI ENUNCIAZIONE LETTERARIA

Lo scrittore S narra x creando un dialogo fra un parlante P_i e un ascoltatore A_i , dove

«Narrando x , S "implicita" che q »
equivale a

« S narra x intendendo:

FASE I

1. Che L pensi che S pensi che q
2. Che ciò avvenga almeno in parte per il riconoscimento da parte di L dell'intenzione (1)

FASE II

1. Che L capisca che il parlante P_i e l'ascoltatore A_i sono creazioni dello scrittore S in un testo e non presenti vicino al lettore
2. Che il lettore L abbia accesso alla «conoscenza comune» tra il parlante e l'ascoltatore ed interpreti sulla base di questa «conoscenza comune» x enunciata da P_i , laddove: «enunciando x , il parlante P_i vuol dire che q »
equivale a
« P_i enuncia x intendendo:
 - 1) Che l'ascoltatore A_i pensi che P_i pensi che q
 - 2) Che ciò avvenga almeno in parte per il riconoscimento da parte di A_i dell'intenzione (1)»

In questo tipo di enunciazione letteraria l'implicitato nasce dal discorso tra il parlante P_i e l'ascoltatore A_i creati dallo scrittore. Il lettore ha a sua disposizione le varie componenti della «conoscenza comune» di P_i e A_i . Alcuni esempi discussi da Ānandavardhana ci rivelano che il concetto dello *dhvani* (implicitato) è molto simile a quello della «implicatura» introdotto da Grice, anche se il termine «implicatura» si riferisce ad una comunicazione tra P e A reali, quindi con fini extra-verbali, mentre l'implicitato, pur essendo più del significato presentato dai sintagmi costituenti un enunciato, non ha alcun fine extra-verbale.

Esempio 1

In questo esempio il poeta narra di una situazione nella quale si trova una fanciulla infastidita dalla presenza del pio

uomo che passeggia abitualmente nel luogo dove ella ha appuntamento con l'amante. La fanciulla per dissuadere il pio uomo dice:

Passeggia pure senza paura, pio uomo: quel cane [che teme] è stato oggi ucciso dal feroce leone che vive nella fitta macchia di rampicanti sulle rive del fiume Godāvārī (*Dhvanyāloka* 1.4, trad. it. Mazzarino 1983, p. 7).¹¹

Qui, «il parlante P_1 (la fanciulla), creato dallo scrittore, enunciando x (x = "Passeggia pure senza paura, pio uomo: quel cane (che teme) è stato oggi ucciso dal feroce leone che vive nella fitta macchia di rampicanti sulle rive del fiume Godāvārī") vuol dire che q (q = non andare sulle rive della Godāvārī)» equivale a:

«Il parlante P_1 enuncia x intendendo:

1. Che l'ascoltatore A_1 (il pio uomo) pensi che il parlante pensi che q (q = non andare sulle rive della Godāvārī)
2. Che ciò avvenga, almeno in parte, per il riconoscimento da parte dell'ascoltatore (pio uomo) dell'intenzione (1)»

Abbiamo detto che la implicatura è quel significato « x » (non detto esplicitamente) che l'ascoltatore pensi che il parlante pensi che « x ». Ci si potrebbe chiedere a questo punto se davvero il pio uomo riconoscerà l'intenzione della fanciulla. Il pio uomo non andrà sulle rive di Godāvārī perché lo vuole la fanciulla oppure non andrà perché lui avrà paura del leone? Se non andrà perché riconoscerà che così vuole la fanciulla, allora l'intenzione della fanciulla sarebbe comunicata, ma se non andrà sulle rive perché ha realmente paura del leone, allora l'interpretazione dell'enunciato della fanciulla da parte del pio uomo sarebbe letterale e, in questo caso, prevarebbe il messaggio diretto, senza lasciare spazio all'implicatura.

Esempio 2

Ānandavardhana cita un altro esempio:

Qui dorme mia suocera, e qui io: osserva bene di giorno, o pellegrino, per non cadere poi, accecato dalla notte, nei nostri letti. (*Dhvanyāloka* 1.4, trad. it. Mazzarino 1983, p. 7).¹²

¹¹ HĀLA, 175 (pracrito).

¹² *Ibidem*, 669 (pracrito).

Chi parla è una donna che rivolge al pellegrino l'invito a un incontro amoroso avvertendolo di «non cadere nei letti» e spiegando la situazione chiaramente. Il parlante, anche in questo esempio, vuole dire molto di più di quello che dicono le parole costituenti il suo enunciato. In questo esempio l'intenzione del parlante viene riconosciuta dall'ascoltatore senza difficoltà. La stranezza del significato qui si basa sulla «conoscenza comune» tra il parlante e l'ascoltatore:

Il parlante (la donna) intende che l'ascoltatore pensi q perché il parlante intende che l'ascoltatore pensi q «perché il parlante intende che...» (dove q = «vieni al mio letto stanotte»), che richiederebbe che l'ascoltatore riconoscesse che il parlante sappia che l (l = «quello che sta dicendo il parlante ("non cadere") è un'indicazione di disponibilità da parte del parlante»). La «conoscenza comune» (shared knowledge) è fondamentale per ogni significato nella comunicazione umana. Per capire l'importanza della «conoscenza comune» immaginiamo alcune situazioni:

- il parlante P crede che q (q = «l'ascoltatore A capirà e accetterà il suo implicito invito») (È possibile che l'ascoltatore dica: «Scusa non ho capito»).
- P crede che A creda che P creda che q (È possibile che A dica: Va bene, oppure Mi dispiace, ma sono stanco. A quel punto, è possibilissimo che P dica: Ma cosa hai capito? Non intendevo mica «quello»)
- P crede che A creda che P creda che A creda che P creda che q (È possibile che A dica: «Ma che intelligente sei. Sì, sì, non cadrò!»)

Qui abbiamo considerato soltanto tre situazioni della «conoscenza comune» partendo da una sola proposizione. La complicità della situazione si intensifica se poi si decide di analizzare la «conoscenza comune» con diverse componenti di informazione costituenti un enunciato: Per esempio, le convinzioni della donna (parlante) che «al pellegrino (ascoltatore) la vicinanza del letto della suocera non creerà imbarazzo»; che «il pellegrino è adultero», che «il pellegrino è stanco», ecc. Prendiamo un esempio della convinzione della donna che q (q = «al pellegrino (ascoltatore) la vicinanza del letto della suocera non creerà imbarazzo»)

- il parlante *P* crede che *q* (È possibile che l'ascoltatore *A* dica «non mi va così»)
 - *P* crede che *A* creda che *P* creda che *q* (È possibile che *A* dica «lo immaginavo che tu pensassi così, però non mi piace farlo qui, se tua suocera dorme così vicina»).
- oppure *P* sa che *q* (*q* = «Il pellegrino è adultero»)
- *P* sa che *q* (È possibile che *A* dica: «Ma io sono fedele a mia moglie»)
 - *P* sa che *A* sa che *P* sa che *q* (È possibile che *A* dica: «È difficile resistere alle tentazioni» o «Nessuno è fedele oggi come oggi» o «Inutile parlare di fedeltà oggi» o «la carne è debole», ecc.)
- oppure *P* sa che *q* (*q* = «Il pellegrino è stanco»)
- *P* sa che *q* (È possibile che *A* dica: «Ma io ho camminato per 15 miglia e ti vengono queste idee!» e *P* [offesa] dirà: «Va' al diavolo. Mica intendevo quello.»)
 - *P* sa che *A* sa che *P* sa che *q* (È possibile che *A* dica: «Ma perché non mi prepari una bella cena, prima di tutto questo» o «Ma guarda, queste donne!»)

Esempio 3

Vattene: per me sola siano i sospiri e le lacrime, e non anche per te, che per falsa gentilezza resti lontano da lei. (*Dhvanyāloka* 1.4, trad. it. Mazzarino 1983, p. 7).¹³

Un'altra interpretazione è:

«Vattene: per me sola siano i sospiri e le lacrime, e non anche per te, che per *dākṣiṇya* (“amore per diverse donne”) resti lontano da lei».

Secondo Ānandavardhana, a livello designativo l'enunciato è un'ingiunzione: «vattene», che a livello implicitativo non è né «lasciarlo andare» né «lasciarlo non andare», è invece «fai quello che ti pare», implicitando però la furia della donna tradita e ferita e l'immenso dolore causato.

P enuncia *x* volendo dire che *q* intendendo che *A* pensa che *P* pensi che *q* (*q* = «fai quello che ti pare»); ma la strategia di *P* è complessa perché *x* è un'ingiunzione (vattene) e *q* «fai quello che ti pare». La furia e l'immenso dolore di *P* si basano sulle assunzioni:

¹³ *Ibidem* 944 (pracrīto).

- *P* sa che *q* (dove *q* = «*A* ha tradito *P*»); (È possibile che *A* dica: «Ma non è vero!» oppure «Come lo sai?» ecc.)
- *P* sa che *A* sa che *P* sa che *q* (In questo caso *A* resterebbe zitto o direbbe «non lo farò più» o «sono fatto così» ecc.)
- *P* crede che *q* (È possibile che *A* dica: «Sei molto sospettoso» ecc.)
- *P* crede che *A* creda che *P* creda che *q*.

Sulla base di queste informazioni, *P* può scegliere la strategia adatta per il momento opportuno, ma forse l'intenzione di *P* non è di andare a casa di *A* bensì di far capire ad *A* che *P* intende che *A* faccia *q* (dove *q* = «rimanere con *P*»). Poi, dipende da *A* se fare *q* o meno. Oppure, *P* crede che *q* (dove *q* = «*A* resterà con *P*»), in quel caso l'enunciato di *P* sarebbe un semplice avvertimento per i futuri passi di *A*.

Esempio 4

Ti prego, sii gentile, torna indietro, tu che allontani le tenebre, disperse dalla luce del tuo volto di luna: scioccamente tu, disgraziata, sei di ostacolo anche alle altre donne che hanno qui appuntamento. (*Dhvanīyāloka* 1.4, trad. it. Mazzarino 1983, p. 7, modificata da noi).¹⁴

Il parlante (un uomo), secondo la prima interpretazione, cerca di convincere la donna arrabbiata che vuole andare via dalla casa dell'amante. Il parlante dice: «Se tu rimani qui in mezzo alla strada in realtà crei problemi alle altre donne con la luce del tuo volto di luna, quindi sarebbe meglio sia per me sia per te, e anche per le altre donne, che tu tornassi a casa mia». Così la luce del tuo volto non darà fastidio ad altre donne. Secondo un'altra interpretazione, il parlante è un'amica della donna. Secondo la terza interpretazione, il parlante è un uomo che incontra la donna per via, quindi quello che a livello designativo è «torna indietro»; a livello implicitativo è «andiamo o a casa tua o a casa mia».

Qualsiasi interpretazione sia considerata valida, il fatto importante è la scelta di due parole completamente contraddittorie: da una parte c'è una figura retorica «il tuo volto di luna» e dall'altra la parola «disgraziata» (*hatāśe*) che secondo la strategia del parlante dovrebbe funzionare bene: da un lato fare complimenti alla donna per la sua bellezza, dall'altro chiamarla «disgraziata».

Ma il parlante sa che l'ascoltatore non si sentirà offeso per

¹⁴ *Ibidem*, 968 (pracrīto).

l'uso ingiusto della parola «disgraziata».

- P crede che q (dove $q = \langle A$ accetterà l'invito di $P \rangle$)
- P crede che A sa che P crede che q
- P crede che A creda che P creda che q

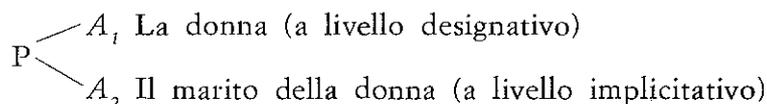
Queste situazioni di «conoscenza comune» possono essere così numerose che non vale la pena di elencarle. Qui, l'intenzione del parlante, per essere comunicata appieno, richiede – secondo la teoria di Grice – una convinzione particolare del parlante: l'uso dei due sintagmi opposti comunicherà il «voler dire». Infatti, il parlante prepara la strategia comunicativa secondo le «massime» consentite dal «principio cooperativo» di Grice.

Esempio 5

Ānandavardhana cita un altro esempio in cui il «volere dire» del parlante è multidirezionale:

Chi non si adira vedendo che il labbro dell'amata è ferito? Soffri ora, poiché, desiderando ciò che ti avevo proibito, hai voluto odorare il fior di loto nel quale c'era un'ape. (*Dhvanyāloka* 1.4, trad. it. Mazzarino 1983, p. 7).¹⁵

Secondo Ānandavardhana, in questo esempio il destinatario a livello designativo (esplicitativo) è una donna e il parlante una sua amica, che ha il dovere di nascondere l'adulterio al marito. Il destinatario a livello implicitativo è il marito della donna:



Quindi, l'enunciato x ($x = \langle \text{l'enunciato sopra} \rangle$):

- P sa che A_1 sa che P sa che q (dove $q = \langle \text{adulterio dell}'A_1 \rangle$)
- P sa che A_1 sa che P crede che q (dove $q = \langle \text{Il marito di } A_1 \text{ si arrabbierà vedendo la ferita sul labbro di } A_1 \rangle$)
- P crede che q (dove $q = \langle \text{Il marito non sa la causa della ferita sul labbro di } A_1 \rangle$)
- P crede che A_1 creda che P creda che q (dove $q = \langle \text{Il marito di } A_1 \text{ accetterà la spiegazione di } P \rangle$)

¹⁵ *Ibidem*, 886 (pracrito).

- P crede che A_2 creda che q (dove $q = \langle P \text{ parla con } A_1, \text{ e non con } A_2 \rangle$)
- P crede che q (dove $q = \langle A_2 \text{ riesce ad ascoltare } P \rangle$)
- P intende che l'ascoltatore A_2 pensa che P intenda che q (dove $q = \langle \text{che la ferita del labbro è causata dalla puntura di un'ape e non dall'atto amoroso} \rangle$).
- P crede che A_1 creda che q (dove $q = \langle \text{la spiegazione di } P \text{ risolverà il problema} \rangle$).

Conclusione

Il significato letterario messo in essere dal terzo processo del significazione: *vyañjanā* (implicitazione) è, di natura, simile al significato del parlante ovvero «implicatura». Nell'enunciazione letteraria, l'implicitazione è fondamentale ed è responsabile del significato letterario (implicitato). L'implicitazione diventa operante dopo la designazione oppure dopo la designazione e indicazione (traslazione), senza però sopprimere i significati risultanti dai primi due processi di significazione. Come l'implicitato, anche l'implicatura è un significato del parlante (ciò che egli intende dire), che però non si ottiene dai sintagmi costituenti l'enunciato. La differenza maggiore tra l'implicitazione e l'implicatura sta nelle loro metodologie intrinsecamente diverse e nel loro approccio alla «conoscenza comune» tra il parlante e l'ascoltatore. Si può quindi affermare che, se la sfera dell'implicatura viene estesa al campo dell'enunciazione letteraria, essa non sarà molto diversa dal significato implicitato, come definito nella teoria di Ānandavardhana.

Riferimenti bibliografici

- AUSTIN, J.L.
1962 *How to Do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press.
- DAVIS, S.
1991 *Pragmatics: A Reader*, New York - Oxford, Oxford University Press.
- ECO, U.
1990 *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani.

- GEROW, E.
 1971 *A Glossary of Indian Figures of Speech*, The Hague, Mouton.
 1977 *Indian Poetics*, (in *A History of Indian Literature*, ed. J. Gonda, vol. V, fasc. 3, pp. 217-301), Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- GRICE, H.P.
 1989 *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
 1993 *Logica e conversazione*, (trad. it. a cura di A. Moro), Bologna, Il Mulino.
- INGALLS, D.H.H. (ed.)
 1990 *The Dhvanyāloka of Ānandavardhana with the Locan of Abhinavagupta*, (translated by D.H.H. Ingalls, J.M. Masson and M.V. Patavardhan), Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- LAUSBERG, H.
 1969 *Elementi di retorica*, (trad. it. Lea Ritter Santini), Bologna, Il Mulino.
- MATILAL, B.K.
 1986 *The Words and the World*, Oxford, Oxford University Press.
- MAZZARINO, V. (a cura di)
 1983 *Dhvanyaloka: I principi dello dhvani*, Torino, Einaudi.
 1991 *Le parole dell'ambiguità*, Bologna, Il Mulino.
- MORRIS, C.
 1938 *Foundation of a Theory of Signs*, Chicago, Chicago University Press.
- ORTONY, A. (ed.)
 1979 *Metaphor and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PEIRCE, C.S.
 1980 *Semiotica*, (a cura di Massimo Bonfantini *et alii*), Torino, Einaudi.
- PRONI, G.
 1990 *Introduzione a Peirce*, Milano, Bompiani.
- RAJA, K.K.
 1963 *Indian Theories of Meaning*, Madras, Vasanta Press.
- SEGRE, C.
 1973 *Semiotics and Literary Criticism*, The Hague, Mouton.
- SPERBER, D. e D. WILSON
 1986 *Relevance: Communication and Cognition*, Blackwell, Oxford.
- VAN DIJK, T.A.
 1976 *Pragmatics of Language and Literature*, Amsterdam - Oxford, North Holland - American Elsevier.

ABSTRACT

The paper deals with the concept of literary meaning developed by Ānandavardhana (9th century A.D.) in his monumental book *Dhvanyāloka* (Light on or Doctrine of *Dhvani*). In literary enunciation, according to him, the most important role of signification is played by a process called *vyāñjanā* («implication») which is quite different from the concept of «implication» as used in logic but very similar to the concept of meaning developed by P. Grice (1975 in 1989) under the term «implicature», although «implication» and «implicature» are operational on two different levels of signification. Implicature is speaker's meaning which is based on the «shared knowledge» between speaker and hearer, while «implication» is a process of signification intended by the writer to communicate an «implicated» meaning which is an open-ended process of signification.

KEY WORDS

Indian Theory; Literary Meanings; Implicature.

Stefano Zacchetti

UN PROBLEMA DI CRITICA TESTUALE NEL *FOSHUO
ZHUAN FALUN JING* (T 109) ATTRIBUITO AD AN SHIGAO*

Il *Foshuo zhuan falun jing* T 109 (di seguito abbreviato in ZFLJ) è con ogni probabilità la più antica traduzione cinese del sermone di Benares, il *Dharmacakrapravartanasūtra* («Sūtra della messa in moto della ruota del *Dharma*»; qui di seguito abbreviato in *sūtra*), la prima pietra dell'edificio dottrinale buddhista. Questo studio si propone di dimostrare l'esistenza di una corruttela in un dei passi più importanti del ZFLJ, e di proporre un emendamento congetturale di questa corruttela.

Il ZFLJ è stato tradizionalmente attribuito, a partire dal più antico catalogo bibliografico pervenutoci,¹ al primo traduttore buddhista attivo in Cina, il parto An Shigao.² Di recente, tuttavia, Erik Zürcher ha messo in dubbio questa attribuzione.³ Si tratta comunque di un testo arcaico, come mostrano stile e terminologia.⁴

* I caratteri cinesi sono dati nel glossario alla fine dell'articolo, in ordine alfabetico secondo la trascrizione *pinyin*. Vorrei esprimere la mia gratitudine al Prof. Tilmann Vetter, dell'Università di Leiden, che alcuni anni fa, nel corso di un seminario, richiamò la mia attenzione su questo passo problematico del *Zhuan falun jing*, e al Prof. Alfredo Cadonna, che ha gentilmente acconsentito a leggere il manoscritto di questo articolo, suggerendo indicazioni bibliografiche e preziose correzioni.

¹ Si veda CSZJJ, p. 6a 19.

² Secondo una citazione dal catalogo bibliografico di Dao'an contenuta nella biografia di An Shigao in GSZ, p. 324a 8-10 (tr. in R. SHIH 1968, p. 9), egli iniziò la sua attività di traduttore nel 148 d.C. (dinastia degli Han Posteriori).

³ ZÜRCHER 1991, p. 300 si riferisce così al ZFLJ: «Attributed by Dao'an to An Shigao, but the text contains stylistic features and *wenyan* admixtures that do not normally appear in An Shigao's translations».

⁴ Anche Zürcher definisce il ZFLJ «Archaic translation» (ZÜRCHER 1991, p. 300). Un peculiare uso lessicale occorrente nel ZFLJ può suggerire un'ipotesi sulla paternità di questa traduzione. Nella parte iniziale (T 109 p. 503b

Il passo del ZFLJ che qui ci interessa è all'inizio della parte dottrinale vera e propria del *sūtra*, in cui viene esposta la teoria della Via mediana (*madhyamā pratipad*) alla quale chi segue la dottrina buddhista deve attenersi. Come è noto, nel *sūtra* questa Via mediana⁵ è definita come abbandono di due estremi (*anta*): la «dedizione al benessere derivante dal piacere sensuale» (in pāli: *kāmasukhallikānuyogo*),⁶ e la «dedizione all'autosfinimento [per eccessiva ascesi]» (pāli: *attakilamathānuyogo*).⁷ Si tratta, è chiaro, di due comportamenti radicalmente opposti.⁸ E, pur con variazioni terminologiche (specie nelle

6-7) il ZFLJ menziona una «ruota del *Dharma* prodigiosamente prodottasi» (*ziran falun*) che, volata davanti al Buddha, si mise a girare. Quest'uso inconsueto di *ziran* ha un buon numero di paralleli nel primo capitolo del *Guang zan jing* T 222, la prima traduzione cinese, di Dharmarakṣa (attivo tra il 266 e il 308 d.C. circa), del *Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra* (di seguito: *Pañca*). Qui occorre frequentemente, e senza termini corrispondenti nel testo sanscrito o nelle altre versioni cinesi antiche (T 221, T 223), come determinante verbale, o (in un numero minore di casi) come attributo di oggetti che compongono lo scenario miracoloso del prologo di quel *sūtra* (e quindi in un contesto analogo a questa occorrenza nel ZFLJ). Ad esempio: *Pañca* (ed. N. Dutt, Calcutta 1934) p. 11, 3 ha semplicemente *divyāḥ puṣpa-*... (ecc., primo membro di un lungo *dvandva*) «fiori celesti», che è tradotto in T 222 p. 148a 14 come *ziran tianhua*, «fiori celesti miracolosamente prodotti». Quest'uso di *ziran* non è del tutto chiaro; sembra comunque implicare l'idea che oggetti ed eventi che si manifestano durante la predicazione del *sūtra* siano produzioni magiche (*nirmita*) del Buddha. È probabile che si tratti di aggiunte esplicative da parte del traduttore; non ho trovato, ad eccezione di questa occorrenza nel ZFLJ, altri esempi di quest'uso terminologico, che pare caratteristico di Dharmarakṣa. Se si accetta l'ipotesi negativa di Zürcher relativamente all'attribuzione del ZFLJ, l'occorrenza di *ziran* in questa particolare accezione potrebbe essere un indizio prezioso per determinare l'autore della traduzione: tutto sommato stile e terminologia del ZFLJ non sono incompatibili con quelli di Dharmarakṣa.

⁵ Il complesso dottrinale che ruota attorno al tema della Via mediana (in un certo senso il nucleo fondamentale del pensiero buddhista) è oggetto dello studio di MAY e MIMAKI 1979.

⁶ Idem in sanscrito. L'esposizione dei due estremi e della Via mediana contenuta nella biografia in sanscrito del Buddha, il *Lalitavistara* (ed. P.L. Vaidya, The Mithila Institute of Post-graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, Darbhanga 1958, p. 303, 3-6), ha la lezione **kāmasukhallikāyogo*. Leggo così (cfr. EDGERTON 1954, vol. II, p. 597a, s.v. *sukhallikā*), mentre il testo dell'edizione Vaidya (p. 303, 3) ha: *kāmasukhallikā yogo*, meno plausibile in questo contesto.

⁷ In sanscrito: *ātmaklamathānuyoga*, con diverse varianti (v. anche EDGERTON 1954, vol. II, p. 198a, s.v. *klamatha/kilamatha*). Ad esempio, nel passo corrispondente del *Lalitavistara* (ed. Vaidya p. 303, 5) si ha la variante *ātmakāyāklamathānuyogo*..., cioè «autosfinimento fisico».

⁸ Secondo le parole di MAY e MIMAKI 1979, p. 457b: «...Le plaisir,

fonti cinesi), l'insieme⁹ delle versioni del *sūtra* concorda proprio in questa struttura di opposizione: indulgenza al piacere da un lato, e pratiche di eccessiva automortificazione a fini ascetici dall'altro (v. appendice).

Apparentemente fa eccezione su questo punto il ZFLJ che, *senza che la tradizione offra alcuna variante*, descrive così le «due cose che ricadono nella pratica degli estremi» (per il testo completo del passo v. appendice, testo n. 2):

La prima consiste nel volgere il pensiero al desiderio sensuale, [da cui consegue] mancanza di volontà pura. La seconda consiste nella propensione *all'amore verso sé stessi*, [da cui consegue] l'assenza di energia.

Non c'è dubbio che, così come si presenta, questo passo manca proprio di quell'opposizione tra i due estremi che è testimoniata dalle altre versioni. La divergenza è, più precisamente, solo nel secondo estremo: nel ZFLJ è definito come «amore verso sé stessi» (*shenai*), mentre, come si è visto, nel resto della tradizione di questo *sūtra*, questo è l'estremo dell'eccessiva automortificazione, dell'«autosfinimento» (*ātmaklamatha*).

Rispetto a questa divergenza tra il ZFLJ e le altre versioni del *sūtra*, si può mantenere il testo tramandato, come fanno sia May e Mimaki,¹⁰ che Ui Hakuju,¹¹ cercando di giustificare la divergenza, oppure ritenerlo corrotto. Nel primo caso, poi, si

l'hédonisme et le laxisme d'une part, la douleur, l'ascèse et la mortification de l'autre».

⁹ Sarebbe un grave errore metodologico riferirsi in questo caso a una particolare redazione indiana (quella pāli, per esempio) come all'«originale»: versioni indiane e cinesi hanno in linea di principio lo stesso valore testimoniale. Più in generale, non mi sembra che si dia un solo caso in cui in una data versione indiana (sanscrita, pāli ecc.) di un qualsiasi testo si possa legittimamente riconoscere l'originale su cui sia stata effettivamente eseguita una data traduzione cinese.

¹⁰ Si veda MAY e MIMAKI 1979, pp. 458b-459a, che, citando questo testo, parafrasano così il secondo estremo: «... inclination à l'Amour de [son propre] Corps (ou: de soi-même)», che è appunto una traduzione letterale di *yizhu shenai*. Di seguito gli autori rilevano che «Ce texte est une traduction archaïque, obscure et gauche, du sermon de Bénarès, dont il n'est pas impossible, sous une terminologie incertaine, de retrouver approximativement la teneur».

¹¹ Si veda la traduzione annotata in giapponese del ZFLJ contenuta nel suo studio su An Shigao («Shina bukkyo saisho no yakkyo gudensha An Seiko no kenkyu») in UI HAKUJU 1971, pp. 335-339. Sul problema che ci interessa, v. in part. p. 335 e 337.

dovrà supporre che questo *shenai* rappresenti una variante originale, cioè che si tratti della traduzione corretta (o comunque adeguata) di un termine, presente nel testo originale da cui fu tradotto il ZFLJ, diverso da *ātmaklamatha* e dagli altri termini simili, e corrispondente al senso di «amore verso sé stessi» (questa sembra la posizione di May e Mimaki). Oppure intendere (come fa Ui) *shenai* come una traduzione libera, o magari anche erronea, di *ātmaklamatha* (un'ipotesi, quest'ultima, che credo si possa senz'altro scartare).¹²

Cercherò invece di dimostrare che *shenai* deve essere considerato una corruzione prodottasi nel corso della tradizione testuale del ZFLJ, il cui originale (si intende: del testo già tradotto, il ZFLJ appunto) aveva, in questo punto, una parola che traduceva effettivamente *ātmaklamatha* o un vocabolo affine per significato.

Innanzitutto va osservato che, se si accetta questa ipotesi, la corruzione può essere facilmente delimitata: il problema sta tutto in un solo carattere, *ai*. Per il resto, infatti, la formulazione dei due estremi nel ZFLJ concorda bene con il resto della tradizione del *sūtra*: pressoché identico il primo estremo, così come il quadro d'insieme. Persino la lezione, che supponiamo sbagliata, *shenai* è parzialmente sovrapponibile alle lezioni fornite dalla tradizione indiana del *sūtra* (*ātmaklamatha* ecc.): infatti *shen* è, nelle traduzioni antiche, la resa corrente di *ātman* (qui usato come riflessivo).¹³

La maggiore obiezione al mantenimento della lezione testimoniata è che, in questo modo, viene a mancare nel testo l'opposizione tra i due estremi.¹⁴ Ma questa opposizione non è solo concordemente testimoniata dalle altre versioni del *sūtra*, ha anche una sua intrinseca necessità:¹⁵ tutto il brano è costru-

¹² Nessuno dei significati di *ai* (v. DZD IV p. 2323 a-b; DCD VII, p. 631b) sembra potersi adattare né al significato proprio di *klamatha* («stanchezza, fatica ecc.»), né al significato più generale del secondo estremo («tortimento, mortificazione ecc.»). Su questo problema v. anche l'appendice.

¹³ Si veda, ad esempio, nel *Yin chi ru jing* («Testo canonico sugli *skandha*, i *dhātu* e gli *āyatana*») T 603 (uno dei testi più sicuramente attribuibili ad An Shigao), *feishen* = *an-ātman* (p. 173b 23).

