

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

XXXVIII, 3

(Serie orientale 30)

1999

Editoriale Programma

INDICE

Articoli

- 5 MICHELA ANDREATTA, *Il Commento al Cantico dei cantici* di Levi ben Gershom tradotto in latino per Pico della Mirandola
- 29 SAVERIO CAMPANINI, Le fonti ebraiche del *De harmonia mundi* di Francesco Zorzi
- 75 GIULIANO TAMANI, David Jacob Maroni traduttore della *Guida dei perplessi* di Maimonide
- 87 NILAY ÇORAĞAN, The Wall Paintings of St. Nicholas Church in Demre (Myra). Recent Discoveries
- 95 NELLI XAÇATRYAN, Le portrait arménien et l'art du Quattrocento
- 105 ALDO FERRARI, L'eccentrico illuminismo armeno. Le colonie dell'India nella seconda metà del XVIII secolo
- 133 SILVIA SACCON, *Il Libro degli idoli* di Hišām ibn al-Kalbī come testimonianza della religiosità preislamica
- 155 LETIZIA OSTI, Authors, Subjects and Fame in the *Kitāb al-Fibrīst* of Ibn al-Nadīm: The Case of al-Ṭabarī and al-Ṣūlī
- 171 LEONARDO CAPEZZONE, Un aspetto della critica imamita alle tradizioni eterodosse: il *Kitāb al-baft wa'l-aẓilla* e le molteplici redazioni di un *Kitāb al-aẓilla*
- 195 FABIO CAIANI, Osservazioni sulla lingua nel racconto *Al-'Atb 'alā al-naẓar* di Yūsuf Idrīs

- 215 DANIELE GUIZZO, La parola *Xašin* nella lessicografia monolingue neopersiana
- 245 GHANSHYAM SHARMA, A Pragmatic Survey of Hindi Imperatives
- 317 CECILIA COSSIO, *Gaban*: da un romanzo a un film
- 345 FEDERICA PASSI, Il movimento per una nuova letteratura di Taiwan: lo sviluppo del «4 maggio» taiwanese, le influenze e le peculiarità
- 373 VINCENZA D'URSO, The Public Discourse on Official Women Entertainers in Traditional Korea

Michela Andreatta

IL COMMENTO AL CANTICO DEI CANTICI
DI LEVI BEN GERSHOM TRADOTTO IN LATINO
PER PICO DELLA MIRANDOLA

Ch. Wirszubski, a conclusione del suo contributo¹ dedicato all'influsso che il *Sefer ha-shorashim*, nella traduzione latina di Flavio Mitridate², esercitò sulle *Conclusiones* di Giovanni Pico

¹ Ch. WIRSZUBSKI, *Giovanni Pico's Companion to Kabbalistic Symbolism*, in *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*, Jerusalem, The Hebrew University of Jerusalem - Magnes Press, 1967, pp. 353-362.

² La traduzione di questo glossario cabalistico si conserva, col titolo di *Liber de radicibus vel terminis Cabale*, nel ms. Vat. ebraico 190, cc. 222a-275a. Per la descrizione del ms. e del suo contenuto, cfr. la scheda di F. LELLI in I. ZATELLI - F. LELLI - M. VENTURA AVANZINELLI, *Pico: la cultura biblica e la tradizione rabbinica*, in *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*. Catalogo della mostra allestita presso la Biblioteca Medicea Laurenziana (4 novembre-31 dicembre 1994), a cura di P. Viti (Studi Pichiani, 2), Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1994, pp. 159-245: 206-208, n. 72. Contraddittoria figura di convertito, Flavio Mitridate era figlio di un dotto ebreo siciliano, Nissim Abu l-Farag di Agrigento. Noto sotto svariati nomi, tra cui anche Guglielmo Siculo e Guglielmo Raimondo Moncada (quest'ultimo è il nome che Mitridate assunse all'atto della conversione), era considerato dai contemporanei insigne orientalista. Insegnò arabo, ebraico e aramaico in Italia, Francia e Germania; fu professore di teologia a Roma e tradusse numerosi testi dall'ebraico e dall'arabo. Celebri sono in particolare le traduzioni latine di trattati cabalistici che Mitridate eseguì per conto di Pico della Mirandola, al quale insegnò, a quanto sembra, non solo l'ebraico ma anche nozioni di *qabbalah*. Fu anche autore di una grammatica ebraica e di un'orazione intitolata *Sermo de passione Domini*, in cui tentò, tramite il ricorso ad interpretazioni in chiave cristologica di fonti ebraiche (e pseudo-ebraiche) di dimostrare come crocifissione e morte di Cristo fossero state anticipate dai testi profetici e rabbinici. Per un'esauritiva bibliografia su Mitridate cfr. FLAVIUS MITHRIDATES, *Sermo de passione Domini*. Edited with introduction and commentary by Ch. Wirszubski, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1963, p. 12, nota 2. Degli scritti di Mitridate solo il *Sermo de passione Domini* è stato fatto oggetto di edizione critica; quanto alle miscellanee di versioni ebraico-latine da lui compilate – ms. Vat. latino 4273, mss. Vat. ebraici 189-191 e ms. Vat. Chigi A.VI.190 –

della Mirandola³ e sul loro simbolismo, sottolineava come la presenza di vistose interpolazioni in senso cristiano ad opera del traduttore imponesse un ripensamento circa la natura ed il contenuto delle fonti ebraiche di Pico⁴. Nello stesso luogo, riferendosi a quei passi dell'opera di Pico in cui il filosofo dichiara di aver trovato, nei libri di argomento cabalistico in suo possesso, esposta la religione cristiana piuttosto che quella mosaica⁵, Wirszubski sollevava il dubbio che Pico si fosse formato simile convincimento sulle sue fonti ebraiche non solo in quanto vi si accostò con idee preconcepite e mentalità «orientata» in senso cristiano, ma anche perché tali fonti gli pervennero in traduzioni compromesse da interventi arbitrari, atti a

solo il *Libellus de expositione nominis Tetragrammaton* (traduzione latina del *Perush 'al 'eser sefirot* di ASHER BEN DAVID, contenuta nel ms. Vat. ebraico 190, cc. 186a-192b) è stato edito per intero; cfr. SAVERIO CAMPANINI, *Libellus de expositione nominis Tetragrammaton a Flavio Mithridate translatus*, in D. ABRAMS (ed.), *R. Asher Ben David. Kol kitvaw we-'iyyunim be-qabbalato* (*R. Asher ben David. His Complete Works and Studies in his Kabbalistic Thought*), Los Angeles, Cherub Press, 1996, pp. 289-298. Numerosi estratti dei mss. sopra citati, in particolare delle miscellanee cabalistiche, sono riportati da WIRSZUBSKI in *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge - London, Harvard University Press, 1989 (per un elenco dei passi riportati si veda l'indice delle fonti e dei manoscritti citati: pp. 286-289; pp. 291-292). Per una panoramica complessiva delle versioni latine di Mitridate – che fu autore anche di traduzioni dal greco e dall'arabo – e sul contenuto dei manoscritti in cui tali versioni sono conservate, si veda FLAVIUS MITHRIDATES, *Sermo de passione Domini*, cit., pp. 49-59; cfr. anche le schede di LELLI in I. ZATELLI - F. LELLI - M. VENTURA AVANZINELLI, *Pico: la cultura biblica e la tradizione rabbinica*, cit., pp. 170-172, n. 57 e in F. LELLI, *Pico tra filosofia ebraica e «Qabbala» in Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, cit., pp. 193-223: 204-211, nn. 71-74.

³ Wirszubski si riferisce alle *Conclusiones* di argomento cabalistico, ovvero le *Conclusiones numero XLVII secundum doctrinam sapientum Hebraeorum Cabalistarum* e le *Conclusiones Cabalisticae numero LXXI secundum opinionem propriam*. Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones nongentae. Le novecento tesi dell'anno 1486*. A cura di A. Biondi (Studi Pichiani, 1), Firenze, Leo S. Olschki, 1995, pp. 56-63 e pp. 126-141.

⁴ WIRSZUBSKI, *Giovanni Pico's Companion...*, cit., p. 362.

⁵ Si tratta di un celebre passo dell'*Oratio de homini dignitate* che così recita: «Hos ego libros non mediocri impensa mihi cum comparassem, summa diligentia, indefessis laboribus cum perlegissem, vidi in illis – testis est Deus – religionem non tam Mosaicam quam Christianam. (...) In plenum nulla est ferme de re nobis cum Hebraeis controversia, de qua ex libris Cabalistarum ita redargui convincique non possint, ut ne angulus quidem reliquus sit in quem se condant» (*Oratio de hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno, e scritti vari*. A cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi Editore, 1942, p. 160). Gli stessi concetti vengono esposti anche nell'*Apologia*. Cfr. JOANNES PICUS MIRANDOLA-

facilitare simile lettura⁶. Nel caso della traduzione latina del *Sefer ha-shorashim*, vista l'importanza di quest'opera ai fini del corretto scioglimento di alcuni dei simboli cabalistici cui Pico fa riferimento nelle *Conclusiones*, la presenza di interpolazioni a carattere cristiano solleverebbe, secondo Wirszubski, interrogativi che trascendono il problema dell'interpretazione della singola tesi pichiana, venendo piuttosto a coinvolgere l'intera storia della *qabbalah* cristiana e del suo iniziatore⁷. Pur riconoscendo come nella traduzione di passi di significato analogo appartenenti ad opere diverse, Mitridate si fosse astenuto da qualsiasi intervento, e ammettendo pure la legittimità di dubitare che le sole interpolazioni del traduttore fossero sufficienti a dare conto della lettura in chiave cristiana della *qabbalah* da parte di Pico, Wirszubski affermava non di meno che per una migliore comprensione delle concezioni cabalistiche di Pico, fosse necessario esaminare nel dettaglio tutte le fonti da cui il filosofo trasse ispirazione⁸.

Simile urgenza è stata sollevata nel corso degli ultimi anni da più parti. Quanti si sono occupati della biblioteca ebraica di Pico hanno sottolineato come, ai fini di una più precisa valutazione dell'influsso che il giudaismo, ed in particolare la *qabbalah*, esercitò sul pensiero del filosofo, sia particolarmente urgente completare il lavoro di identificazione di tutte le opere di autori ebrei di cui Pico si servì e, soprattutto, analizzare la forma in cui tali opere gli pervennero⁹. Inoltre, poiché il filosofo umanista attinse gran parte delle sue conoscenze in materia di *qabbalah* non dalla lettura diretta degli originali ebraici, ma dalle versioni latine da lui espressamente commissionate ai

NUS, *Opera omnia. Scripta in editione basilensi anno MDLXXII collecta*. Con una premessa di E. GARIN (Monumenta politica philosophica humanistica rariora ex optimis editionibus phototypice expressa, curante L. Firpo, Series I, Numerus 12), Tomus primus, Torino, Bottega d'Erasmus, 1971, p. 178.

⁶ WIRSZUBSKI, *Giovanni Pico's Companion...*, cit., p. 361.

⁷ *Ibid.*, p. 361.

⁸ *Ibid.*, p. 361-362.

⁹ È il caso di G. TAMANI, *I libri ebraici di Pico della Mirandola*, in *Giovanni Pico della Mirandola*. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte, 1494-1994 (Mirandola, 4-8 ottobre 1994), a cura di G.C. Garfagnini, Leo S. Olschki Editore, 1997, p. 492, nota 1. Si veda anche IOANNIS PICO MIRANDULAE, *Expositiones in Psalmos*. Edizione a cura di A. Raspanti. Traduzione italiana di A. e G. Raspanti (Studi Pichiani, 4), Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1997, p. 44.

suoi collaboratori ebrei¹⁰, risulta tanto più necessario provvedere ad un raffronto tra i testi ebraici in traduzione latina letti e utilizzati da Pico e le fonti ebraiche, laddove queste siano individuabili.

Questo articolo prenderà in esame uno dei libri ebraici che Pico possedeva in traduzione latina e che, pur di argomento non cabalistico, fu da lui senz'altro letto e studiato¹¹, ovvero il *Commento al Cantico dei cantici*¹² di Levi ben Gershom¹³ (a

¹⁰ È quanto sostiene lo stesso Wirszubski, il quale, sulla base della corrispondenza di Pico, ha concluso che all'epoca in cui il filosofo umanista stava lavorando alla stesura delle *Conclusiones*, nel 1486, avesse da poco intrapreso lo studio dell'ebraico e che quindi non fosse in grado di affrontare testi a contenuto cabalistico nell'originale senza avvalersi della traduzione latina. Si noti che a questo periodo risale anche la maggior parte delle traduzioni di Mitridate, attivo allora al fianco di Pico in veste di maestro di ebraico e *qabbalah*. Cfr. WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's Encounter...*, cit., pp. 4-5.

¹¹ Come dimostrano le numerose note marginali autografe di Pico e già identificate come tali dal cardinale Mercati; cfr. G. MERCATI, *Codici Latini Pico Grimani Pio e di altra biblioteca ignota del secolo XVI esistenti nell'Ottoboniana e i codici greci Pio di Modena con una digressione per la storia dei codici di S. Pietro in Vaticano*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1938, pp. 22-23, n. 74.

¹² Il libro del *Cantico dei cantici*, assieme agli altri due testi attribuiti dalla tradizione a Salomone, *Proverbi* e *Qohelet*, è stato oggetto fin dall'antichità di commento sia in ambito ebraico sia cristiano. Si trattò sempre di riletture in chiave allegorica, motivate com'è ovvio dal contenuto esplicitamente sensuale e profano del libro, che contrastava con la natura di testo ispirato e perciò canonico. Nel Medioevo ebraico il *Cantico* fu all'origine di una straordinaria fioritura di commenti basati sui metodi esegetici più diversi, cabalistico, filosofico, midrashico tradizionale. Si veda a questo riguardo S. SALFELD, *Das Hohelied Salomo's bei den jüdischen Erklärern des Mittelalters*, Berlin, Julius Benzian, 1879; G. VAJDA, *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1957; SH. ROSENBERG, *Ha-parshanut ha-filosofit le-Shir ha-Shirim. He'arot mavo' (Philosophical Hermeneutics on the Song of Songs. Introductory Remarks)*, «Tarbiz», 59 (1990), pp. 133-151 (sul commento di Gersonide: pp. 142-143).

¹³ Levi ben Gershom o Gersonide (Provenza, 1288-1344), noto anche con l'acronimo Ralbag, nonché, dal nome della città natale, Bagnols-sur-Cèze, come «Léon di Bagnols», fu una delle maggiori figure del giudaismo medievale. Filosofo, esegeta e *halakista*, dovette la sua fama in ambito extragiudaico soprattutto ai contributi in campo astronomico e matematico. Composto nel 1325, il *Commento al Cantico* fu il secondo commentario biblico (dopo quello al libro di *Giobbe*) cui Gersonide pose mano; negli anni successivi avrebbe commentato l'intera Bibbia ad eccezione dei *Profeti Posteriori*, dei *Salmi* e del libro delle *Lamentazioni*. All'epoca in cui scrisse il *Commento al Cantico*, Gersonide aveva già composto gran parte delle sue opere di argomento filosofico e scientifico, tra cui trattati di logica, matematica e

quest'opera si farà d'ora in poi riferimento semplicemente con *Commento al Cantico*), la cui versione latina fu anch'essa eseguita da Flavio Mitridate. Tale traduzione si conserva nelle cc. 5a-54b del ms. Vat. latino 4273, autografo di Mitridate, e reca il seguente titolo: *Levi Gersomide [sic] Commentariorum in Cantica Canticorum Salomonis per Fl. Mythridatem ad Picum traductio*¹⁴. È noto che Pico possedeva nella sua biblioteca anche una redazione ebraica della stessa opera¹⁵, così come altri scritti del filosofo provenzale, tra i quali commenti ad altri libri biblici, nonché testi di contenuto filosofico e astronomico¹⁶.

Come già è stato accennato, il *Commento al Cantico* non è un trattato cabalistico, bensì un testo di contenuto prettamente filosofico nel quale Gersonide espone le proprie teorie circa il processo cognitivo e l'organizzazione delle scienze¹⁷. Le imma-

astronomia, una serie di supercommentari ai commenti aristotelici di Averroè, nonché la sua opera più importante di contenuto filosofico, *Milhamot ha-Shem* (*Le guerre del Signore*). Per una cronologia della vita e dell'opera di Gersonide si veda A.-M. WEIL-GUÉNY, *Gersonides en son temps. Un tableau chronologique*, in G. FREUDENTHAL (ed.), *Studies on Gersonides. A Fourteenth-Century Jewish Philosopher-Scientist*, Leiden, Brill, 1992, pp. 355-365. Per un'estesa bibliografia delle opere di e su Gersonide cfr. M. KELLNER, *Bibliographia Gersonideana. An annotated List of Writings by and About R. Levi ben Gershom*, in FREUDENTHAL (ed.), *Studies on Gersonides*, cit., pp. 367-414.