¹⁴ Per questo motivo MAY e MIMAKI (1979, pp. 458b-459a), che hanno mantenuto il testo tramandato, trattando delle varie tipologie di estremi ricorrenti nella letteratura buddhista, hanno dovuto collocare il ZFLJ a parte rispetto alle altre versioni del *sūtra*.

¹⁵ Come osservano acutamente MAY e MIMAKI (1979, p. 457a), la teoria dei due estremi è la cristallizzazione dottrinale di una parte della vita del

ito attorno ad essa, e la lezione *shenai*, «amore verso sé stessi», sembra quindi del tutto fuori luogo.

Infine, il ZFLJ dà una particolare formulazione dei due estremi, ognuno dei quali è fatto seguire da un breve inciso che ne indica la conseguenza spiacevole, negativa (cfr. anche, in parte, il brano n. 5 dell'appendice). Così al primo estremo («volgere il pensiero al desiderio sensuale»), tiene dietro, come logica conseguenza, la «mancanza di volontà pura». Ma è molto più ragionevole che la «mancanza di energia», data nel testo come conseguenza del secondo estremo, sia causata dall'autosfinimento (*ātmaklamatha*), che non dall'«amore verso sé stessi» (*shenai*). È dunque improbabile che quest'ultima sia la lezione giusta: il contesto stesso del ZFLJ esige chiaramente il significato di *ātmaklamatha*.

È chiaro che se si accetta l'ipotesi che il testo sia corrotto in questo punto, occorrerà poi tentare di sanare la corruzione per congettura, mediante *emendatio*, dato che la tradizione non offre varianti a *shenai*. Bisogna, in altre parole, trovare una correzione (un solo carattere, come si è visto) per sostituire *ai*, che abbia il significato richiesto dal passo e, contemporaneamente, possa dare ragione della genesi della corruzione.

Propongo di correggere *ai* con *you*, che soddisfa entrambe queste condizioni. Il significato di *you*, infatti («essere triste, preoccupato»; «pena, sofferenza, privazione»; ecc.),¹⁶ nonostante una sfumatura più accentuatamente morale rispetto a *klamatha* (che ha piuttosto il senso di «spossamento fisico»: cfr. la radice *klam-* «essere stanco» ecc.),¹⁷ si inserisce bene nel contesto di questo passo, ristabilendo l'opposizione tra i due estremi.

Ma questa congettura contiene anche un'ipotesi su come si deve essere prodotto l'errore nel corso della tradizione: il carattere tramandato (*ai*) e quello proposto per l'emendamento (*you*) sono infatti molto simili dal punto di vista grafico e facili da confondere (specie se scritti a mano); è quindi possibile

Buddha, che passò da una vita di agi a pratiche di ascesi estrema (che lo spossarono e si mostrarono spiritualmente sterili), per poi approdare alla via mediana che effettivamente lo portò alla suprema illuminazione. Tra l'altro si può osservare che l'opposizione è, in un certo senso, inerente al concetto stesso di una coppia di estremi.

¹⁶ Si veda DCD VII, pp. 685-686; DZD IV, pp. 2341-2342.

¹⁷ Anche nelle altre versioni cinesi del *sūtra* (appendice, nn. 3-6) i termini denotanti il secondo estremo, rispetto a quelli tramandati nelle redazioni indiane, hanno per lo più il senso di «autotormento», che di «autosfinimento».

figurarsi che la corruzione si sia verificata *copiando da un manoscritto* che aveva la lezione congetturata.

L'accertamento di un errore (quasi sicuramente non poligenetico, come in questo caso) comune a tutta la tradizione implica naturalmente l'esistenza di un archetipo. Datare quest'ultimo con precisione in questo caso non è possibile. Tuttavia, la natura dell'errore, e del contesto in cui esso si è verificato non sono impenetrabili all'interpretazione, e permettono di formulare qualche ipotesi.

Innanzitutto, è improbabile che questa corruzione si sia formata già durante la traduzione. È vero che quest'ultima si configurava, nel caso dei testi buddhisti, come un complesso lavoro di équipe articolato in varie fasi,¹⁸ durante il quale il testo (prima l'originale, poi quello tradotto) era trasmesso da una fase all'altra con frequenti errori.¹⁹ Sappiamo però che, durante la traduzione, la trasmissione testuale era ancora orale.²⁰ Ma, nel nostro caso, ciò è escluso proprio dall'emendamento proposto, che presuppone la trasmissione scritta come terreno di formazione dell'errore. Quest'ultimo, quindi, si deve essere verificato nel corso della trasmissione manoscritta del testo già tradotto.

D'altra parte, un errore di questo genere non può essere di molto posteriore alla traduzione, dato il contesto culturale che esso implica: un simile travisamento del passo forse più importante (e quindi, si può indurre, meglio conosciuto) di tutta la letteratura buddhista non è pensabile che nei primi tempi della diffusione del Buddhismo in Cina (dal II alla prima metà del IV sec. d.C.), quando mancava ancora una chiara visione d'insieme della dottrina indiana.²¹ È chiaro quindi che l'archetipo del ZFLJ non può essere di molto posteriore all'originale (cioè al primo manoscritto del testo tradotto).

Grazie alla critica congetturale è dunque possibile eliminare un'apparente anomalia dal testo del ZFLJ.

Un problema che presenta delle analogie (nonostante la to-

¹⁸ Si veda ZACCHETTI 1996, in part. pp. 350 segg.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 360-361.

²⁰ *Ibidem*, pp. 351-252; p. 355.

²¹ Ad esempio, in Cina, almeno fino al V secolo d.C., pressoché tutti i pensatori buddhisti sostennero l'esistenza nell'uomo di uno spirito immortale (*shen*²). Questa teoria è decisamente in contrasto con la fondamentale dottrina buddhista dell'insostanzialità (*anātman*); v. sulla questione TANG YONGTONG 1982 (1938), pp. 62-64.

tale differenza del contesto) con quello qui trattato è stato sollevato a proposito del manoscritto di un testo narrativo trovato a Dunhuang, il *Wang Zhaojun bianwen* («Il *bianwen*²² di Wang Zhaojun»).²³ Questo testo contiene una descrizione del paese dei *Xiongnu* (qui detti, riflettendo piuttosto la situazione storica del periodo Tang, *Tujue*, «Turchi»), in cui, tra l'altro, si legge:

Con riguardo alle norme dei *Tujue*, essi stimano gli uomini nel fiore dell'età e disprezzano i vecchi; odiano le donne e amano gli uomini.²⁴

«Amano» traduce l'emendamento *ai* proposto dagli editori di DHBWJ; il manoscritto originale ha invece *you* («essere afflitti» ecc.), mentre il contesto, specie per il parallelismo con la frase precedente («stimano... disprezzano»), esige il significato di «amare». Senza dubbio²⁵ gli editori hanno ritenuto *you* un errore per *ai* dovuto alla somiglianza tra i due caratteri, e quindi, come nel caso del ZFLJ, un errore prodottosi nel corso della tradizione manoscritta del testo.

Questa sembra, in altre parole, la situazione speculare rispetto al nostro passo del ZFLJ: qui si ha un *you* dove il senso richiede evidentemente *ai*.

Tuttavia, nella sua più recente edizione del *Wang Zhaojun bianwen*, Xiang Chu ha rigettato l'emendamento proposto in DHBWJ, e dato una diversa interpretazione del problema,²⁶

²² Sul significato di questo termine, e, più in generale, sui problemi di classificazione del materiale narrativo trovato a Dunhuang, v. Cadonna 1984, in part. pp. 21-22, e Lionello Lanciotti, «Alcune osservazioni terminologiche sui *bianwen*», in MAURIZIO SCARPARI (a cura di), *Studi di cinese classico*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia 1983.

²³ PELLLOT 2553 (manoscritto unico). Questo testo è edito in DHBWJ, vol. 1, pp. 98-108; altre edizioni annotate in: ZHANG HONGXUN 1987, pp. 195-213 e XIANG CHU 1990, pp. 191-226. Il *Wang Zhaojun bianwen* deve risalire al VIII-IX secolo d.C. (v. ZHANG HONGXUN 1987, p. 211).

²⁴ DHBWJ p. 99 (tra parentesi gli emendamenti degli editori cinesi): *fu Tujue fayong, gui du (zhuang) jian lao, zeng nü you (ai) nan*.

²⁵ L'emendamento è proposto senza note esplicative; si vedano però le osservazioni contenute nell'introduzione a DHBWJ (p. 3), secondo cui molti degli errori e delle varianti presenti in questi testi sono dovuti a somiglianza grafica o fonetica; in questa edizione la correzione inserita tra parentesi tonde, senza note di rimando ad altri manoscritti (come è il nostro caso), significa l'emendamento congetturale (v. DHBWJ, *ibidem*).

²⁶ XIANG CHU 1990, v. in part. n. 24 a p. 199. Peraltro già ZHANG HONGXUN (1987, p. 204 n. 23) ha sostenuto che qui *you* significa «amare»; a sostegno di questa tesi, Zhang cita un passo di Liu Zongyuan (773-819 d.C.), che è menzionato anche da XIANG CHU 1991, p. 158.

poi ripresa e leggermente ampliata in un suo studio sul lessico dei *bianwen* di Dunhuang.²⁷ Secondo Xiang in questo passo non è affatto necessario correggere *you* con *ai* per avere il significato richiesto, perché questo carattere (*you*) ha già il senso di «amare». Infatti *you* significa anche «essere in pena per», «essere preoccupati per» ecc., e può quindi essere usato metonimicamente per «amare». La tesi di Xiang è convincente e ben esemplificata.²⁸ In ogni caso il ragionamento non vale al contrario: è chiaro che *ai* di per sé non può avere il significato di «affliggere, tormentare» ecc., e pertanto, relativamente al ZFLJ, resta valida la congettura esposta nelle pagine precedenti.

Comunque si intenda lo *you* del *Wang Zhaojun bianwen*, il caso del ZFLJ mostra quale aiuto prezioso alla critica testuale delle traduzioni possa venire, nonostante si tratti di testi completamente diversi, dagli studi sui manoscritti di Dunhuang (qui intendo in particolar modo i testi di narrativa). Infatti, dato che anche le traduzioni buddhiste sono state, come è ovvio, tramandate per secoli in manoscritti, è probabile che molti degli errori presenti nei testi risalgano a questa prima fase della tradizione, e pertanto vadano intesi (e quindi corretti) proprio nel contesto della trasmissione manoscritta. Essendo, rispetto ai testi di Dunhuang, paragonabili le condizioni della tradizione, anche i problemi (e quindi la metodologia per risolverli) devono essere in certa misura analoghi. I manoscritti di Dunhuang, da questo punto di vista, possono aiutare soprattutto a determinare *la tipologia degli errori ricorrenti nella trasmissione manoscritta*.

La Dunhuangologia ha una dimestichezza unica nell'ambito delle scienze sinologiche con i problemi propri della trasmissione manoscritta. Essa può quindi indicare la via agli editori delle traduzioni buddhiste, e dare un contributo decisivo alla formazione di un canone metodologico per la critica congetturale in questo ambito.

²⁷ «Dunhuang bianwen yuci zhaji», in XIANG CHU 1991, pp. 144-175; alla questione *you / ai* è dedicato un paragrafo (intitolato *you*) a p. 158.

²⁸ L'interpretazione di Xiang Chu è accolta anche da GUO ZAIYI *et al.* 1990, p. 83. In realtà essa mi sembra inoppugnabile soprattutto per una considerazione che Xiang non fa: *you* per «amare» è, rispetto ad *ai*, un uso inconsueto (*difficilior*), ed è quindi da escludere l'errore di copiatura. È vero, peraltro, che un'accezione così spirituale di «amare» quale può avere *you* (quasi amore materno: come infatti è il caso di uno degli esempi citati da Xiang) non si adatta molto bene al passo del *Wang Zhaojun bianwen* in questione.

APPENDICE

*Sinossi del passo sui due estremi*²⁹1. *Vinaya I p. 11*³⁰

Atha [tatra] kbo bhagavā pañcavaggiye bhikkhū āmantesi: dve 'me [dve me] bhikkhave antā pabbajitena na sevitabbā. Katame dve? yo cāyam kāmesu kāmasukballikānuyogo [kāmesu kāmesu kballikānuyogo] bhīno gammo pothujjaniko [puthujjaniko (var. pothujjaniko)] anariyo anattasambhito, yo cāyam attakilamathānuyogo dukkho anariyo anattasambhito, ete kbo [te] bhikkhave ubbo ante anupagamma [anupakamma] majjhimā paṭipadā tathāgatena abhisambuddhā cakkbukaraṇī nāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya samvattati.

Proprio allora il Beato disse ai *bhikkhu*, che formavano un gruppo di cinque: «Questi due estremi, o *bhikkhu*, non devono essere fatti propri da chi ha lasciato la casa. Quali due? Una è la dedizione, nei confronti dei piaceri sensuali, al benessere derivante dal piacere sensuale, che è bassa, volgare, propria dell'uomo comune, ignobile, dannosa. L'altra è la dedizione all'autosfinimento, che è dolorosa, ignobile, dannosa. Evitando di cadere in entrambi questi estremi, o *bhikkhu*, la Via Mediana che è stata perfettamente realizzata dal Tathāgata, generatrice dell'occhio, generatrice della gnosi, conduce alla pacificazione, alla conoscenza superiore,³¹ all'illuminazione, al *Nibbāna*».

2. *Fo shuo zhuo falun jing* (佛說轉法輪 T 109 p. 503b 11-16)

於是佛告諸比丘、世間有二事墮邊行、行道弟子捨家者終身不當與從事。何等二。一爲念在食欲、無清淨志。二爲倚[明]=倚]著身 [manca in (三)] *憂 [T 109 = 愛]、不

²⁹ Questa è solo una scelta di alcune delle principali fonti relative al passo sugli estremi e la Via mediana, e non ha la pretesa di essere esaustiva. Per più completi riferimenti bibliografici sul tema, v. MAY e MIMAKI 1979, in particolare pp. 456-457. I passi tratti dalle versioni cinesi sono presentati in un testo critico basato sul testo dell'edizione *Taisho* (J. TAKAKUSU, K. WATANABE [a cura di], *Taisho shinsbu daizokyo*, Tokyo, 1922-1933). La principale differenza rispetto a quest'ultima (a parte gli emendamenti congetturali) è che qui le lezioni giudicate buone (su cui è basata la traduzione) sono accolte nel testo, mentre le varianti scartate sono relegate nell'apparato (che qui per comodità è posto tra parentesi quadre); i caratteri in corpo piccolo tra parentesi tonde sono abbreviazioni dei nomi delle antiche edizioni a stampa e degli altri testimoni su cui è basata l'edizione *Taisho*, le cui varianti sono da quest'ultima riportate nell'apparato. I miei emendamenti congetturali sono preceduti da un asterisco.

³⁰ Il testo è citato dall'edizione della Pali Text Society. Tra parentesi quadre sono date le varianti del passo corrispondente in *Samyutta V*, p. 421.

³¹ Sul termine *abhiññā*, v. sotto n. 41.

能精進。是故退邊行、不得值佛道德眞 [così (≡); T 109 = 眞] 人。若此比丘不念貪欲著身 *憂 [T 109 = 憂] 行、可得受中。如來最正覺、得眼得慧、從兩邊度、自致泥洹。

Allora il Buddha disse ai *bhikṣu*: «Vi sono al mondo due cose che ricadono nella pratica degli estremi, a cui tutti i discepoli praticanti il cammino [buddhista] e coloro che hanno abbandonato la famiglia non devono, per tutta la loro vita, aderire. Quali due? La prima consiste nel volgere il pensiero al desiderio sensuale, [da cui consegue] mancanza di volontà pura. La seconda consiste nella propensione³² all'auto-*afflizione, [da cui consegue] l'assenza di energia.³³ Pertanto, se si regredisce alla pratica degli estremi, non è dato di essere all'altezza degli uomini superiori,³⁴ dotati della virtù del Buddha. Se [invece] il *bhikṣu* non volgerà il pensiero al desiderio sensuale, né si attaccherà alla pratica dell'auto-*afflizione, potrà conseguire il punto mediano. Il Tathāgata, il supremamente e rettamente illuminato, che ha conseguito l'occhio e la gnosi, essendo andato al di là dei due estremi, da sé è pervenuto al *Nirvāṇa*.³⁵

3. *Madhyamāgama* (中阿含經 T 26 p. 777c 26 – 778a 2)³⁶

於爾時即告彼曰、五比丘、當知有二邊行、諸爲道者所不當學。一曰著欲樂、下賤業凡人所行。二曰自煩自苦、非賢聖 [così in (≡); T 26 + 求] 法、無義相應。五比丘、捨此二邊有、取中道、成眼 [così (≡), (≡): *difficilior*; T 26 = 明] 成智、成就於定、而得自在、趣智趣覺、趣於涅槃。

In quel momento [il Buddha] disse loro: «O cinque *bhikṣu*, dovete sapere che vi sono due pratiche estreme, alle quali tutti coloro che pra-

³² Il carattere *yi* è intercambiabile con *yi*² (v. DCD vol. 5, p. 75a); non c'è dubbio che il passo qui richieda il significato di *yi*².

³³ Ho tradotto con un sintagma nominale («assenza di energia») quella che nel testo è una frase verbale (*bu neng jingjin*), in modo da rendere il senso tecnico del termine *jingjin*, resa standard, fin dalle prime traduzioni (v. HARRISON 1990, p. 242), di *virya*, «energia».

³⁴ Seguo, con la migliore tradizione, la lezione *zhenren*. Tutta la frase è di difficile intendimento; cfr. comunque nel passo pāli corrispondente, «... *anariyo...*» (= sanscrito *anārya*), «ignobile, non proprio di un *ārya*», forse rappresentato parafrasticamente da questo passo cinese.

³⁵ Si osservi come, in tutta questa frase finale («Il Tathāgata... è pervenuto al *Nirvāṇa*»), sono presenti quasi gli stessi termini del corrispondente passo pāli, qui riferiti però al Tathāgata e non alla Via Mediana.

³⁶ Tradotto probabilmente da Gautama Saṃghadeva nel 397-398 d.C. (v. ENOMOTO 1986, pp. 19-20) Questo *Madhyamāgama* appartiene alla scuola dei *Sarvāstivādin* (ENOMOTO 1986, pp. 21-22).

ticano la Via non si devono applicare.³⁷ La prima è detta attaccamento al benessere [derivante dal] piacere sensuale, ed è attuata dalle persone comuni, inferiori e dedite a vili lavori. La seconda è detta autoafflizione e autotormento, non è un principio proprio degli uomini superiori, [ed è] dannosa.³⁸ O cinque *bhikṣu*, se si abbandonano queste due esistenze estreme, si consegue la Via Mediana, si portano a compimento l'occhio e la gnosi, si consegue la perfetta maestria nel *samādhi*, ci si volge alla gnosi e all'illuminazione, si tende verso il *Nirvāṇa*.

4. *Ekottarikāgama* (增壹阿含經 T 125 p. 593b 25 – c 1)

爾時世尊、告諸比丘、有此二事、學道者不應親近。云何二事。所謂著欲、及樂之法、此是卑下 [così (三); T 125 = 下卑]、凡賤之法。又此諸苦、衆惱百端。是謂二事、學道者不應親近。如是捨此二事已、我自有至要之道、得成正覺、眼生智生、意得休息、得諸神通、成沙門果至於涅槃。

In quel tempo il Beato disse ai *bhikṣu*: «Ci sono due cose alle quali chi pratica la Via non deve accostarsi. Quali due cose? [La prima è] ciò che si definisce il *dharma* consistente nell'attaccamento ai desideri e ai piaceri sensuali; questo è un *dharma* basso e volgare. [Ci sono] poi i dolori [che ci si infligge], una massa molteplice di afflizioni. Queste sono dette le due cose a cui chi pratica la Via non deve accostarsi. Così avendo abbandonato queste due cose, avendo da me stesso acquisita la Via suprema,⁴⁰ sono riuscito a portare a perfezione la retta illuminazione; l'occhio è sorto, la gnosi è sorta; il [mio] pensiero ha ottenuto la quiete; ho ottenuto le conoscenze soprannaturali;⁴¹ ho portato a compi-

³⁷ Traduco supponendo che la frase *suo bu dang xue* (lett. «ciò che non devono studiare») corrisponda qui, come è probabile, a un originale **na śikṣitavya*.

³⁸ Il testo cinese che ho tradotto con «inutile» è *buyi xiangying*, che letteralmente significa «corrispondente a non *yi*». È tuttavia chiaramente un calco letterale di un composto, presente nell'originale di T 26 (probabilmente redatto in *gāndhāri*: v. ENOMOTO 1986, p. 20), identico a quello del testo pāli: *anatthasambhito* (lett. «connesso a ciò che non è profittevole» = «dannoso»); infatti *yi*³ è la traduzione corrente del sanscrito *artha* = pāli *attha* (qui = «situazione favorevole, utile ecc.»).

³⁹ Ugualmente tradotto, con ogni probabilità da Saṃghadeva (v. ENOMOTO 1986, p. 25); l'identificazione della scuola a cui appartiene questa versione dell'*Ekottarikāgama* è problematica (ENOMOTO 1986, p. 25).

⁴⁰ MAY e MIMAKI (1979, p. 456b) menzionano questa espressione, *zhiyao zhi dao*, come una «bizarre périphrase» di *madhyamā pratipad*.

⁴¹ *Shentong* è la traduzione standard di *abhiññā* (cfr. sopra, nel testo pāli, n. 1 = *abhiññā*), termine che designa una serie di facoltà straordinarie di cui si danno nei testi canonici varie liste; v. E. LAMOTTE, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, tome I, Louvain 1944, pp. 328-333,

mento il frutto dello *śramaṇa* [e così via] fino ⁴² al *Nirvāṇa*.

5. *Vinaya in quattro parti* (四分律 T. 1428 p. 788a 6-14) ⁴³

... 比丘出家者、不得親近二邊、樂習愛欲、或自苦行、非賢聖法、勞疲形神、不能有所辦。比丘除此二邊已、*便 [T 1428=更]有中道、眼明智明、永寂休息、成神通、得等覺、成沙門、涅槃行。

... O *bbikṣu*, colui che ha abbandonato la famiglia non deve accostarsi a due estremi: il desiderio di pratiche piacevoli, oppure la pratica dell'auto-tormento, [che] non è un *dharmā* proprio di una santa persona, sfinisce corpo e spirito, [facendo sì che] non si sia in grado di intraprendere alcunché. O *bbikṣu*, eliminati questi due estremi, si ottiene la Via mediana; l'occhio e la gnosi si manifestano; si ha la perpetua e quieta pacificazione; si porta a compimento la conoscenza soprannaturale; si consegue la perfetta illuminazione; si porta a compimento il cammino dello *śramaṇa* [e così via fino a quello del] *Nirvāṇa*.

6. *Vinaya in cinque parti della scuola Mahīśāsaka* (彌沙塞五分律 T. 1421 p. 104b 23-26) ⁴⁴

佛復告曰、世有二邊不應親近。一者貪著愛欲、說欲無過。二者邪見苦形、無有道迹。捨此二邊、便得中道、生眼智明、覺向於泥洹。

Disse ancora il Buddha: «Vi sono al mondo due estremi ai quali non ci si deve accostare. Il primo consiste di brama e attaccamento ai desideri, asserisce che il desiderio non è un errore. Il secondo è il punto di vista eretico ⁴⁵ [che consiste nel] tormentare il [proprio] corpo, [di modo

e L. de La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, 6 voll., Paris 1923-1931, cap. VII, pp. 97-126. Secondo PED p. 64a questo termine significa sia un tipo di conoscenza superiore, prodotta da particolari condizioni favorevoli (come nel caso di *abhiññā* nel passo pāli citato sopra), che un insieme di facoltà soprannaturali (come in questo passo di T 125); cfr. EDGERTON 1953, vol. II, p. 50b.

⁴² *Zhiyu* ricorre nei testi buddhisti come traduzione di *yāvat*, con la specifica funzione di particella riassuntiva, impiegata tra il primo e l'ultimo membro di un'enumerazione.

⁴³ Si tratta del *Vinaya* della scuola *Dharmaguptaka*, tradotto nel 408-413 d.C. da Buddhayaśas; su questo testo v. LAMOTTE 1958, p. 186.

⁴⁴ Tradotto tra il 423 e il 424 d.C. da Buddhajīva; v. LAMOTTE 1958, p. 187.

⁴⁵ Qui *jian* deve essere la traduzione di *dyṣṭi*, «opinione, punto di vista» ecc. (*ye jian = mithyādyṣṭi*); ho tradotto di conseguenza, con un po' di libertà.

che] mancano le tracce della Via. Se si abbandonano questi due estremi, si ottiene la Via mediana; si fa sorgere l'occhio e la gnosi si manifesta; l'intelligenza si volge al *Nirvāna*».

Glossario

<i>ai</i> 愛	<i>Shentong</i> 神通
An Shigao 安世高	<i>suo bu dang xue</i> 所不當學
<i>bu neng jingjin</i> 不能精進	<i>Wang Zhaojun bianwen</i> 王昭君變文
<i>buyixiangying</i> 不義相應	<i>ye jian</i> 邪見
Dao'an 道安	<i>yi</i> 猗
<i>feishen</i> 非身	<i>yi²</i> 倚
<i>Foshuo zhuan falun jing</i> 佛說轉法輪經	<i>yi³</i> 義
<i>fu Tujue fayong, gui du (zhuang) jian lao,</i> <i>zeng nü you (ai) nan</i> 夫突厥法用、貴 杜(壯)賤老、憎女憂(愛)男	<i>yizhu shenai</i> 猗著身愛
<i>Guang zan jing</i> 光讚經	<i>Yin chi ru jing</i> 陰持入經
<i>jian</i> 見	<i>you</i> 憂
<i>jingjin</i> 精進	<i>zhenren</i> 真人
Liu Zongyuan 柳宗元	<i>zhiyao zhi dao</i> 至要之道
<i>shen</i> 身	<i>Zhiyu</i> 至於
<i>shen²</i> 神	<i>ziran</i> 自然
<i>shenai</i> 身愛	<i>ziran falun</i> 自然法輪
	<i>ziran tianhua</i> 自然天華

Bibliografia

(e abbreviazioni)

1. Fonti

- ZFLJ: *Fo shuo zhuan falun jing* 佛說轉法輪 T. 109
 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
 DHBWJ: WANG ZHONGMING *et al.*, *Dunhuang bianwen ji*
 敦煌變文集, 2 voll., Beijing 1957 (rist. 1984).

- XIANG CHU 項楚 1990, *Dunhuang bianwen xuanzhu* 敦煌變文選注, Chengdu.
 ZHANG HONGXUN 張鴻勳 1987, *Dunhuang jiangchang wenxue zuopin xuanzhu* 敦煌講唱文學作品選注, Lanzhou.

2. Letteratura

- CADONNA A. 1984, *Il taoista di Sua Maestà*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia
 DCD: AA.Vv., *Hanyu da cidian* 漢語大詞典, 12 voll., Shanghai 1986-1993.
 DZD: AA.Vv., *Hanyu da zidian* 漢語大字典, 8 voll., Chengdu 1986-1990.
 EDGERTON F. 1953, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, 2 voll., New Haven.
 ENOMOTO FUMIO 1986, «On the Formation of the Original Texts of the Chinese Āgamas», *Buddhist Studies Review*, vol. 3, No. 1 (1986), pp. 19-30.
 GUO ZAIYI 郭在貽, ZHANG YONGQUAN 張涌泉, HUANG ZHENG 黃徵 1990, *Dunhuang bianwen ji jiaoyi* 敦煌變文集校議, Changsha.
 HARRISON P. 1990, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: an annotated English Translation of the Pratyutpanna-Buddha-Sammukhāvasthita-Samādhi-Sūtra with Several Appendices relating to the History of the Text*, Studia Philologica Buddhica Monograph Series V, Tokyo
 LAMOTTE E. 1958, *Histoire du Bouddhisme Indien, des origines à l'ère Śāka*, Louvain.
 MAY JACQUES, MIMAKI KATSUMI 1979, «Chūdō», in P. DEMIÉVILLE (directeur), J. MAY (rédacteur en chef) *Hôbôgirin - cinquième fascicule (chôotsushô -chūu)*, Paris - Tokyo 1979, pp. 456-470.
 PED: T.W. Rhys Davids - W. Stede, *Pāli-English Dictionary*, Chipstead, 1925.
 SHIH R. 1968, *Biographies des Moines Éminents (Kao Seng Tchouan) de Houei-kiao*, Louvain-Leuven.
 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, 2 voll., Beijing
 UI HAKUJU 宇井伯壽 1971, *Yakkyōshi kenkyū* 譯經史研究, Tokyo.
 XIANG CHU 項楚 1991, *Dunhuang wenxue congkao* 敦煌文學叢考, Shanghai.

- ZACCHETTI S. 1996, «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.», *Annali di Ca' Foscari*, anno XXXV, 3 (serie orientale 27), 1996, pp. 347-374.
- 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 Honour of Prof. Jan Yün-hua*, Oakville, Ontario, Mosaic, 1991, pp. 277-304.

ABSTRACT

This article deals with a difficult passage in the *Foshuo zhuān falun jīng*, an early Chinese translation (doubtfully attributed to the Han dynasty translator An Shigao) of the *Dharmacakṛapavartanasūtra*. This translation exposes the doctrine of the Middle Way and the two extremes in a way that is partially divergent from other versions of the *sūtra*. The author tries to demonstrate that the text is corrupt, and, accordingly, proposes an emendation. A parallel in Dunhuang literature is also mentioned. The article is followed by an appendix containing six different versions of the passage on the Middle Way, from Pāli and Chinese sources.

KEY WORDS

Textual; Criticism; T 109.

Monica De Togni

SUL RUOLO DI ZHAO ERFENG
NELLA CONQUISTA CINESE DEL TIBET (1904-1911)*

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Zhao Erfeng: cenni biografici. – 3. L'inizio della conquista del Kham. – 4. Istituzione e compiti del Commissario per gli affari di frontiera di Yunnan e Sichuan. – 5. L'applicazione del *gaitu gultu* nel Kham: alcuni antecedenti e sostenitori della politica di Zhao. – 6. Il fallimento della colonizzazione. – 7. Zhao Erfeng Governatore Generale del Sichuan *ad interim*. – 8. La collaborazione tra i fratelli Zhao e la priorità data al Tibet centrale. – 9. L'incompatibilità tra la politica di Zhao e la funzione protettrice del Dalai Lama assunta dall'imperatore Qing.

1. *Introduzione*

Durante gli ultimi anni della dinastia Qing, la regione tibetana¹ fu oggetto di rinnovata attenzione da parte della corte di Pechino. Nel 1903-1904, la missione inviata da lord Curzon, viceré d'India, a Lhasa per costringere il governo tibetano ad intrattenere relazioni commerciali e diplomatiche dirette con il suo governo, aveva infatti indotto la corte cinese a modificare la politica attendista che aveva caratterizzato la fine del XIX secolo.²

Fino ad allora, due fattori avevano mantenuto all'esterno del

* L'articolo, estratto della tesi di laurea è stato terminato nel 1996; successivamente, l'autrice ha avuto a disposizione pubblicazioni che hanno modificato alcune delle valutazioni date.

¹ La provincia autonoma del Tibet della Repubblica Popolare Cinese non coincide con la regione abitata da popolazioni di etnia tibetana; quest'ultima comprende anche vaste aree del Qinghai, del Sichuan e dello Yunnan. La regione tibetana può essere suddivisa in Tibet centrale, settentrionale, nord-orientale e orientale. Il Tibet centrale è costituito dalle due province gTsang e dBus e, nella parte meridionale, dalle regioni Yar klung, Lhobrag e Dapgo, rKong po e Nyang. A est di questa regione si trova il Kham, o Tibet orientale.

² La missione fu comandata dal colonnello Younghusband che ne scrisse

territorio tibetano quasi tutti gli stranieri.³ Innanzitutto la volontà della chiesa *dGe lugs pa*, detentrica del potere politico e spirituale, di evitare che missionari e mercanti stranieri interferissero nella vita religiosa, che mettersero in crisi i monasteri rompendo il monopolio che questi avevano sul commercio con l'esterno del Tibet.⁴ In secondo luogo, dalla fine del XIX secolo, i governi di Lhasa e Pechino si erano reciprocamente addossati la responsabilità della chiusura dello stato, impedendo l'accesso agli stranieri e al governo britannico dell'India di comprendere attraverso quali vie diplomatiche fosse possibile comunicare direttamente con Lhasa.

La missione comandata da Younghusband e la firma della Convenzione di Lhasa (7 settembre 1904)⁵ (e non l'autonomia che il governo del Dalai Lama stava dimostrando da quello di Pechino,⁶ ignorata da quest'ultimo a causa della negligenza

un resoconto: *India and Tibet. A History of the Relations which Have Subsisted between the two Countries from the Time of Warren Hastings to 1910, with a Particular Account of the Mission to Lhasa of 1904*, London, J. Murray, 1910. Ampli studi sui rapporti tra autorità inglesi e autorità tibetane, e sulle ripercussioni che la linea politica seguita dai governi di Londra e dell'India britannica con la Cina ebbe nei rapporti tra quest'ultima e il Tibet, sono quelli di PREMEN ADDY, *Tibet on the Imperial Chessboard: the Making of British Policy towards Lhasa. 1899-1925*, Calcutta e New Delhi, Academic Publishers, 1984; P. FRENCH, *Younghusband: The Last Great Imperial Adventurer*, London, 1994; ALASTAIR LAMB, *British India and Tibet, 1766-1910*, London e New York, Routledge & Kegan Paul, 1986; ID., *The McMahon Line. A Study in the Relations Between India, China and Tibet, 1904 to 1914*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966.

³ Per avere un esempio delle difficoltà incontrate dai viaggiatori che cercavano di entrare nel Tibet, si veda Luciano PETECH, «China and the European Travellers to Tibet, 1860-1880», in ID., *Selected Papers on Asian History*, Roma, ISMEO, 1988, pp. 323-354.

⁴ ALASTAIR LAMB, *British India and Tibet*, cit., p. 97.

⁵ FO 405/179, Appendix I in Confidential Print 9098, January 1908.

⁶ Uno dei segni più evidenti dell'autonomia del governo tibetano fu l'istituzione dello *tsbogs 'du* (Assemblea Nazionale). Teoricamente era un organo con funzioni esclusivamente consultive, ma il potere dei soggetti che lo componevano rendeva le sue decisioni difficilmente ignorabili dal *bka' shag* (Consiglio dei Ministri) e dal Dalai Lama. Pur non avendo mai ricevuto il riconoscimento ufficiale dell'imperatore, tuttavia questo non incise sul suo potere all'interno del Tibet, tant'è vero che fino al 1895 esso nominò i Reggenti, dal 1793 facoltà riservata ai rappresentanti dell'autorità imperiale Qing (*Amban*), e ricoprì un ruolo fondamentale nella politica del Tibet. La delibera con cui il terzo mese del 1894 esso stabilì di reintrodurre lo statuto del 1750, secondo il quale il *bka' shag* doveva essere costituito da tre membri laici e uno religioso (*bka' blon bla ma*), seguì un semplice inchino formale all'autorità imperiale senza attenderne l'autorizzazione tramite editto.

degli *Amban*⁷ nell'informare la corte di quanto accadeva in Tibet), indussero la corte Qing ad affrontare i problemi che sorgevano nel Tibet centrale e orientale, sia per via diplomatica

Lo stesso modo in cui fu scelto il Tredicesimo Dalai Lama, senza utilizzare l'urna d'oro per scegliere tra almeno tre possibili incarnati, mette in luce come il governo tibetano non si assoggettasse alle disposizioni imperiali. Non vi furono dubbi sul suo riconoscimento nel bambino nato a *Glang mdun Kbang steng* il 26 giugno 1876. Il 14 luglio 1877, le autorità tibetane indussero il titubante *Amban* ad informare l'imperatore che era stata trovata la vera incarnazione e che essa poteva ricevere la conferma ufficiale, questa giunse a Lhasa il 1 agosto 1878. Un terzo evento illuminante per comprendere i rapporti di forza tra autorità tibetane e autorità Qing è la vicenda del nobile *Ram ba bSod nams mgon skyabs*. Alla fine del 1903, questi fu nominato *bka' blon* (ministro) dall'*Amban*, senza aver preventivamente consultato il Dalai Lama (egli aveva assunto i pieni poteri il 26 settembre 1903). Il Dalai Lama non accettò l'imposizione; mandò il nobile tibetano nei suoi possedimenti a 5-6 giorni di viaggio da Lhasa facendo riferire all'*Amban* che era deceduto e nominò *bka' blon* un aristocratico di sua fiducia. L'*Amban*, ben sapendo che i tibetani gli avevano riferito una menzogna, propose all'imperatore il proprio protetto in modo che fosse rifiutato. CHARLES BELL, *Tibet. Past and Present*, Oxford, Clarendon Press, 1924, p. 139; ID., *Portrait of the Dalai Lama. The Life and Times of the Great Thirteen*, London, Wisdom Publications, 1987 (ristampa della prima edizione: London, Wm. Collins, 1946); pp. 47, 61, 67-68, 165-169; MELVYN C. GOLDSTEIN, *A History of Modern Tibet. 1913-1951: the Demise of the Lamaist State*, Berkeley, University of California Press, 1989, pp. 19-20; LUCIANO PETECH, *Aristocracy and Government in Tibet 1728-1959*, Roma, ISMEO, 1973, pp. 10, 157-158, 222, 236, 238; ID., *The Dalai-Lamas and Regents of Tibet: a Chronological Study*, in ID., *Selected Papers on Asian History*, Roma, ISMEO, 1988 (ristampa di un articolo comparso in «T'oung Pao», XLVII, 1959), pp. 132, 143-146; WILLIAM WOODVILLE ROCKHILL, *The Dalai Lamas and their Relations with the Manchu Emperors of China. 1644-1908*, in «T'oung Pao», XI, 1910, p. 75; TSEPON W.D. SHAKABPA, *Tibet: A Political History*, New York, Potala Publications, 1988, pp. 186-193.

⁷ Titolo manchu corrispondente al cinese «zhuZang dachen» (Residente Imperiale in Tibet). I primi *Amban* restarono in carica per cinque anni, in seguito l'incarico ebbe durata triennale. Esistono opinioni divergenti sulla data d'inizio di questa carica. Nel 1728, a Senge e Mailu, a due alti funzionari inviati in Tibet dall'imperatore Yongzheng, furono attribuiti poteri di supervisione sul governo tibetano e la carica di Residenti Imperiali Permanenti: essi possono quindi essere considerati i primi *Amban*, l'uno in carica nella provincia *dBus*, l'altro nel Tibet occidentale. LUCIANO PETECH, *China and Tibet in the Early 18th Century. History of the Establishment of Chinese Protectorate in Tibet*, Roma, ISMEO, 1972, p. 156. Per quanto riguarda la negligenza degli *Amban* tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX secolo, la vicenda del nobile *Ram ba bSod nams mgon skyabs* (di cui si è scritto alla nota 6) è un caso esemplare. Inoltre, CHARLES BELL (*Portrait of the Dalai Lama*, cit., p. 67) riferisce che era uso comune degli *Amban* inviare rapporti falsi all'imperatore, cosicché i tibetani erano soliti chiamare quest'ultimo «the Bag of Lies».

sia affidandosi ai funzionari in loco. Tuttavia, la nuova linea politica divenne particolarmente aggressiva anche per ragioni interne, dopo che l'arroganza di Fengquan, *Amban* Aggiunto, e la sua ignoranza delle dinamiche politiche, sociali ed economiche del Khams, ebbero provocato una rivolta locale che si estese a macchia d'olio. La nuova politica era indirizzata verso due obiettivi principali: esautorare il governo di Lhasa, già indebolito dalla fuga del Dalai Lama all'approssimarsi delle truppe di Younghusband,⁸ e portare sotto il controllo dell'impero il Khams. Questo, trovandosi tra Sichuan e Tibet centrale, aveva, nella strategia di difesa delle frontiere, la medesima importanza della Mongolia Interna. Il Khams era diviso in un coacervo di piccoli principati i cui capi erano in varia misura dipendenti dalle autorità tibetane e da quelle cinesi. Ciò creava una situazione di forte instabilità che era divenuto più che mai necessario limitare.⁹ Tale obiettivo era però difficoltoso, anche a causa delle caratteristiche orografiche del Khams che rendevano difficile attraversare questa regione e non permettevano di trovare sul luogo approvvigionamenti sufficienti per le armate che vi fossero inviate.

In questo contesto si inserisce l'operato di Zhao Erfeng, funzionario cui la corte Qing affidò il compito di risolvere parte dei problemi connessi alla frontiera con il Tibet tra il 1905 e il 1911. Questi elaborò un piano in tre stadi per inglo-

⁸ Prima di fuggire verso Urga, il Dalai Lama aveva nominato Reggente *Kbri Rin po che* Blo bzang rgyal mtshan del monastero *dGa' ldan* dandogli accurate istruzioni sulla linea da tenere con i britannici. Tuttavia, il governo tibetano si trovava in una posizione di debolezza istituzionale che la corte Qing cercò di usare per ripristinare la propria autorità compromessa, perciò, con un editto, depose e privò del suo titolo il Dalai Lama. Queste disposizioni non furono però considerate valide dal governo di Lhasa che continuò, per quanto possibile, ad affidarsi alle decisioni del Dalai Lama negli affari importanti. TSEPON W.D. SHAKABPA, *Tibet*, cit., p. 215; CHARLES BELL, *Portrait of the Dalai Lama*, cit., p. 73.

⁹ Questi piccoli principati erano tendenzialmente ostili non solo all'autorità cinese, ma anche a quella tibetana, cui pure erano legati da affinità linguistiche e culturali. Infatti, in quest'area la scuola *dGe lugs pa* non godeva di una posizione egemone come nel Tibet centrale. Altre scuole buddhiste e il *Bon* avevano nei monasteri di quest'area i loro centri politici ed economici, costituendo una complessa rete di legami con l'organizzazione monastica che governava il Tibet centrale. Si veda LOUIS SIGEL, *Ch'ing Tibetan Policy (1906-1910)*, in «Papers on China», 1966, n. 20, p. 190; per un'accurata descrizione del Khams, si veda l'articolo di F. GORÉ, *Marches Tibétaines du Sseu-tch'ouan et du Yunnan*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient», 1923, XXIII, pp. 319-359.

bare il Khams nell'impero e costituire la provincia del Xikang. Nella realizzazione di questo progetto, Zhao non godette sempre del sostegno del governo centrale. Questo si evince dall'esame del suo progetto e del modo in cui cercò di realizzarlo, nonché dal confronto delle sue scelte con la linea politica seguita dalla corte Qing. Inoltre, ripercorrendo le vicende legate alla conquista del Xikang, si potrà verificare come talvolta Zhao agì di propria iniziativa, indipendentemente dalle direttive imperiali.

Per capire la figura di questo funzionario e le vicende a lui connesse, sono state prese in esame le seguenti fonti cinesi: innanzitutto, il *fanbu* 8 (*juan* 525) della *Qing shi gao* (*Storia della dinastia Qing*);¹⁰ alcuni memoriali riportati nei *DaQing lichao shilu* (*Annali della dinastia Qing*)¹¹ e la parte relativa al 1903-1911 della *Qing shilu, Zangzu lishi ziliao huibian* (*Raccolta dei documenti relativi al Tibet negli Annali della dinastia Qing*).¹² Inoltre, sono stati selezionati alcuni dei memoriali dello stesso Zhao Erfeng, trascritti e sistemati da Liu Zanting, la cui pubblicazione è stata curata nel 1984 da Wu Fengpei,¹³ che ha talvolta provveduto a collazionare i memoriali manoscritti con quelli tratti dai *DaQing lichao shilu* (*Annali della dinastia Qing*) e da altre raccolte. Infine, non si poteva tralasciare l'opera di Fu Songmu, collaboratore di Zhao Erfeng e suo successore nella carica di Commissario per gli Affari di

¹⁰ Compilata sotto la direzione di Zhao Erxun, seconda edizione (1937), Mukden, 529 voll. Verrà di seguito citata con l'abbreviazione QSG-FB8.

¹¹ Pubblicata nel 1937 a Mukden (Manzhouguo wuyuan, 1200 *ben*). Verrà di seguito citata con le abbreviazioni QSL-GX (per il periodo relativo al regno di Guangxu) e QSL-XT (per il periodo relativo al regno di Xuantong).

¹² 1981, Xianyang, Xizang minzu xueyuan lishixi, 10 voll. Verrà di seguito citata con le abbreviazioni QSLZZLSZLHB-GX (per il periodo relativo al regno di Guangxu) e QSLZZLSZLHB-XT (per il periodo relativo al regno di Xuantong).

¹³ Si tratta del libro *Zhao Erfeng Chuanbian zoudu* (*Documenti e memoriali riguardanti Zhao Erfeng e gli affari della frontiera occidentale del Sichuan*), Chengdu, Sichuan minzu chubanshe 1984, pp. 5, 1, 2, 3, 26, 509. Liu Zanting fu subordinato di Tang Kosan, rappresentante della Commissione per gli Affari Mongoli e Tibetani di Nanjing, che negli anni '30 si occupò del Khams e delle dispute che insorgevano tra autorità cinesi e monasteri tibetani. Si recò nel Khams insieme al suo superiore, acquisendo così una conoscenza diretta della situazione della regione. Si veda H. L. BOORMAN (ed.), *Biographical Dictionary of Republican China*, vol. 2, New York, Columbia University Press, 1979, p. 417.

Frontiera, *Xikang jiansheng ji* (Annotazioni sulla creazione della provincia del Xikang),¹⁴ scritta a sostegno del progetto di Zhao Erfeng.

È opportuno precisare che qui non si è dato un resoconto esaustivo delle vicende legate al Tibet nel primo decennio del nostro secolo. L'esame dei documenti degli archivi dell'Ufficio del Commissario per gli Affari di frontiera di Yunnan e Sichuan, che non sono riuscite a trovare, potrebbe ulteriormente precisare la figura e l'operato di Zhao Erfeng. Uguale attenzione meriterebbero le relazioni tra i numerosi *tusi* (capi locali) del Khams e il governo di Pechino.

2. Zhao Erfeng: cenni biografici

Zhao proveniva da una famiglia di funzionari della Bandiera azzurra cinese. Fu l'unico di quattro fratelli a comprare una carica, quella di Commissario per il monopolio del sale.¹⁵

Determinante per la sua carriera burocratica e politica fu l'incontro con Xiliang.¹⁶ Questi richiese, ad ogni nuovo incarico, che Zhao facesse parte del proprio seguito. Nel 1903, quan-

¹⁴ È stata pubblicata nel 1968 a Taipei (Wenhai chuban she, Xibu difang series 27, facsimile della prima edizione pubblicata a Chengdu, Chengwen chuban she, 1912).

¹⁵ WU FENGPEI e CENG GUOQING (ed.), *Qingdai zhuZang dachen zhuanlüe* (Brevi biografie dei Residenti Imperiali a Lhasa durante la dinastia Qing), Xuchang (Henan), Xizang renmin chuban she, 1988, p. 274. Un'altra breve biografia è data nelle *Qingshi liezhuan* (Biografie di personaggi importanti della dinastia Qing), Taipei, Zhiming shuju, 1965, *shangce*, p. 305. Il resoconto più esteso si trova nella parte introduttiva del libro curato da WU FENGPEI, *Zhao Erfeng Chuanbian*, cit.

¹⁶ Vicino a Zhang Zhidong, per vent'anni fu Magistrato di distretto e *daotai* nello Shanxi. Nel 1900, questi fu mandato a Xi'an a proteggere Cixi e Guangxu. Per il modo in cui assolse questo compito, fu premiato con la nomina a Governatore dello Shanxi, dove cercò di riorganizzare i distretti tribali dell'area di confine. A Xi'an era entrato a far parte del nuovo gruppo di consiglieri di Cixi, che sostituì quello precedente i cui esponenti erano morti ed esercitò una considerevole influenza politica fino al 1907, quando si sciolse per rivalità interne. In seguito, occupò in successione la carica di Direttore Generale del Gran Canale, di Governatore dello Henan e di Comandante in capo del Jehol, prima di essere nominato Governatore Generale del Sichuan nel 1903. Dopo questo incarico fu nominato Governatore Generale di Guizhou e Yunnan, prima, e della Manchuria, poi. SAMUEL ADRIAN MILES ADSHEAD, *Province and Politics in late Imperial China. Viceregal Government in Szechwan. 1898-1911*, London e Malmö, Curzon Press, 1984, p. 37; LOUIS SIGEL, *Ch'ing Tibetan Policy*, cit., p. 187.

do fu nominato Governatore Generale del Sichuan, gli affidò l'incarico di Magistrato di distretto. In questa carica, Zhao Erfeng mostrò sì grande diligenza nel combattere i membri di una società segreta locale, che spadroneggiavano, ma soprattutto esibì una tale ferocia nel farne giustiziare in gran numero gli affiliati da valergli il soprannome di *Zhao tubu* (Zhao il macellaio). Questo soprannome e la crudeltà nell'agire continuarono a caratterizzare il resto della sua vita.¹⁷ Tant'è vero che, nominato *daotai* di Jianchang,¹⁸ nel 1904, fu criticato dal governo centrale per l'eccessiva spietatezza con cui, nell'estate dello stesso anno, aveva sconfitto i briganti della frontiera e represso una rivolta dei Luoba.¹⁹ Tuttavia, Xiliang inviò un memoriale al trono per difendere il proprio protetto e nei suoi confronti non fu preso alcun provvedimento.²⁰ Ancora una volta, il 19 settembre 1908, durante la campagna di conquista del Khams, la corte avviò un'inchiesta sulla condotta di Zhao, per stabilire se avesse arbitrariamente ucciso un gran numero di persone la cui morte non era necessaria, distrutto monasteri e saccheggiato, come denunciato in un memoriale inviato da Lianyu, *Amban* a Lhasa. In questo memoriale, Lianyu aveva riportato alla corte la richiesta del governo tibetano che fosse ritirata la nomina di Zhao ad *Amban*, la cui fama di spietato conquistatore e di nemico del buddhismo si era diffusa in tutta la regione. Le indagini non sortirono nessun provvedimento contro il funzionario. L'unica iniziativa della corte fu l'emanazione di un editto col quale si ordinava ai funzionari di non saccheggiare i templi o distruggerne le immagini sacre, poiché queste azioni erano in contrasto con la funzione della dinastia di «protettrice

¹⁷ *Qingshi liezhuan*, cit., *shangce*, p. 305.

¹⁸ Jianchang è conosciuto anche come sotto-prefettura di Huili (F. GORÉ, *Marches Tibétaines du Sseu-tch'ouan*, cit., p. 321). Dell'importanza di questo circuito si tratterà nel paragrafo successivo.

¹⁹ I primi erano detti *bianfei*; i secondi erano le tribù che vivevano nel Tibet sud-orientale.

²⁰ Xiliang fu indotto a difendere Zhao Erfeng non solo per la stima personale, ma anche perché il funzionario superiore era considerato responsabile dell'operato di un subordinato che grazie ad una sua segnalazione aveva ricevuto un incarico, e poteva essere punito se questi si dimostrava inadeguato. HUCKER, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 1985, p. 365. La narrazione della vicenda si trova in *Xiliang yigao zougao* (Raccolta di memoriali e scritti postumi di Xiliang), Beijing, Zhongguo shuju (Zhongguo kexueyuan lishi yanjiuxi disansi), 1959, vol 1, p. 406.

della chiesa *dGe lugs pa*» e provocavano nei tibetani avversione per i cinesi.²¹

Pare lecito supporre che il governo centrale non riuscisse a controllare questo suo funzionario, non solo perché non gli impose alcuna sanzione quando compì atti efferati, ma anche perché tollerò in più occasioni che agisse insubordinatamente. L'ultima occasione in cui questo accadde fu nei mesi immediatamente precedenti la rivoluzione dell'ottobre 1911, in un momento, quindi, in cui la dinastia aveva pressoché perduto il controllo dell'impero. Infatti, quando gli fu rifiutata la revoca della nomina a Governatore Generale del Sichuan (21 aprile 1911), che aveva richiesto per continuare ad occuparsi del Khams, Zhao procrastinò di due mesi il suo arrivo a Chengdu. In questo lasso di tempo riuscì a portare effettivamente a termine la conquista militare del Khams, lasciandolo poi nelle mani del suo assistente Fu Songmu. Giunse però tardivamente a Chengdu, dove si scontrò con il *baolu yundong* (Movimento per la difesa della ferrovia Chengdu-Hankou), contrario alla nazionalizzazione delle ferrovie prevista con un editto il 9 maggio 1911. Egli affrontò i disordini con la consueta durezza, arrestò alcuni dei responsabili del movimento e negli scontri che seguirono decine di persone furono uccise. La corte lo revocò dalla carica di Governatore Generale, ma la dinastia era al collasso e non ebbe il tempo di prendere alcun altro provvedimento nei suoi confronti. A metà settembre, la reazione popolare sfociò in una rivolta armata anti-dinastica in cui la questione delle ferrovie era passata in secondo piano. Al crollo dell'autorità imperiale nella Cina centrale, il Governatore Generale rilasciò i leaders provinciali e perse definitivamente il controllo della situazione.²² L'8 dicembre, le truppe di stanza a Chengdu si ammutinarono gettando la regione nel caos. Di conseguenza, alla fine del 1911, il nuovo Governatore Militare del Sichuan, Yin Changheng, poté catturare Zhao e giustiziarlo senza incontrare alcuna efficace opposizione.

²¹ QSLZZLSZLHB-GX *juan* 595, 11b-12a; QSLZZLSZLHB-GX *juan* 597, 2a-b.

²² Si vedano la biografia nella parte introduttiva del libro curato da Wu FENGPEI, *Zhao Erfeng Chuanbian*, cit., e ROBERT KAPP, *Szechwan and the Chinese Republic, Provincial Militarism and Central Power, 1911-1938*, New Haven, London, Yale University Press, 1973, p. 9.

3. L'inizio della conquista del Khams

Inizialmente, Zhao intervenne nelle vicende del Khams in quanto *daotai* di Jianchang, circuito che incorporava il settore cinese di questa complessa regione, conosciuto come *shiba tusi* (Territorio dei diciotto capi locali).²³ Egli fu chiamato a partecipare alla repressione della rivolta scoppiata nell'aprile 1905 a Batang contro Fengquan, Amban Aggiunto a Chamdo.²⁴ Il generale in carica a Chengdu, Chuo Habu, suggerì in un memoriale che fosse affidato a Ma Weiqi, comandante provinciale, e al *daotai* di Jianchang il compito di reprimere l'insurrezione. La corte dispose che fosse seguita la proposta di Chou Habu, cosicché a Zhao fu affidato l'incarico di fornire l'approvvigionamento dell'esercito.²⁵ Fu necessario il dispiegamento di un cospicuo contingente militare per sedare l'insurrezione e far fronte ad una situazione divenuta estremamente precaria e pericolosa per la sicurezza delle frontiere.²⁶ Infatti, il moto di rivolta aveva sottratto all'autorità cinese la via meridionale per Lhasa, e si era esteso fino alle lamaserie dello Yunnan settentrionale, dove le esigue guarnigioni cinesi erano state ovunque sopraffatte.²⁷

²³ Quando Yongzheng aveva incluso questa regione nel proprio impero, si era limitato a confermare i capi locali, dando loro i tradizionali titoli ed esigendo esigue tasse, e ad inserire i pochi funzionari cinesi, sufficienti ad assolvere gli scarsi compiti richiesti in questa regione di frontiera. Questi funzionari affiancarono, e non sostituirono, quelli oriundi e furono spalleggiati da esigue scorte militari, determinando solo inconsistenti cambiamenti nelle strutture sociale e amministrativa. F. GORÉ, *Marches Tibétaines du Sseutch'ouan...*, p. 319; ELLIOT SPERLING, *The Chinese Venture in Kham 1904-1911 and the Role of Zhao Erfeng*, in «Tibet Journal», 1976, I, 2, p. 10.

²⁴ Nel giugno 1904, Fengquan, era stato nominato *Amban* Aggiunto a Chamdo. Con un editto emesso il 3 ottobre 1904, la corte gli aveva affidato il compito di controllare le zone di frontiera tra Tibet, Yunnan e Sichuan. QSLZZLSZLHB-GX *juan* 529, 5a-b, e *juan* 534, 11a-b.

²⁵ Si vedano QSLZZLSZLHB-GX *juan* 544, 4a, 13a, 17a, e *juan* 546, 6b, e WU FENGPEI, *Zhao Erfeng Chuanbian*, cit., p. 13.

²⁶ QSLZZLSZLHB-GX *juan* 544, 17a, e *juan* 547, 10a-b. Nel 1905, Xiliang dovette stornare 350.000 degli 800.000 *tael* raccolti dal Tesoro provinciale per la costruzione della linea ferroviaria per poter finanziare la repressione dell'insurrezione di Batang, mentre il Ministero del Tesoro esaminava la sua proposta di vendere alcuni titoli burocratici per reperire i fondi necessari a questa campagna militare. Nel 1906, per finanziare le campagne militari di Zhao, dovette trasferire altri 500.000 *tael* dai fondi accantonati per affrontare eventuali carestie; S. A.M. ADSHEAD, *Province and Politics*, cit., pp. 67-69.

²⁷ Nel settembre 1905, Xiliang dovette mandare un'armata a sedare un'in-

Per parte sua, Fengquan aveva cercato di contenere la rivolta che egli stesso aveva provocato violando luoghi sacri e incorrendo nell'ostilità della popolazione e delle autorità locali per istituire una colonia agricola e per sorvegliare la missione cattolica da poco stabilitasi a Batang (come gli era stato ordinato dalla corte), oltre che proponendo di scacciare i funzionari tibetani di Nyarong. Tuttavia, aveva potuto disporre di pochi soldati e non era riuscito ad impedire né che fossero uccisi due preti cristiani e alcuni coloni cinesi, né la propria morte.

Dunque, Zhao, alla guida della retroguardia, si occupò dei rifornimenti delle armate, giungendo a Batang in settembre. Nel frattempo, Ma Weiqi aveva avuto facilmente ragione dei rivoltosi di Batang, giustiziato il capo locale e il suo vice e mandato i loro familiari a Chengdu. In settembre, la ribellione sembrava sedata; anche l'abate del monastero Dinglin, ritenuto il sobillatore della rivolta, era stato giustiziato insieme ad altri rivoltosi come monito per la popolazione.²⁸ La corte approvò i loro metodi, visto che i due funzionari ricevettero un editto d'encómio per aver risolto la faccenda con prontezza e per le efficaci soluzioni trovate.²⁹

Ma Weiqi, dati i problemi di approvvigionamento, tornò a Chengdu con le sue truppe, lasciando a Zhao il compito di rastrellare i dintorni di Batang, compito che egli svolse con la consueta efficienza. Questi mostrò ancora una volta la sua capacità di agire secondo l'urgenza della situazione, o, se vogliamo, la tendenza ad agire autonomamente. Infatti, nel dicembre 1905, iniziò l'assedio della lamaseria *Sangpiling*, vicino a Xiangcheng,³⁰ dove si erano rifugiati i lama scampati allo sterminio di Batang e quelli scappati da Adunzi, senza attendere l'approvazione imperiale, che Xiliang aveva sollecitato e che pervenne

surrezione ad Adunzi, lungo il fiume Lancang, dove i lama locali avevano ucciso i missionari cristiani che prestavano danaro ad un interesse inferiore al loro. S.A.M. ADSHEAD, *Province and Politics*, cit., p. 67; QSLZZLSZLHB-GX *juan* 544, 17a, e *juan* 547, 10a-b.