¹⁴ La traduzione latina del *Commento al Cantico* di Gersonide non è la sola opera conservata in questo manoscritto; esso comprende anche altre due versioni latine ad opera di Mitridate. Le cc. 1a-2a infatti contengono un testo intitolato *Vuiliè harabice probemij per Mitridatem traductio*, testimonianza di un progetto, probabilmente rimasto incompiuto, che prevedeva la traduzione latina della versione araba del *Pentateuco*; dopo il *Commento*, il manoscritto si conclude alle cc. 59a-77b con la traduzione latina della *'Iggeret tehivvat ha-metim* di Maimonide. Per la descrizione complessiva del ms. si veda la scheda di LELLI in ZATELLI - LELLI - VENTURA AVANZINELLI, *Pico: la cultura biblica e la tradizione rabbinica*, cit., pp. 170-172, n. 57.

¹⁵ Cfr. TAMANI, *I libri ebraici di Pico della Mirandola*, cit., p. 505, n. 30.

¹⁶ Si tratterebbe, in base agli elenchi pervenutici, del commento al *Pentateuco* (cfr. TAMANI, *I libri ebraici di Pico della Mirandola*, cit., p. 502, n. 15), del commento al libro di *Giobbe* (*ibid.*, p. 506, n. 32), del commento al libro dei *Proverbi* (*ibid.*, p. 506, n. 34), del commento al *Commento medio* di Averroè alla *Fisica* di Aristotele (*ibid.*, p. 513, n. 66), del *Sefer ha-beqqesh ha-yashar* (*ibid.*, p. 515, n. 77) ed infine del *Sefer ha-tekunah* (*ibid.*, p. 520, n. 97).

¹⁷ Secondo M. Kellner che, oltre a numerosi contributi dedicati all'analisi del *Commento al Cantico*, ne ha curato anche la traduzione inglese, l'esposizione particolareggiata del processo cognitivo e l'enfasi posta sulla

gini di esplicita carnalità del libro biblico vengono rilette, tramite il ricorso all'allegoresi, come simbolo dell'*iter* speculativo attraverso il quale l'intelletto umano perviene per gradi all'acquisizione delle più alte verità scientifiche e teologiche, e di lì all'unione con l'Intelletto Agente, conseguendo quella condizione di perfetta beatitudine e felicità che la filosofia greca designava col nome di *eudaimonia*. Secondo il filosofo provenzale i dialoghi riportati nel *Cantico dei cantici* (d'ora in poi *Cantico*) non hanno per protagonisti due amanti né, in base alla lettura attuata dall'esegesi tradizionale, Dio e il popolo di Israele, bensì l'intelletto materiale e l'Intelletto Agente, e ancora, l'intelletto materiale e le facoltà dell'anima, mentre il senso fondamentale di tali dialoghi riguarderebbe il desiderio dell'intelletto umano di elevarsi fino a raggiungere l'Intelletto Agente, ed il percorso necessario a tale raggiungimento. Nella trasfigurazione filosofica attuata da Gersonide i personaggi del *Cantico* vengono reinterpretati come allegoria dei soggetti del processo conoscitivo: Gerusalemme è immagine dell'uomo, Salomone rappresenta l'intelletto, mentre «le figlie di Gerusalemme» sono le facoltà dell'anima. L'autore risolve per via allegorica tutte le immagini che ricorrono nel *Cantico*, ed il rigore e la coerenza del metodo applicato rendono tale lettura assolutamente convincente oltre che sorprendente.

Il senso fondamentale dell'esegesi gersonidea, condotta, come si è visto, nei termini di una trattazione di ordine gnoseologico ed epistemologico piuttosto che teologico, si prestava comunque a quella rilettura in senso neoplatonizzante del significato dell'amore umano e dell'*amor Dei intellectualis*, largamente dif-

necessità di affrontare lo studio delle scienze in base all'ordine canonico (matematica, fisica e metafisica), farebbero presumere che il testo fosse in realtà una sorta di manuale indirizzato a coloro che si apprestavano allo studio della filosofia in qualità di autodidatti. Oltre ad avere finalità didattiche, il *Commento al Cantico* sarebbe stato ideato anche come una sorta di *pamphlet* polemico diretto contro quanti osteggiavano la pratica filosofica, atto a dimostrare, rappresentando Salomone nei panni del filosofo, la liceità della medesima. Cfr. M. KELLNER, *Gersonide's Commentary on Song of Songs: For Whom was it Written and Why?*, in *Gersonides en son temps. Science et philosophie médiévales*. Edité par G. Dahan, Louvain - Paris, E. Peeters, 1991, pp. 90-106; ID., *Gersonides on the Song of Songs and the Nature of Science*, «The Journal of Jewish Thought & Philosophy», 4 (1994), pp. 1-21; LEVI BEN GERSHOM (Gersonide), *Commentary on Song of Songs*. Translated from the Hebrew with an introduction and annotations by M. Kellner, New Haven - London, Yale University Press, 1998, pp. xxiv-xxxii.

fusa presso gli umanisti di epoca rinascimentale. Sembra, infatti, che Mitridate abbia tradotto in latino il *Commento al Cantico* di Gersonide nel 1486, probabilmente nel periodo in cui Pico, che si accingeva a commentare la *Canzona d'amore* dell'amico Girolamo Benivieni, si interessava al libro biblico del *Cantico*¹⁸. Come si è già riferito, che Pico abbia letto e studiato la versione latina per lui approntata da Mitridate è testimoniato dalle numerose note marginali di mano del filosofo umanista, rinvenibili lungo le carte del manoscritto. Sembra che alcuni dei motivi che ricorrono nel *Commento particolare alla Canzona d'amore* derivino proprio dal *Commento al Cantico* di Gersonide, come, in particolare, l'interpretazione del *Cantico* nei termini di una rappresentazione allegorica del più elevato grado di conoscenza teologica e del percorso di ascesi noetica che conduce l'intelletto umano all'unione con l'Intelletto Agente, nonché il celeberrimo motivo della «morte per bacio»¹⁹.

Tuttavia, è noto che, nel 1488, quando Pico incontrò il filosofo ebreo Yoḥanan Alemanno, suo futuro collaboratore, chiese a quest'ultimo di introdurlo alla conoscenza dei commenti cabalistici al *Cantico*. Pico ebbe anche modo di leggere il commento a questo libro biblico che Alemanno aveva lasciato incompiuto, incoraggiando l'autore a portare a termine il suo lavoro²⁰. È possibile che il carattere prettamente filosofico del *Commento al Cantico* di Gersonide non abbia soddisfatto Pico, forse alla ricerca di testi ben più suggestivi a livello simbolico, e ciò, come si vedrà, a dispetto delle interpolazioni in senso cabalistico introdotte da Mitridate. Infatti, fin dalle prime carte della versione latina il lettore s'imbatte in richiami ai «*doctores nostri cabaliste*», insistentemente ripetuti ogni qual-

¹⁸ Cfr. la scheda di LELLI in ZATELLI - LELLI - VENTURA AVANZINELLI, *Pico: la cultura biblica e la tradizione rabbinica*, cit., p. 171, n. 57.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 171-172. Per una discussione della *mors osculi* e delle fonti ebraiche da cui Pico derivò questo tema, si veda WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's...*, cit., pp. 153-160.

²⁰ Si tratta dell'operetta intitolata *Hesheq Shelomoh*, commento allegorico e cabalistico al *Cantico* iniziato verso il 1469 e il cui completamento Yoḥanan Alemanno dedicò appunto a Pico della Mirandola. Si veda a questo riguardo F. LELLI, *Umanesimo laurenziano nell'opera di Yoḥanan Alemanno*, in *La cultura ebraica all'epoca di Lorenzo il Magnifico*. Celebrazioni del V centenario della morte di Lorenzo il Magnifico, a cura di D.L. Bemporad - I. Zatelli, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1998, pp. 53-54; ID., *Un collaboratore ebreo di Giovanni Pico della Mirandola: Yoḥanan Alemanno*, «*Vivens Homo*», 5 (1994), pp. 411-412.

volta nell'originale ebraico il filosofo provenzale chiami in causa la tradizione esegetica precedente. Come vedremo, simili riferimenti, di cui non v'è traccia nel testo ebraico, furono introdotti, al pari di alcuni simboli a carattere squisitamente cabalistico in corrispondenza di citazioni dal libro biblico, per autonoma iniziativa del traduttore.

Fino a qual punto si spinse la solerzia di Mitridate, evidentemente ansioso di compiacere e persino anticipare i desideri del proprio patrono? E in che misura il suo intervento alterò l'aspetto originario del testo ebraico? Certo, scoprire che Mitridate nella sua traduzione modificò in direzione cabalistica l'originale ebraico del *Commento al Cantico* che aveva di fronte, non rimetterà in discussione la storia stessa della *qabbalah* cristiana né la sua portata, come Wirszubski prospettava a proposito del *Sefer ha-shorashim* nel contributo citato all'inizio di questa discussione. Ciò in quanto il *Commento al Cantico* non figura nel novero delle opere che contribuirono alla formazione delle concezioni cabalistiche di Pico, le quali, come è noto, si nutrono a ben altre fonti. Tuttavia, esaminare la traduzione latina e confrontarla con l'originale ebraico individuando interpolazioni, omissioni o varianti introdotte dal traduttore, è di primaria importanza al fine di valutare il grado di attendibilità della versione approntata da Mitridate e contribuire così ad una migliore comprensione del ruolo svolto dalle sue traduzioni. Parimenti, il raffronto tra la terminologia filosofica di Gersonide e i corrispondenti latini adottati dal traduttore si rivela indispensabile al fine di stabilire se le scelte di Mitridate siano state coerenti o meno con la natura filosofica del *Commento al Cantico*. Questa operazione di confronto tra versione latina ed originale ebraico sarà limitata qui alla sola *Introduzione* del *Commento al Cantico*²¹ e verrà condotta sulla base del già citato ms. Vat. latino 4273 e dell'edizione a stampa dell'ori-

²¹ Il presente contributo è parte iniziale di un più ampio progetto di ricerca che prevede l'esame dell'intera traduzione latina del *Commento al Cantico*. In tale sede sono previsti, oltre alla discussione delle interpolazioni di Mitridate e all'edizione dei passi più significativi del testo: a) raccolta, descrizione e raffronto dei manoscritti ebraici contenenti il *Commento al Cantico* di Gersonide; b) confronto tra il manoscritto contenente la versione latina e gli originali ebraici al fine di un'eventuale identificazione del testimone su cui Mitridate condusse la sua traduzione; c) esame e valutazione delle numerose note marginali di mano sia di Mitridate sia di Pico rinvenibili sul manoscritto latino.

ginale ebraico – purtroppo non sempre soddisfacente dal punto di vista critico – apparsa a Riva del Garda nel 1560²². Costituirà utile termine di confronto anche l'edizione critica dell'*Introduzione* curata da M. Kellner, basata principalmente sul ms. ebraico Vat. urbinatense 17/I²³.

Per quanto competente e dotto, Mitridate fu un traduttore tutt'altro che imparziale. Ferme restando l'accuratezza e l'intelligibilità complessive del testo, le sue versioni latine presentano, rispetto all'originale ebraico, significative differenze quanto a contenuto, aspetto generale e tono dell'opera. Diverse per natura, non tutte le modifiche da lui apportate rivestono la medesima valenza. Per quanto riguarda la traduzione del *Commento al Cantico* di Gersonide, l'esame sarà circoscritto a due tipi di intervento sul testo originale: discordanze nell'interpretazione generate dal fraintendimento della terminologia filosofica propria del testo ebraico; presenza di interpolazioni a carattere cabalistico del tipo sopra menzionato. Si vedrà in particolare come simili interventi, riscontrabili in numerosi luoghi della traduzione latina di Mitridate, abbiano compromesso l'integrità dell'opera gersonidea nella sua fisionomia originale di testo di natura squisitamente filosofica.

Come si è già riferito, il ms. Vat. latino 4273 è autografo di Mitridate. Ciò è dimostrato non solo dal raffronto con altri suoi manoscritti autografi, ma anche dalla presenza di alcune note marginali, nonché di numerose correzioni e cancellature. Tale circostanza induce a ritenere che le due fasi della traduzione e della stesura del manoscritto siano coincise. Dunque, mentre redigeva di proprio pugno il manoscritto, Mitridate era contemporaneamente impegnato nella traduzione dell'originale che aveva di fronte. Naturalmente, un manoscritto che rechi i segni del lavoro di traduzione permette di introdursi idealmente nel laboratorio del traduttore e di comprendere, in un'epoca in cui le versioni venivano condotte *ad litteram* o *ad verbum*, i criteri che dettavano le scelte lessicali. Ora, l'opzione nei con-

²² *Perush hamesh megillot ... mehukkam ha-filosof ha-'elohi ha-rav rabbi Lewi ben Gershon ... nidpas tabat memshelet ha-'adon ha-hashman Qristofil Madrus y.r.h.* Al commento ci si riferirà d'ora in poi semplicemente con Ed. Riva.

²³ M. KELLNER, *Haqdamat ha-Ralbag le-perusho le-Shir ha-shirim* (L'Introduzione di Ralbag al suo *Commento al Cantico dei Cantici*), «Da'at», 23 (1989), pp. 15-26.

fronti di un certo termine piuttosto di un altro non è mai casuale né, dal punto di vista della valenza semantica, neutrale. Mitridate era esperto soprattutto di *qabbalah* ed è dunque verosimile che, poco avvezzo al lessico filosofico, abbia incontrato una certa difficoltà nella resa di alcuni dei concetti contenuti nel *Commento al Cantico* di Gersonide. Il fatto che nella sua versione l'opzione nei confronti di alcuni termini latini appaia discontinua e a volte incoerente, cosicché vocaboli diversi vengano di volta in volta utilizzati in corrispondenza di un unico concetto ebraico, testimonia che il lavoro del traduttore non fu certo esente da dubbi e ripensamenti. È questo il caso, in particolare, di due termini ebraici che nel commento di Gersonide ricorrono spesso appaiati, ovvero *mashal* e *hiqquy*.

L'ebraico *mashal*, derivante da una radice che esprime il concetto di «somiglianza», viene comunemente tradotto, anche sulla scorta dell'accezione usata da Maimonide²⁴, con «simbolo» o «allegoria». Il Kellner nella traduzione inglese del *Commento al Cantico* utilizza «allegory», chiamando in causa l'interpretazione che di questo termine lo stesso Gersonide propone commentando *Proverbi* 1, 1, e in base alla quale l'ebraico *mashal* indicherebbe un qualcosa espresso per via di similitudine, atto a fornire di un concetto che all'uditore o al lettore risulti estraneo una rappresentazione in termini familiari²⁵. Il vocabolo *hiqquy*, che deriva dalla radice *haqah* (= incidere, scolpire; figurare, dipingere), viene utilizzato sia nell'ebraico medievale sia in quello moderno nel significato di «imitazione». Kellner traduce con «symbolic representation». Si è deciso di usare il termine «metafora», più adatto, a nostro parere, ad indicare l'illustrazione di un concetto per traslato o per via figurata. Si tenga presente che nel *Commento al Cantico*, e non solo²⁶, Gersonide si serve di questi due termini, *mashal* e *hiqquy*, come di due sinonimi, il che porta a credere che in un contesto di esegesi filosofica entrambi vengano ad indicare sostanzialmente lo stesso fenomeno, ovvero la presenza nel te-

²⁴ Cfr. C. SIRAT, *La philosophie juive au Moyen-Âge selon le textes manuscrits et imprimés*, Paris, Éditions du CNR, 1983; ed. italiana a cura di B. Chiesa, *La filosofia ebraica medievale secondo i testi editi e inediti*, Brescia, Paideia, 1990, pp. 228-229.

²⁵ Cfr. LEVI BEN GERSHOM (Gersonide), *Commentary on Song of Songs*, cit., pp. 101-102, nota 10.

²⁶ Cfr. LEVI BEN GERSHOM, *Milchamot Ha-Schem. Die Kämpfe Gottes*, Leipzig, C.B. Lorck, 1866, pp. 108-109.

sto biblico di due significati, uno immediato, letterale, e l'altro recondito, di senso filosofico. Si tratta in ogni caso di una terminologia del tutto difforme da quella cabalistica che, com'è noto, per indicare i quattro livelli di senso della Bibbia prevede il ricorso a ben altri vocaboli²⁷. Ciò spiegherebbe le difficoltà incontrate da Mitridate nella scelta di equivalenti latini definitivi e soprattutto adeguati.