²⁸ S.A.M. ADSHEAD, *Province and Politics*, cit., p. 67. Una versione diversa è data da ELLIOT SPERLING (*The Chinese Venture in Kham*, cit., p. 17) che cita *Qing shi gao-tusi* 2, *juan* 126, p. 5. Secondo questa fonte, essi furono uccisi solo dopo l'arrivo di Zhao Erfeng a Batang, a due mesi dalla vittoria di Ma Weiqi.

²⁹ QSLZZLSZLHB-GX *juan* 548, 18a-b.

³⁰ Secondo FU SONGMU (*Xikang jiansheng ji*, cit., p. 6a) questo monastero era sottoposto alla giurisdizione del Tibet. Si veda *Qing shi gao-tusi* 2, *juan* 126, p. 17.

solo alla fine del febbraio 1906. Comunque, in questo caso la corte approvò l'iniziativa di questo funzionario considerato che, durante l'assedio, gli conferì la carica di Commissario per gli Affari di Frontiera di Yunnan e Sichuan (*ChuanDian bianwu dachen*) e il grado di Vice-Presidente di Ministero.³¹ Va rilevato che questo incarico fu affidato a Zhao sia per la raccomandazione del Governatore del Sichuan, sia soprattutto, perché egli era il *daotai* di Jianchang e, con ogni probabilità, era lui il *daotai* che il governo centrale avrebbe già voluto risiedesse in questa regione.³²

Il monastero di *Sangpiling* era un centro di tenace resistenza anti-cinese. Dal 1894 la lamaseria non riconosceva l'autorità cinese, dopo che il funzionario cinese incaricato di sedare una rivolta dei lama era stato giustiziato. Questa parte del Kham appariva quindi pericolosa per la stabilità della vicina frontiera, fornendo una valida giustificazione per conquistare l'intera regione. *Sangpiling* resistette per sei mesi, finché, il 19 giugno 1906, Zhao Erfeng riuscì a prendere il monastero con uno stratagemma, dopo averlo fortunatamente privato della fonte d'acqua. Con la consueta ferocia fece giustiziare tutti i sopravvissuti. Proseguì l'assoggettamento della regione sottomettendo con facilità anche i principati Daoba e Gonggaling, che gli si erano opposti.³³ Il governo Qing dovette considerare più importante aver ripreso il controllo della strada meridionale che attraverso Dajianlu e Batang conduceva al Tibet Centrale, che essere venuta meno al suo impegno di protettrice del lamaismo e dei suoi credenti,³⁴ dal momento che queste conquiste valsero a

³¹ QSL-GX *juan* 562, pp. 1b-2a.

³² QSLZLSZLHB-GX *juan* 549, 1a-b.

³³ *Qing shi gao-tusi* 2, *juan* 126, p. 17; QSG-FB8 *juan* 525, p. 21b; WU FENGPEI, *Zhao Erfeng Chuanbian*, cit., pp. 30-31; WU FENGPEI e CENG GUO-QING (ed.), *Qingdai zhuZang*, cit., p. 227.

³⁴ Alla base della pretesa protezione della scuola *dGe lugs pa* e del Tibet avanzate dalla dinastia Qing, era il rapporto *mchod yon*: un vincolo personale che univa un maestro spirituale e il suo protettore laico. La parola *mchod yon* è formata dall'abbreviazione di *mchod gnas* (colui che è degno di ricevere doni ed elemosine), ossia un lama o un dio, e *yon bdag* (colui che dona a chi ne è degno), ossia un patrono laico. Questo legame fu istituito per la prima volta dall'imperatore Qubilai Khan e da *Phags pa blo gras rgyal mtshan*, uno dei lama più eminenti della scuola *Sa skya pa*. Tralasciato dai Ming, fu ripristinato da Shunzhi e da *Ngag dbang blo bzang rgya mtsho*, Quinto Dalai Lama. L'imperatore Qing era incarnazione di *Manjusri*, Buddha della Saggezza, e il Dalai Lama lo era di *Avalokitesvara*, Buddha della Compassione, interpretando un vincolo politico secondo un modello religio-

Zhao Erfeng la concessione di un nuovo titolo, nell'agosto 1906.³⁵ Le conquiste di Zhao furono però troppo affrettatamente considerate concluse; infatti, la lamaseria *Sangpiling* si ribellò ancora nel 1910 e 1914.

4. *Istituzione e funzioni del Commissario per gli affari di frontiera di Sichuan e Yunnan*

Con un editto imperiale riportato il 22 agosto 1906 la corte Qing decise l'istituzione del Commissario per gli affari di frontiera di Sichuan e Yunnan (*ChuanDian bianwu dachen*).³⁶ Ancora nel settembre 1905, alti funzionari della capitale avevano sostenuto che il problema più importante per l'impero era la salvaguardia delle frontiere e che per raggiungere questo scopo erano sufficienti l'istituzione di una guarnigione permanente e di un *daotai* che risiedessero nelle zone di frontiera, e il sostegno ai capi locali che già governavano la regione, secondo la tradizione dei rapporti tributari. I funzionari cinesi avrebbero dovuto provvedere solo alla creazione di colonie agricole e a mantenere ben efficiente il sistema di comunicazione; artigianato e commercio sarebbero stati incrementati e con lo sviluppo sarebbe venuta anche la pacificazione dell'area tibetana.³⁷ All'interno della corte sembrava prevalere ancora la tendenza a ridurre al minimo i cambiamenti, tuttavia, questo progetto non teneva in considerazione le oggettive difficoltà di sviluppo dell'area, già riferite da Xiliang con un memoriale, il 17 dicembre 1903.³⁸ D'altronde, le ripetute richieste di informazioni dettagliate che si trovano nei memoriali indirizzati ai funzionari periferici testimoniano che mancava una precisa conoscenza della situazione del Khams nella capitale.

La firma della Convenzione di Pechino (27 aprile 1906) tra Cina e Gran Bretagna³⁹ segnò il momento di svolta della po-

so. L'articolo di David M. FARQUHAR, *Emperor as Bodhisattva in the Governance of the Ch'ing Empire*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 1975, XXXVIII, pp. 5-34, è illuminante su questo argomento, pur trattando soprattutto della figura di Qianlong.

³⁵ QSLZZLSZLHB-GX *juan* 561, 7b.

³⁶ QSL-GX *juan* 562, pp. 1b-2a.

³⁷ QSLZZLSZLHB-GX *juan* 549, 1a-b.

³⁸ Esse saranno esposte nel paragrafo successivo; si veda *Xiliang yigao zougao*, cit., vol. 1, pp. 365-367.

³⁹ FO 405/179, Appendix II in Confidential Print 9098, January 1908; *Hertslet's China treaties* 1908-1: 202-204 (No. 32).

litica cinese verso l'intera regione tibetana. Tra l'altro, il governo cinese aveva ottenuto che le relazioni internazionali del Tibet fossero assoggettate alle sue decisioni (art. 1 e 4), e che gli fosse affidato il compito di controllare che nessun altro stato interferisse nell'amministrazione interna del Tibet (art. 2). Ritenne quindi che gli fosse stato implicitamente riconosciuto di detenere un potere «sovereign» sul Tibet, di avere cioè il diritto di includerlo tra le province imperiali e di agire al suo interno come nel resto del territorio.⁴⁰ La corte Qing decise di intervenire in più direzioni. Pagò l'indennità di 25.000.000 rupie, sostituendosi al governo tibetano, affinché nel febbraio 1908 le truppe britanniche di stanza nella valle di Chumbi si ritirassero, come previsto dalla Convenzione di Lhasa. Inoltre, poco dopo la firma della Convenzione, mandò a Lhasa Zhang Yintang, diplomatico esperto di problemi di sicurezza nazionale e di relazioni internazionali, come Commissario Speciale per il Tibet,⁴¹ affiancandolo in dicembre all'*Amban* Lianyu⁴² come *Amban* Aggiunto. Anche l'istituzione della nuova carica di Commissario per gli affari della frontiera tra Yunnan e Sichuan e la sua attribuzione a Zhao vanno inserite nel quadro di questa politica aggressiva.

Si dispose che i compiti legati alla nuova carica fossero inizialmente limitati alla creazione di colonie agricole e all'addestramento di truppe secondo metodi moderni: misure che si ritenevano sufficienti per *zuyi gu ChuanDian zhi men hu* (per tenere saldamente le porte di Sichuan e Yunnan), in modo che il territorio sottoposto alla sua giurisdizione fosse la sezione cinese del Khams e che risiedesse in un luogo centrale così da comunicare rapidamente sia con l'esterno sia con il resto della

⁴⁰ Per maggiori informazioni sulla discussione tra inglesi e cinesi relativamente al potere «suzerain» o «sovereign» della Cina sul Tibet, si veda ALASTAIR LAMB, *The McMahon Line*, cit., pp. 42-45.

⁴¹ QSLZZLSZLHB-GX *juan* 558, 5a.

⁴² Lianyu, manchu, era stato prefetto di Yazhou. Considerato esperto di problemi di frontiera, fu nominato *Amban* Aggiunto a Lhasa nell'aprile del 1905. Riuscì ad entrare in Tibet solo dopo la fine del febbraio 1906, quando Zhao Erfeng aprì la via meridionale per Lhasa. Rimase in carica come *Amban* per sei anni. Nel 1912, fuggì con le truppe cinesi attraverso l'India. Fu intensamente avversato dai tibetani e il suo comportamento poco saggio e arrogante sembra essere stato una delle cause della disfatta cinese in Tibet dopo la rivoluzione. QSLZZLSZLHB-GX *juan* 543, 13b; *juan* 565, 9a; *juan* 555, 6a; ERIC TEICHMAN, *Travels of a Consular Officer in Eastern Tibet, together with a History of the Relations between China, Tibet and India*, Cambridge (U.K.), Cambridge UP, 1922, p. 22.

regione. Tuttavia, vi era la consapevolezza dell'insufficienza di queste misure e gli si ordinava di recarsi a Chengdu per definire le funzioni del suo nuovo incarico insieme a Xiliang e Ding Zhende, Governatore Generale dello Yunnan. Zhao obbedì all'ordine imperiale nell'autunno del 1906. In seguito, espose la ridefinizione delle proprie mansioni nel memoriale di ringraziamento per la nomina ricevuta, integrandole con la proposta di costituzione di unità amministrative sul modello imperiale, l'apertura di miniere, la promozione del commercio e l'istituzione di scuole cinesi; chiese inoltre un finanziamento iniziale di 2.000.000 *tael*, e di 3.000.000 *tael* annui in seguito.⁴³ Le misure previste da Zhao miravano a rendere questa regione una provincia dell'impero, sinizzandone la popolazione per erigere un solido muro da opporre agli stranieri. La nomina di funzionari cinesi al posto dei capi locali avrebbe demolito la complicata costruzione di piccoli principati difficilmente controllabili. L'autorità di tali funzionari andava sostenuta da un consistente numero di truppe adeguatamente addestrate. La creazione di colonie agricole, l'apertura di miniere per sfruttare le risorse della zona e lo sviluppo del commercio erano tre misure collegate che avrebbero permesso crescenti insediamenti cinesi, e quindi reso più agevole il governo della regione. La sinizzazione prodotta da questi provvedimenti non sarebbe stata però di lunga durata se non si fosse influito sui costumi locali e non si fosse sottratta la popolazione all'influenza del clero lamaista: a tal fine era opportuno istituire scuole che diffondessero la cultura cinese.

La misura più incisiva e interessante proposta da Zhao in questo periodo, fu il regolamento in 43 punti per Batang e Litang.⁴⁴ Con queste norme egli intendeva imporre le regole sociali, politiche ed economiche cinesi per rendere esplicita

⁴³ Il memoriale è riportato nei *DaQing lichao shilu* di seguito all'editto di nomina e dunque non è possibile stabilire la data in cui fu scritto. Dal resoconto di FU SONGMU (*Xikang jiansheng ji*, cit., pp. 102-103), si deduce che fu inviato nella primavera del 1907. QSL-GX *juan* 562, p. 2a.

⁴⁴ WU FENGPEI, *Zhao Erfeng Chuanbian*, cit., pp. 190-197. Secondo ADSHEAD (*Province and Politics*, cit., p. 82), tale regolamento fu presentato nel dicembre 1906, dopo aver consultato i governatori di Sichuan e Yunnan. Per TEICHMAN (*Travels of a Consular Officer*, cit., p. 22), le norme furono elaborate poco dopo la presa di Xiangcheng, quindi in tempo per iniziare ad essere applicate a Litang durante l'autunno. Secondo SPERLING (*The Chinese Venture in Kham*, cit., p. 19), esse furono invece esposte nell'aprile 1906, prima della nomina a Commissario per gli Affari di Frontiera di Sichuan e Yunnan.

l'appartenenza di questa regione all'impero. Le misure che maggiormente avrebbero influito sull'assetto tradizionale dei principati erano quelle che limitavano il potere politico ed economico dei lama e la loro influenza tra la popolazione. A tal fine introdusse il vincolo d'inalienabilità sulla proprietà terriera per evitare donazioni alle lamaserie (art. 9), stabilì che ogni monastero ospitasse un massimo di trecento monaci (art. 31) e che fossero costruiti solo templi dedicati a culti tradizionali cinesi. Zhao riteneva che per assoggettare effettivamente la popolazione al dominio dell'imperatore, non sarebbe stato sufficiente esautorare i lama né stabilire che era solo per concessione imperiale che alcuni funzionari locali avevano il privilegio di mantenere il loro incarico. Era comunque necessaria una sinizzazione a tutti i livelli. Nel suo progetto di completa omologazione dei costumi dei *Khams pa* a quelli cinesi cercò di imporre, tra l'altro, il matrimonio monogamico, i riti funebri secondo l'uso cinese, un abbigliamento conforme alla moralità cinese, l'adozione di un cognome cinese, che gli uomini portassero i capelli raccolti, la costruzione di bagni pubblici, accompagnata da esortazioni alla pulizia personale.

Non attese l'approvazione imperiale per cominciare ad attuare almeno parzialmente il suo progetto; a Batang, Litang, Xiangcheng, Daoba e Gonggaling introdusse funzionari cinesi, che ridussero il potere dei funzionari locali rimasti e dei lama.⁴⁵

5. *L'applicazione del «gaitu guiliu» nel Khams: alcuni antecedenti e sostenitori della politica di Zhao*

Alcuni funzionari avevano proposto, già prima di Zhao, di adottare il *gaitu guiliu* al Khams. È interessante ricostruire i precedenti per verificare le cause che ne avevano impedito l'applicazione e individuare l'eventuale sostegno dato da quei funzionari alla politica di Zhao.

Nel 1895-96, Lu Chuanlin,⁴⁶ tentò di applicare il *gaitu guiliu* a Nyarong, dopo aver conquistato il controllo di questo principato andando in aiuto di uno dei due eredi del capo

⁴⁵ S.A.M. ADSHEAD, *Province and Politics*, cit., pp. 81-82.

⁴⁶ Ricoprì la carica di Governatore Generale del Sichuan dal 1895 al 1897.

locale che si stavano contendendo il diritto di successione. I contrasti tra la fazione dell'imperatrice vedova e quella dell'imperatore gli impedirono di farlo e il 27 settembre 1897 fu sostituito nella carica di governatore generale del Sichuan, con il pretesto di aver mal condotto la politica verso Nyarong.⁴⁷ In seguito divenne consigliere personale dell'imperatrice Cixi, dopo la sua permanenza a Xi'an nel 1901,⁴⁸ e membro del Gran Consiglio, carica che mantenne fino alla morte, nel 1910. È quindi lecito supporre che abbia dato il suo sostegno nella capitale alla politica di Zhao nelle zone di frontiera. Sostegno che con ogni probabilità, anche Zhang Zhidong gli accordò fino alla propria morte (4 ottobre 1909), considerato che era favorevole alla sostituzione dell'amministrazione autonoma dei distretti di frontiera con quella regolare dell'impero.⁴⁹ Infatti, nel giugno 1908 anch'egli propose un programma in dieci punti per il Tibet, in cui definiva di primaria importanza la sinizzazione.⁵⁰ Tuttavia, la sua prospettiva politica, come quella della corte, era più ampia di quella di Zhao, centrata sul Tibet centrale, piuttosto che sul Khams.

Anche Xiliang era favorevole all'adozione del *gaitu guiliu* per inglobare le zone di frontiera nell'impero, come aveva fatto in alcune zone di frontiera dello Shanxi,⁵¹ ma solo se questo non comprometteva l'equilibrio della regione interessata o se altri fattori lo rendevano necessario. Per questo, quando il Consiglio di Stato chiese il suo parere sull'istituzione di un

⁴⁷ Per una chiara narrazione della vicenda tibetana e dei suoi precedenti, si veda LUCIANO PETECH, *Aristocracy and Government*, cit., pp. 194-195, 256. Weng Tonghe, tra i principali responsabili del trasferimento di Lu, era il capo della sezione meridionale della fazione dell'imperatore, del quale divenne consigliere nel 1897. S.A.M. ADSHEAD (*Province and Politics*, cit., pp. 18, 27, 57; REGINALD F. JOHNSTON, *Twilight in the Forbidden City*, Hong Kong, Oxford, New York, Oxford UP, 1985 (1^a ed. Gollancz, 1934), pp. 22-23.

⁴⁸ Il nuovo gruppo di consiglieri di Cixi, era composto, tra gli altri, da Xiliang, Cen Chunxuan, Duanfang, Sun Jianai, Zhao Erxun.

⁴⁹ Zhang Zhidong fu una figura di spicco della politica imperiale. Aveva seguito il padre nel Guizhou venendo a contatto con le difficoltà del governo di popolazioni non-Han con amministrazione indipendente da quella imperiale. Quando fu Governatore dello Shanxi (1882-84), propose di cambiare lo *status* di alcuni distretti mongoli di frontiera. ARTHUR W. HUMMEL (ed.), *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, Taipei, Literature House, 1964 (ristampa dell'originale Washington, United States Printing Office, 1944), pp. 26-31.

⁵⁰ RIDGE SHELDON, *Important Edicts and Government Changes*, in AA.VV. *China Mission Year Book 1910*, Shanghai, 1910, p. 29.

⁵¹ *Qingshi liezhuan*, cit., *shangce*, p. 356.

Commissario speciale per il Khams per promuoverne colonizzazione, commercio e sfruttamento minerario, Xiliang, nel memoriale di risposta (17 dicembre 1903), propose misure che non richiedevano l'inserimento di un nuovo funzionario. Secondo Xiliang, la povertà di risorse, la quasi totale assenza di attività commerciali e le difficili condizioni climatiche rendevano inutile l'istituzione di una nuova carica per promuoverne lo sfruttamento e la colonizzazione. Solo presso Batang vi erano terre e condizioni climatiche favorevoli alla costituzione di una colonia agricola. Era sufficiente inviare sul luogo il Magistrato di Dajianlu affinché coordinasse l'inserimento di una consistente comunità di coloni cinesi, e affidare al *daotai* di Jianchang il compito di recarsi a Lucheng⁵² per amministrare la giustizia. Le eventuali ribellioni dei *Khams pa*, nomadi e particolarmente chiusi ad ogni innovazione, potevano essere sedate dai due battaglioni allora di stanza a Lu.⁵³

Nell'autunno del 1904 la situazione era notevolmente mutata: Younghusband era arrivato a Lhasa ed era necessario mantenere il controllo delle vie di comunicazione con il Tibet centrale. Perciò Xiliang, sempre molto prudente nell'alterare lo *status quo*, propose alcune, limitate, trasformazioni che non incrinassero l'equilibrio della regione. Nel settembre 1904, suggerì di costituire una colonia agricola con militari a Huoer Zhanggu, sulla via settentrionale che portava al Tibet, adducendo a proprio sostegno la proposta di Lu Chuanlin di introdurre il *gaitu guiliu* nei principati Hor.⁵⁴

Il parere della corte venne esplicitato in un editto emesso il 3 ottobre 1904. In esso si ribadiva l'appartenenza del Tibet alla dinastia Qing da oltre duecento anni e venivano espressamente indicate la spedizione britannica in Tibet e la conclusione della Convenzione di Lhasa come cause della necessità di introdurre alcuni cambiamenti nel Chuanbian (regione di frontiera del Sichuan).⁵⁵ In particolare, si affidava all'*Amban* Aggiunto, trasferito a Chamdo da Lhasa in giugno, il controllo delle zone di

⁵² Probabilmente si fa riferimento a Luding, a sud-est di Dajianlu.

⁵³ *Xiliang yigao zougao*, cit., vol. 1, pp. 365-367.

⁵⁴ Si tratta di cinque principati («Huoer Wujia») che si trovavano lungo il bacino superiore dello Yalong. Huoer Zhanggu era il più centrale. Dopo la repressione, da parte dei tibetani, della rivolta di Nyarong nel 1863, questi principati erano stati inclusi nella giurisdizione del Dalai Lama. *Xiliang yigao zougao*, cit., vol. 1, pp. 425-426.

⁵⁵ Corrisponde al Khams.

frontiera tra Tibet, Yunnan e Sichuan. L'*Amban* di Xining doveva vigilare sulla frontiera tra Qinghai e Tibet. Chiedendo un intervento energico per conservare all'impero questo territorio minacciato dall'invasore britannico, la corte sembrò avallare, almeno in linea di principio, la libera iniziativa dei funzionari, senza escludere il *gaitu guiliu*.⁵⁶

La corte sembrò favorevole all'applicazione del *gaitu guiliu*, quando, in un editto del 31 ottobre 1904, chiese l'opinione di Xiliang, Youtai e Fengquan, i funzionari meglio informati della situazione, sull'applicazione di tale politica a Nyarong. Le risposte non furono univoche. Youtai, *Amban* a Lhasa, si oppose all'annessione poiché riteneva che il conflitto che inevitabilmente ne sarebbe conseguito con le autorità tibetane, avrebbe messo in crisi l'influenza imperiale nel Tibet centrale. L'*Amban* Aggiunto Fengquan, più interessato alle zone di confine che al Tibet, era invece favorevole. Xiliang, riteneva opportuno porre termine alle frequenti scaramucce militari che avvenivano oltre il confine. Proponeva di affidare all'*Amban* di Lhasa il compito di spiegare al governo tibetano l'intenzione della dinastia Qing di non imporre i funzionari cinesi, ma di sostituirli a quelli tibetani previo il pagamento al governo tibetano dell'indennità di 200.000 *tael* che era alla base dell'istituzione del protettorato tibetano nel XIX secolo, fondi cui avrebbe provveduto il Tesoro del Sichuan. Aveva capito che la situazione si andava facendo sempre più tesa dopo l'arrivo di Fengquan a Chamdo, che l'inserimento di un funzionario con ampi poteri decisionali e una scarsa conoscenza della regione stava guastando i rapporti con i capi locali e gli abati delle lamaserie. Perciò chiese che il comandante provinciale Ma Weiqi fosse inviato a Lucheng per preparare un corpo di soldati pronti ad intervenire quando l'*Amban* di Lhasa lo avesse richiesto.⁵⁷

Un esponente del governo, Cen Chunxuan,⁵⁸ spinse ben oltre il proprio sostegno: fu sua, infatti, la prima proposta ufficiale di trasformare il Xikang in un'unità amministrativa da inserire appieno nella struttura regolare dell'impero. Nel mag-

⁵⁶ QSLZZLSZLHB-GX *juan* 534, 11a-b.

⁵⁷ L'opinione di Fengquan è riferita in S.A.M. ADSHEAD, *Province and Politics*, cit., pp. 61-62; le proposte di Xiliang si trovano in QSLZZLSZLHB-GX *juan* 543, 19b.

⁵⁸ Eminente esponente della fazione vicina a Cixi. Ricoprì la carica di Governatore Generale del Sichuan dall'agosto 1902 all'aprile 1903.

gio 1907, durante la sua breve permanenza al Ministero delle Poste e Comunicazioni (3-28 maggio), egli scrisse un memoriale in cui suggerì di riorganizzare le zone di confine nord-occidentali creando due nuove province.⁵⁹ Queste saranno in seguito il Qinghai e il Xikang. Per quanto riguarda il Xikang, molti dubbi sono stati avanzati sull'effettiva trasformazione di questa regione in provincia cinese, anche se l'atto fu formalmente compiuto nel 1928.

6. *Il fallimento della colonizzazione*

Il mezzo principale con cui sia la corte sia Zhao si proponevano di sinizzare il Khams, la colonizzazione, si risolse in un fallimento. Nonostante nei regolamenti di riforma dell'amministrazione di Batang e Xiangcheng, fosse prevista assistenza a chiunque, cinese o tibetano, avesse coltivato terre incolte, ben pochi raccolsero questa opportunità.⁶⁰ Si cercò di attrarre coloni dal Sichuan con un proclama, inviato a tutti i Magistrati del Sichuan il 7 febbraio 1907, che invitava la popolazione a recarsi a coltivare il Khams riferendo ottimistiche prospettive per chi avesse accolto l'appello, pur non negando l'ostilità della popolazione verso i cinesi. La situazione nel Khams fu descritta in maniera più verisimile da Zhao in un memoriale del luglio 1907. Ammetteva che la terra promessa in realtà non era fertile e pochi avevano accolto l'invito a colonizzarla. Il clima era particolarmente rigido, mancavano case, attrezzi agricoli e negozi dove acquistare cibo e altri oggetti di uso quotidiano. Per lo sviluppo agricolo sarebbe stata necessaria una colonizzazione massiccia, ma, data la situazione, le prospettive erano pessime. La regione sembrava invece ricca di risorse minerarie, soprattutto oro, dalle quali Zhao contava di reperire i fondi necessari per finanziare i suoi progetti di riforma del Khams. Se il governo centrale avesse provveduto allo stanziamento iniziale, la regione di frontiera avrebbe avuto uno sviluppo rapido e pre-

⁵⁹ S.A.M. ADSHEAD (*Province and Politics*, cit., p. 78) alla nota 4 cita QSL-GX *juan* 572, pp. 20-21; si veda inoltre FU Songmu, *Xikang jiansheng ji*, cit., p. 10b.

⁶⁰ In FO 405/171 General report on China for the Year 1906, 1 Jun. 1907, Jordan to Grey, venne registrato l'incoraggiante invito del Commissario per gli affari di frontiera ai contadini del Sichuan affinché emigrassero nei distretti di Litang e Batang.

sto avrebbe raggiunto l'autosufficienza finanziaria.⁶¹

Le previsioni di Zhao sulla ricchezza mineraria si rivelarono ben presto prive di fondamento. Inoltre, il finanziamento richiesto, inizialmente concesso con un editto il 7 maggio 1907,⁶² durante la presidenza di Cen Chunxuan al Ministero delle Poste e Comunicazioni, fu ridotto dopo il trasferimento di Cun e solo parte dei fondi previsti fu trasferita al Sichuan. Di conseguenza, Zhao fu costretto a ricorrere ad entrate fiscali aggiuntive, introducendo due nuove tasse sull'olio vegetale e sullo zucchero, beni di largo consumo, che avrebbero dovuto fornirgli 913.500 *tael* annui.⁶³

Né la situazione climatica né l'uccisione dei coloni di Batang nel 1905 erano buone credenziali per la riuscita della colonizzazione, che infatti fallì. La soluzione con cui Zhao cercò di risolvere il problema non fu però condivisa dalla corte. Egli aveva iniziato a far coltivare le terre dai suoi soldati per iniziare a cambiare la regione con mezzi diversi dalla sola conquista militare e dall'inserimento di funzionari, che non coinvolgevano la popolazione locale, lasciandola estranea a chi la governava.⁶⁴ Il governo centrale intervenne in direzione opposta, su suggerimento dell'*Amban* di Lhasa, e procrastinò il reclamo delle terre incolte. Questa misura avrebbe compromesso le relazioni con i monasteri lamaisti poiché, anche se da questi dipendeva la progressiva espansione delle terre incolte dato che occupavano una considerevole parte della popolazione sottraendola ai lavori manuali, il terreno non coltivato restava comunque di proprietà delle istituzioni monastiche.⁶⁵ Con questo provvedimento venne a mancare a Zhao uno degli elementi primari per contendere alle lamaserie il controllo sociale grazie ai cambiamenti che avrebbe introdotto nell'economia. Gli restavano solo la conquista militare e l'inserimento di funzionari cinesi, ma erano misure che nel breve periodo avevano scarsa incidenza sulla società locale. Cercò, dunque, di influire quanto più pro-

⁶¹ ELLIOT SPERLING, *The Chinese Venture in Kham*, cit., pp. 20-22; WU FENGPEI, *Zhao Erfeng Chuanbian*, cit., pp. 49-51.

⁶² Il Ministero delle Finanze avrebbe fornito 2.000.000 *tael* tramite la dogana di Chongqing, mentre il Sichuan doveva provvedere 1.000.000 *tael* iniziale e 1.000.000 *tael* annui. Questo editto non compare nei *DaQing lichao shilu*, ma è riportato in FU SONGMU, *Xikang jiansheng ji*, cit., p. 8a.

⁶³ S.A.M. ADSHEAD, *Province and Politics*, cit., p. 80.

⁶⁴ LOUIS SIGEL, *Ch'ing Tibetan Policy*, cit., p. 198; ELLIOT SPERLING, *The Chinese Venture in Kham*, cit., p. 26.

⁶⁵ QSLZZLSZLHB-XT *juan* 13, 26b-33b.

fondamente possibile sull'assetto istituzionale della regione e di regolamentarne gli usi per farla diventare una provincia dell'impero, anche istituendo a Batang l'Ufficio Provinciale del Tesoro, e nella vicina Yanjing quello per il monopolio sul sale.⁶⁶

7. Zhao Erfeng Governatore Generale del Sichuan *ad interim*

Recatosi a Chengdu per definire con Xiliang e Ding Zhende le funzioni specifiche del suo nuovo incarico, Zhao fu costretto a restare nel Sichuan fino al settembre 1908. Il 3 marzo 1907, Xiliang venne trasferito e Zhao fu nominato Governatore Generale *ad interim*, mantenendo anche la carica di Commissario per gli Affari di Frontiera. Continuò comunque a sorvegliare quanto accadeva nel Khams tramite i cinque battaglioni che aveva lasciato nei territori riformati di Litang e Batang.

Nel frattempo, elaborò una strategia per la conquista del Khams in tre stadi. Il primo stadio prevedeva l'assoggettamento dei *tusi* lungo la via che conduceva a Lhasa attraverso Ningyuan (ufficialmente inclusa nella giurisdizione cinese, in realtà esterna al dominio imperiale). Questo sarebbe stato realizzato sostituendo il governo dei capi locali con la struttura amministrativa cinese. Il controllo di questa strada avrebbe garantito gli approvvigionamenti per la guarnigione e i coloni. In questo modo si sarebbero rimosse le minacce più prossime al Sichuan. Nel secondo stadio, si sarebbe sostituito il governo dei *tusi* con l'amministrazione regolare in un'area più estesa, costituendo una provincia che comprendesse tutto il variegato territorio del Kang, fin oltre i monti Danda, inclusi i principati ceduti al Dalai Lama nel diciannovesimo secolo.⁶⁷ In questo modo i britannici non avrebbero più potuto sostenere che la frontiera si trovava a Lucheng, e il territorio dell'impero sarebbe stato salvaguardato. Il terzo stadio si sarebbe sviluppato in due direzioni. Si sarebbe operata una più profonda trasformazione del Kang, diffondendo la cultura cinese e sviluppando l'artigianato e il commercio. Nel frattempo, si sarebbero raccolte forze sufficienti per prendere Lhasa e il Tibet centrale, in modo da spostare il governatorato generale del Sichuan a Batang, costi-

⁶⁶ QSLZZLSZLHB-XT *juan* 26, 5b.

⁶⁷ Si veda la nota 51.

tuirne uno a Lhasa e, sul modello delle Tre Province dell'Est, istituire il governatorato generale delle Tre Province dell'Ovest, alternativo al governo del Dalai Lama.⁶⁸

Durante la permanenza a Chengdu, completò il primo stadio. Nei primi mesi del 1907, abbozzò l'organizzazione, secondo la struttura amministrativa imperiale, del Circuito Meridionale (*Nanlu*), formato dai distretti che, ad ovest di Batang, lungo la via meridionale per Lhasa raggiungevano la storica linea di confine dei monti Ningjing. Depose tutti i capi locali di Batang, Litang e Dajianlu, sostituendoli con Magistrati cinesi per i distretti di Dajianlu, Hekou, Litang, Batang, Sanba, Daocheng, Xiangcheng, Derong e Yanjing. Inoltre, per facilitare le comunicazioni tra Dajianlu e Litang, propose anche la costruzione di un ponte ad Hekou, sul fiume Yalong, con l'aiuto di ingegneri stranieri.⁶⁹

8. *La collaborazione tra i fratelli Zhao e la priorità data al Tibet centrale*

I giochi di potere per la nomina del Governatore Generale del Sichuan si risolsero con l'incarico duraturo di Zhao Erxun, fratello di Erfeng, il 6 marzo 1908.⁷⁰ Col medesimo editto, suo fratello Erfeng venne insignito del grado di Vice-Presidente e nominato *Amban* a Lhasa, mantenendogli anche la carica di Commissario per gli affari di frontiera.⁷¹ La corte intendeva affidare ai fratelli Zhao e a Lianyu la realizzazione di una nuova linea politica, illustrata in un editto emesso il 9 marzo 1908.

⁶⁸ SIGEL (*Ch'ing Tibetan Policy*, cit., p. 195) sostiene che la conquista del Tibet centrale non rientrava nel programma di Zhao. Qui ci si è basati sul testo riportato da WU FENGPEI, (*Zhao Erfeng Chuanbian*, cit., pp. 1-2).

⁶⁹ I suoi soldati l'avevano conquistata all'inizio del 1907, dopo aver sedato la ribellione del monastero Laweng nei pressi di Yanjing, originariamente soggetto a Batang. QSG-FB8 *juan* 525, p. 21b.

⁷⁰ Il 6 marzo 1907, Zhao Erfeng era stato nominato Governatore Generale *ad interim* fino all'arrivo di Cen Chunxuan. Cen fu però nominato Presidente del nuovo Ministero delle Poste e Comunicazioni il 3 maggio 1907, sostituito da Zhao Erxun nell'incarico nel Sichuan. Questi, il 5 settembre dello stesso anno, fu però trasferito al governatorato generale di Huguang, appena lasciato libero da Zhang Zhidong. La carica nel Sichuan fu affidato a Chen Kuilong, che non assunse mai l'incarico. S.A.M. ADSHEAD, *Province and Politics*, cit., pp. 37, 74, 78; LOUIS SIGEL, *Ch'ing Tibetan Policy*, cit., p. 188.

⁷¹ QSL-GX *juan* 587, p. 2b-3a.

Con questo nuovo programma di riforma, il governo centrale si prefiggeva di modificare l'impianto amministrativo, politico e militare del Tibet. Esso doveva influenzare tutti gli aspetti della vita produttiva e politica del Tibet, riorganizzando l'esercito, promuovendo lo sviluppo dell'agricoltura e delle manifatture, avviando lo sfruttamento minerario, promuovendo la diffusione della cultura cinese, aggiornando il sistema di comunicazione, ampliando il corpo burocratico, e, genericamente, risistemando i principali affari di stato. I funzionari cinesi nella regione di frontiera e in Tibet non erano però in numero sufficiente, perciò si disponeva che fossero scelti con cura tra quelli in carica nel Sichuan e che fossero loro concessi privilegi che li inducessero ad accettare il trasferimento. Il reperimento dei fondi necessari era affidato al Ministero delle Finanze, che accordava al Sichuan 5-600.000 *tael* annui, altrimenti destinati al pagamento di alcune indennità. Data la portata delle misure necessarie, era essenziale la massima collaborazione tra i funzionari da entrambe le parti della frontiera, di qui la nomina dei due fratelli. Quindi, ai funzionari che meglio conoscevano la regione, si affidava il compito di definire nei dettagli il programma di riforma, sottoponendolo poi all'esame della corte prima della sua realizzazione.⁷²

Questo editto esplicita la maggiore ampiezza della prospettiva politica del governo centrale, che mirava primariamente al dominio sullo stato centrale della regione tibetana, rispetto agli obiettivi di Zhao Erfeng, focalizzati sull'inclusione del Khams nell'impero cinese. Non si deve infatti considerare il terzo punto del suo piano di conquista (vedi sopra) come caratterizzante. È probabile che Zhao abbia dissimulato il suo interesse solo relativo per il Tibet centrale al fine di ottenere l'approvazione imperiale alla campagna militare nel Khams. Il fatto che in seguito abbia rimandato continuamente il passaggio oltre la frontiera, nonostante i ripetuti ordini della corte di procedere verso Lhasa, che non si sia mai recato oltre Jiàngdazong e che rimase nel Khams finché non ne ebbe conclusa la conquista, ancora una volta nonostante gli inviti in senso contrario della corte, testimoniano tanto della sua indipendenza quanto del suo interesse preminente, quasi esclusivo, per la conquista dell'area di frontiera.

⁷² Si vedano S.A.M. ADSHEAD, *Province and Politics*, cit., p. 78; F.O. 371/637 doc. 18298, General Report on China for the Year 1908; QSL-GX *juan* 587, p. 4b-5b. WU FENGPEI, *Zhao Erfeng Chuanbian*, cit., p. 171.

All'arrivo di Zhao Erxun, la corte aveva precisato che la soluzione dei problemi del Tibet centrale era prioritaria e che Erfeng doveva recarsi senza indugio a Lhasa. Il ripetuto procrastinare la partenza da parte di Zhao Erfeng, indusse la corte a minacciare di punirlo.⁷³ Era un momento delicato, la corte voleva avvantaggiarsi delle condizioni favorevoli per accelerare la conquista del Tibet. Il Dalai Lama era sulla via di Pechino e il 20 aprile a Calcutta era stato firmato il Regolamento Commerciale con la Gran Bretagna.⁷⁴ Con il nuovo regolamento, il governo Qing si era sostituito a quello tibetano nell'amministrazione di tutto ciò cui partecipavano anche i britannici. Inoltre, si era impegnato a vigilare sulle proprietà britanniche, sui mercati e sulle vie di commercio, mentre la Gran Bretagna, «on due fulfilment of these arrangements (...) undertakes to withdraw the Trade Agents' guards at the marts and to station no troops in Tibet». Questo articolo fu usato per giustificare la conquista militare cinese del Tibet nel 1909-1910 come un'azione di sorveglianza.⁷⁵

Era necessario che Zhao si recasse urgentemente in Tibet al comando delle truppe destinate a Lhasa per rafforzare la posizione di Lianyu e preparare un regime cinese con il Dalai Lama come prestanome. Prima di partire, congiuntamente a Zhao Erxun, propose in un memoriale, inviato nell'agosto 1908, la seguente gerarchia amministrativa per il Xikang:

- istituzione dell'intendenza di Kang'an;
- trasformazione di Dajianlu nella prefettura di Kangding;
- istituzione di sottoprefetti nel distretto di Hekou e nella sottoprefettura di Lihua (Litang);
- assegnazione di Magistrati Aggiunti nei distretti di Daocheng e Gonggaling;

⁷³ QSLZZLSZLHB-GX *juan* 593, 5a-b e 15a-b.

⁷⁴ ALASTAIR LAMB (*The McMahon Line*, cit., pp. 258-264 appendix VI) riporta il testo dell'«Agreement between Great Britain, China and Tibet amending Trade Regulations in Tibet, of 5 December 1893» dai *British and Foreign State Papers*, 1907-8, vol. CI, pp. 170-5. Il disinteresse per l'aspetto commerciale è evidente nella mancata definizione delle norme per la tassazione delle merci provenienti dall'India, che lasciarono in vigore l'usuale imposta del 10% *ad valorem* e non contrastarono i tradizionali monopoli di alcuni mercanti, e nel mancato chiarimento dei termini per l'importazione del tè.

⁷⁵ PREMEN ADDY, *Tibet on the Imperial Chessboard*, cit., pp. 196, 205; ALASTAIR LAMB, *The McMahon Line*, cit., pp. 152, 193, 205.

- assegnazione di sotto-prefetti aggiunti nella prefettura di Ba'an e nella sotto-prefettura di Sanba;
- costituzione dei distretti di Dingxiang e Yanjing.⁷⁶ Infine, il 5 settembre, lasciò Chengdu alla guida di un corpo d'armata verso Lhasa, attardandosi poi a Dajianlu per un mese. In quanto Commissario per gli affari di frontiera, gli era consentito applicare il suo programma per il Khams nei territori che avrebbe percorso, ma solo compatibilmente con i compiti affidatigli in Tibet. I limiti imposti ai funzionari della frontiera erano però variabili, affidati dalla corte alla discrezionalità degli stessi, poiché riconosceva di avere una conoscenza parziale della situazione e di non poter quindi determinare le soluzioni appropriate ai problemi contingenti.⁷⁷

Problemi di successione nel principato di Derge⁷⁸ e una insurrezione a Sanyan⁷⁹ portarono la corte a sollecitare l'intervento armato di Zhao Erfeng nel Khams. Le frontiere non sarebbero state sicure se si fosse garantito solo il controllo del Tibet centrale, su questo corte e Zhao concordavano.

La corte Qing continuava invece ad essere titubante nell'introdurre cambiamenti sostanziali nell'assetto della regione. Per questo l'applicazione del *gaitu guiliu* a Derge fu concessa solo il 25 gennaio del 1910.⁸⁰ Allo stesso modo, nonostante le au-

⁷⁶ Nel corso dei cambiamenti dell'assetto amministrativo, il nome di alcuni centri abitati fu cambiato, senza peraltro risultare poi permanente. QSG-FB8 *juan* 525, p. 21b.

⁷⁷ QSLZZLSZLHB-GX *juan* 595, 3b-4a, *juan* 596, 9a, *juan* 597, 2a-b.

⁷⁸ Era il principato più vasto, ricco e meglio organizzato del Khams. Sostenuto da patroni della scuola *Sa skya pa*, era lontano dal potere cinese e particolarmente indipendente, benché collocato entro i confini dell'area che si supponeva sotto l'influenza cinese. Il 7 novembre, la corte ordinò a Zhao Erfeng di mandare un corpo di soldati a sostenere il capo locale, che aveva chiesto aiuto. Zhao arrivò a Derge il 16 dicembre. Sconfisse i ribelli, ma molti gli sfuggirono impegnandolo per mesi con azioni di guerriglia. Solo nell'autunno del 1909, Zhao riuscì ad indurre il capo del principato a chiedere al trono che il suo territorio fosse incluso nell'impero. Si vedano S.A.M. ADSHEAD, *Province and Politics*, cit., pp. 85-86; LUCIANO PETECH, *Aristocracy and Government*, cit., pp. 178-179; QSLZZLSZLHB-GX *juan* 597, 7b-8a; ELLIOT SPERLING, *The Chinese Venture in Kham...*, cit., p. 25; ERIC TEICHMAN, *Travels of a Consular Officer*, cit., pp. 24-26.

⁷⁹ Regione, presso Batang, costituita da valli pressoché inaccessibili, abitate da tribù di predoni che non riconoscevano alcuna autorità e si mantenevano saccheggiando le carovane. QSG-FB8 *juan* 525, p. 24b; QSLZZLSZLHB-GX *juan* 597, 5b-6a.; ERIC TEICHMAN, *Travels of a Consular Officer*, cit., p. 31.

⁸⁰ Il principato fu frammentato in cinque distretti: Shiqu, Dengke,

torità di Nyarong avessero sostenuto i ribelli che gli si erano opposti sulla via verso Derge, per cercare di fermare la spedizione cinese verso Lhasa, nonostante la ribellione a Sanyan fosse stata istigata dai funzionari di Nyarong durante la campagna di Derge, e, ancora, nonostante Zhao avesse dovuto mandare Fu Songmu verso Chatai, nel febbraio 1909, perché bloccasse i soldati inviati da Nyarong in aiuto al ribelle di Derge, comunque la corte non lo autorizzò ad allontanare i funzionari tibetani da Nyarong per includere anche questo principato nell'impero. Dalla capitale gli fu invece inviato l'ordine di appianare la situazione con un'offerta di danaro e di intervenire solo se i funzionari tibetani si fossero mostrati ancora ostili. Zhao, pur se seriamente preoccupato dalla combattività dei funzionari tibetani e dalla possibilità che in quella vasta regione che sfuggiva al suo controllo si annidassero spie e cospiratori, dovette, per il momento, conformarsi alle disposizioni imperiali.⁸¹

Nella primavera del 1909, ottenne dalla corte il permesso di dimettersi dall'incarico di *Amban*, mai effettivamente assunto. Invece, a Lianyu la corte rifiutò il rientro alla capitale dopo i regolamentari sei anni di incarico poiché il controllo del Tibet centrale era ancora prioritario e doveva essere nelle mani di funzionari che meglio conoscevano la dinamiche interne.⁸² In seguito, Wen Zongyao⁸³ e Lianyu decisero di dividere tra più funzionari il territorio di cui dovevano occuparsi. Ottennero dalla corte il trasferimento di Chamdo e Zhaya nella giurisdizione di Zhao Erfeng e l'istituzione di un Consigliere per il Tibet occidentale.⁸⁴ Con questa concessione la corte riconobbe

Dehua, Baiyu e Tongpu. Al capo locale fu concessa una pensione annuale e visse per alcuni anni come prigioniero di stato a Batang. QSL-XT *juan* 24, pp. 15b-17a; *juan* 27, p. 20b.

⁸¹ FU SONGMU, *Xikang jiansheng ji*, cit., pp. 39a-b; QSLZZLSZLHB-GX *juan* 597, 7b-8a; QSLZZLSZLHB-XT *juan* 4, 9b-10a.

⁸² QSLZZLSZLHB-XT *juan* 10, 19b-20a.

⁸³ Eccellente giurista che Zhao fece nominare *Amban* Aggiunto al momento di dimettersi dall'incarico nel Tibet centrale. Il suo punto di vista sul modo in cui dovevano svolgersi i rapporti tra impero e stranieri era in accordo con quello di Zhao Erfeng. Al contrario di Lianyu, fu popolare tra i tibetani per le sue idee liberali. QSLZZLSZLHB-GX *juan* 589, 6b-7a, *juan* 593, 15a; ERIC TEICHMAN, *Travels of a Consular Officer*, cit., p. 22; WU FENGPEI, *Zhao Erfeng Chuanbian*, cit., pp. 172-174.

⁸⁴ *Canzanyiyuan zhuza Houzang*. QSLZZLSZLHB-XT *juan* 13, 26b-33b, 35b, *juan* 17, 10b. Chamdo e Zhaya erano nominalmente sottoposti alla

la necessità di ripartire i compiti tra più funzionari e diede a Zhao Erfeng la possibilità di programmare la riorganizzazione del governo del Khams.

Nel gennaio 1909, preso atto della complessità della situazione nella regione tibetana, la corte acconsentì alla proposta di Zhao Erxun di preparare altri due reggimenti da mandare immediatamente nel bianZang (Area di frontiera col Tibet). In aprile Zhong Ying venne nominato comandante del *Chuanbing* (esercito del Sichuan) e in luglio partì da Chengdu alla testa di duemila soldati⁸⁵ dirigendosi verso Chamdo. Si trovò però di fronte truppe tibetane organizzate dai monaci della lamaseria locale, la più grande del Khams, come aveva avvertito Zhao. Dal momento che Lianyu non poteva intervenire, la corte dispose, su suggerimento dei funzionari in loco, che tre o quattro battaglioni del *bianjun* scortassero gli inesperti soldati del *Chuanbing* entro le frontiere del Tibet.⁸⁶ Contemporaneamente, cercò di far giungere altre truppe a Lianyu attraverso l'India, così da accerchiare rapidamente i ribelli e rafforzare immediatamente la posizione dell'*Amban* a Lhasa, ma il governo britannico negò a Pechino il permesso di far transitare suoi soldati sul territorio indiano, e al governo cinese rimase come unica soluzione l'intervento di Zhao Erfeng.⁸⁷

Zhao agì con rapidità e, come ordinato dalla corte, alcuni battaglioni del *bianjun* scortarono Zhong Ying e i suoi armati, giungendo in febbraio a Jiangda, a sei giorni da Lhasa. Nel frattempo, le truppe tibetane di Jiangka avevano attaccato Batang; Zhao Erfeng vi andò con i restanti battaglioni del *bianjun* e lungo la via sottomise Gongjue, Sang'ang e Chayu.⁸⁸ L'arrivo

giurisdizione del Sichuan, ma, essendo i capi locali funzionari lamaisti, erano stati affidati all'*Amban*. S.A.M. ADSHEAD, *Province and Politics*, cit., p. 87.

⁸⁵ Il *Chuanbing* non va confuso col *bianjun* (esercito di frontiera) che era comandato da Zhao Erfeng e ben addestrato. I battaglioni provenienti dal Sichuan erano formati da soldati arruolati in fretta, molti dei quali affiliati della società segreta dei Gelao, ed erano mal pagati. Si vedano LI T'IE-TSENG, *Tibet: Today and Yesterday*, New York, Bookman, 1960, p. 67; QSLZZLSZLHB-XT *juan* 3, 29b-30a, *juan* 4, 27a, *juan* 9, 38b-39a; QSG-FB8 *juan* 525, p. 25a. Secondo WU FENGPEI (*Zhao Erfeng Chuanbian*, cit., p. 6), erano tremila uomini.

⁸⁶ QSL-XT *juan* 21, p. 2a-b; QSLZZLSZLHB-XT *juan* 19, 18a-b.

⁸⁷ F.O. 371/642 doc. 41645, 13 Nov. 1909, Jordan to Grey No.1; doc. 42821, 22 Nov. 1909; doc. 43213, 26 Nov. 1909.

⁸⁸ FU SONGMU, *Xikang jiansheng ji*, cit., pp. 43a-b; QSG-FB8 *juan* 525, p. 25a; QSL-XT *juan* 25, pp. 3a-6a; QSLZZLSZLHB-XT *juan* 28, 23b, *juan* 29, 4a-b; WU FENGPEI, *Zhao Erfeng Chuanbian*, cit., p. 5.

di Zhong Ying a Lhasa cagionò la fuga del Dalai Lama e di alcuni suoi ministri in India, dopodiché per i funzionari cinesi fu più agevole prendere il controllo del Tibet centrale.⁸⁹

Ora Zhao Erfeng poteva proseguire la conquista del Xikang. Da Jiangda, tornò a Chamdo assoggettando tutti i principati lungo la via. Tutti i territori sottomessi a partire da questo momento furono semplicemente affidati ad un Commissario speciale, rimandando al completamento della conquista l'inserimento di una struttura amministrativa complessa come quella regolare dell'impero. L'assetto da lui imposto al Khams non era però molto stabile, come dimostrarono l'ammutinamento delle truppe di stanza a Xiangcheng e l'insurrezione della popolazione locale contro i funzionari cinesi del settembre 1910. Entrambe furono represses con estrema severità e violenza, ma il malessere nella regione rimase. Alcune aree gli opposero ancora resistenza (è il caso di Sanyan e della lamaseria di Derong, a sud di Xiangcheng), ma ne ebbe presto ragione e anche qui istituì dei Commissari speciali.⁹⁰

Il suo obiettivo principale, la sinizzazione della regione e la creazione di una provincia, andavano realizzandosi. Alla fine del gennaio 1911 si recò a Batang dove constatò il buon andamento della scuola che vi aveva istituito. Inviò quindi un memoriale per chiedere fondi per estendere il progetto scolastico a tutti i centri più importanti, informando anche del futuro inserimento di alcuni principati, recentemente sottomessi, nella struttura amministrativa imperiale.⁹¹

Aveva quasi portato a termine la conquista della regione, quando il 21 aprile 1911 venne nominato Governatore Generale del Sichuan. Chiese invano la revoca della nomina; ottenne solo che a sostituirlo come Commissario per la frontiera fosse Fu Songmu, fino ad allora suo assistente.⁹² Formalmente cedette l'incarico a Fu Songmu il 6 maggio, ma non ubbidì all'or-

⁸⁹ Per la fuga del Dalai Lama si veda CHARLES BELL, *Tibet. Past*, cit., pp. 97-98. A partire dal marzo 1911, la situazione era calma, nonostante l'assenza del Dalai Lama (QSLZZLSZLHB-XT *juan* 31, 1a-2b). Dal maggio 1910, i funzionari cinesi a Lhasa cominciarono a riformare il governo del paese estendendo la propria autorità (QSLZZLSZLHB-XT *juan* 34, 24a-25b, *juan* 36, 2b, *juan* 47, 44a-b).

⁹⁰ QSLZZLSZLHB-XT *juan* 35, 14a-15a; ERIC TEICHMAN, *Travels of a Consular Officer*, cit., pp. 30-31; WU FENGPEI e CENG GUOQING (ed.), *Qing-dai zhuZang*, cit., p. 279.

⁹¹ QSLZZLSZLHB-XT *juan* 50, 36a-37b.

⁹² QSLZZLSZLHB-XT *juan* 51, 14a, *juan* 52, 8b-9b.

dine imperiale di recarsi immediatamente a Chengdu e restò nel Khams fino alla metà di luglio proseguendo le azioni militari contro le aree non sottomesse o che si ribellavano al dominio già imposto.

9. *L'incompatibilità tra la politica di Zhao e la funzione protettrice del Dalai Lama assunta dall'imperatore Qing*

L'importanza attribuita da Zhao al Khams come fondamento del dominio cinese sul Tibet, era avvalorata dalla ferma convinzione del Dalai Lama che solo escludendo i cinesi da questa regione il Tibet avrebbe conquistato un'autentica autonomia.⁹³

La corte Qing non concordò sempre con Zhao sulle misure opportune per affermare il dominio della dinastia. Infatti, cercava ancora di servirsi del ruolo di protettrice della chiesa Gialla per giungere al controllo del governo di Lhasa, facilitata in questo dal fatto che la fuga del Dalai Lama da Lhasa, nel 1904, si era trasformata in un lungo esilio. Per evitare, per quanto possibile, scontri col governo locale nel processo di riaffermazione della propria autorità su questo stato tibetano, la corte aveva ordinato al Dalai Lama di recarsi a Pechino. Qui, dopo essere stato ricevuto dall'imperatrice vedova nel novembre 1908, venne concesso al Dalai Lama un titolo che ne sottolineava la posizione subordinata all'imperatore e gli ordinava di tornare nella sua terra. Al medesimo scopo era finalizzato lo stipendio annuale di 10.000 *tael*, il cui pagamento era delegato al Tesoro del Sichuan. La dinastia Qing si arrogava il compito di riformare lo stato tibetano e proteggerne le frontiere in quanto *chaoting buchì Huangjiao* (dinastia protettrice della chiesa Gialla).⁹⁴ La relativa tranquillità che si sperava sarebbe seguita al ritorno del Dalai Lama in Tibet, avrebbe permesso di portare a termine i progetti relativi al Tibet e al Khams. La

⁹³ S.A.M. ADSHEAD, *Province and Politics*, cit., p. 87.

⁹⁴ Il titolo concesso al Tredicesimo Dalai Lama era *Chengxu Zanhua Xitian Dashan ZizaiFo* (Sinceramente Obbediente, Incarnato Buddha d'Occidente, Soccorso agli Altri Esseri, in Sé Esistente); mentre quello che Sunzhi aveva dato al Quinto Dalai Lama era *Xitian Dashan ZizaiFo* (Buddha d'Occidente, Soccorso agli Altri Esseri, in Sé Esistente). Il testo dell'editto del 3 novembre 1908 si trova in QSL-GX *juan* 597, p. 7a-b e QSG-FB8 *juan* 525, p. 24a. La descrizione dell'esilio e della visita a Pechino del Dalai Lama si trova in W.W. ROCKHILL, *The Dalai Lamas*, cit., pp. 77-89.

dinastia Qing cercava dunque di usare il rapporto *mchod yon* per vincolare a sé il sovrano del Tibet, dimenticando che, nel suo aspetto politico, esso sussisteva solo se entrambe le parti giungevano ad un accordo con reciproco vantaggio.

Zhao cercava invece di sostituirsi completamente al governo preesistente e, sinizzando la regione, eliminare il problema del mantenimento della supremazia. Così, per esempio, quando il Dalai Lama, transitando per Derge nell'agosto 1909, esigette gli fosse fornito lo *'u la*,⁹⁵ Zhao lamentò che, secondo la nuova normativa da lui introdotta per questa corvée, non rientrava più nell'autorità del Dalai Lama reclamare questo servizio, pretendendo di cambiare un uso secolare. La corte invece sostenne che lo *'u la* era stato fornito su disposizioni date da Zhao Erxun e da Lianyu, minimizzando l'evento per non irritare il Dalai Lama.⁹⁶ Un'altra proposta di Zhao, ossia tracciare il confine dell'impero sui monti Danda, circa 300 km ad ovest della demarcazione tradizionale, fu rifiutata dal governo centrale, preoccupato delle ripercussioni che questo poteva avere sulle relazioni internazionali.⁹⁷

Uno dei punti di massima divergenza tra Zhao e la corte Qing riguardò l'opportunità della conquista di Nyarong, i cui funzionari tibetani erano gli istigatori di molte rivolte anti-cinesi. Secondo il funzionario, esso apparteneva di diritto alla Cina.⁹⁸ Di diverso avviso era la corte che per due volte, nel 1908 e 1909, gli proibì di intervenire per sottometterlo. Questo avrebbe certo permesso un più saldo controllo della regione; tuttavia, non solo non era in linea con l'obiettivo principale della corte, l'egemonia sul Tibet centrale, ma risultava anche palesemente in contrasto con la funzione di protettrice della chiesa *dGe lugs pa* che la dinastia aveva e attraverso la quale contava di legittimare il proprio dominio. L'espulsione dei funzionari tibetani sarebbe stata interpretata, infatti, come una

⁹⁵ È l'obbligo, imposto dal governo tibetano a chi gestiva le stazioni di sosta lungo le principali vie di comunicazione, di fornire mezzi di trasporto a chi presentava un permesso governativo. Coloro cui il governo concedeva questo permesso, potevano anche avere cibo e alloggio a prezzi ridotti, agevolando così la comunicazione all'interno del Tibet. MELVYN C. GOLDSTEIN, *A History of Modern Tibet*, cit., p. 4.

⁹⁶ QSLZZLSZLHB-XT juan 18, 2a-b; WU FENGPEI, *Zhao Erfeng Chuanbian*, cit., pp. 198-203.

⁹⁷ WU FENGPEI, *Zhao Erfeng Chuanbian*, cit., p. 6.