In apertura di commento, riferendosi all'opera dei suoi predecessori, Gersonide spiega al lettore di essersi volutamente astenuto dal farvi ricorso, e ciò per due ragioni. La prima, che questi commenti, pur validi in sé, essendo stati condotti secondo il metodo del *derash*, non sono conformi alle vere intenzioni del testo; la seconda, che circoscrivere l'esegesi al solo contenuto del *Cantico* costituisce, per la profondità dei concetti in esso esposti e per il fatto che tali concetti sono espressi per mezzo di allegorie e metafore, un fardello di per sé alquanto pesante. Inoltre, promette Gersonide, una volta chiarito il vero intento del *Cantico*, anche le allegorie e le metafore risulteranno comprensibili²⁸. Ecco come il passo in questione viene tradotto da Mitridate²⁹:

Ideo posuimus mentem nostram hic dicere quod visum est nobis absque eo quod commisceamus alias res exeuntes ab proposito / nec etiam conemur in hoc commento ponere aliquid eius quoddam doctores nostri *cabaliste* / et *alij* dixerunt aut secundum partem³⁰ aut secundum totum / et ratio est / quod opinio nostra / non imitatur eos in aliquo³¹ quamvis verba eorum sancta et bona sint / et quicquid ipsi dicunt / est subtile et profundum nimis / et indiget alio commento • *Non enim de facili intelliguntur dicta eorum* • Itaque sufficiet nobis assumere onus declarandi verba ipsius auctoris / et subtilitatem eorum³² / nec oportet ut duplicemus onus nostrum pro declarandis commentarijs illis *secundum*

²⁷ Cfr. G. SCHOLEM, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich, Rhein-Verlag, 1960; trad. it. di A. Solmi, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 66-80.

²⁸ Ed. Riva, 2b, coll. 1-2.

²⁹ Le parti in corsivo costituiscono delle interpolazioni introdotte dal traduttore e non compaiono nell'originale. Questo sistema è stato adottato in tutti i brani citati dalla traduzione latina.

³⁰ Ebr. *bi-qesat divre zeh ha-sefer*: su parte del contenuto di questo libro.

³¹ Il senso originale è stato completamente stravolto. In realtà, nel passo ebraico corrispondente Gersonide non sta rivendicando l'originalità del proprio lavoro, bensì spiegando che non citerà alcuno dei commentari precedenti in quanto non conformi al metodo da lui adottato.

³² Ebr. *'imeqam be-'aşmam*: già di per sé profonde.

opinionem cabalistarum et darasistarum [•] Sed sufficiet pro intellectu verborum ipsorum doctorum nostrorum hoc commentum nostrum quo habito facile intelliguntur dicta ipsorum doctorum ab viris speculativis (cc. 5a-b).

Lasciando per il momento da parte la discussione circa la valenza delle interpolazioni introdotte e lo stravolgimento del senso originario che ne deriva, preme qui sottolineare come la versione latina non faccia cenno alcuno ai concetti di allegoria e metafora. Mitridate omette di tradurre i due termini in questione, cosicché ogni riferimento alla natura profondamente intellettuale ed esoterica del *Cantico* risulta nella versione latina irrimediabilmente perduto. Ecco cosa succede nel seguito della traduzione. Nell'originale Gersonide passa ad illustrare le fasi del processo cognitivo e l'articolazione delle scienze e, di seguito, espone contenuto e finalità del *Cantico*. Continua poi spiegando carattere e significato di alcune delle allegorie che in esso compaiono. Nel corso della sua esposizione, che comprende tutta la seconda parte dell'*Introduzione*³³, Gersonide ripete con insistenza i termini *mashal* e *hiqquy*. Naturalmente in simile contesto Mitridate non può esimersi dal tradurre i due vocaboli in questione, eppure anche in questo caso le soluzioni da lui adottate sono tutt'altro che univoche e coerenti. Inizialmente, alla c. 11b, in corrispondenza dell'ebraico *hiqquyyim* opta per il latino *impressiones*, termine che oltre a vari significati connessi con l'azione del premere, possiede anche quello di «sensazione» e «rappresentazione»³⁴. Tuttavia la scelta subisce ben presto un ripensamento: alla c. 12a *hiqquyyim* viene tradotto con una perifrasi, *termina que sunt quasi impressiones*, mentre nelle carte seguenti e fino alla fine dell'*Introduzione*, verrà tradotto sempre con *termina*. Anche la resa dell'ebraico *meshalim* risulta oggetto di dubbi e ripensamenti. Alle cc. 12a-b il vocabolo in questione viene reso con *proverbia*, che com'è noto possiede in latino anche il significato di «parabola». Tuttavia alla c. 13a accanto al termine *proverbium* figura anche *similitudo*, entrambi in corrispondenza del singolare *mashal*,

³³ Ed. Riva, 3b, coll. 1-2 - 4b, coll. 1-2.

³⁴ In realtà, anche nella prima ricorrenza il termine *impressiones* risulta depennato e sostituito con il più generico *termina* sovrascritto. Tuttavia, la diversa grafia indica che la correzione fu introdotta non da Mitridate, bensì da Pico, con ogni probabilità sulla base della traduzione del medesimo termine riscontrabile nelle cc. successive.

mentre alla c. 13b l'espressione *lefi ha-mashal* viene resa in ben quattro maniere diverse: *secundum assimilationem*, *secundum assimilationem active*, *secundum transumptionem*³⁵ *active* e *secundum comparisonem active*. Della parola *proverbium* non v'è più traccia, segno che in questa fase del suo lavoro Mitridate si stava avvicinando, seppur lentamente, al corretto significato del vocabolo ebraico. Ciò è confermato dal fatto che alla c. 14b, in chiusura dell'*Introduzione*, mentre l'ebraico *hiquyyim* viene ancora reso con il vago *termina*, a *meshalim* corrisponde il latino *metaphore*.

A cosa imputare le incertezze di Mitridate nel tradurre questi due vocaboli? Senz'altro, come si accennava prima, al contrasto tra terminologia filosofica e cabalistica nell'ambito dell'esegesi del testo sacro. Il termine *hiquy*, in particolare, doveva essergli del tutto estraneo, visto che dopo aver optato per il latino *impressio* – probabilmente inteso nel senso di «rappresentazione»³⁶ – lo corregge col più generico *terminum*. Sul margine destro superiore della c. 5a, all'inizio della traduzione latina del commento, figura una nota di mano di Pico in cui i quattro strati di senso del testo biblico vengono enumerati su tre colonne secondo la denominazione ebraica (in translitterazione e in caratteri ebraici) e nel corrispondente latino:

<i>pesat</i>	פֶּשֶׁט	<i>lra</i> [<i>litera</i>]
<i>sechel</i>	שֶׁכֶל	<i>intellectus</i>
<i>midras</i>	מִדְרָשׁ	<i>allegoria</i>
<i>cabala</i>	קַבְלָה	<i>anagogia</i>

Il significato dell'equivalenza stabilita tra terminologia ebraica e latina viene illustrato dallo stesso Pico in un passo dell'*Apologia*, in cui l'autore rileva anche l'affinità tra le teorie cabalistiche e la corrispondente concezione cristiana:

Est autem ulterius sciendum, quod ista expositio Bibliae proportionatur modo exponendi bibliam, qui apud nos dicitur Anagogicus: sicut enim apud nos est quadruplex modus exponendi Bibliam, literalis, mysti-

³⁵ *Transumptio*: metalessi.

³⁶ È anche possibile che l'argomento trattato e il fatto che poco prima Gersonide avesse illustrato le fasi del processo cognitivo e l'articolazione delle scienze, abbiano indotto Mitridate ad utilizzare il latino *impressio* nella sua valenza gnoseologica, in riferimento cioè alle «impressioni» che le sensazioni producono sull'animo.

cus sive allegoricus, tropologicus et anagogicus. Ita est etiam apud Hebraeos. literalis apud eos dicitur Pesat, quemadmodum tenent apud eos Rabi Salamon³⁷, Chemoy³⁸ et similes. allegoricus Midras, unde saepe apud eos audies Midras ruth, Midrastillym, Midras coëleth, id est, expositio per Midras, id est mystica super Ruth, super psalmos. super ecclesiasten: et sic de alijs. Et istum modum sequuntur maxime doctores talmutici. Tropologicus dicitur sechel, quem sequuntur Abraham Abnazar³⁹, ubi literaliter non exponit, etiam Levi Bengerson et multi alij, et ante omnes Rabi Moyses Aegyptius⁴⁰. Anagogicus dicitur Cabala, et hoc quia illa expositio quae dicitur ore Dei tradita Moysi, et accepta successionem, modo praedicto, quasi semper sensum sequitur Anagogicum. qui etiam inter omnes est sublimior et divinior, sursum nos ducens a terrenis ad coelestia, a sensibilibus ad intelligibilia, a temporalibus ad aeterna, ab infimis ad suprema, ab humanis ad divina, a corporalibus ad spiritualia (Joannes Picus Mirandulanus, *Opera omnia*, cit., p. 178)⁴¹

Mitridate aderiva alla medesima classificazione e dunque identificava nell'ebraico *midrash* o *derash* il senso mistico (*allegoria*); di qui, a nostro avviso, la difficoltà ad individuare un equivalente per i termini *hiqquy* e *mashal* e la tendenza, per lo meno inizialmente, ad interpretare *mashal* nel senso di parabola talmudica, ovvero *proverbium*. Ciò spiega anche come mai in apertura di commento, i testi degli esegeti precedenti che Gersonide rifiuta in quanto condotti secondo il metodo del *derash*, ovvero il metodo tradizionale talmudico e haggadico,

³⁷ Shelomoh ben Yiṣḥaq (Troyes, 1040-1105), noto anche come Rashi (dall'acronimo del nome) o Yiṣḥaqi, a capo di un'importante accademia talmudica, godeva di incontrastata autorità presso i correligionari, tanto da meritarsi numerosi titoli onorifici, tra cui quello di «principe dei commentatori». Nei monumentali commenti alla Bibbia e al Talmud da lui stilati, cercò di combinare l'interpretazione basata sul senso letterale del testo e quella omiletica, caratteristica del *midrash*.

³⁸ David Qimḥi (Provenza, 1160-1235), noto anche con l'acronimo Radaq, insigne grammatico ed esegeta, compose vari commenti biblici basati sull'applicazione di criteri linguistico-grammaticali e filologici. Sostenitore del *pesbat*, il significato letterale del testo, non rifuggì comunque dal ricorso ad interpretazioni in chiave omiletica.

³⁹ Avraham ibn 'Ezra (1089-1164 ca.), genio poliedrico, fu poeta, grammatico e traduttore, matematico e astronomo, oltre che filosofo ed esegeta. Nei suoi commenti biblici si attenne a criteri filologico-grammaticali e a principi di solida razionalità.

⁴⁰ Si tratta di Maimonide, che, com'è noto, trascorse gran parte della vita in Egitto. *Rabi Moyses Aegyptius* è il nome col quale egli era comunemente noto in ambito latino.

⁴¹ Per quanto erroneamente interpretata, la terminologia è la stessa utilizzata da Baḥya ben Asher nel suo *Commento al Pentateuco*. Cfr. SCHOLEM, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, cit., p. 75; p. 80, n. 25.

risultino nella traduzione di Mitridate opere a contenuto mistico! Quello che segue è l'*incipit* del commento nella traduzione di Mitridate:

Dixit Levi Gersomides [sic] : Visum est nobis declarare hunc Libellum⁴² quod dicitur Cantici Cantorum secundum opinionem nostram / quia non vidimus eum commentari commentato decenti / et convenienti ipsi Libello / sed vidimus cetera commentaria que commentati sunt antiqui⁴³ secundum quod comprehendere potuimus verba rendentia ad sensus allegoricos⁴⁴ • *Et secundum opinionem cuiusdam doctrine nostre hebraice qua dicitur dras* [•] Et universaliter tendunt illa commentaria ad id quod est forte contra mentem ipsius auctoris • et iste res quas dicunt / quamvis per se sunt bone / non oportet quod fiant commentaria eorum que dicuntur de eis secundum dras • Quamobrem qui vult istas materias / et eis similes commentari / non debet eas trahere ad dras *seu allegoriam* : sed conetur / ea commentari secundum finalem intentionem ad quam tendunt (c. 5a).

Un altro esempio di come la scarsa dimestichezza con la terminologia filosofica abbia portato Mitridate a fraintendere in più punti il significato del testo gersonideo, è costituito dalla traduzione dei passi in cui il filosofo provenzale espone contenuto e metodo delle scienze – matematica, fisica e metafisica – e la loro classificazione. Richiamandosi ad Aristotele⁴⁵, Gersonide distingue queste tre discipline in base al metodo d'indagine e al maggiore o minore grado di compromissione con la materia, ovvero a seconda che esse considerino l'oggetto della loro investigazione in quanto forma o in quanto materia. Così, la matematica, che considera i fenomeni e le entità corporee in astratto, ne studia alcune delle proprietà (forma, misura, quantità, ecc.) prescindendo dal loro aspetto materiale; la fisica, occupandosi di ciò che è sottoposto al divenire e al mutamento, studia i fenomeni e le entità corporee nel loro aspetto materiale e particolare; la metafisica, invece, studiando l'essere in quanto tale, ovvero la divinità, non si occupa né dei fenomeni né delle entità corporee, né in concreto né in astratto.

⁴² Ebr. *megillah*.

⁴³ Ebr. *ha-qodmim*: coloro che ci hanno preceduti.

⁴⁴ Ebr. *bolkim mahalak ha-derash*: seguono il metodo del *derash*.

⁴⁵ Com'è noto, Aristotele espone la sua classificazione delle scienze in *Metafisica*, VI, 1. In realtà, egli antepose la fisica alla matematica, né attribuì a quest'ultima il primato epistemologico che essa riveste nella trattazione di Gersonide. Cfr. S. FELDMAN, *The Wisdom of Salomon: A Gersonidean Interpretation*, in G. DAHAN (ed.), *Gersonide en son temps*, cit., pp. 72-75.

Ora, continua Gersonide, poiché lo studio di ciò che rientra nell'ambito del generale deve precedere lo studio di ciò che rientra nell'ambito dello specifico, l'apprendimento della matematica deve precedere quello della fisica e della metafisica⁴⁶. L'argomentazione di Gersonide, condotta nell'originale ebraico secondo logica ferrea e con un utilizzo puntuale e sapiente della terminologia filosofica relativa all'ambito epistemologico, risulta nella versione latina alquanto imprecisa e confusa, se non addirittura farraginosa là dove errori evidenti d'interpretazione hanno allontanato il traduttore dalla lettera del testo. Particolare attenzione merita la traduzione delle espressioni ebraiche indicanti le tre discipline in questione. Esse rientrano nel linguaggio tecnico filosofico affermatosi grazie alle traduzioni ebraiche dei testi di Maimonide ad opera dei Tibbonidi, e adottato come *standard* dagli autori ebrei successivi, tra cui anche Gersonide⁴⁷. Ricorrendo alla traduzione *ad litteram*, Mitridate traduce *devarim ha-limudiyim* (matematica) con *res disciplinabiles*, *hokmat ha-ṭeva'* (fisica) con *scientia naturalis* e *hokmat ha-'elobut* (metafisica) con *sapientia divina*, mantenendo così il sapore semitico delle denominazioni originarie. Tuttavia, se il significato del latino *scientia naturalis* risulta senz'altro trasparente, bisogna riconoscere che l'espressione latina *sapientia divina* si presta a possibili fraintendimenti. Quanto alla locuzione *res disciplinabiles*, risulta assai improbabile che in essa il lettore all'oscuro della terminologia filosofica ebraica fosse in grado di identificare la matematica! Ecco come il passo in questione viene reso da Mitridate:

Primum igitur Salomon excitat hic secundum quod comprehendendi potest ex dictis suis remotionem prohibentium que sunt ex parte⁴⁸ privationis *experientie seu* electionis inter verum et falsum / secundo excitat viam in speculativis secundum ordinem convenientem / et sunt omnia tribus modis⁴⁹ / quemadmodum declaravit philosophus in multis locis • Unus quidem modus est in materia seu in corpore / et spoliatur ab cor-

⁴⁶ Ed. Riva, 4a, coll. 1-2.

⁴⁷ Cfr. SIRAT, *La filosofia ebraica medievale...*, cit., pp. 272-275.

⁴⁸ A causa di un errore di omoteleuto, Mitridate salta un'intera frase. Nell'originale ebraico Gersonide illustra le cause che generalmente impediscono un corretto approccio alla speculazione filosofica e di conseguenza il raggiungimento della felicità. La prima causa, che Mitridate omette di riportare, consiste nel persistere di difetti a livello delle qualità morali.