⁹⁸ Si riferiva alla conquista di Lu Chuanlin. WU FENGPEI, *Zhao Erfeng Chuanbian*, cit., p. 7-8.

minaccia del governo cinese a quello di Lhasa che, attraverso Nyarong, esercitava la propria influenza nel Khams.

Nel luglio 1911, mentre tornava nel Sichuan, Zhao si assunse la responsabilità di entrare nel principato ed espellerne i funzionari tibetani per sostituirli con un Magistrato cinese; questo senza informare preventivamente il governo centrale. La dinastia cadde prima che la corte potesse esprimere la propria approvazione o riprovazione per questo atto.

Con la presa di Nyarong, Zhao Erfeng aveva portato a termine, anche senza il consenso imperiale, la sostituzione dei capi locali con funzionari o commissari speciali cinesi. La proposta di costituzione della nuova provincia del Xikang fu avanzata da Fu Songmu, suo successore nella carica di Commissario per gli Affari di Frontiera, in agosto.⁹⁹

In realtà, non esisteva una provincia: i distretti pianificati ad ovest del fiume Lancang non erano stati effettivamente istituiti. La presunta provincia cinese era un edificio con basi assai deboli, costruito troppo in fretta su una popolazione ostile, tant'è vero che crollò immediatamente all'arrivo della rivoluzione del 1911.

ABSTRACT

After the 1904 mission of Younghusband to Lhasa, the Qing court made use of diplomatic as well as military means to assume the control of the tibetan region. In this context, Zhao Erfeng, an official appointed to the tibetan border region, took the affairs of the sino-tibetan frontier upon himself. He elaborated a plan, the successful conclusion of which would have brought to the annexation of the Khams region to the Qing empire. He carried out his plan even acting sometimes in disagreement with the court instructions. Zhao succeeded in conquering the Khams, but failed in setting up a lasting administrative structure in the area.

KEY WORDS

Late Qing History; Tibet; Zhao Erfeng.

⁹⁹ WU FENGPEI, *Zhao Erfeng Chuanbian*, cit., pp. 503-506. La proposta di Fu Songmu è contenuta nel già citato *Xikang jiansheng ji*.

Rudy Favaro - Federico Monaco

SUL CROCEFISSO DI SANTA MARIA IN COLLE
IN BASSANO

Nella chiesa romanico-ogivale di San Francesco a Bassano del Grappa, in una teca collocata nell'abside minore destra, è custodito un crocefisso ligneo proveniente dal duomo cittadino di Santa Maria in Colle e attribuibile alla scuola veneta del XII-XIII secolo [fig. 1]. L'opera è degna di nota non solo per l'antichità e la qualità dell'intaglio realizzato nel massello di pioppo,¹ ma soprattutto per i suoi risvolti simbolici.

FIG. 1.



¹ Breve dissertazione storico-artistica sul crocefisso sta nell'opuscolo di AA.VV., *Il crocefisso di Santa Maria in Colle*, Bassano, 1986. Altre notizie e riproduzioni dell'opera si trovano in: P. TOESCA, *Storia dell'arte italiana. Il Medioevo*, Torino,

Oggi mutila di braccio superiore e delle braccia del Cristo, la croce reca nell'asse trasversale i caratteristici simboli di sole e luna delineati da raggiere che inscrivono i due volti [figg. 2, 3]. È questo un motivo ricorrente nelle raffigurazioni cristiane, sin dai primordi. I più diffusi studi sull'iconografia cristiana attestano che gli astri nella scena della crocefissione riprendono modelli pagani (sole e luna erano associati alla figura dell'imperatore) re-interpretati alla luce del Nuovo Testamento, ove si racconta che nel giorno del supplizio «*verso mezzogiorno si fece buio su tutta la terra fino alle tre*» (Lc 13, 45-46); la presenza della stella e del satellite quindi, a simboleggiare l'eclissi, segno del lutto dei cieli e delle entità celesti per la morte del Redentore.

FIG. 2.



Un'attenta osservazione di detti simboli nella tradizionale iconografia cristiana ci manifesta un'inversione rispetto alla normale posizione di sole e luna ai lati del Salvatore crocefisso. La norma, infatti, vede alla destra del Cristo, ovvero alla sinistra dell'osservatore, il sole, mentre la luna è alla sua sinistra.

Questo tipo di inversione non rappresenta un unicum nella storia dell'arte cristiana, indizio che non ci troviamo di fronte ad un errore materiale dell'intagliatore; altri rari esempi di inversione degli astri

1927, p. 894 n. 30; E. SANDBERG-VAVALÀ, *La croce dipinta italiana*, Verona, 1929, p. 75 n. 9 e fig. 32; G. DE FRANCOVIGI, *Crocefissi lignei del XII sec. in Italia*, in «*Bollettino d'arte*» XXIX/1935, pp. 492-505 (492 e fig. 1); E. CARLI, *La scultura lignea in Italia XII/XIV sec.*, Milano, 1960, pp. 17-18 e fig. X.

FIG. 3.



tra destra e sinistra, nella scena del Golgotha, li ritroviamo nello stesso periodo in Europa all'interno di ambiti monastici o principeschi (es. coperture eburnee di evangelari o salteri), mentre spostandoci verso oriente questa iconografia la si ritrova in ambito siriano ed armeno.²

La particolarità di questo crocefisso, tuttavia, sta in altre inversioni che paiono ribadire quella sua già intuibile, balenante non-casualità.

I volti inscritti negli astri recano nell'intaglio particolari tipi di acconciature dei capelli, e si differenziano nella delineazione dei tratti somatici. Le trecce che scendono fluenti davanti alle orecchie del sole vogliono personificare un volto femminile; all'interno della luna troviamo invece l'acconciatura tipica per una figura maschile nella statuaria del XII-XIII sec., quale si può dedurre non solo dal «nostro» Cristo ma dall'ampio repertorio di scultura lapidea pervenutaci di quell'epoca. Che alla figura femminile fosse associata la frangetta (anche senza trecce) e a quella maschile la riga in mezzo è confermato dalla personificazione di sole e luna scolpiti, secondo il canone, dall'Antelami nel famoso rilievo della crocefissione di Parma. Pertanto, oltre all'inversione tra destra e sinistra nella posizione degli astri

² Esempi di inversione tra destra e sinistra negli astri ai lati della croce sono: per l'ambito europeo le coperture eburnee del Museo Nazionale del Bargello di Firenze e della cattedrale di Mönchengladbach riprodotte in G. SCHILLER, *Ikono-graphie der christlichen Kunst*, Gutersloh, 1976, figg. 100 e 409. Di provenienza siriana è la famosa e ampiamente riprodotta miniatura della crocefissione del Codice di Rabula, custodito presso la Biblioteca Laurenziana di Firenze. Per l'Armenia segnaliamo in S. DER NERSESSIAN, *Miniature painting in the Armenian kingdom of Cilicia from the twelfth to the fourteenth century*, Washington, 1993, le figg. 37, 376, 377; in T. F. MATHEWS e A.K. SANJIAN, *Armenian gospel iconography*, Washington, 1991, le figg. 561c, 561d, 561e, 561f.

nell'opera bassanese, abbiamo anche il capovolgimento dei sessi loro associati dalla consuetudine, per la qual cosa la luna diviene maschio ed il sole femmina.

Queste significative pluralità di inversioni all'interno del crocefisso bassanese sono state profondamente meditate e ponderate dall'ideatore/committente, il quale doveva ben conoscere la tradizione diffusa dai testi sacri e dalla patristica; esse alludono ad un percorso spirituale che l'uomo deve seguire per il ritorno al Principio, per l'entrata nel Regno di Dio. Percorso che è sintetizzato in Cristo, nella sua persona e nella sua vita sino al momento della sua crocefissione. A questo proposito così egli si esprime nel Vangelo di Tommaso (paragrafo 27):

Gesù vide dei bambini che stavano poppando. Egli disse ai suoi discepoli – Questi bambini che stanno poppando sono simili a coloro che entrano nel Regno – Essi allora gli domandarono – Se saremo piccoli entreremo nel Regno? – Quando farete in modo che due siano uno, e farete sì che l'interno sia come l'esterno, e l'esterno come l'interno, e l'alto come il basso, e quando farete del maschio e della femmina una cosa sola, cosicché il maschio non sia più maschio e la femmina non sia più femmina (Mc 12,25; Mt 22,30), e quando metterete un occhio al posto di un occhio e una mano al posto di una mano e un piede al posto di un piede, un'immagine al posto di un'immagine, allora entrerete. (versione dal copto di J. Doresse, traduzione dal francese di M. Craveri).

L'entrata nel Regno, pertanto, è possibile solo se si attuerà un riassorbimento degli opposti, della realtà fenomenica in Dio, secondo la dottrina platonica ma anche in consonanza con molte dottrine tradizionali.

Giuro pel di della Resurrezione! – Giuro per l'anima biasimatrice! – Crede forse l'uomo che non raccoglieremo le sue ossa? – Anzi! Siam capaci ancora di riplasmargli la punta delle dita! – Ma l'uomo ama viver da libertino, – e chiede: «Quando sarà il giorno della resurrezione?» – È quando sarà abbagliata la vista. – Quando sarà eclissata la luna. – E luna e sole saran riuniti insieme. (Corano LXXV, 1-10; traduzione di A. Bausani)

Il concetto di inversione tuttavia non deve esser visto unicamente come unione di opposti, ma altresì come distinzione tra Creazione e Creato; il simbolismo infatti subisce l'inversione nell'analogia a seconda che ci si riferisca al Principio o alla Manifestazione. Leggiamo gli Atti di Pietro (37,39):

Pietro riprese – Crocefigetemi così, a testa in giù (inversione); infatti il primo uomo con il quale ho in comune il genere della specie, cadendo con la testa all'ingù, mostrò un modo di nascere che prima non c'era: una generazione morta, senza movimento.

Quegli dunque, tratto verso il basso e inoltre gettato a terra il suo stato primitivo, diede un nuovo assetto al mondo attuale. Restando sospeso all'ingù

come si trattasse di una vocazione, indicò ciò che è destro come ciò che è sinistro e come sinistro ciò che è destro e cambiò i segni della natura in modo da considerare bello ciò che non lo è, e buono ciò che è realmente cattivo.

In proposito così si esprime il Signore misteriosamente:

– Se ciò che è destro non farete come ciò che è sinistro, ciò che è inferiore come ciò che è superiore, e ciò che è dietro come ciò che è davanti, non conoscerete assolutamente il Regno. –

Io dunque vi ho messo dinanzi questo pensiero e il modo in cui mi vedete sospeso all'ingiù, è l'immagine dell'uomo che nacque per primo. Voi dunque, miei cari che ascoltate o che state per ascoltare, dovette scostarvi dal primo errore e rifare il cammino, sarebbe infatti conveniente salire sulla croce di Cristo, il quale è Verbo disteso, uno e solo, di cui lo Spirito dice – Che è dunque Cristo se non il Verbo eco di Dio?

Il Verbo pertanto sarà questa parte eretta del legno, sulla quale sono crocefisso. L'eco invece è la parte trasversale, cioè la natura dell'uomo.

Il chiodo poi che congiunge nel mezzo la parte di traverso con la parte retta, sarà la penitenza e la conversione dell'uomo. (Traduzione di M. Erbetta).

Alla luce di questi versetti e di quelli relativi al Vangelo di Tommaso su citati, ecco che gli astri scolpiti nel crocefisso di Bassano, con le loro inversioni, non rimangono simboli muti; essi sono figure altamente significanti che ebbero come sorgente la sapienza e come fine la comunicazione di verità trascendenti che potevano essere espresse solamente attraverso simboli.

Ciò posto, altre riflessioni si possono a questo punto proporre attraverso il ricorso all'uso simbolico delle quantità e dei numeri nelle raffigurazioni di sole e luna, in particolare nella definizione delle doppie raggiera che fanno da corona ai due astri.

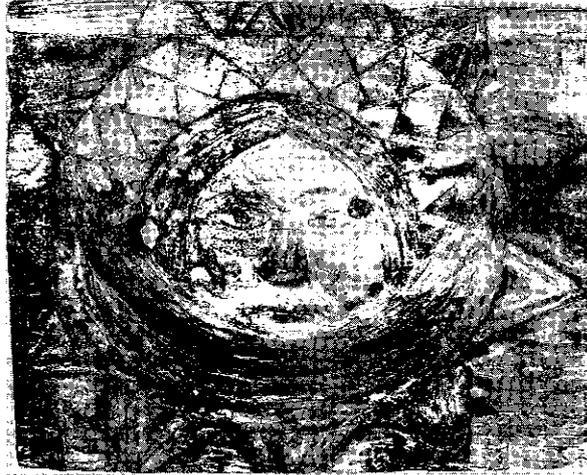
Va detto innanzitutto che, nella regola più largamente diffusa, il sole e la luna erano solitamente raffigurati come circondati da un certo numero di raggi; ma aggiungiamo anche che spesso questi raggi non erano ritenuti necessari. L'uso di una doppia raggiera risulta alquanto raro; il suo utilizzo deve pertanto indurre a prestare a questa scelta la massima attenzione.

Nel corso del tempo al crocefisso sono state apportate modifiche e restauri; a più riprese la piolla ha spianato il legno per ripristinare quella linearità delle assi che nei secoli era andata perduta; gli interventi della piolla sono stati particolarmente profondi nella parte destra del braccio orizzontale (quello della luna).

Una fotografia scattata precedentemente all'ultimo restauro, il quale ha rimosso tutte le parti non riconducibili all'originale intaglio, ci mostra [fig. 4] come il braccio destro al quale ci riferivamo sia stato restaurato in modo che fosse completata la raggiera esterna della luna con l'aggiunta di tre raggi. In tal maniera essa risulta composta di dodici raggi esattamente come quella del sole, la quale per altro si è conservata magnificamente.

Se si considera che il sacrificio del Cristo avvenne in concomitanza con la Pasqua e che essa era la principale celebrazione primave-

FIG. 4.



rile, è possibile cogliere facilmente la ragione della scelta di questa paritarietà tra i raggi del sole e quelli della luna, in rapporto all'equinozio di primavera nel quale, come è noto, vi è un'identica durata tra il dì (sole) e la notte (luna). Simbolicamente l'equinozio rappresenta una centralità nel tempo così come la croce la rappresenta nello spazio.³

Accanto a questa interpretazione lineare che deriva dal presupposto che i raggi della luna fossero originariamente davvero dodici, se ne pone però una seconda più complessa che intendiamo esporre benché non sia comprovabile in modo certo a causa dell'incompletezza della struttura originaria. Bisogna poi sottolineare che questa nuova ipotesi, se accettata, si limita solamente a spostare l'accento della visione simbolica senza in alcun modo negare quanto abbiamo appena detto circa il rapporto tra crocefissione ed equinozio. Essa si basa su alcune considerazioni desumibili dai pochi rilevamenti certi che possiamo operare in relazione alle corone dei raggi così come ci sono pervenute.

Osservando attentamente l'immagine della luna prima del restauro, risulta abbastanza evidente come l'aggiunta di tre raggi abbia comportato una compressione degli stessi ed un orientamento diverso e disarmonico dei loro vertici rispetto a quelli degli altri raggi originali. Questo fatto, a parer nostro, è dovuto ad una questione di spazio che non risulta abbastanza ampio per ospitare tre raggi. Una ricostruzione grafica palesemente più proporzionata è da noi propo-

³ Lo stretto legame istituito tra la Passione e l'equinozio si trova ad esempio nell'Omelia anatoliana sulla data della Pasqua dell'anno 387 attribuita allo pseudo-Crisostomo. Cfr. F. FLOERI e P. NAUTIN, *Homélies pascales*, III, Paris, 1957, pp. 110-172.

sta con l'aggiunta di soli due raggi nella parte mutila; ipotesi che prevede quindi un totale di undici raggi nell'esterno della luna [fig. 5].

Purtroppo, come abbiamo già detto, a questo riguardo non è possibile raggiungere alcuna certezza in quanto l'originale non ci verrà mai più restituito e, anche volendo tentare una ricostruzione sul modello di quella da noi realizzata, essa viene resa particolarmente difficile dalle ripetute piattate subite dal legno e dal fatto che, a differenza del sole, la luna non è stata concepita come un cerchio perfetto, ma in forma di disco sciacciato ai poli.

Vi sono però altri elementi che sembrano avvalorare l'ipotesi formulata relativa agli undici raggi della luna. In principal luogo vi è il fatto che i «petali» della raggiera interna del sole non sono ventiquattro così come sarebbe lecito aspettarsi in virtù di una logica simbolica diffusa, bensì ventidue, doppio di undici e suo numero complementare. In questa visione risulterebbe esservi un rapporto tra il numero dei raggi esterni della corona della luna e quelli della corona interna del sole; infatti $11 + 22 = 33$, numero che allude chiaramente al Cristo.

Se ciò fosse vero, allora dovremmo logicamente trovare un rapporto numerico analogo tra i raggi della corona esterna del sole e quelli della corona interna della luna.

FIG. 5.



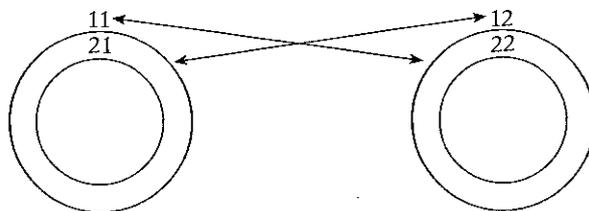
Anche in questo caso è necessario procedere attraverso una ricostruzione ipotetica in quanto la corona interna della luna ha subito anch'essa modifiche abbastanza profonde, a cominciare da un foro praticato chissà quando e per quale oscuro motivo.

La nostra supposta ricostruzione basata sulla simmetria tra la parte destra e quella sinistra della corona interiore della luna ci porta a contare un totale di ventuno raggi.⁴

Prima di proseguire oltre diremo che nell'esplorare il simbolismo proprio dei numeri ci atterremo a quanto è possibile costatare dalla semplice osservazione ed a quanto ci indica la tradizione cristiana. È ben noto che, a differenza della religione giudaica e di quella musulmana, il cristianesimo non ha sviluppato una dottrina specifica riguardo al simbolismo dei numeri; tuttavia, sin dal tempo dei primi Padri della Chiesa i numeri occupavano un posto di rilievo nelle conoscenze teologiche. Il monaco Rabano Mauro (Magonza 776 c. - ivi 856) nel *Liber de modo poenitentiae* scrisse a proposito del simbolismo numerico:

*Le Sacre Scritture contengono molti segreti nascosti sotto forma di numeri, che devono restare misteriosi per coloro i quali ignorano il significato dei numeri. Per questo motivo è necessario che chi intende attingere ad una conoscenza superiore sia anche valente in aritmetica.*⁵

Noi non tenteremo in alcun modo di addentrarci nel complesso mondo dell'esegesi qabbalistica; faremo peraltro riferimento al significato che taluni numeri che a noi interessano hanno secondo le due tradizioni ebraica e cristiana. Ebbene, visualizzando le relazioni incrociate descritte precedentemente, si ottiene la seguente immagine:



⁴ Ci sembra comunque di poter escludere che essa fosse formata da 24 raggi così come avrebbe voluto un rapporto basato sul doppio scambio 11/22, 12/24.

⁵ H-RABANI MAURI, *Opera*, Coloniae Agrippinae, MDCXXVI, t. VI, p. 99. Cfr. anche il suo trattato *De numero*, t. I, pp. 228-229. Altri autori cristiani del medioevo fecero appello ai simboli matematici; C.H. TALBOT, *Sermones inediti B. Aelredi*, Roma, 1952, p. 14, parla delle influenze che questi ebbe da Boezio e dalla scuola di Chartres. Anche Guglielmo d'Auberive, Goffredo d'Auxerre e Odone di Morimond compongono trattati sul significato dei numeri; ma lo fanno a modo loro, che non è quello di uno scolastico come Teobaldo di Langres. Cfr. J. LECLERCQ, *L'arithmétique de Guillaume d'Auberive*, in «Studia Anselmiana», fasc. 20, Roma, 1948, pp. 181-204.

IL CROCEFISSO DI SANTA MARIA IN COLLE IN BASSANO

È da notarsi che il punto centrale e mediano ove avviene in qualche modo l'intersezione è anche il luogo della testa del Cristo.

Seguendo le indicazioni di Rabano Mauro circa l'uso dell'aritmetica, eseguiamo ora alcune operazioni utilizzando i numeri a disposizione.

Per prima cosa sommeremo quelli relativi al rapporto tra i due astri che, come abbiamo visto, risulta stabilito su un piano incrociato.

$$\begin{array}{r} \text{raggiera esterna} \quad 11 + \\ \text{raggiera interna} \quad 22 = \\ \hline 33 \end{array}$$

$$\begin{array}{r} \text{raggiera esterna} \quad 12 + \\ \text{raggiera interna} \quad 21 = \\ \hline 33 \end{array}$$

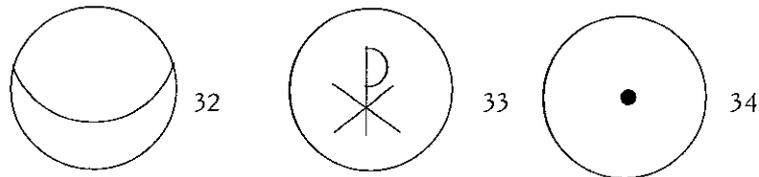
Come si vede il risultato è sempre 33 cioè il numero del punto centrale e mediano, il numero del Cristo e degli anni della sua incarnazione.

Sommando invece i numeri propri di ciascun astro, si ottiene:

$$\begin{array}{r} \text{raggiera esterna} \quad 11 + \\ \text{raggiera interna} \quad 21 = \\ \hline 32 \end{array}$$

$$\begin{array}{r} \text{raggiera esterna} \quad 12 + \\ \text{raggiera interna} \quad 22 = \\ \hline 34 \end{array}$$

Tra questi estremi del braccio orizzontale della croce si inserisce ancora il Cristo, dando luogo alla progressione:



Infine con la somma di questi tre risultati (32 + 33 + 34) si ottiene 99 ovvero 3 volte 33.

A questo punto è bene offrire, per quanto ne siamo in grado, alcune indicazioni circa il significato simbolico di questi numeri.

NUMERI DEL SOLE

Esteriore

Il 12 è sin troppo noto per soffermarvisi, basti ricordare che ad esso sono legati i mesi dell'anno solare, le ore del giorno e della notte, le stazioni dello zodiaco, le tribù d'Israele, il numero degli Apostoli.

Esso compare sovente nella struttura architettonica delle chiese romaniche e gotiche nel numero delle colonne o nella suddivisione dei rosoni.

Infine, traendone il valore numerico con il metodo della qabalah, si ottiene $(1 + 2) \cdot 3$ che è il numero della perfezione divina che allude al mistero della Trinità.

Interiore

Il 22, oltre ad essere doppio e complementare di 11, come abbiamo già fatto notare, è anche il numero delle lettere dell'alfabeto ebraico e abbiamo già accennato a quanta importanza, non solo simbolica, viene accordata alla lingua sacra dell'Antico Testamento.

Il valore numerico di 22 è 4, che rimanda agli elementi costitutivi del Creato (terra, aria, acqua e fuoco), ai punti cardinali, al numero degli Evangelisti.

NUMERI DELLA LUNA

Esteriore

Il numero 11 è alla base di una serie numerica di suoi multipli che hanno grande rilevanza simbolica in entrambe le lingue sacre cui alludevamo in precedenza; 22 come abbiamo già visto è il numero delle lettere dell'alfabeto ebraico, 33 sono gli anni dell'incarnazione del Verbo, 66 in ebraico corrisponde al valore numerico dei nomi di *Adam we-Hawwa* così come sono nominati nell'Antico Testamento, mentre questo stesso numero in arabo corrisponde al valore numerico del nome di Allah. Il numero 99 (11×9), poi, è quello dei principali attributi divini secondo la tradizione musulmana. Tuttavia l'11 è visto in accezione negativa nell'esegesi cristiana.⁶

È Sant'Agostino che ci spiega uno dei significati principali del

⁶ «Undenarius numerus nullam habet cum divinis, neque cum coelestibus communionem, nec attactum, nec scalam ad supera tendentem, nec ullum meritum. Primus enim transgreditur denarium, significans illos qui transgrediuntur Decalogum mandatorum»; così inizia il capitolo sul numero 11 dell'opera di Pietro Bongo sul mistero dei numeri. PETRO BONGO, *Mysticae numerorum significationis liber*, Bergomi, MDXCIX, pp. 377-386.

numero 11 e che ci parla di alcune sue relazioni con la stirpe di Caino, dimostrando che a questo numero è legata la sua discendenza.

*La Legge è promulgata in 10 numeri, da cui deriva l'imitabile Decalogo, e il numero 11 evidentemente, che trapassa il 10, simboleggia la trasgressione della Legge, ossia il peccato.*⁷

Dunque l'11 come numero del peccato, del superamento della regola, della dismisura; Agostino prosegue:

Perciò nel Tabernacolo del Testamento, che fu una specie di tempio ambulante durante il viaggio del popolo di Dio, fu prescritta la fabbricazione di 11 velari di pelle caprina e la pelle caprina richiama il peccato perché «gli arieti saranno a sinistra», e nella confessione ci prostriamo avvolti in pelli caprine come per esprimere ciò che è stato scritto nel Salmo: «Il mio peccato mi sta sempre davanti».

Il numero 11, pertanto, come peccato, e peccato legato al lato sinistro, il che, per logica giustapposizione, ci indica che la virtù (ossia la luce, il sole) è a destra, a conferma di quel canone al quale alludevamo e che si trova invertito nel crocefisso in questione; ma non è tutto, il passo si conclude così:

Perciò la discendenza di Adamo attraverso Caino il fratricida termina con il numero 11, simbolo del peccato, e l'11 coincide alla fine con una donna, il sesso che diede inizio al peccato per cui tutti moriamo.

Infine l'11 è associato all'elemento femminile che, nel nostro caso, è simboleggiato dalla luna.

Questo passo di Sant'Agostino, oltre a spiegare il significato del numero 11, offre, come abbiamo visto, alcune affermazioni che sono in relazione con la struttura simbolica del nostro crocefisso; da queste si deduce che se il collocare l'11 nella luna (donna) è corretto dal punto di vista del canone, ma la collocazione di questi due elementi a destra risulta ancora una volta difforme dalla regola.

Infine vogliamo sottolineare che il numero 11 è quasi del tutto assente dalla simbologia architettonica medievale e di utilizzo solo in determinate circostanze e per motivi a lungo ponderati. Tra i rarissimi esempi dell'impiego di questo numero in architettura, segnaliamo il magnifico rosone della cattedrale di Troia nelle Puglie.⁸

⁷ AGOSTINO, *La città di Dio*, libro XV, cap. 20. Cfr. anche *Enarratio in Psalmum*, LXXXIII, 7.

⁸ Sempre dall'ambito federiciano proviene una Madonna col Bambino sullo schema della Madonna del latte, il nimbo della quale conta 11 dischi dorati; è riprodotta nel catalogo della mostra tenuta al Castello Svevo di Bari a cura di M.S. MARIANI e R. CASSANO, *Federico II - immagine e potere*, Venezia, 1995, p. 342.

Interiore

Eccoci giunti al numero 21, multiplo di 7, il cui valore numerico risulta $(2 + 1) \cdot 3$.

Oltre ad essere speculare rispetto al 12, il numero 21 è per la seconda decina (20) ciò che l'11 è per la prima (10), cioè sembra alludere ad un superamento della conclusione di un certo ciclo denario; in questo caso però esso rappresenta la riduzione di un conflitto dato da una condizione di dualità in una soluzione unitaria.

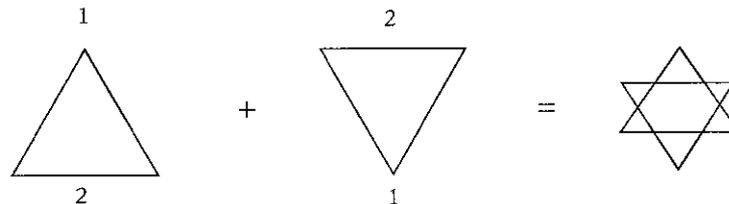
Ad una prima analisi potremmo distinguere le qualità dei singoli astri attribuendo al sole un carattere di stabilità e di compiutezza tanto interiore quanto esteriore, dato appunto dai numeri 22, nel quale si compie l'alfabeto ebraico, e 12, nel quale si compie la suddivisione dell'anno.

A proposito del numero 22 va notato come la somma delle sue cifre rimandi, geometricamente, al quadrato ($2 + 2 = 4$) e il 12 al triangolo ($1 + 2 = 3$), in particolare ad un triangolo avente il vertice rivolto verso l'alto (1) e la base verso il basso (2).

Alla luna invece si può attribuire nella parte esteriore un carattere più conflittuale, dato dal numero 11 che allude al superamento della regola e, nel contempo, alla condizione duale data dalla somma delle cifre che lo compongono ($1 + 1 = 2$); questo conflitto, legato al sacrificio, si risolverebbe nella parte interiore attraverso le caratteristiche simboliche proprie del numero 21 che, come osservato, sembra chiudere il conflitto dato dal 2 nell'unità.

La somma delle sue cifre, essendo identica e speculare rispetto a 12, geometricamente ci offre un triangolo ($2 + 1 = 3$) questa volta con la base posta in alto (2) ed il vertice rivolto verso il basso (1).

In tale visione, attraverso il 12 ed il 21, abbiamo quindi due triangoli la cui unione produce l'immagine del sigillo di Salomone.



Questi due triangoli sono dati dalla parte esteriore del sole e da quella interiore della luna.