⁴⁹ Ebr. *minim*: generi, classi.

pore verbo⁵⁰ / non tamen re⁵¹ sicut est rerum disciplinabilium⁵² • secundus in corpore sive in materia // *Et quedam species est in corpore sive in materia* / nec spoliatur ab corpore verbo sicut est res in scientia naturalis⁵³ • speculatio enim nominis⁵⁴ in forma est in quantum ipsa forma est perfectio materie • speculatio autem in materia est in quantum materia † forme • et species quedam non habet esse suum in materia / neque in verbo / neque in esse sicut est res in sapientia divina⁵⁵ / et coegit natura rerum per se / ut sint gradus speculationis in entibus secundum hunc ordinem et hoc quod quicquid designant scientie disciplinabiles sunt ad corpus in quantum est corpus absolute / non in quantum est corpus quoddam / utputa grave aut leve / aut nec grave nec leve *quod est mathematici* [•] Et quicquid inquirat scientia naturalis est ad corpus in quantum est hoc corpus utputa corpus mobile seu transmutabile / aut grave aut leve / aut nec grave nec leve • Et inquisitio comprehendentium corpus absolute / precedit inquisitionem comprehendentium corpus quoddam / quia res universales sunt notiores nobis / sicut in primo de phisica auditu⁵⁶ patet / et universaliter quicquid in eo equivocantur multa⁵⁷ est notius nobis quam / id in quo univocantur⁵⁸ / ideo speculatio in hac scientia precedit *ordine* ad speculationem in scientia naturali (c. 9a-b).

Ma veniamo ora alle interpolazioni a carattere cabalistico. A differenza del tipo di intervento sull'originale di cui si è trattato sopra, ovvero gli errori d'interpretazione generati dalla scarsa familiarità del traduttore con la terminologia filosofica tipica del *Commento al Cantico*, e che proprio perché involontari riguardano principalmente la sfera tecnica della traduzione, la presenza di aggiunte a contenuto cabalistico, in quanto dovute ad un deliberato intervento del traduttore, riveste per lo studioso ben altro interesse. Si tratta nella maggioranza dei casi di interpolazioni rintracciabili anche in altre traduzioni di Mitridate e imputabili sia alla tendenza caratteristica del tradutto-

⁵⁰ Ebr. *be-ma'amar*: in forma di categoria; o anche: in astratto.

⁵¹ Ebr. *ba-mesi'ut*: nella realtà; o anche: in concreto.

⁵² Ebr. *devarim ha-limudiyim*: matematica.

⁵³ Ebr. *hokmat ha-teva'*: fisica.

⁵⁴ Ebr. *sham*: ivi. Mitridate legge *shem* (nome) al posto dell'avverbio di luogo. Errori del genere, imputabili all'assenza di vocalizzazione caratteristica della lingua ebraica, sono spesso all'origine di interpretazioni che si discostano alquanto dall'originale. Difficile dire se si tratti, in questo caso, di una volontaria interpolazione a carattere cabalistico inerente le speculazioni a contenuto mistico aventi per oggetto il nome divino.

⁵⁵ Ebr. *hokmat ha'elobut*: metafisica.

⁵⁶ Si tratta della *Fisica* di Aristotele, denominata in ebraico *Ha-shema' tiv'i*.

⁵⁷ Ebr. *mah she-yeshutfu bo devarim rabbim*: ciò che è comune a molte cose.

⁵⁸ Ebr. *mah she-yuhdu bo*: ciò che è specifico.

re a leggere il testo secondo mentalità viziata in senso cabalistico, sia all'intento di fornire a Pico dei testi che rispondesse ai suoi interessi assicurandosi così i favori dell'illustre committente e discepolo. Già si è visto come Mitridate, citando fin dalle prime carte del manoscritto i «*doctores nostri cabaliste*», abbia introdotto nella discussione con cui Gersonide apre il suo *Commento al Cantico* un elemento ad essa affatto estraneo. In realtà, nel rilevare l'inadeguatezza dei precedenti commenti sul *Cantico*, il filosofo provenzale non fa menzione alcuna della *qabbalah*: esegesi cabalistica ed esegesi condotta secondo il metodo del *derash* compaiono associate solo nella versione latina di Mitridate, e ciò invero per iniziativa del traduttore, il quale, interessato ad introdurre dei rimandi alla tradizione cabalistica ovunque se ne presentasse occasione, non si fece scrupolo di contraddire il senso logico del testo originale.

Naturalmente, non tutti gli interventi di Mitridate assumono aspetto così manifesto. Nella maggior parte dei casi, le interpolazioni cabalistiche sono ben integrate nell'economia della traduzione tanto da risultare difficilmente individuabili senza il raffronto con l'originale ebraico. Uno dei procedimenti adottati da Mitridate più di frequente consiste nell'utilizzare un elemento del testo originale (si tratti di un vocabolo, di un nome o di una citazione) come punto di partenza per la costruzione di *excursus* o digressioni di argomento cabalistico. Eccone un esempio.

Illustrando le caratteristiche delle tre discipline che compongono il *curriculum studiorum* dell'aspirante filosofo, Gersonide rileva come il grado di verificabilità delle affermazioni inerenti la metafisica sia, a differenza di quanto avviene per la matematica e la fisica, alquanto limitato, basandosi tale disciplina su premesse remote e universalmente accettate. Di conseguenza, lo studio della metafisica risulta inaccessibile a quanti non siano ben saldi nella *Torah*, o a coloro che, dotati di natura passionale, non abbiano ancora quietato il proprio spirito. Questi ultimi, in particolare, lasciandosi guidare dai propri impulsi, sono esposti al rischio di travisare le alte verità contenute in questa scienza, come insegna il destino che colpì Elisha Aher⁵⁹

⁵⁹ Si tratta di Elisha ben Abuyah, dotto ebreo vissuto nella prima metà del II sec. e.v. e divenuto, in base a quanto narrato dal *Talmud*, eretico. Il soprannome 'Aher (ebr. «altro», «diverso») gli venne attribuito dalla tradizione proprio a condanna del suo atto di apostasia. Cfr. Sh. Safrai, *s.v.*

quando varcò le soglie del *Pardes*⁶⁰. Naturalmente, Gersonide allude qui al celeberrimo racconto talmudico in cui si narra della salita al Paradiso dei quattro *Tanna'im*:

Raccontano i nostri maestri: quattro uomini entrarono nel *Pardes*, erano Ben Azzai, Ben Zoma, Aḥer e Rabbi Akiba. (...) Ben Azzai guardò e morì. Di lui la Scrittura dice: «Preziosa agli occhi del Signore è la morte dei suoi fedeli» (*Salmi*, 116, 15). Ben Zoma guardò e perse il senno. Di lui la Scrittura dice: «Se hai trovato il miele, mangiane quanto ti basta, per non esserne nauseato e poi vomitarlo» (*Proverbi*, 25, 16). Aḥer divenne un rinnegato⁶¹. Solo Rabbi Akiba ne uscì salvo (*Hagigah*, 14b).

Com'è noto, questo passo ricoprì un ruolo centrale nelle speculazioni cabalistiche successive. Il contesto della citazione gersonidea è affatto diverso. Il filosofo provenzale si richiama alla figura del famoso apostata unicamente con finalità didattiche ed esplicative, a sottolineare come la pratica filosofica inerente le più alte verità teologiche possa costituire, in assenza di adeguate attitudini morali e religiose, una seria minaccia all'integrità della fede religiosa.

Nella sua traduzione latina Mitridate, oltre ad ampliare e completare la citazione talmudica in questione, attribuisce all'intero passo del *Commento al Cantico* tutt'altro significato, interpretandolo alla luce delle regole stabilite dalla tradizione circa i limiti d'età imposti a quanti si accostino agli studi esoterici:

Et veritas⁶² perveniens nobis in scientia naturali / pro maiori [sic] parte capitur ex propositionibus proprijs et proportionatis • Est autem de via propositionum per se notarum / ut eveniant ex eis consequentie duorum contradictorium / <aut refutatorium> ideo prohibetur hec sapientia / nequis [sic] studeat in ea / nisi haberet intellectum summum et quietum ac roboratum in opinionibus veris tam legalibus quam speculativis • Nec etiam si non quievit et mitigatus est fervor nature in eo / ne forte appetitus ducat eum sequi concupiscentias suas / et trahere opiniones suas in hac sapientia secundum quod ei videtur pro opinione sua convenire / ideo sancti doctores nostri cabaliste prohibent ne quis usque ad annum quadragesimum ei vacet / quando prosus⁶³ ponunt predicta sciri /

Elisha ben Avuyah, in *Encyclopaedia Judaica*, 6, Jerusalem 1971, coll. 668-670.

⁶⁰ Ed. Riva 4a, col. 2.

⁶¹ Lett. «recise le piante».

⁶² Ebr. *'immut*: verifica.

⁶³ La lettura è dubbia, ma l'avverbio *prosus* (arc. per *prorsus*: diretta-

sicut lectum est apud eos de Elisea ubi dicitur quod quatuor intrarunt paradisum • *Simeon Azaidēs* • *Simeon Zoonides* • *Eliseus / et Achibas / quorum unus mortuus est / alter Iesus / tertius aberravit* • *Quartus pace intravit et exiit / et paradisus illa refertur ad deum sanctum et benedictum* • Nam minimus error eveniens in hac sapientia est multus ratione nobilitatis subiecti (cc. 10b-11a)

Fin dai suoi esordi la letteratura mistica ebraica stabiliva criteri piuttosto severi circa le condizioni di ammissione nei circoli mistici e le modalità in base alle quali venivano impartiti gli elementi d'istruzione della disciplina esoterica⁶⁴. Costituiva requisito fondamentale che il candidato avesse raggiunto l'età matura, per quanto tale termine non fosse stato fissato in base a un criterio univoco. Nel passo sopra citato, Mitridate afferma che l'età minima è di quarant'anni, ma non menziona la fonte da cui egli derivò questo dato. Qualche indicazione in merito è fornita dall'orazione *Sermo de Passione Domini*, declamata da Mitridate alla presenza di Sisto IV nel 1481. In quest'orazione Mitridate pone analogo limite d'età per lo studio di un testo che egli chiama *Vetus Talmud* e che descrive come antichissima (e di conseguenza autentica!) opera ebraica di epoca pre-cristiana comprendente dottrine teologiche di natura esoterica, e nella quale – afferma Mitridate – sarebbe stato profetizzato anche il sacramento dell'Eucarestia:

Hoc itaque antiquissima Hebreorum oracula trecentis septuaginta annis ante ipsius Christi adventum in veteri Talmud : quod Hebrei usque ad annum quadragesimum sue etatis legere non audent: (ut in volumine Habodazara habetur) ita vaticinati sunt (*Sermo de passione Domini*, cit., p. 89)

È noto che in più luoghi della sua opera Pico menziona analogo limite d'età. Egli lo riferisce ai settanta libri segreti, destinati ai saggi, di cui si racconta nello pseudoepigrafo 4

mente) concorderebbe col riferimento alle norme stabilite dal *Talmud* circa l'insegnamento diretto del contenuto di alcune parti della Bibbia, in particolare dei primi capitoli di *Genesi* e di *Ezechiele*, cui si accenna nello stesso trattato *Hagigah*. Cfr. J. ABELSON, *Kabbala e mistica ebraica*, Genova, Fratelli Melita, 1988 (ristampa anastatica de *Il misticismo ebraico: la Kabbalà*. Prefazione e traduzione di V. Vezzani, Torino, Bocca, 1929), pp. 34-35.

⁶⁴ Cfr. G. SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1967; trad. it. di G. Russo. Introduzione di G. Busi, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino, Einaudi, 1993, pp. 63-68.

Esdra, 14, 18 ss., e da lui identificati con i testi della tradizione cabalistica⁶⁵. Wirszubski, rilevando come l'epoca a cui – secondo Mitridate – risalirebbe la composizione del *Vetus Talmud*, cioè il 370 a.e.v., coincidesse nelle intenzioni dell'autore con l'epoca di Esdra, ipotizzava che l'identificazione attuata da Pico tra i settanta libri segreti e i testi della tradizione cabalistica, andasse con ogni probabilità imputata agli insegnamenti di Mitridate⁶⁶. Tale ipotesi è sostenuta anche da M. Idel. In un contributo dedicato all'esame delle fonti in cui si fa menzione di norme atte a impedire lo studio della *qabbalah* prima dei quarant'anni⁶⁷, lo studioso sostiene che l'origine della commistione attuata da Mitridate e da Pico tra questa proibizione e l'epoca di Esdra, vada ricercata in un'operetta anonima inserita nelle *parashiyot* al *Sefer Keter Shem Tov* di Rabbi Shem Tov ibn Ga'on. In questo testo, infatti, la proibizione di rivelare le dottrine segrete a chi non abbia ancora raggiunto l'età di quarant'anni, viene riferita alla «Grande Assemblea» (*Keneset ha-Gedolah*), di cui secondo la tradizione ebraica, Esdra fu il fondatore⁶⁸.

Tra le interpolazioni di natura cabalistica rintracciabili nella traduzione latina del *Commento al Cantico*, figurano anche una serie di simboli di contenuto mistico frutto delle peculiari concezioni cabalistiche di Mitridate e la cui decifrazione è possibile solo tramite il ricorso alle versioni che egli curò di alcuni importanti testi di *qabbalah*, dove tali simboli, in quanto calati nel loro contesto originale, risultano ben più comprensibili. È questo il caso di una delle numerose citazioni del *Cantico* ri-

⁶⁵ «Hi sunt libri scientiae Cabalae, in his libris merito Esdras venam intellectus, idest ineffabilem de super substantiali deitate Theologiam, sapientiae fontem, idest de intelligibilibus angelicisque formis exactam metaphysicam, et scientiae flumen, idest de rebus naturalibus firmissimam Philosophiam esse, clara in primis voce pronuntiavit. (...) Hi libri apud Hebraeos hac tempestate tanta religione coluntur ut neminem liceat nisi annos quadraginta natos illos attingere» (*Oratio de hominis dignitate*, in G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate...*, cit., pp. 158-160). Analogo contenuto riveste un passo dell'*Apologia*: «Sciunt autem prohibitum Judaeis legere illos libros antequam attingerint annum quadragesimum suae aetatis» (JOANNES PICUS MIRANDULANUS, *Opera omnia*, cit., p. 179).

⁶⁶ Cfr. FLAVIUS MITHRIDATES, *Sermo de passione Domini*, cit., pp. 20-21; 25-28.

⁶⁷ M. IDEL, *Le-toldot ha-'issur lilmod Qabbalah lifne gil 'arba'im* (*On the History of the Interdiction Against the Study of Kabbalah Before the Age of Forty*), «AJS Review», 5 (1980), pp. 1-20.

⁶⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 11-12.

portate da Gersonide nell'*Introduzione*, citazione che nella traduzione di Mitridate assume aspetto davvero singolare. Nell'originale ebraico Gersonide elenca le espressioni del *Cantico* suscettibili di interpretazione allegorica, ponendo particolare accento sul criterio tutt'altro che casuale che sottende alla loro distribuzione all'interno del testo. Non solo gli aggettivi con cui i due protagonisti descrivono reciproche qualità e bellezza, ma ogni singolo elemento – si tratti di nome o di avverbio – riveste nella struttura del libro particolare significato. Anche le ripetizioni non sono frutto del caso, come dimostrano i vv. 2, 7: 3, 5 e 8, 4⁶⁹, nei quali – afferma Gersonide – i medesimi elementi distribuiti secondo diverso ordine rispondono ad una precisa volontà dell'autore⁷⁰. Vediamo come Mitridate traduce il passo in questione:

Nam primo vocavit eam amicam meam / et inde pulchram meam / postea sponsam / postea columbam meam / postea amicam meam / pulchram meam columbam meam / gemellam meam / deinde solimam / postea filiam principis / que omnia materie conveniunt / nec non / quod excitat nos iuramentum quo ipsa coniurat puellas solimas / primo et postea per damas aut *unicornes* si excitaveritis / et tertio non dicit per damas aut *unicornes* [•] Et non dicit ne excitetis / sed quid excitatis (cc. 13b-14a)

Come mai Mitridate traduce l'ebraico *ševa'ot 'o 'ayyalot* con *damas aut unicornes*? La risposta ci viene dalla traduzione latina del già citato *Sefer ha-shorashim*. Ecco infatti come Mitridate rende il passo di questo glossario compreso *sub voce 'ayyalab*:

Aïala id est cerva vel unicornis ubicumque scribitur in genere feminino sive cum lictera he in fine ut אֵיִלָּה aïala sive cum lictera thau in fine ut אֵיִלָּה aïaleth semper indicat diadema (*Liber de radicibus vel terminis Cabale*, cit., c. 227b)

Dunque, Mitridate considera i termini *cerva* e *unicornis* entrambi equivalenti dell'ebraico *'ayyalah* o *'ayyelet*, nonché, fatto per noi piuttosto interessante, simboli della decima *sefirah*, *Malkut*, il «regno di Dio», descritta nello *Zohar* come mistico

⁶⁹ In base alla traduzione de *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, Dehonian, 1989: «Io vi scongiuro, figlie di Gerusalemme, per le gazzelle o per le cervi dei campi: non destate, non scuotete dal sonno l'amata, finché essa non lo voglia».

⁷⁰ Ed. Riva 5a, col. 2 - 5b, col. 1.

archetipo della comunità d'Israele e denominata anche *Shekinah*. Come già è stato ricordato, Mitridate compilò gran parte delle traduzioni destinate a Pico nel periodo compreso tra i mesi di maggio e novembre del 1486, e nell'autunno dello stesso anno il filosofo compose le *Conclusiones*. Ora, è proprio il testo delle *Conclusiones* a dimostrare che Pico era in grado non solo di decifrare l'allusione cabalistica contenuta nell'immagine della cerva-unicorno, ma anche di utilizzarla all'interno delle sue speculazioni. Nella sedicesima delle *Conclusiones secundum doctrinam sapientium hebraeorum Cabalistarum* il filosofo afferma infatti che tutti i profeti che precedettero Mosè profetizzarono per mezzo della cerva-unicorno⁷¹. Egli allude ad un concetto comunemente accolto dalla maggioranza delle correnti mistiche ebraiche, volto a spiegare la superiorità del grado profetico di Mosè rispetto ai profeti o ai personaggi ispirati che lo precedettero e lo seguirono. In sostanza, a differenza dei patriarchi, che profetizzarono tramite la decima *sefirah*, ovvero la più bassa delle *sefirot*, la profezia di Mosè fu ispirata da una *sefirah* di grado superiore, e assunse perciò valenza ben più ampia e profonda⁷².

Si conclude così questa breve rassegna dei più significativi interventi di Mitridate sul testo del *Commento al Cantico* di Gersonide. Per quanto circoscritti – si ricorda che il raffronto tra originale ebraico e versione latina è stato limitato alla sola *Introduzione*, e quindi a un'esigua porzione del testo – i risultati qui esposti sono comunque sufficienti ad esemplificare il metodo di lavoro di Mitridate, l'ambito delle sue competenze e le finalità che egli si prefiggeva nel suo lavoro di traduzione. Come si è visto, alcune delle interpolazioni cabalistiche che ricorrono nella traduzione del *Commento al Cantico* trovano corrispondenza nell'opera di Pico, a riprova di come elementi derivanti dalle versioni latine di Mitridate siano alla base di molte delle opinioni del filosofo in materia di *qabbalah*. Ma che dire riguardo alle concezioni cabalistiche del suo maestro e collaboratore? Wirszubski ha messo in luce la particolare predilezione che Mitridate nutriva per l'opera di Abraham Abulafia, la sua competenza nell'ambito della cosiddetta *cabala nu-*

⁷¹ «Omnes antes Moysen prophetarunt per cervam unicornem» (*Conclusiones nongentae...*, cit., p. 58).

⁷² Cfr. WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's Encounter...*, cit., p. 34.

merationalis, cioè *sefirotica*, nonché la profonda familiarità con il linguaggio simbolico proprio della mistica ebraica⁷³. Dunque, per una corretta valutazione dell'influsso che le sue traduzioni latine esercitarono sul pensiero di Pico, risulta necessario procedere non solo nel raffronto tra originali ebraici e versioni latine alla ricerca di interpolazioni cabalistiche o cristiane, ma individuare altresì le fonti cui Mitridate stesso attinse, nonché esaminare l'utilizzo, sempre personale e a volte arbitrario, che delle medesime egli fece.

ABSTRACT

In recent years many scholars have pointed out that for a better evaluation of the influence that Judaism, and particularly Kabbala, had on Pico della Mirandola as a thinker, it would be necessary to consider the way the works of Jewish authors came to him. In his main work – *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism* (1989) – Ch. Wirszubski noticed that most of Pico's Kabbalistic sources may be ascribed to Hebrew works which the philosopher owned in Latin translation. Consequently, it would be very useful to compare Hebrew works which Pico read in Latin translation with the originals that have been identified. The paper deals with the Latin translation of Levi ben Gershom's philosophical commentary on *Songs of Songs*, which the convert Flavius Mithridates accomplished for Pico. The Introduction is examined in the detail by comparing the Hebrew original to the Latin translation, and differences, incongruous interpretations and Kabbalistic interpolations due to the arbitrary intervention of Mithridates are outlined. This kind of examination is aimed at valuing the degree of faithfulness of the Latin translation to the Hebrew original and find out whether Mithridates modified the philosophical content of Levi ben Gershom's *Commentary* and how such modification influenced Pico della Mirandola.

KEY WORDS

G. Pico della Mirandola. Flavius Mithridates.

⁷³ Cfr. *ibid.*, p. 69-76.

Saverio Campanini

LE FONTI EBRAICHE DEL *DE HARMONIA MUNDI*
DI FRANCESCO ZORZI

Was eigentlich wußten die Gelehrten von der
Kabbala, wenn sie über sie spekulierten?

GERSHOM SCHOLEM

Un lavoro di ricostruzione della posizione ideologica di Francesco Zorzi nei confronti degli ebrei e della tradizione ebraica e delle condizioni concrete di accesso alle lingue e ai testi che costituiscono parte integrante di tale tradizione si rivela alquanto urgente perché sinora trascurato nei pur rilevanti e nutriti studi dedicati all'opera del frate veneziano.

Speciale attenzione è stata dedicata alle fonti del *De Harmonia mundi*, individuandone lo stretto legame con la cultura «fiorentina», in particolare con le idee e le opere messe in circolazione da Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola. Sull'esame delle numerose ed eterogenee fonti del *De Harmonia mundi* si è innestato lo studio delle fonti ebraiche, che ha implicato la disamina della concezione zorziana dell'ebraismo, del valore della lingua ebraica e del peculiare contributo di Francesco Zorzi al movimento di idee e opere noto come *qabbalah* cristiana.

Le fonti ebraiche, sulla scorta del programma zorziano, sono state suddivise in tre categorie: bibliche, post-bibliche non mistiche e cabbalistiche.

Con oltre cinquanta tra autori cabbalistici e opere anonime menzionati, il *De Harmonia mundi* si presenta come uno dei più ricchi giacimenti di fonti mistiche rimasto sinora inesplorato: si è perciò proceduto, laddove possibile, a identificare le opere menzionate e a verificarne l'effettivo impiego nell'opera di Zorzi.

In un'opera di tali proporzioni e ambizioni, che dichiaratamente aspira alla totalità, lo studio delle fonti presenta notevoli difficoltà. Con una formula solo apparentemente paradossale si potrebbe asserire che è più facile stilare una *tabula absentiarum*

anziché un elenco delle presenze che verrebbe a coincidere, tendenzialmente, con l'intero scibile a disposizione dell'autore. La connessione, suggerita da Alfredo Serrai¹, tra la *qabbalah* cristiana e la nascita della moderna bibliografia si rivela particolarmente pertinente nel caso di Francesco Zorzi. Proprio il metodo e, per così dire, l'ideologia che presiedono all'opera di armonizzazione del sapere intrapresa dal frate veneziano, lo spinsero ad accumulare schede e citazioni di autori e opere dalla più remota antichità ai più recenti sviluppi, spaziando tra le lingue, greco, latino, italiano, ebraico e (benché in traduzione) arabo e le discipline, raccogliendo in un unico disegno architettura, musica, filosofia, tradizioni esoteriche, astrologia, geografia, botanica e alchimia.

Si è indotti a pensare che l'accumulo di fonti e autori di provenienza così disparata non possa che portare alla creazione di un *monstrum* indifferenziato, in cui l'aspirazione a esibire sotto gli occhi del lettore la sostanziale concordia di tutte le voci, pagane e cristiane, intorno a quella che è stata chiamata *philosophia perennis*, determinasse un indistinto brulicare di testi e un esibizionistico *name-dropping*. Ora, se si supera lo stordimento provocato dall'effetto del dispositivo retorico della *exaggeratio*, si scopre facilmente che la realtà è ben diversa.

Quella che ci si para di fronte, nello svolgersi delle argomentazioni di Francesco Zorzi è una galleria o, per meglio dire, un'enciclopedia delle grandi voci del passato: vi sono i greci e vi sono i latini: Omero, Esiodo, i tragici, Plutarco, Filone, Giuseppe Flavio, Filostrato, Plauto, Orazio, Ovidio, Marziale, Plinio, Cicerone, Virgilio, Vitruvio, Varrone, Apuleio, Censorino, Macrobio; sono particolarmente ben rappresentati i filosofi antichi e tardo antichi: Pitagora, Platone, Aristotele, Teofrasto, Plotino, Porfirio, Giamblico, Sinesio, Temistio, Damascio, Simplicio, Alcino, Speusippo, Proclo; i padri della chiesa e i filosofi medievali: Basilio, Origene, Eusebio, Giovanni Crisostomo, Dionigi Areopagita, Boezio, Agostino, Ambrogio, Gerolamo, Bonaventura, Ruggero Bacone, Giovanni Scoto, Anselmo d'Aosta, Tommaso d'Aquino (citato con parsimonia), Pietro Lombardo, Bernardo di Chiaravalle, Riccardo e Ugo di S. Vittore, Alberto Magno (citato con grande frequenza), Francesco di Meyronne; i filosofi arabi come Al-Farabi, Al-Ghazzali, Aver-

¹ Cfr. A. SERRAI, *Storia della bibliografia*, I, *Bibliografia e Cabala. Le enciclopedie rinascimentali*, a cura di M. Cochetti, Roma 1988.

roè; gli autori di discipline speciali come i medici Ippocrate, Galeno, Pietro d'Abano, Avicenna, Costantino Africano o gli astronomi-astrologi, come Tolomeo, Manilio, Firmico Materno, Vettio Valente, Al-Kindi, Masha Allah. È degno di nota che, se ci si avvicina ai contemporanei di Francesco Zorzi, le citazioni si diradano, o vengono dissimulate con la formula *novitiores*, «autori tra i più recenti». Le uniche due eccezioni, se non vado errato, sono rappresentate da Nicola Cusano, citato in una circostanza, e Dante Alighieri. Il maggiore prestigio e la indiscussa autorevolezza delle fonti più antiche le rendeva preferibili agli autori più recenti, e alle polemiche quotidiane, visto che il *De Harmonia mundi* si propone di spaziare sulle vette dall'atmosfera rarefatta della speculazione metafisica, più che nelle bassure della disputa accademica o nei personalismi pitocchi.

Sarebbe del tutto erroneo, lo si accennava in precedenza, ritenere che l'impressionante dispiego di erudizione rappresentato dalle citazioni di Zorzi, induca l'autore del *De Harmonia mundi* a tentare la via di un facile irenismo o di un concordsimo fine a se stesso, rendendo indistinguibili le personalità e le voci del passato in un unico, confuso impasto, perpetrato in nome dell'armonia del mondo.

In realtà le opzioni di Zorzi sono chiarissime ed è possibile verificarle sin dall'inizio dell'opera: il primo tono del *De Harmonia mundi* è interamente occupato da una violentissima polemica contro Averroè, che funge da obiettivo tattico, mentre il bersaglio strategico è Aristotele con tutta la tradizione peripatetica. Benché il pensiero di Zorzi sia profondamente influenzato dalle categorie, dagli schemi e persino, talora, dal «gergo» della filosofia scolastica, egli non perde occasione per attaccare non solo i consueti bersagli quali la dottrina dell'eternità del mondo o la mortalità dell'anima, ma anche, seppure più copertamente, la lunga e prestigiosa tradizione dell'averroismo padovano con le sue certezze basate sul dettato dei sensi e sull'argomentazione sillogistica.

Il faro al quale il pensiero zorziano si orienta è rappresentato da un filosofo che, pur non essendo mai menzionato nel *De Harmonia mundi*, assurge al ruolo di vero e proprio nume ispiratore di tutta la problematica che inforna la sintesi filosofico-mistica di Francesco Zorzi: Marsilio Ficino, nelle sue molteplici vesti di filosofo, mago e mediatore culturale di altissimo livello, sintetizza con la sua opera variegata il fulcro essenziale,

il nocciolo problematico sul quale si fonda e dal quale trae alimento l'intero *De Harmonia mundi*². Sarebbe un errore ritenere che l'opera di Marsilio Ficino rappresenti l'approdo, la soluzione dei problemi impostati da Zorzi: al contrario egli costituisce lo spunto, la base di partenza sulla quale Zorzi innesta la propria originale soluzione mistica, fondata sull'apporto, trascurato in Ficino, della *qabbalah* ebraica. Il ruolo giocato dal Ficino è indispensabile per trovare il bandolo delle innumerevoli fonti convocate nel *De Harmonia mundi*: a lui risalgono le riscoperte, le traduzioni, le nuove interpretazioni che costituiscono la base degli sviluppi proposti da Zorzi: senza il contributo di Ficino sarebbe assai difficile comprendere il ruolo chiave giocato dalla *prisca theologia*, l'originario deposito di una tradizione indivisa, comune ai filosofi pagani e consonante con le verità essenziali del cristianesimo; grazie a Ficino Orfeo, Pitagora ed Ermete Trismegisto possono essere accomunati e unificati nel rango di testimoni e precorritori delle verità del cristianesimo. Ad essi si aggiunge, ma senza modificare il quadro generale, la figura di Zoroastro, ovvero gli *Oracoli caldaici*, sempre accompagnati dal commento di Gemisto Pletone, quale ulteriore testimone della *sapientia* arcaica e tessera del mosaico della *philosophia perennis*³.

Già prima di Francesco Zorzi la *qabbalah* cristiana si era affacciata quale soluzione dello stupefacente ampliamento di prospettive introdotto da Marsilio Ficino con la sua opera di traghettatore culturale: la straordinaria intuizione di Giovanni Pico della Mirandola, altro autore essenziale non menzionato nel *De Harmonia mundi*, l'integrazione delle speculazioni mistiche degli ebrei nel quadro del recupero della concordia universale dei saperi, rappresenta lo spunto decisivo a partire dal quale Zorzi imposta il proprio percorso tra le discipline e le passioni del suo tempo.

Il richiamo a Pico della Mirandola, le cui *Conclusiones* cabalistiche, lo si è ricordato, formeranno oggetto di un commento da parte di Francesco Zorzi verso la fine della sua vita, la

² Basti, nella ricca bibliografia ficiniana, rinviare qui a C. VASOLI, *Marsilio Ficino e Francesco Giorgio Veneto*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, a cura di G.C. Garfagnini, vol. 2, Firenze 1986, p. 533-554 ripreso anche in C. VASOLI, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli 1988, pp. 233-256.

³ Cfr. K.H. DANNENFELDT, *The Pseudo-Zoroastrian Oracles in the Renaissance*, in «Studies in the Renaissance» 4 (1957), pp. 7-30.

cui pertinenza non è discutibile, deve però essere precisato nella verifica concreta delle fonti ebraiche e cabbalistiche impiegate nella composizione del *De Harmonia mundi*: solo in tal modo sarà possibile misurare, appurati i debiti contratti dal frate veneziano, l'estensione e il valore del suo contributo originale non solo allo sviluppo della *qabbalah* cristiana, ma anche alla problematica filosofica e religiosa del Rinascimento.

Ogni indagine che si proponga di studiare il ruolo, l'estensione e il significato dell'impiego di fonti ebraiche nel *De Harmonia mundi* non può prescindere da una disamina, verificata nelle parole stesse di Francesco Zorzi, della concezione che caratterizza il suo pensiero intorno agli ebrei, della sua valutazione teologica sul popolo ebraico, sulla sua storia e sul coefficiente di verità che i documenti trasmessi dagli ebrei contengono. Accanto alle vicende biografiche e ai suoi rapporti con gli ebrei del suo tempo, occorre prendere in considerazione lo schema teologico nel quale Zorzi comprese, e invitò i suoi lettori a comprendere, le fonti ebraiche impiegate in modo così massiccio nel *De Harmonia mundi*.

In particolare in sede esegetica Zorzi non pare discostarsi, almeno a una prima ricognizione, dal consolidato giudizio tradizionale sul «vecchio Israele», sulla decadenza della sinagoga e sugli ebrei ostinati nel loro rifiuto di Cristo, condannati perciò a un'eterna cecità, a una colpevole esclusione dal raggio illuminante della verità che risiede, e difficilmente si potrebbe immaginare una conclusione diversa, in Gesù Cristo e nel superamento, letto ortodossamente in chiave paolina, della legge antica mediante la nuova legge dell'amore.

Intorno a due temi si svolge, nel *De Harmonia mundi*, la polemica antiggiudaica, due vere proprie pietre d'inciampo della dialettica tra cristiani ed ebrei in ogni epoca: la messianicità di Cristo soprattutto nelle profezie dell'Antico Testamento e la natura dell'autentico Israele (*verus Israel*).

Trattando della celebre profezia di Isaia in cui viene descritta la nascita di un bambino destinato al regno⁴, Zorzi, che non esita a leggere tale oracolo in chiave cristologica, secondo l'unanime tradizione cristiana, scrive⁵,

⁴ Cfr. Is. 9,1-6.