È bene ricordare che nel sigillo di Salomone è racchiusa l'idea della Grazia Divina che scende sull'uomo e della spinta che questa profonde per innalzarlo verso Dio; in esso è altresì raffigurato ciò che, con le parole, potremmo definire l'unione tra macrocosmo e microcosmo.

Si trova confermata in altri esempi una connessione tra tale simbolismo e la crocefissione?

FIG. 6.



Una prima conferma la si trova in croci i cui bracci stessi sono disegnati in forma di due triangoli contrapposti; un'altra attestazione, indiretta ma significativa, ci viene dalla formella del particolare della crocefissione del portale bronzeo della chiesa di San Zeno a Verona [fig. 6].

Al centro dei due astri abbiamo due figure angeliche; ebbene, la posizione delle ali di queste due entità riporta curiosamente a quanto abbiamo appena mostrato circa il crocefisso di Bassano. L'angelo solare ha le ali rivolte verso il basso a formare gli ideali cateti di un triangolo il cui vertice è posto verso l'alto; facciamo notare che queste ali appaiono solo sulla parte esterna del disco solare esattamente come lo sono i dodici raggi della corona esterna del sole nel nostro.

Le ali della figura angelica lunare, invece, partono dal centro interno del disco falcato e si allungano verso l'alto nel modo contrario rispetto al precedente, a formare un secondo triangolo il cui vertice scende verso il basso.

Le considerazioni che si potrebbero trarre da quanto detto porterebbero molto lontano; noi ci siamo limitati a segnalare questi aspetti ben consci del fatto che, data la cattiva conservazione di alcune parti del crocefisso, esse si reggono su ipotesi ricostruttive non provabili con assoluta certezza. Malgrado ciò siamo convinti che il simbolismo, se correttamente applicato, sia un linguaggio perfettamente logico ed organizzato, adatto in modo speciale alla natura umana, la quale non è puramente intellettuale ma ha bisogno di una base sensibile per elevarsi verso le sfere superiori. La realtà naturale stessa, delle cose e degli esseri, è infatti concepita, nell'accezione tradizionale, come simbolica e la riluttanza a comprendere ciò impedisce rapporti filologicamente corretti con le immagini della «scienza sacra».

Vittore Colorni

POSTILLA IN TEMA DI TRADUZIONI IN ITALIANO
DELLE PREGHIERE EBRAICHE

Ho pubblicato di recente in codesti «Annali» (anno XXXV, 3, s. or. 27, pp. 407-413) un *Elenco delle traduzioni in italiano delle preghiere ebraiche quotidiane e festive*. Al settore B (*Machazorim*) va aggiunta l'opera seguente: *Machazor di rito italiano*. Testo riveduto, tradotto e annotato da Menachem Emanuele Artom, in tre volumi:

Vol. I (Giorni feriali - Sabato - Ricorrenze minori - Digiuni), Carucci, Roma, 1988 e 1990.

Vol. II (Capodanno - Tre feste di pellegrinaggio - *Selichot*), Carucci, Roma, 1989.

Vol. III (*Kippur*), Carucci, Roma 1988.

Immanuel K. Obrjuzov

ESOTISMI A PROSPETTIVA ROVESCIAITA

1. Tra i prodotti collaterali, ancora molto socialisti, dell'ultima komandirovka post-socialista offerta a pietosa consolazione (ormai di routine) del precoce pensionato della già gloriosa, ora provincialissima Tartu, ecco la prevedibile, quasi inevitabile, gita-premio a Roncole di Busseto con il collettivo tuttora ancorato, all'estero, al nome di Kirov, reduce dalla presentazione romana dell'autentica, primigenia, genuina *Forza del destino* Pietroburghese. Ed eccola là, nella cappella di Villa Verdi, pur pallida e stantia, scialba, oleografica, stinta, l'autentica, primigenia, genuina Madonna di San Sisto, appesa sopra i cimeli della retorica musicale italica post-raffaellita. L'energia fatale del manicheismo operistico, il baritono da un lato, il tenore dall'altro, tira le cortine, e la bella Soprano appare in trionfo nel mezzo, catartico «santino» del melodramma. E i due angiolotti-scugnizzi sbarazzini avvertono i nipotini di Florenskij, che pur sembrano non darsene per intesi nella loro emozione indotta, di quanto sia estroverso, «napoletano», sublimemente becerò, il teatro di tanta devozione.

Non semicelata, smangiucchiata dai libri (di teologia anticarnalista, antikreutzeriana) che a Villa Tolstoj le facevano da vanificante (invano) passepartout, ma nitida, centrata, eterna nel suo non-invecchiamento alla Dorian Gray, immagine di sogno.

Come dunque s'è potuto fare a scambiare per visione estatica questo sogno sì, ma così palesemente dei sensi? Quali prospettive rovesciate, quali messaggi dell'araldo del paradiso iconizzanti la materia? Sogno, sì, quello che da sempre sbriglia le ali del sesso e scatena fantasie erotiche fin nell'inconscio del rosso milite ignoto che graffiò su una parete dello Zwingler, ansimando, balbettando, il suo «*min net*», il museo è di nuovo pronto all'uso. Fantasie solamente, qui, circoscritte e ricondotte alla misura, al canone, alla «recita» insomma, dal cinquecentesco geniale interprete, forse irripetibile, dell'umana banalità, ovvietà, normalità, ma anche mascolinità.

Non che il sostantivo «rappresentazione» e l'aggettivo «sacra» siano, di per sé, in inesorabile contraddizione in termini. Né prima di Raffaello, né dopo. L'estasi di Santa Teresa, così esplicitamente «rap-

presentata», sarà pure, di nuovo, neo-gotica nella sua ancora una volta italica ostentazione di transverberante devozione, di «recitar pregando».

Sogni di realistico grigiore, polverosamente allegorici se del caso, quelli dei «veggenti» veri, al massimo della tensione così disarmati, mentre i sogni dei sensi possono rasantare, come qui, la più sbalorditiva rarefazione del simbolo, la Trasfigurazione appunto, ma quella che procede dal basso verso l'alto ed è la sola che mandi letteralmente a gambe all'aria gli apostoli; laddove l'opposta icona, l'icona vera, sul serio carne e sangue di Cristo come il pane e il calice, anzi dogma stesso, verità teologica, *prova* dell'esistenza di Dio, l'anti-raffaelliana Trinità di Rublëv in altre parole, è pacata, serena, normalizzante Cis-figurazione, che forse convince, certamente non turba, dal momento che solo i sensi sono suscettibili di turbamento vero e proprio.

La pittura figurativa è forse la più enigmatica di tutte le arti proprio per l'equivoco sempre in agguato tra il contenuto apparente e il contenuto reale, mentre constatiamo che lo stesso scarno motivo astratto sa nutrire la programmatica laconicità cristiano-iconoclasta, i massimi conati realistici ebraici, e la volontaria intensa simbolizzazione islamica. Le diverse forme di figuratività sono paradossalmente più adatte a far distinguere quella che sembra l'immagine dello spirito da quella che sembra l'immagine della materia. Nell'impossibilità assodata di concepire l'astratto – tantopiù di rappresentarlo – se non nelle più sottili e aeree forme del concreto (quelle per cui l'anima è un vento, e tale è sia in arabo sia in greco, le sole due lingue al mondo, per inciso, in cui uno stesso termine sappia esprimere e il trasporto e la metafora), e pur nell'analogo trasparire dell'intelligibile nel sensibile e viceversa, il nostro senso comune intravede un prevalere del sensibile, laico, in questa Madonna Sistina, ineguagliabile segno di una cattolica devozione al tempo stesso beghina e scanzonata, e un prevalere dell'intelligibile, di portata divina, in quella Trinità, icona quasi monofisita dell'ortodossia. Ma come, come si fa a confondere le due?

L'immanenza della recita piacentina è totale.

Nel realismo cattolico classico abbiamo ad ogni crocicchio, a ogni trivio, a ogni ponte, primi piani di crocifissioni, deposizioni, resurrezioni, ma le tranquille opere dei servi in secondo piano, o gli occasionali viandanti non se ne accorgono neppure, come non si accorgono degli angeli seduti sulle nuvole. Tutto accade come in un manifesto pubblicitario odierno dove un gigante seminudo, destinato a propagandare una favolosa biancheria intima, scavalca senza lasciarsene travolgere il flusso automobilistico di una qualunque normale via cittadina congestionata secondo che si usa. I signori al volante non se ne avvedono, ma noi spettatori e fruitori sì. Abbiamo bisogno, perché ci sia accettabile la fiaba, con tutta la sua inverosimiglianza, che essa sia inserita nella routine in cui noi ci riconosciamo senza affan-

no, ortodossi in questo nostro essere più o meno serenamente a metà strada tra monofisismo e nestorianesimo consumistici. È il sistema normale di tanti generi letterari standardizzati, quello per esempio della letteratura poliziesca americana, dove la fiaba non può prescindere dallo scontato tranquillizzante sfondo Bacco-tabacco-Venere asurto ad una immutabilità che mutua al bizantinismo addirittura una sorta di sostanziale fondo oro. Ma il fondo oro si fa di nuovo tumultuosamente e teatralmente cattolico nella tecnica, ed è proprio con l'acquisita sapienza prospettica, oltre che con l'abbigliamento sempre up to date dei protagonisti della fiaba, che la sovrapposizione dei piani è particolarmente efficace e particolarmente assurda. Che l'elemento trascendente debba essere inserito in un quotidiano calligraficamente tale è l'esigenza esplicita eloquentemente esposta dal presepio partenopeo.

Ed è forse, alla fin fine, una sorta di realismo anche questo nostro sostanziale non accorgerci dei Calvari in cui a ogni passo ci imbattiamo. Certo non facciamo caso soprattutto ai misteri connessi con l'incarnazione del Verbo e sue pertinenze, più che ad altri fatti mitologici ma con implicazione di mercato. Il furbo vecchio Brueghel aveva probabilmente voluto farci notare, con la repentina irruzione di una mitologia diversa, non di fede, tale singolarità, dipingendo la Caduta di Icaro di Bruxelles dove nessuno vede né vuole vedere l'incredibile uomo volante che precipita. E qui meglio ci rendiamo conto della naturale indifferenza generale al fiabesco da parte delle pedine del gioco. (Con qualche slittamento, certo. I padri antichi facevano dell'indiscussa e indiscutibile fiaba strumento e pretesto per l'intrusione in arte della storia nostra quotidiana; il consumismo approfitta di questa nostra povera storia per inserirvi uno strumento di pseudo-evasione destinato a rafforzare la medesima).

Ma tutta questa cattolica mistificazione è in certo senso travolta e «trasfigurata» dalla Madonna di San Sisto, ove null'altro piano esiste che quello della Donna proposta in ostensorio. Che sia forse questo della reductio della carne a ostia, eucarestia blasfema, ma naturale, il trucco atto a chiarire l'enigma del fascino assurdo esercitato su alcuni tra i più autocefalici patriarchi della nostra ortodossia?

Chi scrive ha avuto la netta, precisa, concretissima sensazione, là a Villa Verdi, che non ci sia vocazione teologica che tenga dinanzi alla pressione totalmente estetica di certo esotismo, e che l'unico esotismo nostrano, l'esotismo della carne per gli spiritualisti, nutrito dall'antico complesso di inferiorità/ rivalità nei confronti della prima Roma (oggi rinverdito, oltretutto, dal complesso dei muri «caduti»), sia costituito da questa attrazione fatale esercitata dalla «normalità» incastonata negli orpelli della retorica classicistica. Leningrado o Pietroburgo, insomma, Kirov o Maria, Sinodo o Soviet, noi abbiamo comunque bisogno di un frontone dorico – o ionico, certo, al massimo composito – e di un sipario teso tra i capitelli, pur essendo poi incapaci di reggere, inadatti come siamo a pregar recitando, sino alla

fine della nostra commedia dell'arte, permanentemente destinata a ricominciare da zero con via via nuove icone.

Sappiamo, in ultima analisi, che quella giungla dei sensi addormentata, che vorremmo anche nostra, non è e non può essere la nostra, e tuttavia perseveriamo, con protervia, nella cieca dedizione alle menzogne di San Sisto.

2. Se Piacenza/Dresda offriva il primo messaggio dell'Occidente, non per nulla frainteso, a chi varcasse da est i confini pietroburghesi, non molta distanza separa lo Zwingler (curiosa, paradossale, o forse significativa denominazione per la gabbia scenica dell'antitesi a Rublev) da quella «città d'oro» che si è trovata più tardi a costituire il massimo d'Occidente possibile e reperibile entro – ma sempre sul margine – i confini leningradesi, ovvero neo-moscoviti. Ma Nazim Hikmet, pare, non è caduto nel tranello di quell'oro.

Troppo facile dire che il mondo socialista era tutto inestricabilmente immerso nello stesso opacizzante spleen: lo spleen urbano, di Parigi e di New York assai prima che di Praga, è stato scoperto ben anteriormente al socialismo. La giungla dei sensi obnubilati è per un verso miraggio, per un verso mancanza cronica di carbone nelle stufe. Quando alla seconda si tenta di rimediare, il benintenzionato motore che s'era levato in volo all'uopo, inceppandosi, precipita e va in pezzi; laddove il motorino sedicente riformista, che dalla scia del lombrico non aveva voluto sollevarsi, se si ferma rimane là dov'è. La giungla è consustanziale al Padre ovvero alla storia, è eterna o giù di lì. O non la si abbandona neppure un attimo, o inesorabilmente vi si ricade sopra con la caduta della tensione di Icaro. Dunque la delusione di un socialismo occidentale, boemo, neppur esso all'altezza del compito o delle promesse, non c'entra con Hikmet.

A parlarmi di Hikmet a Praga era stata, a suo tempo, un'amica lombardo-veneta, allora in bilico tra slavistica e turcologia, tra Costantinopoli e Praga appunto. Chissà se li aveva portati con sé, questi frammenti, per tutti gli anni intercorsi. Stavolta, ritrovata a un volo di gabbiano da Villa Verdi, sulla costa occidentale di un Garda ormai inquinatissimo, mi ha scritto: «Quanti giorni son dovuti passare per provare a realizzare il progetto, e il rumore della pioggia grigio chiaro in primavera, cento pietanze, cento domande senza risposta condite di malinconia. E finalmente la mia solitudine, come dentro un'urna, senza scampo. Chi l'avrebbe mai detto, prima tutto il bene, l'entusiasmo, la certezza, adesso tutto il male. Se esiste una maniera per stare insieme, non è una conquista una volta per tutte, è un esercizio quotidiano, come la lealtà, la coerenza necessaria, come vincere la pigrizia. Come provare a riempire il secchio vuoto del carbone. Come, non ancora passata l'immensa fatica di accorgersi che è vuoto, affrontare quella ancora maggiore di formica che vi trascina una ad una le piccole schegge che scaldano. Nel racconto di Kafka

il protagonista, in una sera gelida d'inverno, cerca un po' di carbone per la sua stufa inerme, e nonostante tutti gli sforzi e le invocazioni rivolte al carbonaio e alla di lui moglie non ne ottiene una briciola nemmeno della qualità più scadente. Secchio e stufa rimangono vuoti. Il protagonista viene rappresentato a cavallo del primo e ora s'accorge che è talmente leggero che la moglie del carbonaio, al solo agitare il grembiule verso di lui, riesce a scacciarlo, a farlo volar via: non certo per sua «leggerezza», bensì per struggente fragilità, per il bisogno inappagato di sentirsi al caldo, sicuro, ancorato.

Agli antipodi i versi di Hikmet: egli tenta, ma invano, (forse finge di tentare) il miracolo di dare pienezza alla sua Praga, di ritrarla in un istante in cui non v'è dolore, morte, freddo, menzogna, e il carbone è in tutte le stufe. La stessa immagine in prospettiva rovesciata.

Difficile credere all'estraneità totale di Hikmet rispetto alla realtà circostante, viene da chiedersi se non sia proprio qui, invece, che la sua fede vacilla irreversibilmente, dopo le posizioni critiche del non mai esistito, pare, forse, chissà, Ivan Ivanovič. L'ottimismo, triste, certo tristissimo, pare in lui un estremo desiderio, un'estrema fatica della quale farsi carico, ma il suo rimpianto ha il volto concreto della città, non socialista, allegrissimamente pessimista, che ama, Istanbul; e nel contempo assume proprio qui anche i tratti della nostalgia per quella fede che negli anni del carcere, in patria, lo sorreggeva oltre i confini della vita stessa. Pure non è la pienezza di quegli anni che egli rimpiange oggi, dalla prigione grigia in cui si trova, capolinea, zio d'America, ingranaggio senza via d'uscita. Sono fotogrammi lontani, sospesi nella memoria, i versi del carcere in Turchia, dedicati al profumo del caprifoglio, a miti bestioline, a mani di donna, a certo calore («era caldo come la lama di un coltello nel sangue»). L'attimo è già lì, fermo, ripreso nella sua interezza, a spaziare oltre le sbarre, oltre i confini, oltre il tempo breve della vita. Ne è l'infinito, quindi la gioia.

Hikmet è giunto a Praga da Mosca dove è ospite di un Comitato Centrale; alla dissonanza che si avverte in lui tra le righe e nelle righe, al suo senso critico, va riconosciuto coraggio, o ineluttabilità del ritorno allo spleen di Baudelaire?

Come lui intuisce, come agli osservatori «occidentali» di solito sfugge, privi quali essi sono di punti di riferimento e di paragoni adeguati (i due tipi di spleen, l'eterno e il pretestuoso), Praga non è d'oro. Non lo è oggettivamente, non soltanto per il riflesso di uno stato d'animo: l'oro ha dimora naturale altrove, a Costantinopoli, a Mosca, non qui. E ancora una grande intuizione: questa che pure è una capitale non è mai imperiale. I suoi giardini occorre scoprirli, a volte estesi e vari, dietro un portone, oltre una strada in salita, non offre ampi boulevards con vocazione alle parate, con il castello compete la purezza romanica di San Giorgio. Qui la sintonia di Hikmet con la città nella sua essenza, nella sua fragilità.

Ma durante l'esilio Hikmet ha frequentato un'altra città del socia-

lismo, Varna, dove, diversamente che a Praga, egli ritrova l'atmosfera di casa, ottomana, bizantina, di rose, una rondine gira in tondo, somiglia a un'ape; e yogurt nella tazza azzurra, e pani al formaggio, tempestati di sesamo: «mi credevo a Istanbul», pessimistico gioioso reale dolore, quello eterno, della stufa senza carbone.

Le pietanze che ama, i sapori che ama, Hikmet li ritrova qui, e *dentro* il socialismo. Non lontano da Varna, un po' più giù, sulla soglia di quel mare ospitale/inospitale, a volo di gabbiano ben poco, come da Brescia a Busseto, sono nati i versi di Alceo: ma d'intrecciate corolle di aneto ora qualcuno mi circondi il collo. Anche a Praga l'aneto è di casa, ma lo si vende secco, o sterilizzato, come la compôte di frutta. Vi giunge per vie contorte, forse da sud, forse da Vienna. A Costantinopoli li si vede su ogni banchetto di fruttivendolo, in tutti i ristoranti, a qualunque ora, i mazzetti di aneto, e il tè forte. Ma sopra ogni cosa a Varna ritrova mare, alberi, sabbia, cieli-mare, né cielo né mare, luce senza fine, invano cercata «in Occidente» (tout court) cioè a Praga, nella schiuma del fiume, nel volo dei gabbiani che ad Aino non giungeranno, che non giungeranno nemmeno più a inseguire il tozzo di pane delle mani sue e dell'amico. *Ariston* fra le acque, questo grande eterno sapore del mare, per chi lo conosce dalla primissima infanzia: investe tutti i sensi insieme, trattiene lasciando liberi.

Motivi d'Oriente si intrecciano, scavalcando i confini della fede, uno fra i tanti è quello delle api e del miele, presente nel poeta turco, presente nella fiaba armena della goccia di miele; e il motivo della mela, rossa, *kizil*, ma *small*, oh, no, non *big apple*, e in Hikmet e negli armeni. Dove si trova il punto di confine tra *big* e *small*, tra turchi e armeni, tra socialisti e non socialisti? È possibile tracciarlo? È una fede, un meridiano, un parallelo?

E i figli soffrono di più nello spleen socialista o in quello della giungla riunificata?

Quando, così rischiosamente, Memet Hikmet riuscì a espatriare e a raggiungere Varsavia, l'incontro fu di poche ore, il padre era in partenza per Mosca; ora che possono stare vicini, quanto tempo gli dedica? Memet rivedrà il padre solo là, a Mosca, al suo funerale solenne. Oggi dovrebbe avere circa mezzo secolo di vita. Difficile colmare questo solco tra scrittura e vita, di chi il primato? Mezzo secolo come, più o meno, la Praga di Hikmet, finto socialismo, finto Occidente, finta felicità e finto oro».

E questi sono i frammenti ritrovati:

1. *Alba barocca*

A Praga sorge a poco a poco l'alba,
si sparge a poco a poco,
pesante d'acqua, pesante

di piombo,
 la neve.
 A Praga il lume grigio del barocco,
 lontano, assente, l'oro
 di tristezza imbrunito.
 E le statue sul ponte Carlo Quarto,
 da pianeta morente uccelli in volo.
 A Praga il primo tram, via dal deposito,
 i vetri gialli e caldi, tutti accesi.
 Ma io lo so, quel gelo
 che c'è dentro, di ghiaccio, non scalfito
 dal tepore di un primo fiato ancora.
 A Praga c'è Pepik intento a bere
 il suo caffè col latte,
 nella cucina bianca
 il tavolo di legno è immacolato.
 A Praga sorge a poco a poco l'alba,
 si sparge a poco a poco,
 pesante d'acqua, pesante
 di piombo,
 la neve.

A Praga passa un carro,
 carro tirato da un cavallo solo,
 davanti al cimitero degli ebrei:
 soma di nostalgia
 per un'altra città, e il carrettiere
 di quello sono io.
 A Praga il lume grigio del barocco,
 lontano, assente, l'oro
 di tristezza imbrunito.
 A Praga, al cimitero degli ebrei,
 silenziosa ed attonita, la morte.
 O rosa, rosa mia,
 emigrare è ben peggio che morire.

Jesenyk, 20-12-1956

2. *Praga città ottimista*

Diciassette gennaio
 novecentocinquantesette.
 Rintoccano le nove,
 freddo sincero, al sole,
 freddo di rosa chiara,
 è azzurro intenso il freddo.
 Assiderati, i baffi rossi miei,
 Praga incisa su coppa di vetro,
 con un diamante incisa,
 se la sfioro risuona,

limpida bianca disegnata in oro.
 Rintoccano le nove
 sopra tutte le torri
 e al mio orologio, al polso.
 Freddo solare nel chiarore rosa,
 è il freddo azzurro intenso.
 Ecco, in questo minuto, in questo istante,
 neppure una menzogna è detta a Praga.
 Ed in questo minuto, in questo istante,
 parto di donne senza alcun dolore,
 non una strada che la percorresse
 carro funebre alcuno.
 In quest'istante ed attimo,
 tutti i grafici in ascesa,
 tranne quelli dei malati.
 Quest'istante, quest'attimo, che tutte
 sono belle le donne
 e i maschi pieni di acume,
 sereni i manichini.
 Un attimo, un istante
 che gli scolari interrogati
 sono esaurienti e precisi,
 un attimo, un momento
 di carbone alle stufe tutte quante,
 di calore per tutti i caloriferi,
 e per il tetto della Torre Nera
 di nuovo una coperta tutta d'oro.
 Un momento, un minuto
 d'oblio del buio a tutti quanti i ciechi
 e della gobba ai gobbi,
 un attimo, un secondo
 che non ho un solo nemico
 e nessuno cui passi per la mente
 che il passato ritorni.
 Un istante ed un attimo che è sceso
 Venceslao dal cavallo di rame
 e, mischiato alla folla,
 nessuno sa chi sia.
 In quest'istante, un attimo
 che tu mi amavi, cara,
 come mai nessuno amasti.
 Quest'istante, quest'attimo di freddo
 nel sole, ma sincero,
 di freddo rosa chiaro,
 di freddo azzurro intenso,
 città incisa su coppa di vetro,
 incisa da diamante
 che se la tocco risuona,
 disegno bianco e limpido nell'oro.

19-1-1957

3. *Mezzogiorno: l'orologio di mastro Hanus*

È lassù che la neve ha smesso prima,
dalla parte del castello,
poi d'improvviso, limpido,
gaio, fresco, di azzurro un qualche cosa
è sceso tra gli ippocastani
e morbido risplende.

Il poeta lontano dal paese,
in questa città vecchia se ne stava,
là sulla piazza, con se stesso solo,
e in cima a un muro gotico
l'orologio di mastro Hanus
le dodici batteva.

Con i mantelli decorati d'oro,
il più santo, San Pietro, avanti a tutti,
sono usciti da dentro l'orologio
i dodici apostoli stanchi,
e Giuda col gruzzolo suo,
e il male e la violenza.
Come siamo venuti ce ne andiamo.
E un giannizzero di pietra
giù, prostrato e pensoso.
E la morte che suona le campane,
e in alto il gallo che canta.
Il poeta lontano dalla terra,
da nostalgia trafitto,
intorno s'è guardato, disattento,
ed è arrivato, è sceso volteggiando,
gaio, fresco di azzurro, un certo che,
sulla piazza a mezzogiorno.

Jesenyk, 29-12-1956

4. *Sera: le vetrine di Piazza Venceslao*

Verso sera le torri incappucciate
della città di Praga si fan nere,
e di mondi che penetrano i sogni
lucenti le vetrine
di Piazza Venceslao.

I tessuti, le pelli,
il cristallo e l'acciaio,
gioia malinconia
vecchiaia giovinezza
ingordigia, una giara senza fondo,
le vetrine di Piazza Venceslao.

Vanno le mani nostre dietro i vetri,
nel desiderio di palparci l'anima.
E i nostri occhi osservano noi stessi,
in mostra sulla Piazza Venceslao.

Quel che abbiamo di prodigo e d'avarò,
e di tenero e d'aspro quanto abbiamo,
e d'oncstà e scaltrezza, tutto quanto
esposto sulla Piazza Venceslao.

E dal pesante zoccolo di ferro
della pazienza nostra,
e dai sette pennacchi di turbante
della nostra alterigia,
companatico al poco pane nostro,
tutto in vetrina a Piazza Venceslao.

La nostra ammitazione per noi stessi,
la nostra invidia e bontà con gli amici,
la nostra umanità da capo a piedi,
nelle vetrine a Piazza Venceslao.

Quando sera s'approssima anneriscono
le torri incappucciate di città,
ma son luce gli universi
che pervadono i sogni
in vetrina su Piazza Venceslao.

Io guardo dentro e vedo
di giocattoli un cosmo stracolmo,
e lupi ed orsi, e la dolcezza immensa
d'un aereo che cade e non uccide,
e navi con il giallo fumaiolo,
e lucidissimi autobus.

A Istanbul c'è un Memet
che quest'anno ha compiuto i suoi sei anni.

Praga, 31-11-1956

5. Notte: casa del Dottor Faust

A un'ora tarda di notte,
ai piedi delle torri, sotto gli archi,
per Praga ho camminato.
La volta buia del cielo,
alambicco che un oro distilla,
fiamma turchina intensa,
d'alchimista crogiuolo.
Verso la Piazza Carlo sono sceso,

lì all'angolo, alla clinica appoggiata,
dentro al giardino la casa
del Dottor Faust si trova.

Ho suonato alla porta.
Il dottore non è in casa.
Si sa, saranno circa duecent'anni
che da un foro del soffitto
in una sera come questa sera
un diavolo se l'è portato via.
Suono alla porta ancora.
In questa casa anch'io
a Satana darò la mia cambiale,
firmata pure con il sangue mio.
In compenso non voglio
né oro né la scienza, o giovinezza,
non ne può più quest'anima
di tanta nostalgia,
basta mi porti un'ora
in quella mia città.

Suono ancora, risuono a questa porta,
e la porta non s'apre, no non s'apre
perché, Mefistofele, è questo
un desiderio forse irrealizzabile.
Oppure l'anima mia
così a pezzi non vale più gran cosa?

A Praga nasce una luna
gialla come un limone.
Sto davanti alla porta della casa
di questo Dottor Faust,
suono suono la porta,
a metà notte non s'apre.

Jesenyk, 22-11-1956

6. *Vitezslav Nezval*

Aprile di chiarore verde ai prati
della città di Praga,
eppure gli alberi sui viali
sono ancora tutti neri.
Caligine sul tempo,
non riesco a distinguere bene,
s'è fatto troppo lontano
il castello di Praga
con le sue vele spiegate.
I gabbiani sull'acqua della Vltava
neppure il nostro pane

oggi hanno piluccato.
Il telefono ha suonato,
ho appreso la notizia.
Quanto presto, sì, presto, tanto presto,
Slavoček c'era, Slavoček non c'è.

Nezval ancora c'è.

Praga, 7-4-1958

7. Ancora sul mio paese

Mio paese, paese, mio paese,
il mio berretto non ha resistito
agli affari di laggiù,
le mie scarpe non hanno
sopportato le tue strade,
da tempo l'ultimo vestito
a brandelli s'è fatto su di me.
Era di Šile il vestito,
tu sei soltanto ormai
nel bianco dei capelli,
negli infarti del cuore,
nelle rughe alla fronte, mio paese.