⁵ *De Harmonia mundi* 2,7,2 (le citazioni dall'opera zorziana indicano, rispettivamente, il cantico, il tono e il capitolo mentre, nel caso del tono

Anche Isaia afferma: *Sulle sue spalle è il segno della sovranità e sarà chiamato: angelo del consiglio mirabile* o «consigliere ammirevole», *Dio potente, padre del mondo a venire*, che tutti i giusti attendono, quale autentico regno, nel quale eserciteremo la sovranità in una pace perfetta; perciò aggiunge che *sarà chiamato principe della pace*⁶. Poco oltre afferma che *il suo dominio sarà grande e la sua pace non avrà fine, sul trono di Davide e sul suo regno*, su quel trono egli sederà, *per consolidarlo e rafforzarlo con il diritto e la giustizia ora e sempre*⁷. Per questo sono degni di irrisione i meno preparati tra gli ebrei [*scioli Hebraeorum*], ovvero sono resi ciechi dall'ostinazione, quando affermano che questa profezia si realizzò in Ezechia, quando in realtà né il regno di Ezechia, né quello di Davide, né la sua intera stirpe secondo la carne esistono più, anzi quella schiatta di re fu quasi interamente estinta, secondo quanto raccontano Eusebio e Giuseppe, e rimase soltanto la famiglia di Cristo, ridotta a una condizione di povertà, già esclusa dal fasto regale poiché aspirava a un altro regno, nel quale l'oracolo si sarebbe compiuto.

La discussione si protrae molto oltre lo stralcio citato, con argomentazioni teologiche, storiche e persino linguistiche (sull'autentico significato dell'espressione *el gibbor*, ovvero «Dio potente»), ripetendo a più riprese accenni all'ostinazione dei commentatori ebrei, che negano quello che a Zorzi pare l'evidente carattere messianico di questo e altri testi, trasformando la loro impresa esegetica in un delirio sprovvisto di ogni logica [*nec delirent Hebraei*].

L'altra questione, ovvero il caposaldo teologico secondo cui la chiesa rappresenta il nuovo e vero Israele, attraversa tutto il *De Harmonia mundi* poiché da esso discende un principio esegetico essenziale: tutte le profezie e tutti i testi concernenti Israele vanno riferiti tipologicamente al popolo cristiano. Tuttavia, proprio in base a questo principio, con una mossa interpretativa assai raffinata, si stabilisce la validità dell'inversa, ovvero: se la chiesa è l'autentico Israele, allora non solo le profezie consolanti ma anche tutte le maledizioni e le rampogne che la Bibbia, e in particolare i libri profetici, non risparmiano al popolo ebraico, vanno lette in riferimento ai cristiani, alla loro infedeltà, alla loro incredulità, al loro sostanziale, anche se non formale, rifiuto di Cristo e del suo vangelo⁸.

ottavo del terzo cantico, la numerazione è composta da quattro indici, ovvero il cantico, il tono, il modulo e il concerto).

⁶ Is. 6,5.

⁷ Is. 9,6.

⁸ Cfr. *De Harmonia* 2,7,14.

Senza dubbio la sinagoga, secondo la concezione tradizionale, è derelitta e abbandonata, non potendo più ammantarsi dei colori che l'adornavano quando era la sposa diletta ma, si direbbe, anche nel visitare questo *topos* della polemica antigidaica, Zorzi sottolinea, ricorrendo più volte all'equazione tra la sinagoga e la *prior sponsa*⁹, il carattere irrevocabile dei doni divini e, in un quadro culturale che teneva in altissimo conto l'antichità e la precedenza cronologica, la natura originaria e il valore incalcolabile dell'elezione di Israele.

Zorzi svolge in termini rigorosamente paolini il motivo della legge scritta intesa come *lex mortis*¹⁰, alla quale si contrappone la legge di Cristo, cioè il messaggio evangelico dell'amore, unica fonte di salvezza¹¹. Tuttavia emerge nel *De Harmonia mundi* in modo inequivocabile che nessun elemento della legge ebraica è stato abolito né attenuato: l'intera legge mantiene intatta la sua validità e interpella il fedele di Cristo a intenderne il significato che è vivo e operante nel presente. Si potrebbe stabilire, perciò, un rilevante parallelismo tra la posizione filosofica dello Zorzi e la sua concezione teologica: da buon platonico egli ritiene che il mondo materiale e il corpo umano siano radicalmente segnati dalla corruttibilità, dal peso e dall'ombra della materia, e nondimeno tutto il mondo, in ogni aspetto anche il più insignificante, trova il proprio corrispondente nel mondo divino, risuona con esso armonicamente e ne riceve luce e dignità, ma contribuisce anche, considerata la nostra condizione mortale, a rappresentare come un universo simbolico, l'unica via che ci è concessa per immaginare e raggiungere il mondo celeste; analogamente, l'Antico Testamento, pur segnato dalla pesantezza della materia, dalla crudeltà dei sacrifici e dall'ombra del peccato, non si limita a ricevere il proprio senso dalla rivelazione evangelica, ma contribuisce in modo decisivo, con un sistema assai articolato di corrispondenze esegetiche, tipologiche e mistiche, ad aprire la strada a Cristo, cioè al punto focale, al demiurgo, per utilizzare un termine filosofico, ovvero all'*alfa* e all'*omega*, alla convergenza di tutti i significati dell'intero testo biblico, in una corrispondenza che, se è lecita l'espressione, si configura come essenzialmente biunivoca.

⁹ Cfr., per esempio, *De Harmonia* 3,8,5,1.

¹⁰ Cfr. *De Harmonia* 3,2,11.

¹¹ *Ibid.* 2,4,8.

Vi è un elemento in cui la posizione tutt'altro che sfavorevole agli ebrei di Francesco Zorzi si trasforma in autentica ammirazione, finendo per rappresentare la chiave di volta della sua valutazione della tradizione ebraica e, quindi, delle fonti ebraiche che rappresentano il centro della nostra indagine. Mi riferisco alla lingua ebraica, al suo valore «metafisico» di lingua adamitica, di designazione perfetta del mondo, in cui la corrispondenza tra parole e cose, conservando la struttura che la caratterizzava prima della dispersione babelica, si mantiene intatta. Per questa ragione Zorzi attinge a tutte le fonti apologetiche disponibili per attestare la superiore antichità dell'ebraico e persino del suo alfabeto. Aderendo alle fonti citate in Giuseppe Flavio, Zorzi non esita ad attribuire l'invenzione dell'alfabeto agli ebrei, che lo avrebbero poi insegnato ai babilonesi, agli egizi e agli stessi fenici, insieme all'astrologia e, in breve, ad ogni autentica sapienza¹². In una cultura come quella rinascimentale, in cui ogni scala di valori assume sempre la forma di una genealogia, diventa essenziale per Zorzi stabilire la priorità dell'ebraico sui prestigiosi concorrenti rappresentati dal greco e dal latino sottolineando con forza la sua maggiore antichità e la sua immutata corrispondenza con i *realia* designati. Così, trattando del procedimento etimologico che Platone dispiega nel *Cratilo*, Zorzi espone il motivo per il quale alcune delle etimologie proposte da Socrate nel dialogo paiano malcerte e le corrispondenze suggerite tra il piano dell'espressione e quello del contenuto semantico non appaiano sempre limpide¹³,

Platone, infatti, volle imitare l'etimologia della lingua originaria [*prima lingua*] nella quale la prima creatura [*protoplastes*] impose alle cose nomi perfettamente adeguati. Tuttavia la corrispondenza tra i nomi e le cose in ebraico è tanto diversa da quella che si verifica in greco e in latino, quanto la stessa lingua ebraica è più santa e divina di queste altre lingue, che la seguono a notevole distanza: la lingua latina assai più della greca, perché quest'ultima discende direttamente dall'ebraico, mentre il latino deriva a sua volta dal greco.

Il carattere originario dell'ebraico non si limita alla sua struttura e alle sue corrispondenze semantiche: mediante essa ebbe luogo la rivelazione e la sua tradizione: la santità e l'origine divina dell'ebraico si estende a tutti i suoi segni, lettere, punti

¹² *Ibid.* 1,1,1.

¹³ *Ibid.* 2,2,13.

vocalici, accenti e segni diacritici¹⁴. In ciò Zorzi è pienamente seguace delle dottrine ebraiche, scostandosi dal tradizionale sospetto per l'ebraico, già evidente in Agostino¹⁵, e destinato a non attenuarsi in epoche successive. Zorzi stesso avverte che sta seguendo le dottrine dei *secretiores theologi Hebraeorum* e, per quanto riguarda la pienezza semantica dell'ebraico e della sua trasmissione, spingendosi fino all'aspetto grafico del testo sacro, non avanza la benché minima riserva: solo gli ebrei, nelle loro speculazioni esoteriche, hanno conservato il sapere che permette di penetrare appieno il mistero della parola divina.

A sottolineare la natura del tutto peculiare della lingua ebraica, Zorzi le dedica un'articolata discussione, volta a dimostrare che, con un parallelismo che caratterizza ogni fibra del *De Harmonia mundi*, la lingua originaria dell'umanità è destinata ad essere parlata anche nella città superna. La lingua del paradiso terrestre, è dunque anche l'idioma del paradiso futuro, la lingua ebraica diventa così una sorta di catena ininterrotta che congiunge la nominazione originaria delle cose agli inni di lode con i quali la storia troverà il proprio compimento nella beatitudine celeste. L'importanza di questa argomentazione giustifica, a mio avviso, la citazione di un ampio stralcio. Zorzi, dopo aver affermato che la risurrezione della carne doterà gli uomini di organi fonatori completi e li metterà in grado di lodare l'Archetipo con la propria voce, pone la questione di quale sarà la lingua nella quale risuonerà l'inno di lode dei beati¹⁶,

Perciò occorre esaminare quale lingua o idioma [i beati] parlano. A me pare ragionevole al di là di ogni dubbio che, se fanno ricorso a un idioma, esso sarà certamente l'ebraico. In ebraico è stata rivelata la legge, è stato predicato il vangelo da Cristo, sono stati scritti gli inni divini e sono state pronunciate le profezie, fatta eccezione per quella rivelazione che si chiama con nome greco Apocalisse, la quale fu composta, e ricevuta, in greco. L'ebraico è una lingua colma di misteri: la forma delle lettere, i punti, gli accenti e le cifre corrispondenti a ciascuna lettera, tanto che i teologi esoterici [*secretiores theologi*] affermano di poter spiegare tutte le cose mediante le permutazioni delle lettere e degli

¹⁴ Cfr., per esempio, *De Harmonia* 1,8,3 e 3,4,4.

¹⁵ Cfr. S. CAMPANINI, *Annotazioni sulla qabbalah cristiana e la nascita della giudaistica moderna*, in F.E. MANUEL, *Chiesa e sinagoga. Il giudaismo visto dai cristiani*, Genova 1998 (ed. orig. *The Broken Staff. Judaism through Christian Eyes*, Cambridge [Mass.] - London 1992), pp. 7-29: 16-17.

¹⁶ Cfr. *De Harmonia* 3,8,11,2.

apici e per mezzo dei calcoli applicati a quelle cifre. Inoltre quelle lettere sono incise sul trono di Dio, che è il cielo: sul loro modello sono state formate le stesse lettere che Mosè impiegò per primo nel porre per iscritto la legge, come ricordo di aver visto, se si deve prestare fede all'antichità che lo attesta. Infine questa fu la prima lingua, emanata dal cielo ed esistette prima della confusione delle lingue che sorse a Babilonia, così pure sarà l'ultima, una volta estirpata quella confusione che fu inflitta (secondo quanto attesta Agostino)¹⁷ come pena per un atto di temerarietà e di superbia così grave. L'esistenza di lingue diverse rappresenta una pena gravissima: a causa di tale varietà una persona non può manifestare il proprio pensiero a un'altra, benché vivano sotto lo stesso tetto o compiano lo stesso cammino, tanto che (lo afferma lo stesso Agostino)¹⁸ è meglio trovarsi con il proprio cane o con il proprio cavallo che con una persona che non parla la nostra lingua, perché il cane è in grado di comprendere ciò che lo straniero non intende. Questa lingua si conservò o in Eber (come ritiene Agostino)¹⁹ ovvero in una qualche famiglia pia che non aveva aderito all'atto di orgoglio di Nimrod: egli aveva avuto la presunzione di costruire una torre che giungesse al cielo, per potere, una volta affrancato dai processi di alterazione cui soggiace il mondo per effetto dell'aria (lo stesso fenomeno è attribuito alla cima del monte Olimpo), essere liberi di schiudere il pensiero alla speculazione senza alcun impedimento e di essere superiori agli altri innalzandosi al di là del limite rappresentato dalle facoltà naturali. Non vi fu mai un tempo in cui venisse meno questa famiglia pia che si oppose a un così grave atto di temerarietà: da essa discese Abramo, che è il primo nelle sacre Scritture ad essere chiamato ebreo da 'abar [*habar*], che significa «passare oltre», come abbiamo spiegato in precedenza²⁰. Dunque, come l'ebraico fu la lingua primigenia e si mantenne sempre immutata, così, se vi sarà una qualche forma di linguaggio vocale, sarà anche l'ultima nella patria ultraterrena. Ciò è confermato dal fatto che le intelligenze celesti quando si rivolgono a qualcuno che conosce quella lingua, ricorrono all'ebraico, benché alcuni ritengano che i demoni e le intelligenze sapienti parlino le lingue dei diversi popoli presso cui dimorano. Tuttavia (se non mi sbaglio) la nostra affermazione è resa più probabile dal fatto che sostanzialmente tutti gli oracoli autentici sono stati rivelati per mezzo di quella lingua. Dunque essa è particolarmente adatta: così come una nazione vincitrice non solo impone il proprio giogo ai popoli sottomessi, ma assai spesso anche la propria lingua, così l'Imperatore della città superna e i principi della Sua corte, stabiliscono che tutti coloro che ascenderanno a quelle altezze parlino la lingua che di là proviene e delle quale si serviva il principe di quel regno, quando viveva tra gli uomini.

Tra i numerosi elementi che si potrebbero sottolineare, mi pare non si possa trascurare la sostanziale concordanza delle

¹⁷ AGOSTINO, *De civitate Dei* 16,3.

¹⁸ Cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei* 19,7 (Zorzi cita a memoria).

¹⁹ AGOSTINO, *De civitate Dei* 16,11.

²⁰ Cfr. *De Harmonia* 1,1,1 e 2,2,17.

parole di Zorzi con quanto si legge nel primo capitolo della grammatica ebraico-latina di Avraham De Balmes intitolata *Miqneh Avram (Peculium Abrae)*²¹, il quale pure, per altri versi, si trovava su posizioni filosofiche inconciliabili con Zorzi, essendo un campione dell'aristotelismo e dell'averroismo padovano, nondimeno assai simile è quanto i due autori asseriscono a proposito del carattere originario dell'ebraico. Entrambi, inoltre, alludono al *Cratilo* per sottolineare che l'autentica etimologia è possibile soltanto nel caso dell'ebraico²², che mantiene immutata la *consequentia rerum*, la congruenza tra le parole e le cose, appannata e oscura nelle altre lingue. Inoltre, ma le parole di Zorzi non sono abbastanza chiare perché si possa affermarlo con certezza, si ha l'impressione che l'allusione a un alfabeto celeste, scritto sul trono di Dio, sul modello del quale fu data la *Torah* di Mosè, corrispondano al singolare alfabeto «del transito del fiume», che si legge nell'opera del De Balmes: l'autore afferma di averlo trovato *in libro vetustissimo*²³. In ogni caso, dalle parole di Zorzi emerge in modo non equivoco il nesso tra l'apprezzamento della lingua ebraica quale veicolo primordiale della rivelazione e della tradizione e la speculazione esoterica sui molteplici significati della *Torah* nel più puro stile cabbalistico.

La superiorità dell'ebraico, dunque, non vale soltanto come approdo del movimento umanistico che, dopo essersi prefisso l'obiettivo del recupero del latino classico, delle fonti genuine e dei monumenti linguistici dell'antichità romana, aveva scoperto il greco e, in nome della sua maggiore antichità rispetto al latino, ne aveva fatto, con personaggi quali Bessarione e Marsilio Ficino, il polo di attrazione della ricerca delle fonti originarie del sapere. Per Zorzi l'ebraico non rappresenta soltanto, lo si è visto, una tappa assai antica, anzi lo stadio più antico, l'origine di ogni sapienza umana discendente dalla rivelazione, esso costituisce anche l'orizzonte ultimo di ogni futura ricomposizione dei saperi, alla quale il *De Harmonia mundi* aspira

²¹ Stampata da Daniel Bomberg a Venezia nel 1523.

²² Cfr., per esempio, DE BALMES, *Peculium Abrae*, f ii b; *De Harmonia* 3,6,8: parlando dell'idea di penitenza e riconducendola alla parola ebraica *teshuvah*, intesa come conversione anziché come pena, Zorzi commenta «[...] ut etymologia perfectioris linguae indicat».

²³ Cfr. S. CAMPANINI, *Peculium Abrae. La grammatica ebraico-latina di Avraham de Balmes*, in «Annali di Ca' Foscari» 36/3. Serie orientale 28 (1997), pp. 5-49: 19-20, n. 68.

con profondo impegno. Di qui discende la necessità di riferire al dettato biblico ogni dottrina, ogni disciplina, ogni singolo frammento di verità. La nostalgia per un sapere ricomposto, non più segnato da fratture o incompatibilità, trova concreta espressione nell'ebraico della Bibbia, che funge da guida sicura ogni volta che si ponga una questione attinente al senso. Solo in essa, nelle sue parole, nella sua interpretazione e persino nella sua forma grafica risiede, immutato, lo spartito sul quale l'armonia del mondo risuonò all'inizio, si esprime nel presente, a saperla udire, e si compirà nella città futura, per sempre.

Dopo aver esposto nelle premesse teoriche del *De Harmonia mundi* l'eccezionale importanza dell'ebraico, il suo valore assoluto come veicolo e fonte di un sapere arcano, occorre ora delineare l'impiego concreto di fonti ebraiche nell'opera di Francesco Zorzi, per verificare quale prassi testuale determinò l'apprezzamento dell'ebraico che abbiamo esaminato sinora in linea di principio.

Le fonti ebraiche del *De Harmonia mundi* possono essere utilmente suddivise in tre categorie, che risultavano senza dubbio ben chiare allo stesso Zorzi: vi è anzitutto il testo biblico, rigorosamente verificato sul testo masoretico; in secondo luogo Zorzi elenca e impiega fonti post-bibliche non mistiche, verso le quali ha un atteggiamento aperto al confronto, alla verifica caso per caso sulle singole opzioni esegetiche, ma che certo non può essere definito di chiusura pregiudiziale; infine vi sono le fonti cabbalistiche, verso le quali l'atteggiamento di Zorzi è coerentemente positivo. Considerata l'importanza di quest'ultima classe di testi, ad essa sarà dedicata una speciale disamina.

L'impiego della Bibbia ebraica nel *De Harmonia mundi* assume proporzioni di assoluta rilevanza: in un'opera intessuta ad ogni pagina di riferimenti biblici, i richiami al testo ebraico raggiungono l'ordine delle centinaia, in numerose circostanze accompagnati dalla riproduzione delle parole e delle frasi ebraiche nel loro alfabeto originario, sulla cui importanza non è il caso di insistere nuovamente. Secondo la consuetudine rinascimentale (si pensi al fittissimo intreccio di latino, greco ed ebraico che caratterizza il dialogo «trilingue» fra i tre interlocutori del *De arte cabalistica* o il prezioso florilegio di citazioni ebraiche e aramaiche che costella il *De arcanis catholicae veritatis* di Pietro Galatino) anche il greco è presente nel *De Harmonia mundi*, ma se si paragona la quantità di citazioni greche a quelle ebraiche, sono queste ultime a segnare una

nettissima prevalenza. Il ruolo delle citazioni del testo ebraico della Bibbia nel *De Harmonia mundi*, precorrendo l'uso «geroglifico» dell'ebraico che caratterizza il *De occulta philosophia* di Heinrich Cornelius Agrippa di Nettesheim (1531), potrebbe essere descritto visualizzando ciascuna parola o frase ebraica come un centro simbolico, intorno al quale si dispongono, a raggiera, gli sviluppi esegetici e le interpretazioni a più livelli proposte dal frate veneziano. Le lettere ebraiche, doppiamente misteriose: ignote ai più e cariche di sovrasensi mistici, spiccano con il loro orientamento sinistrorso e con l'uso di un carattere di dimensioni maggiori rispetto al *font* latino mentre, comparativamente, le sparute citazioni greche, penalizzate da un carattere minuscolo e fortemente contratto da abbreviature e legature, quasi scompaiono nella fitta disposizione della pagina *in folio*. Anche sul piano grafico l'ebraico propone nel *De Harmonia mundi* un esplicito messaggio: la sua centralità e il suo ruolo di motore gravitazionale, intorno al quale ruota l'intera economia, grafica, argomentativa e ideologica del testo.

Se si deve indicare un elemento che caratterizza quasi tutte le numerose citazioni della Bibbia ebraica che costellano il *De Harmonia mundi*, non è difficile individuare quello senza dubbio determinante: la polemica continua, implacabile contro la *Vulgata*. Zorzi non risparmia i suoi strali quando si tratta di attaccare la traduzione corrente della Bibbia e, per valutare l'impatto psicologico che i suoi attacchi dovevano avere sui lettori, occorre immaginare un mondo in cui a tutti risuonavano nelle orecchie moltissimi passi biblici e la *Vulgata* era l'unica versione disponibile, fino a identificarsi con la Bibbia *tout court*. Proprio qui si sviluppa, a mio avviso, uno degli elementi più potenti e innovativi dell'operazione zorziana, benché, allo stesso tempo, si tratti anche di uno dei punti deboli, maggiormente scivolosi dell'intero edificio: la critica della traduzione inveterata, volta a metterne in luce le mende, le oscurità, le rese ineleganti o semplicemente fuorvianti, non avviene in nome di un sospetto filoneismo, di una volontà di innovare e di modificare secolari abitudini, ma poggia per intero sul culto umanistico e rinascimentale per le fonti, per i testi originali, per i documenti della più remota antichità, mostrando in questo una convergenza oggettiva con la linea che da Erasmo da Rotterdam e Reuchlin giunge ai riformatori protestanti e alle loro imprese di traduzione della Bibbia.

Esula dai limiti che questo lavoro si è imposto una disamina

esaustiva di tutti i passi in cui Zorzi critica la *Vulgata*, definendola di volta in volta *imperfecta, diminuta, mendosa traductio* e contrapponendola sempre, risemantizzando la locuzione di geronimiana memoria, alla *Veritas Hebraica*, stella polare dai cui partire e alla quale tornare in ogni tentativo di determinare il senso del dettato biblico.

Se in taluni casi la differenza tra la traduzione corrente e l'originale ebraico è, si direbbe, di ordine meramente stilistico²⁴, in non rare circostanze Zorzi tocca punti assai sensibili sul piano teologico, in cui l'appello alla *veritas* dell'ebraico rappresenta una vera e propria *auctoritas* risolutiva nell'argomentazione dottrinale²⁵.

La nuova valutazione delle fonti ebraiche conduce, di necessità, al secondo strato della letteratura ebraica presente nel *De Harmonia mundi*, ovvero le fonti ebraiche post-bibliche, fatta eccezione per quelle cabbalistiche, esaminate, come si è detto, in un'apposita sezione.

Anzitutto, Zorzi mostra una buona conoscenza dei *Targumim*, il che induce a ritenere che avesse acquisito nozioni sufficienti di aramaico, a differenza del suo predecessore Johannes Reuchlin²⁶, come dimostrerà abbondantemente nei *Problemata* e nell'*Elegante Poema*. Già nel *De Harmonia mundi* emerge con chiarezza, da parte di Zorzi, la conoscenza del *Targum* di Onqelos al Pentateuco (*Targon Onchelos*)²⁷ e del *Targum* di Yonatan ben 'Uzzi'el ai Profeti (*Targon Chaldaicum Ionatha ben ahoziel*)²⁸, dei quali egli riferisce brani in aramaico.

Per quanto riguarda gli autori ebrei più tardi, ma non ascrivibili alla corrente cabbalistica, Zorzi li introduce rapidamente, giustificando la propria suddivisione tra *Talmudisti* e *Cabbalisti*, che è palesemente mutuata dal *De arte cabalistica* di Reuchlin, e finirà per rappresentare un caposaldo ideologico della

²⁴ Cfr., per esempio, *De Harmonia* 3,6,10 e 3,7,14.

²⁵ Tra gli innumerevoli passi che potremmo addurre proponiamo di seguito una selezione: *De Harmonia* 1,1,8; 1,4,3; 1,4,31; 1,5,7; 1,5,17; 1,7,8; 1,7,14; 1,7,15; 1,7,16; 1,7,17; 1,7,21; 1,7,27; 1,8,1; 1,8,5; 1,8,21; 2,3,19; 2,3,20; 2,3,17; 2,5,6; 2,5,8; 3,8,14,1; 3,8,14,2.

²⁶ Per il quale si veda G. BUSI - S. CAMPANINI (edd.), J. REUHLIN, *L'arte cabbalistica (De arte cabalistica)*, Firenze 1995, p. LX.

²⁷ *De Harmonia* 2,7,1, in riferimento a *Gen.* 49,10; cfr., nondimeno, lo stesso passo riferito da J. REUHLIN, in BUSI - CAMPANINI, *L'arte cabbalistica*, cit., p. 37.

²⁸ *De Harmonia* 2,7,2; cfr., inoltre, 2,1,2. Entrambi i passi citati si riferiscono a *Gen.* 23,5.

qabbalah cristiana. Con una sapiente mossa strategica, Reuchlin aveva identificato i talmudisti con la carnalità, l'adesione alla materia e al mondo presente, che caratterizzavano gli ebrei nello stereotipo cristiano, accreditando, per altro verso, i cabbalisti come gli autentici interpreti del valore spirituale della rivelazione e come i precorritori e gli inconsapevoli sostenitori delle verità cristiane. Reuchlin, stabilendo una distinzione quantomeno sorprendente, attribuisce alle espressioni *Ma'aseh Bere'shit* (opera della creazione) e *Ma'aseh Merkavah* (opera del carro [divino]) un significato del tutto inedito, collocandole alla base della separazione tra talmudisti e cabbalisti, ponendo i primi sotto il nume tutelare di Aristotele e i secondi sotto quello di Platone.

Zorzi, dal canto suo, fa seguire immediatamente alla distinzione tra talmudisti e cabbalisti un rapido elenco di scrittori non mistici che fa da *pendant* alla lista di autori e testi cabbalistici alla quale è dedicata la prossima sezione. Il frate veneziano che, almeno stando a quanto risulta dalle citazioni esplicite del *De Harmonia mundi*, non aveva una conoscenza molto approfondita della letteratura genuinamente talmudica, ascrive alla categoria dei talmudisti quelli che definiremmo i classici dell'esegesi rabbinica. Mette conto, anche per favorire il confronto con Reuchlin, riportare le parole dello stesso Zorzi²⁹,

In questo genere di canto molti coristi furono ebrei e seguirono un duplice percorso. Alcuni, spiegando ed esponendo la scrittura e la legge, per tutto ciò che attiene al mondo sensibile e inferiore e alla vita attiva, sono detti Talmudisti. Altri, che preferiscono lasciare ai Talmudisti la cura per le realtà mondane, le faccende giuridiche e qualunque pratica [*usus*] di diritto pubblico e privato, rendendosi disponibili per la contemplazione e per la vita superiore, riferiscono l'intero contenuto delle scritture all'Archetipo: a Lui rinviano tutte le loro interpretazioni, ricavate mediante il ricorso ai numeri ovvero seguendo la logica dei simboli [*symbolica ratio*] o, infine, attenendosi al significato anagogico. Alcuni, poi, appartenenti a entrambe le categorie, non si peritarono di seguire ora l'uno ora l'altro metodo. Per altri, invero, è sufficiente nutrirsi della sola corteccia che riveste la lettera come Rabbi Salomon, David Chimchi, Levi Ben Gershon, Rebutachi. A quest'ultima categoria appartiene anche Mosè, figlio di Maimon, detto l'egiziano, ovvero Rambam, e numerosissimi altri.

Risulta del tutto evidente la dipendenza di Zorzi da Reu-

²⁹ *De Harmonia* 1,2,7.

chlin per quanto riguarda il quadro concettuale nel quale la letteratura esegetica ebraica viene integrata nel *De Harmonia mundi*. Nondimeno, gli autori che Zorzi menziona dovevano essergli noti, almeno in parte, come dimostrano le citazioni che si riscontrano nella sua opera, del tutto indipendenti dal *De arte cabalistica*. Esaminiamo, dunque, i pochi riferimenti di Zorzi cercando di rintracciare tutte le occorrenze di questi autori nel *De Harmonia mundi*.

1. *Rabbi Salomon*

Così, secondo la tradizione inveterata in ambito cristiano, Zorzi si riferisce al grande esegeta medievale rabbi Shelomoh ben Yiṣḥaq, meglio noto con l'acronimo di Rashi, della città di Troyes nella Champagne. Il suo commento alla Bibbia ebbe tale diffusione e popolarità, da poter essere equiparato alla *glossa ordinaria* che accompagnava la Bibbia latina. Vale la pena sottolineare che Zorzi cita esplicitamente l'opinione di Rashi a proposito della figura di Melchisedec (*Gen.* 14,18) nei seguenti termini³⁰,

Tuttavia rabbi Salomon, e con lui molti sapienti ebrei, con i quali concorda Gerolamo³¹, afferma che Melchisedec è un attributo [*nomen appellativum*] e significa «re giusto», mentre il nome proprio è Sem: si trattava cioè del figlio di Noè.

Come si vede, persino Gerolamo, che pure precedette Rashi di molti secoli, viene citato in appoggio delle tesi del commentatore ebreo, poiché quest'ultimo si era rifatto a un *midrash aggadah*, per confermare la propria interpretazione³².

2. *David Chimchi*

Con questa grafia Zorzi si riferisce al celeberrimo commentatore medievale David ben Yosef Qimḥi, appartenente a una vera e propria dinastia di grammatici ed esegeti. Il commento ai profeti di David Qimḥi è citato almeno una volta nel *De Harmonia mundi*³³.

³⁰ *De Harmonia* 2,3,10. Per un'altra citazione di Rashi si veda 2,7,23.

³¹ Cfr. GEROLAMO, *Epistulae* 73,4-5.

³² Cfr. RASHI, *Commento alla Genesi*, 14,18, che rinvia a sua volta a Tb *Nedarim* 32b.

³³ *De Harmonia* 2,7,1.

3. *Levi Bengarson*

Dietro questa designazione forse un poco fuorviante si nasconde, non è difficile intuirlo, il filosofo ed esegeta Levi ben Gershom, spesso citato con l'acronimo Ralbag, noto in ambienti cristiani anche come Gershonide. Non è possibile verificare quanto approfondita fosse la conoscenza di questo autore da parte di Zorzi perché, nel *De Harmonia mundi* non si riscontra alcuna citazione esplicita desunta dalle sue numerose opere. Ralbag è citato da Reuchlin nel *De arte cabalistica*³⁴, ma con la forma «Rabbi Levi Ben Gersom», alla quale viene affiancata la corrispondenza latina «Magister Leo de Banolis», ovvero Leone di Bagnols, dalla città della Linguadoca di cui era originario³⁵. Non pare, pertanto, ipotizzabile una dipendenza di Zorzi da Reuchlin.

4. *Rebunachi*

Non è facile suggerire un'identificazione per questa designazione che, non occorre sottolinearlo, non trova riscontro nei repertori e nelle storie della letteratura ebraica. Se non si vuole rinunciare del tutto a identificare l'origine di questo nome, rassegnandosi a una prudente, ma in fondo comoda *crux*, si può suggerire che Zorzi abbia frainteso la menzione, che appare con grandissima frequenza, di Mosheh Qimḥi da parte del fratello David: le numerose citazioni dei commenti di Mosheh Qimḥi citate da David sono sistematicamente introdotte dalla formula *Rabbi Aḥi*: «il mio maestro, mio fratello»³⁶. Non si pretende con ciò di avere sciolto l'enigma posto dal nome *Rebunachi*, quanto piuttosto ci si propone di attirare l'attenzione sul problema per favorirne l'eventuale soluzione.

5. *Moses filius Maimoni*

Anche Mosè Maimonide, noto nella tradizione ebraica con l'acronimo, citato dallo stesso Zorzi di Rambam, è ascritto alla categoria dei «talmudisti», probabilmente per il suo impegno in campo halakico e per la sua adesione all'aristotelismo identifi-

³⁴ Busi - Campanini, *L'arte cabalistica*, cit., p. 182.

³⁵ Si veda C. Touati, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Paris 1973, pp. 33-34.

³⁶ Cfr., per esempio, D. QIMHI, *Commento a Isaia*, 10,4; 11,15; 41,24; *Commento a Osea* 11,3; *Commento a Michea* 7,1. Le citazioni si potrebbero facilmente moltiplicare.

cato, come si ricordava in precedenza, con la scienza puramente umana del *Talmud* e con la sua rigida adesione al dettato dei sensi. In effetti, in uno dei due casi in cui Maimonide è citato nel *De Harmonia mundi*³⁷, viene associato ad Aristotele e ad Averroè in un giudizio, e ciò non sorprende, del tutto negativo. L'altra menzione si riferisce esplicitamente al *Moreh ha-nevukim* (*Guida dei perplessi*), l'opera più nota di Maimonide, attribuendole il titolo *Liber de directione*³⁸.