Praga, 8-4-1958

8. Chiacchierata con Nezval morto

Dopo che andasti, subito,
tempo freddo, da neve.
E così è stato che sul corpo morto
il cielo ha pianto ruscelli.
Ma sai, è primavera,
e il giorno s'è schiarito
il tredici di aprile
e Praga ha avuto un sorriso
perfino lì al cimitero.
Ancora un poco come una preghiera
suona la tua parola,
nella vetrina fatta tutta luce
la tua fotografia
da un velo nero coperta.
Forse il tempo di nuovo
s'abbrunerà, ma maggio,
ma maggio è già alle porte,
maggio, a Praga, lo sai
com'è, maggio è verde e giallo oro,
aggredisce le strade,
scrosta via la tristezza

come le ragazzine
 che strofinano i vetri.
 E pure la tristezza che hai lasciato
 come quell'ombra tua
 da parte si farà
 dai marciapiedi a Praga. Se ne andrà.
 Questo è il mondo, in verità
 i morti intelligenti,
 i morti di buon cuore,
 non pretendono giorni quarantuno
 per il lutto né dicono:
 il nulla dopo me.
 Lasciano un'utile cosa,
 una parola lasciano,
 un albero, un sorriso, e se ne vanno
 senza spartire con chi vive
 il buio della tomba,
 e reggono da soli
 il peso della pietra,
 e poiché nulla ai vivi hanno preteso
 è come se morte non fosse.
 So che anche tu Nezval,
 anche tu sei di questi,
 un buon cuore di Praga,
 che ama il mondo, che sa,
 un morto fatto così.

Mi chiamano al telefono,
 dobbiamo separarci, che peccato.
 Arrivederci fratello Nezval.
 Pure nel mondo, ancora,
 più dolce di ogni cosa
 è questo nostro mestiere.

Praga, 20-4-1958

9. *Conversazione al Caffè Slavia con il mio amico poeta Taufer*

Al Caffè Slavia col mio amico Taufer,
 di fronte all'acqua seduto,
 mi piace stare dolce a conversare,
 soprattutto al mattino,
 soprattutto in primavera.

Soprattutto al mattino,
 soprattutto in primavera,
 parlando andiamo a fondo delle cose,
 ci perdiamo ma poi ci ritroviamo.

Soprattutto al mattino,

soprattutto in primavera,
Praga è nebbia lucente,
una grande rossa mela.

Passa Nezval, appena
dal cimitero uscito,
col cuore a pezzettini fra le mani,
e si incontrano, lui e Orhan Veli,
in arrivo da Rumeli Hisar,
e Orhan somiglia a un salice piangente,
anche lui straziato in cuore.

Stessa specie la nostra, Taufer, sai
che fra tutti i mestieri
il più cruento è quello di poeta.
Per impararlo, un segteto:
nutrirti del tuo cuore
e ad altri darlo a nutrire.

Città di Praga, una nebbia lucente,
ma ci arriva Istanbul coi suoi gabbiani
nelle schiume sull'acqua della Vltava.

Al ponte andiamo, là, dei legionari,
diamo ai gabbiani pane.

Praga, 26-4-1958

(Traduzione dal russo di G. SCARCIA)

SOME DESCRIPTIONS OF EARTHQUAKES
IN XVII-XIX CENTURY PERSIAN HISTORICAL SOURCES

1. The *Merāto'l-Qāsān*

When, in July 1870, Mirzā 'Abdo'r-Rahim b. Moḥammad Ebrāhim al-Qāsāni began to write his *Merāto'l-Qāsān* («The Mirror of Kāšān»),¹ conceived as a description («mirror») of the city of Kāšān,² he devoted a small part of the work to a seismic history of the city in the previous hundred years. Mirzā 'Abdo'r-Rahim puts his brief survey of the main earthquakes in Kāšān at the beginning of the seventh Paragraph (*faṣl*) of Chapter (*bāb*) Two of his «Mirror,» which deals with the different kinds of natural calamities affecting the region. It is also the last *faṣl* devoted to the natural features of the city and of its surroundings (mountains, rivers, population, gardens, climate, etc.). The next *bābs* deal mainly with the political, social, and economic history of Kāšān from the Afghan invasion in 1722 onwards.³

Mirzā 'Abdo'r-Rahim composed the *Merāto'l-Qāsān* as an answer to a questionnaire about the province of Kāšān sent by the then reigning monarch, Nāṣero'd-din Šāh Qājār (1848-1896), to the local governor. His official task didn't prevent him from being somewhat inaccurate about dates and maybe even about the number of casualties, as we will see below; however, his work provides data that scholars interested in seismology cannot easily find in those Persian sources which adopt a more traditional approach towards this kind of phenomena. It is interesting to note the difference between Mirzā 'Abdo'r-Rahim's descriptions of seismic phenomenon and the way in which other writers of an earlier period approached the subject. Earthquakes and their fateful consequences are quite often referred to in Persian historical sources, though usually only briefly, buried

¹ RIEU 1895, pp. 67-68 (BL Or Ms 3603); STOREY 1970-1972, vol. I/1, p. 350; vol. I/2, p. 164; STORI 1972, vol. II, p. 1020. July 1870 corresponds to the period *Rabi'o's-sāni* 1st *Jomādāo'l-ulā* 2nd, 1287.

² CALMARD 1990, pp. 694-695.

³ For a detailed summary of the contents of the work, cf. RIEU 1895, p. 67.

in a great amount of political, dynastic, and literary information. Descriptions of natural events are usually vague, since in most cases they are only a pretext to speak about omens, marvellous events, and prophecies which were more apt to meet the approval of the public (not to mention the patrons of the authors) than bare descriptions of natural phenomena. Furthermore, the selection of the events the author chooses to describe is haphazard.⁴ Of course, such an approach makes the task of scholars dealing with Persian sources quite difficult.⁵

I will try to illustrate the difference in Mirzā 'Abdo'r-Raḥim's approach by translating appropriate passages taken from both the *Merāto'l-Qāsān* and earlier texts.

As far as the *Merāto'l-Qāsān* is concerned, in the translation I tried to remain as faithful as possible to the original language even at the cost of a certain bareness of speech, in order to give the reader a clear image of the original text and to avoid the risk of ascribing to Mirzā 'Abdo'r-Raḥim words he could not have written. On this matter, one may note that Mirzā 'Abdo'r-Raḥim states that the earth «quakes» or «moves», never using, for instance, the expressions *ḥarekat-e ofoqi* and *ḥarekat-e 'amudi*, that in Modern Persian mean «undulatory movement» and «sussultatory movement» respectively, nor making use of any other technical terms (say, fore-shock, aftershock and so on) current in seismology.

Since the printed edition of the *Merāto'l-Qāsān* is based solely on the manuscript of the Majles Library, the oldest of the two known manuscripts,⁶ for the purposes of this translation I chose to make use of the manuscript in the British Library Or Ms 3603. It is interesting to note that in this manuscript the word *faṣl* is used where in the former *bāb* is employed.

The excerpt begins with Nāṣero'd-din Šāh's question, followed by Mirzā 'Abdo'r-Raḥim's answer.

On the calamities of the earth, such as earthquakes, famines, floods and fires, on what kind of destruction they have caused, and to what extent. Answer: earthquakes in these districts were not usual at all. About one hundred years ago,⁷ after rain had been falling for three or four days in

⁴ In Persian historical sources the desire to entertain often seems to take precedence over the intention to inform.

⁵ AMBRASEYS and MELVILLE 1982, pp. 3, 7, 11, 15. Ambraseys and Melville's book is still the fundamental reference work about the seismic history of Iran. The latest contributions to the subject are the articles *Earthquakes III. In Persia*, by Xavier de Planhol, and *Earthquakes IV. The historical records of earthquakes in Persia*, by Manuel Berberian, in *Encyclopaedia Iranica*, edited by Ehsan Yarshater, vol. VII, Costa Mesa, Ca., Mazda Publishers, 1996, pp. 633-635 and pp. 635-640 respectively.

⁶ ZARRĀBI, *panj*.

⁷ This earthquake took place on December 15th, 1778/*Zi-qa'de* 25th, 1192: cf. AMBRASEYS and MELVILLE 1982, pp. 53-54, nn. 210-211 p. 185.

succession and had reduced roofs and streets to mud, at midnight, when everyone was asleep, the earth began to quake, cracking the clay [walls] of the houses and ruining them, and nearly half the inhabitants perished. For about one month the earth didn't rest and moved twice or thrice a day: those who escaped this disaster settled in the cemeteries and in the middle of ruins, until they buried the dead [after washing them] with lotus and camphor, according to the precepts of the Holy Law of the Seal of the Prophets. In the city of Kāšān and in its district,⁸ thirty thousand people were numbered [among casualties], while [the number of] those who were wrapped in the veil of the earth and were found maybe some years later, remained unknown: so no more than about one third of the population of Kāšān saved itself, since at about that time it numbered forty-five thousand to fifty thousand people and no more. Since that time until about twenty-eight years ago no other earthquake occurred. Suddenly, it was two hours until sunset, the earth began to move causing a great deal of ruin. For three or four days the earth went on quaking, moving strongly day and night. People [after leaving] their dwellings took shelter in the ruins and in the cemeteries, but since this misfortune had taken place during the day [when] everybody was either in the countryside, in the streets or in the markets, and at first [the earth] had moved in a moderate way, people went away from buildings [looking for shelter] in the open air. In that moment [the earthquake] grew stronger and [the earth] moved for at least one minute. There were anyway a lot of casualties: nearly 1,500 people in the city [fol. 90a] and in the district of Kāšān,⁹ because of that ruinous event, packed up their things and set off for the world of everlasting life. Afterwards, up to the present time, in which I am writing, in the year 1287 of the Hijra,¹⁰ the earth has moved once or twice a year, but not to the extent of ruining things and causing casualties amongst the people. [...] [fol. 90b].

The second earthquake occurred in 1260/May 12th, 1844, killing about 1,500 people.¹¹ A European source contemporary with the *Merāto'l-Qāsān* estimates the inhabitants of the city of Kāšān at nearly 30,000 people.¹² Curiously enough, the same source doesn't record the earthquake of 1844, yet it briefly mentions the one which occurred in 1778: *the city was in a great measure destroyed by an earthquake in the reign of Kereem Khan, that is Karim Xān Zand (d. 1779).*¹³

⁸ AMBRASEYS and MELVILLE 1982, figure 3.15, p. 55.

⁹ AMBRASEYS and MELVILLE 1982, figure 3.21, p. 61.

¹⁰ April 3rd, 1870-March 22nd, 1871.

¹¹ AMBRASEYS and MELVILLE 1982, p. 61, nn. 270-275 p. 188: it is not completely clear from which source – among those quoted in the notes – this figure is taken, probably from Zarrābi himself.

¹² WATSON 1866, p. 131.

¹³ *Ibidem*.

2. Two 17th century sources: the *Xolāṣato's-siyar* and the *Xold-e barin*

To better illustrate the kind of information usually provided by traditional Persian historical literature, we can look at two descriptions of the same earthquake taken from different sources both dating from the 17th century. The first is from the *Xolāṣato's-siyar* by Moḥammad Ma'ṣum b. Xājeḡi Eṣfahāni (composed between 1048/1638-39 and the first years of the reign of Šāh 'Abbās II, 1052-1077/1642-1666),¹⁴ and the second from the *Xold-e barin* by Moḥammad Yusof «Vāleh» Eṣfahāni (composed in 1078/1667-68).¹⁵

Concerning a strong earthquake which ravaged the city of Tabriz, a contemporary chronicler such as Mirzā Moḥammad Ma'ṣum writes:

On Friday, the 4th of the said month [*Zi-qa'de* 1050],¹⁶ the news about the earthquake which had occurred in the Imperial City of Tabriz and in its surroundings¹⁷ was communicated to those admitted in the Paradise-like assembly. Truly, nobody had ever witnessed such a disaster.

The writer of the present book has read in Aḥmad b. Faḡlo'llāh Tattavi's *Tārix-e alfi*,¹⁸ which is now preserved in the Imperial Treasury, the account of an earthquake, according to which an earthquake took place in Syria – the narrator is responsible [for the truth of what he says]. A school master reported that: "About 150 children were studying in my school, when this terrible disaster occurred. I had left the mosque because of some important business when, out of fear of the earthquake, the foundations of the building fell down, and all the children perished. However long I waited for a relative of these unfortunate victims to come and inquire after their condition, no one appeared. [Only] after ten days one person came and asked about them". Really, this tale is not a little strange!

But the earthquake of Tabriz itself was extraordinary. A detailed report written by the *sepahsālār* Rostam Xān¹⁹ on the material damages and the human losses in the city and its region was submitted to the alchemical sight of the Imperial Lord: according to this report, 14,900 houses had been destroyed and 12,600 people – men and women, old and young – had been killed. To sum up, His Majesty, the Shadow of

¹⁴ EṢFAHĀNI, pp. 14, 27-28, 327-328.

¹⁵ STOREY 1970-1972, vol. I/1, p. 131.

¹⁶ February 15th, 1641.

¹⁷ AMBRASEYS and MELVILLE 1982, figure 3.11. p. 51.

¹⁸ Mollā Aḥmad b. Naṣro'llāh Tattavi was only one of the authors of the *Tārix-e alfi*, composed in India between 993/1585 and 997/1588-89 following an order of the Mughal emperor Akbar I (1556-1605): cf. STOREY 1970-1972, vol. I/1, pp. 118-121; STOREY 1972, vol. I, pp. 416-422.

¹⁹ Rostam Xān was at that time both *sepahsālār* (that is, Commander-in-chief of the Safavid armies) and governor of Āzarbāyjān: he was, then, in excellent position to give the court an exact assessment of the consequences of the earthquake.

God, after hearing this news sent messages to comfort the population of that region, to the effect that the ruined areas should be rebuilt. He put balm on the wounds of the people of that province, and exalted them with his endless favour.²⁰

Not many years later, Moḥammad Yusof «Vāleh» Eṣfahāni expressed himself more or less in the same way. From the *Xold-e barin*:

Still, this year, in that joy-inspiring place, the Imperial City of Tabriz, and in the village of Dehḫārḡān, because of a calamitous earthquake and the overthrowing of the foundations of houses and palaces, 12,000 people, men and women, great and little, old and young, went to their graves in the deepness of the earth, while the others survived that dreadful disaster. The ruin of the buildings of many villages and of the sown fields of that country was such, that houses and fine mansions became heaps of dust, and not a single person from amongst the inhabitants survived.

Among the wonderful events which occurred in one of the villages of that region before the earthquake, the following was repeatedly reported. One of the inhabitants of that place saw, outside the village, a fox fleeing and a hare running on the latter's tracks. He led all the people there to watch the two fugitive animals, because it was an uncommon fact. When nobody was left in the village, the calamitous earthquake spoke the Holy Verse «and we turned the city upside down»²¹ on that place, and accordingly the whole village was razed to the ground: however, [in that way] the inhabitants didn't suffer any loss or injury. Likewise, through the reports of wayfarers, it was ascertained that, in another village, two little boys were quarrelling with each other. Their relatives and friends became aware of this, and to defend the two children they kindled among themselves the fire of battle, and out of affection for one of the two parties all the inhabitants of the village began to fight one against the other. Since they didn't have enough room, still fighting they left the village. In the meantime, the calamitous earthquake trod down the village, destroying everything, but the inhabitants safely escaped from any harm.²²

Ambraseys and Melville, relying on data supplied by other sources, don't agree with the date given by Moḥammad Ma'ṣum Eṣfahāni: according to them, the earthquake occurred on February 5th, 1641. Furthermore, the two scholars estimate the number of casualties to be 1,200 rather than 12,000.²³

²⁰ EṢFAHĀNI, pp. 286-287.

²¹ *Coran*, XI, 82.

²² VĀLEH EṢFAHĀNI, pp. 245-246.

²³ On this earthquake cf. AMBRASEYS and MELVILLE 1982, pp. 49-50, nn. 174-178 p. 183. According to MOLLĀ KAMĀL, p. 96, who is a contemporary of Moḥammad Ma'ṣum Eṣfahāni, the earthquake occurred on that same *Zi-qa'de* 4th, 1050/February 15th, 1641. As far as the casualties are concerned, Persian histo-

Although the above mentioned Persian chroniclers provide some details about the effects of the seism (actually, the number of the casualties and, in the case of the *Xolāṣato's-siyar*, the date of the event), it is clear that the main interest of both authors lies elsewhere, namely, in the amazing anecdotes with which they try to make an impression on their readers.²⁴ In spite of the fact that, as a high court official, he had access to an official report on the earthquake (a reliable one, since its author was the governor of Āzarbāyjān himself), and despite its having been a major disaster, affecting one of Persia's most important cities, the former capital Tabriz, Moḥammad Ma'ṣum Eṣfahāni prefers to relate a story about an earthquake which previously occurred in Syria – a story which he himself finds hard to believe.

Their interests and tastes are clearly shared by a later historian, Abu'l-Ḥasan Qazvini, the author of the *Favāyedo'ṣ-ṣafaviye* (composed in 1211/1796-97).²⁵

3. Two 18th century sources: the *Favāyedo'ṣ-ṣafaviye* and the *Golšan-e morād*

The first part of Abu'l-Ḥasan Qazvini's work is an abridgement of the earlier Safavid history, but what is more noteworthy for us now is that he deems it necessary, and interesting for the reader, to include an account of the earthquake of Tabriz which is a shorter version of that in the *Xold-e barin*.

From the *Favāyedo'ṣ-ṣafaviye*:

Again, this year,²⁶ in the Imperial City of Tabriz and in the village of Dehxārqān, 12,000 people, men and women, concealed themselves in the depths of the earth. Amongst the other wonderful events [I recount the following]: a man from another village went off on the tracks of a fox and a hare, and all the people of that place, informed of this, marched off following the two fleeing animals. When all of them were far from the built-up area, all the buildings of that village were levelled to the ground by a ruinous earthquake. In another village, two boys were quarrelling with each other. The relatives of the two arguers left the village but, as the quarrel continued, they moved out into the open plain, where they engaged in a fierce brawl. In that moment, all the buildings of the

rians give slightly different figures: for MOLLĀ KAMĀL, *ibidem*, 12,982 people were killed; according to ŠĀMLU, p. 256, 12,982 houses were destroyed and 2,602 inhabitants killed; while BIJAN's figures are 14,700 and 12,600 respectively (fol. 76b). It is interesting to note that, in discussing this earthquake, the two British scholars don't quote any Persian source whatsoever.

²⁴ Moḥammad «Vāleh» Eṣfahāni's account might, if it is not completely invented, be of some interest to ethologists.

²⁵ QAZVINI, p. *pānzdah*.

²⁶ 1043/July 8th, 1633-June 26th, 1634. The date is wrong; cf. above, n. 23.

village were razed to the ground, and it is in these two ways that the inhabitants of the two villages escaped the danger of the earthquake.²⁷

In other words – for reasons that we don't know – Abu'l-Ḥasan Qazvini must have been struck by the report of the *Xold-e barin*, and he apparently decided to offer his own readers the pleasure of this anecdote.

Abu'l-Ḥasan Ğaffāri Kāšāni, who was a contemporary of Abu'l-Ḥasan Qazvini, wrote his *Golšan-e morād* in 1210/1796.²⁸ In this work, he deals with the first of the two earthquakes also described by Mirzā 'Abdo'r-Raḥim.

From the *Golšan-e morād*:

The great earthquake in Kāšān, Ešfahān, Qom and Rey. Amongst the [noteworthy] events that took place at the end of this year,²⁹ there is the earthquake which hit Kāšān and some [other] cities in [Persian] Iraq. It happened that on the night of Tuesday, 25th of the holy month of *Zi-qa'de*,³⁰ [that is,] at the end of the *jalāli* month of *Āzar*, half an hour before dawn, a major earthquake occurred in Kāšān, Ešfahān, Qom and in the region of Rey. Since in Kāšān the seism was more severe than in the other places cited above, casualties in this city and in the [neighbouring] villages numbered 8,000 people. Ḥāji Loṭf-'Ali Beyg Bigdeli Šamlu, known by the pen-name of *Āzar*, one of the great men of Persia, who enjoyed world-wide renown in the field of poetry, and who in the arena of eloquence would have stripped Saḥbān and Ḥassān of their pre-eminence, at that time lived in Kāšān. While some of his relatives and kinsmen, together with Kāzem Beyg – his brother's son –, were buried [under the debris] and bid farewell to life, the flame of this quatrain burst out from the innermost fire of that noble man, who recited extempore these verses:

Such an earthquake occurred that destroyed life on earth
How many graceful cypresses were bound in the earth!
The violence of Heaven made men cry
I scatter my head with dust, because of the fault of the earth,

and in the same way some eloquent men endowed with eloquent language, such as Hātef Ešfahāni and Šabāhi Kāšāni composed, on the earthquake of Kāšān in particular, wonderful *qašides* and *qe'les*³¹ free from every suspicion of defect. The inhabitants of Kāšān, since the fortress and buildings had been destroyed, decided to leave the province. When the news of this [decision] was brought to the attention of those who

²⁷ QAZVINI, pp. 59-60.

²⁸ ĞAFFĀRI KĀŠĀNI, pp. 1-3.

²⁹ 1192/January 30th, 1778: January 18th, 1779.

³⁰ December 15th, 1778: on this earthquake, cf. AMBRASEYS and MELVILLE 1982, pp. 53-54, nn. 210-211 p. 185.

³¹ PAGLIARO and BAUSANI 1968, p. 176; RYPKA 1968, pp. 94-96.

reside at the Threshold of the Imperial Glory, words of comfort were expressed to the people of Kāšān through an august message and, in order to rebuild that region, [the ruler] sent orders to most parts of the God-protected Royal provinces to transfer masons and workers [to that place]. The governors obeyed the order, and under the supervision of Moḥammad Zāher Beyg Zand – son of Zaki Xān's sister – and Manučehr Beyg Zand as *nasaqči*³² of the Royal Household, in a short time, thanks to the blessing of the Royal attention, the province, with its towers and walls, was restored to its earlier appearance and full splendour.³³

It can be noted that Abu'l-Hasan Ğaffāri Kāšāni's description of the earthquake is only slightly more detailed than Moḥammad Ma'šum Ešfahāni's, and that his estimate of the casualties doesn't agree with Mirzā 'Abdo'r-Raḥim's, but it is endorsed by Ambraseys and Melville.³⁴

From the point of view of this article, however, it is more important to observe that, here too, the author is less concerned with the earthquake itself than with some of its «side effects»: in this case, the *pièce de résistance* of Abu'l-Ḥasan Ğaffāri Kāšāni's account are the literary achievements of some poets of his time, one of which, at least, was an eyewitness of the disaster.

4. Some conclusions

We have already seen the circumstances in which the *Merāto'l-Qāsān* was composed, and the royal order may account for the author's careful approach to the subject matter. He was not always precise, however, as in the case of the estimate of the loss of life caused by the Kāšān earthquake of 1778 (he puts human casualties at 30,000 in the city and in its district, while according to Ambraseys and Melville *more than 8,000 people were killed*³⁵). Mirzā 'Abdo'r-Raḥim confines himself to a bare description of the two ruinous events and of their consequences. Not only does he not pay any attention to what we called the «side effects» of the earthquakes, but he supplies us with some additional information: for instance, he remarks that earthquakes were unusual in the area of Kāšān and that, according to him, no earthquake occurred there between the two he describes, while after 1844 one or two shocks a year were felt, without harming either the population or buildings.

Unlike Mirzā 'Abdo'r-Raḥim, the other authors we have dis-

³² In the text, *nasaqči*. At that time, the *nasaqčis* formed a sort of police corps at the orders of the *nasaqčibāši*: cf. PERRY 1979, p. 280; also MINORSKY 1943, p. 150 for the analogous term *šāḥeb-nasaq*.

³³ GAFFARI KĀŠĀNI, pp. 373-374.

³⁴ AMBRASEYS and MELVILLE 1982, p. 53, n. 210 p. 185.

³⁵ *Ibidem*.

cussed merely use the earthquake as a pretext to speak of something else. Abu'l-Ḥasan Qazvini, for instance, stresses the miraculous events that saved the inhabitants of two villages from a catastrophic earthquake, and it is noteworthy that his *Favāyedo's-ṣafaviye*, like the *Xolāṣato's-siyar* and the *Xold-e barin*, have not been quoted at all by Ambraseys and Melville when dealing with the earthquake of Tabriz of 1641, maybe because of the «miraculous» character of some of the references in these sources.³⁶ As for Abu'l-Ḥasan Ḡaffari Kāšāni, who composed the *Golšan-e morād* less than twenty years later than the earthquake he describes, he seems to be interested mainly in the literary implications of the seism. He mentions the poems composed on its effects³⁷ by two famous poets of his time, Seyyed Aḥmad «Hātef» Eṣfahāni (d. 1198/1783-84) and Hāji Soleymān «Ṣabāhi» Kāšāni (d. 1218/1803-04).³⁸ In his description of the «great earthquake» we also find the traditional rhetorical device of comparing a contemporary figure with great figures of the past who were a byword for excellence in their field: in this case, Hāji Lotf-'Alī Beyg «Āzar» (d. 1195/1780-81)³⁹ is compared with famous classical Arabic poets such as Ḥassān b. Tābit (d. circa 659), the «poet laureate» of the Prophet, and Ṣaḥbān Wā'il (d. after 706).⁴⁰

Comparing the reports translated above, one may say that the interest of Mīrzā 'Abdo'r-Raḥim's account doesn't lie so much in its would-be more scholarly descriptions, nor in its length – in fact, it is in all only 15 lines, out of 17, of fol. 90a and the first three lines of the following fol. 90b of BL Or Ms 3603 –, but in the attention it pays to earthquakes as an independent subject deserving attention as such, and not simply as the background to facts of a different nature.

³⁶ AMBRASEYS and MELVILLE 1982, nn. 174-175 p. 183.

³⁷ Some verses of Ṣabāhi, who in the earthquake lost some relatives and his own house, are quoted in ZARRĀBI, pp. 497-498, n. 1 p. 497; cf. also AMBRASEYS and MELVILLE 1982, n. 211 p. 185.

³⁸ RYPKA 1968, pp. 308, 325-326.

³⁹ RYPKA 1968, pp. 308, 453.

⁴⁰ 'ARAFAT 1986, pp. 271-273; FAHD 1995, p. 830. Finally, I would like to thank Jason Danziger, who carefully revised the English translation of an earlier draft of this article.

References

- AMBRASEYS, N.N. and MELVILLE, C.P., *A History of Persian Earthquakes*, Cambridge, University Press, 1982.
- 'ARAFAT, W., «Hassān b. Thābit», in *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, vol. III, 1986, pp. 271-273.
- BIJAN, *An Account of the Life and Times of Rustam Khān*, British Library Add Ms 7,655.
- CALMARD, J., «Kāshān», in *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, vol. IV, 1990, pp. 694-695.
- DEHGĀN, E., ed., *Tārix-e šafaviyān. Xolāšato't-tavārix - Tārix-e Mollā Kamāl*, Arāk, Farvardin, 1334.
- EŠFAHĀNI, MOHAMMAD MA'SUM B. XĀJEGI, *Xolāšato's-siyar*, Afšār, I., ed., Tehrān, 'Elmi, 1368.
- ESKANDAR BEYG TORKMĀN MONŠI and MOHAMMAD YUSOF-E *movarrex*, *Zeyl-e tārix-e 'ālamārā-ye 'abbāsi*, Soheyli Xānsāri, ed., Tehrān, Eslāmiye, 1317.
- FAHD, T., «Saḥbān Wā'il», in *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, vol. VIII, 1995, p. 830.
- GAFFĀRI KĀŠĀNI, ABU'L-HASAN, *Golšan-e morād*, Tabātabāyi Majd, Ġ.R., ed., n.p., Entesārāt-e Zarrin, 1369.
- MINORSKY, V., ed., *Tadbkirat al-Mulūk*, Cambridge, University Press, 1943.
- MOLLĀ KAMĀL B. JALĀLO'D-DIN MOHAMMAD MONAJJEM YAZDI, *Zobdato't-tavārix*, in Dehgān, 1334, pp. 26-123.
- PAGLIARO, A. and BAUSANI, A., *La letteratura persiana*, Milano and Firenze, Sansoni - Accademia, 1968.
- PERRY, J.R., *Karim Khan Zand*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1979.
- QAZVINI, ABU'L-HASAN, *Favāyedo's-šafaviye*, Mir Ahmadi, M., ed., Tehrān, Mo'assese-ye moṭāle'āt va taḥqiqāt-e farhangi, 1367.
- RIEU, CH., *Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, The Trustees of the British Museum, 1895.
- RYPKA, J., *History of Iranian Literature*, Jahn, K., ed., Dordrecht, D. Reidel, 1968.
- ŠĀMLU, VALIQOLI B. DĀUDQOLI, *Qeşašo'l-xāqāni*, Sādāt Nāseri, H., ed., vol. I, Tehrān, Vezārat-e farhang va ersād-e eslāmi, 1371.
- STOREY, C.A., *Persian Literature*, vol. I/1, London, The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland; vol. I/2, London, Luzac & Company, 1970-1972.
- STORI, Č.A., *Persidskaja literatura*, Bregel', Ju. E., ed., 3 vols., Moskva, Glavnaja redakcija vostočnoj literatury, 1972.
- VĀLEH EŠFAHĀNI, MIRZĀ MOHAMMAD YUSOF, *Xold-e barin*, in ESKANDAR BEYG TORKMĀN MONŠI and MOHAMMAD YUSOF-E *movarrex*, pp. 146-299.

EARTHQUAKES IN PERSIAN HISTORICAL SOURCES

WATSON, R.G., *A History of Persia*, London, Smith, Elder and Co., 1866.

ŽARRĀBI (SOHEYL-E KĀŠĀNI), 'ABDO'R-RAḤIM KALĀNTAR, *Tārix-e Kāšān*, Afšār, I., ed., (with notes by Šāleḥ, A.), 2nd ed., Tehrān, Entešārāt-e farhang-e Irānzamin, 1341.