Va ricordato, infine, un filosofo ebreo medievale che Zorzi cita nel *De Harmonia mundi*, anche se non lo pone nell'elenco che abbiamo appena esaminato: si tratta di Shem Tov ibn Falaqera, il cui nome è reso da Zorzi con «Rabbi Semtoph benfalchiera»; la citazione è tratta dall'opera di Falaqera intitolata *De'ot ha-filosofim* (Le opinioni dei filosofi)³⁹.

Al termine di questa prima disamina delle fonti ebraiche del *De Harmonia mundi* è possibile affermare che, nonostante la documentata dipendenza di Zorzi da moduli, schemi ed esperienze maturate prima di lui, il suo contributo presenta caratteri di notevole originalità: anche escludendo le fonti mistiche, sulle quali ci soffermeremo nel seguito, si delinea la figura di un ebraista cristiano completo, con un preciso programma di rivalutazione delle fonti ebraiche e un bagaglio di conoscenze giudaistiche superiore alla maggior parte dei suoi contemporanei e, senza dubbio alcuno, a quello dei suoi censori. Tuttavia, il fulcro su cui è basata l'originalità più profonda del *De Harmonia mundi* nella storia della filosofia rinascimentale e nella vicenda della *qabbalah* cristiana consiste essenzialmente nella conoscenza e nella valutazione delle fonti cabbalistiche: in esse risiede l'origine e la giustificazione della centralità assunta dall'ebraico e dalle condizioni della sua trasmissione nell'intera opera di Francesco Zorzi.

Sulla scorta del grande modello rappresentato dal *De arte cabalistica* (1517) di Johannes Reuchlin, che aveva dedicato un capitolo dell'opera all'esposizione delle fonti cabbalistiche consultate per la composizione della sua grande sintesi cabbalistico-cristiana, anche Zorzi pubblica, all'inizio della sua trattazione propriamente cabbalistica, un elenco bibliografico delle ope-

³⁷ Cfr. *De Harmonia* 1,1,12.

³⁸ *Ibid.* 2,7,2. Il riferimento va a MAIMONIDE, *Guida dei perplessi* I,61.

³⁹ Cfr. *De Harmonia* 3,4,4.

re, i cui titoli, per non parlare dei nomi degli autori, hanno un suono inaudito e perciò contribuiscono ad aumentare il fascino di questa esibizione di erudizione che dovette lasciare perplessi, incuriositi e in certi casi sbalorditi, i suoi lettori. Siamo in presenza di una moltiplicazione dei livelli esoterici e, ad un occhio malevolo, dei passaggi moltiplicatori della mistificazione. La letteratura cabbalistica ebraica, per ragioni legate alla sua intima natura e al suo sviluppo storico, aveva fatto massicciamente ricorso alla pseudepigrafia e all'anonimato⁴⁰. Inoltre, per venire ai cabbalisti cristiani, non va trascurato il ruolo di fraintendimenti operati dagli «intermediari» del sapere cabbalistico, per lo più ebrei convertiti, che deformarono, talora in piena consapevolezza, il contenuto dei testi cabbalistici e le informazioni disponibili sulla loro trasmissione: basti per tutti l'esempio di Flavio Mitridate, responsabile di numerose deformazioni del dettato dei testi che andava traducendo per conto di Giovanni Pico e di attribuzioni di fantasia, rimaste poi a lungo quali dogmi ed enigmi della *qabbalah* cristiana che solo in questo secolo sono stati chiariti, e ancora soltanto parzialmente⁴¹.

Tanto nel caso di Reuchlin quanto in quello di Zorzi non mancarono fraintendimenti e veri e propri errori, ma ciò che differenzia i due grandi pionieri della *qabbalah* cristiana va collocato nel diverso stile della ricezione e dell'integrazione dei testi ebraici nelle rispettive opere. Mentre Johannes Reuchlin, dopo aver fornito un elenco di testi e autori consultati, si mantiene assai preciso nelle attribuzioni di singoli passi, citati rigorosamente in ebraico, nel corso dell'opera, Zorzi propone una percezione completamente diversa dei testi ai quali fa riferimento. Sulla scorta dei grandi *corpora* che affascinarono la cultura del Rinascimento a partire dall'opera di Marsilio Ficino, si pensi, per esempio, al *Corpus Hermeticum*, per Zorzi l'elemento prevalente nelle tradizioni cabbalistiche è la loro sostanziale unità. Le fonti cabbalistiche sono perciò raccolte sotto etichette o diciture che non possono non apparirci generiche: *secretiores theologi*, *theologi Hebraeorum*, *sapientes Hebraeorum* e così via. Ciò rende, inevitabilmente, assai difficile l'identifica-

⁴⁰ Si veda G. BUSI, *La Qabbalah*, Roma - Bari 1998, pp. 37-38.

⁴¹ Cfr. C. WIRSZUBSKI (ed.), FLAVIUS MITHRIDATES, *Sermo de passione Domini*, Jerusalem 1963; ID., *Giovanni Pico's Companion to Kabbalistic Symbolism*, in *Studies in Mysticism and Religion presented to G.G. Scholem*, Jerusalem 1967, pp. 353-362, e, in particolare, ID., *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge (Mass.) 1989.

zione puntuale dei testi citati o parafrasati, anche perché in molti casi ciò che Zorzi riferisce può davvero essere descritto come una generale *vulgata* cabbalistica riscontrabile in più di un testo. A queste difficoltà interne, riconducibili all'ideologia zorziana che vedeva nelle tradizioni cabbalistiche un unico, coerente deposito che andava a costituire una *prisca theologia*, il tratto d'unione fra tutte le tradizioni classiche, pagane e cristiane, occorre aggiungere altri ostacoli di ordine esterno: la biblioteca di Francesco Zorzi, le cui proporzioni dovettero essere di assoluto rilievo, in particolare nel campo dell'ebraistica, non si è conservata, impedendo di attribuire un significato sicuro alle molte allusioni presenti nel *De Harmonia mundi*. In secondo luogo, com'è noto, il *corpus* della letteratura cabbalistica gode solo in minima parte di edizioni affidabili e, in molti casi, è tuttora conservato in manoscritti, rendendo assai ardua ogni verifica puntuale, anche solo per ciò che riguarda l'identificazione di titoli di opere adespote.

Gli studiosi che si sono occupati di Francesco Zorzi come cabbalista cristiano non hanno mancato di rilevare l'importanza dell'elenco di autori e titoli presentato dal frate veneziano nel *De Harmonia mundi*, ma nessuno, a mia notizia, ha affrontato la questione, invero resa assai complessa dai motivi appena ricordati, di suggerire una loro identificazione. Particolarmente significative risultano le parole di Chaim Wirszubski: «Francesco Giorgio [...] compiled an impressive list of Kabbalistic books in his *De Harmonia Mundi*. But he does not say he read them all, and it still remains to be seen how many of them, apart from the *Zohar* and the *Portae Lucis*, he had in fact read. Not having attempted to identify his sources, I can only say that the perusal of his commentary leaves me with the impression, for what is worth, that his acquaintance with genuine Jewish Kabbalah falls short of the wealth and variety of Pico's direct sources»⁴². Anche François Secret, nella sua importante opera dedicata alla diffusione dello *Zohar* presso i cabbalisti cristiani, si limita a riferire l'elenco del *De Harmonia mundi*, scegliendo, prudentemente, di non avventurarsi in un commento⁴³. Più recen-

⁴² WIRSZUBSKI, *Francesco Giorgio's Commentary on Giovanni Pico's Kabbalistic Theses*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 37 (1974), p. 149.

⁴³ Cfr. F. SECRET, *Le Zôhar chez les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris - Le Haye 1964 (ed. originale ivi 1958), p. 44 e n. 1.

temente William Melczer, in un articolo dedicato allo studio dell'ermetismo e della cabala cristiana in Francesco Zorzi, ha aggiunto la sua voce a un coro sconsolato: «Nel *De Harmonia mundi* viene citato un gran numero di testi cabalistici; e nessuno ha ancora analizzato a fondo quell'opera così ricca di richiami esoteico-ermetici con un occhio analitico volto verso la cabala»⁴⁴. Anche per questo motivo, considerando la centralità della *qabbalah* nel sistema di pensiero di Zorzi e nel *De Harmonia mundi*, ho ritenuto opportuno, dopo aver tentato l'identificazione delle opere citate da Reuchlin nel *De arte cabalistica*, presentare analiticamente le troppo fugaci informazioni offerte dal testo di Zorzi per avviare, almeno in via congetturale, la loro identificazione.

Nell'*Index maxime necessarius eorum, quae ex totius operis sylva colligi potuerunt, antehac numquam editus*, apparso per la prima volta nell'edizione parigina del *De Harmonia mundi* (1546), il riferimento all'elenco di autori che Zorzi lascia intendere di aver consultato personalmente, poiché allude a titoli esclusi dalla lista proprio perché non aveva potuto, fino a quel momento, prenderne visione, reca la dicitura: *Hebraeorum scriptorum ingens et numerosus catalogus*. Sarà utile, allora, riprodurre questo *catalogus* mantenendo tutte le idiosincrasie che lo caratterizzano; al testo latino facciamo seguire la nostra traduzione e, infine, una disamina riservata a ciascun *item* della lista.

Cabalistae autem, qui a vero oraculo acceperunt (nam Cabala ore receptio dicitur) vel ab edoctis ab huiusmodi didicerunt, secretiora legis sensa prosequentes, de multis qui scripserunt, ii sunt: Primus Hanoc: de quo meminit Thadaeus in *epistola*⁴⁵, et Origenes in *Periarchon*⁴⁶, Abraham patriarcha, *de formatione* compendiosum, et gravidum volumen aeditit, quamvis alii existiment eius authorem Rabbi Achiba, de mente tamen Abrahae. Simeon beniochai, qui in antro quatuor annos supra viginti latens *Zoar* (quod luminare dicitur) scripsit: Quem sequitur Elcana mirabili mentis elevatione. Post hos Abraham Alaphia, Ioseph Carnitole, Abraham aben Azra, Amai ben hanina, Azariel Garonensis, Haij Geon, Reuben hispanus, Aron Mechubal, Rabbi Iahacob de amictu, vitta vel Binda regia. Mair merur, Neburac, Bona dies de massa auri, Mair

⁴⁴ Si veda W. MELCZER, *Ermetismo e cabala cristiana nel pensiero di Francesco Zorzi*, in M. TAFURI (ed.), «*Renovatio urbis*». Venezia nell'età di Andrea Gritti (1523-1538), Roma 1984, pp. 148-163, p. 159.

⁴⁵ *Gd.* 14.

⁴⁶ Cfr. ORIGENE, *De principiis* 1,3,3; 4,35.

filius Theodori pater Mosi Butriel, Sebadia, Moses Gerundinensis filius Nehemani: qui Ramban per n scribitur: Ioseph Cicatiglia, Manahen Ricanati, Iehuda Nagid, qui sanctus dicitur, Rabbi Ioseph Albo, Rabbi Moses de Leone, Rabbi Ama, Rabbi Bahaie. Et in librum *Iezira* commentaria aediderunt Iahacob Cohen, Rabbi Moses, Rabbi Isahac, Rabbi Tedacus Levi, Rabbi Samuel non minus in Platonica et Peripatetica quam Cabalistica disciplina imbutus: Abraham de *Holam aba*: id est de saeculo venturo. Multaque alia volumina vidimus, quorum certos auctores non habemus, ut *Porta lucis*, *Porta iustitiae*, *Liber secretorum*, *Liber sabbati*, *Liber consilii*, *De ordine voluntatum*, *Cognitio inventendi*, *De civitate gratiosa*, *Super errores*, *Lucerna Dei*, *Liber decennij*, aut *denarij*, *Thesaurus vitarum*, *Secretum fidei*, *Lumen oculorum*, *Corona nominis boni*, *Sepher Temunot*, *Mercava Ezechielis*, *De secretis orationum*, *Imre sepher*, id est *eloquia pulchritudinis*. Et complures alii scripsere, quorum volumina non adhuc ad manus nostras delata sunt⁴⁷.

Come si vede, il *catalogus* si apre e si chiude, in linea con lo spirito del tempo, alludendo a confini quanto mai imprecisati, tra opere di antichità remotissima e volumi adespoti, o *desiderata* cui non si rinuncia, nella speranza, prima o poi, di venirne in possesso, come aveva dichiarato Giovanni Pico della Mirandola, pronti a sborsare qualunque somma⁴⁸. I carteggi dei protagonisti della *qabbalah* cristiana ci informano, del resto, di quale curiosità e interesse suscitassero i manoscritti cabbalistici, per la loro rarità, per la riluttanza degli ebrei a cedere o produrre copie, per la gelosa cautela con la quale chi ne possedeva era disposto a schiudere i tesori della propria biblioteca⁴⁹. A questa curiosità, oltre che al gusto, che si direbbe già barocco, per l'accumulazione e lo sfoggio erudito, Zorzi risponde solleticando, più che placarlo, il desiderio di informazioni bibliografiche e, perciò, di conoscenze dai contorni meno sfumati.

Passiamo ora in rassegna gli autori e i titoli riprodotti da Zorzi cercando, ove possibile, di suggerirne una più precisa identificazione:

⁴⁷ *De Harmonia* 1,2,7.

⁴⁸ Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze 1942, pp. 158-160; si veda, inoltre, S. CAMPANINI, *Annotazioni*, cit., p. 19 e nn. 16-17.

⁴⁹ Cfr. BUSI - CAMPANINI, *L'arte cabbalistica*, cit., p. LIV; S. CAMPANINI, *Haophan betoc haophan. La struttura simbolica del De Harmonia Mundi di Francesco Zorzi*, in «Materia Giudaica» 3 (1997), pp. 13-17, p. 14; SECRET, *Le Zôbar*, cit., pp. 43-44, n. 1, e SECRET, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Milano 1985 (ed. orig. 1964), pp. 109-110.

1. *Hanoc*

I testi attribuiti a Enoc sono almeno tre: il cosiddetto 1 Enoc o Enoc etiopico (ritenuto apocrifo nelle chiese occidentali, ma canonico per quella etiopica); 2 Enoc o Enoc slavo e 3 Enoc o Enoc ebraico, un testo ebraico medievale appartenente alla letteratura delle *Hekalot* o della *Merkavah*. I riferimenti biblici e patristici offerti da Zorzi furono scritti pensando a 1 Enoc ma, considerato che la tradizione di questo apocrifo si interrompe nell'alto Medioevo risulta assai difficile, in assenza di riferimenti diretti al contenuto del testo, stabilire quale dei testi Zorzi avesse in mente. Il fatto che più oltre venga ricordato almeno un altro testo della letteratura degli *Hekalot* (*Merkava Ezechielis*), rende tutt'altro che improbabile che Zorzi abbia potuto consultare 3 Enoc⁵⁰.

2. *Abraham, Liber de formatione*

Questo è il caso più semplice dell'intera bibliografia del *catalogus*. Indubbiamente Zorzi conobbe, consultò e citò ampiamente il *Sefer Yeşirah*, o Libro della formazione, attribuito al patriarca Abramo⁵¹. L'annotazione secondo cui l'autore del *Sefer Yeşirah* non sarebbe stato Abramo, ma il celebre rabbi 'Aqiva è già presente nel *De arte cabalistica* di Johannes Reuchlin e, assai verosimilmente, ne deriva⁵². Tuttavia è interessante osservare che Zorzi aggiunge, mostrando una profonda comprensione dei meccanismi che presiedono all'uso della pseudepigrafia nella speculazione mistica ebraica, che l'eventuale compilazione dovuta a rabbi 'Aqiva non toglie l'appartenenza del *Sefer Yeşirah* a un fondo antichissimo, a un deposito arcaico o, meglio ancora, intemporale di conoscenze e rivelazioni, trasmesso da una catena la cui fedeltà è garantita dalla coerenza delle dottrine con la *philosophia perennis* che proprio il *De Harmonia mundi* si incarica di disegnare.

⁵⁰ Cfr., per 1 Enoc e 2 Enoc, P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, Torino 1981 e, per 3 Enoch, P. SCHÄFER, *Synopse zur Hekhalot Literatur*, Tübingen 1981 e C. MOPSIK, *Le livre hébreu d'Hénoch ou Livre des Palais*, Lagrasse 1989.

⁵¹ Senza dubbio il *Sefer Yeşirah* rappresenta il testo ebraico più citato nell'opera di Francesco Zorzi: *De Harmonia* 1,3,12; 1,4,3; 1,5,16; 1,5,17; 1,6,21; 1,7,4; 2,1,5; 2,3,5; 3,5,1; 3,8,7,3.

⁵² Cfr. BUSI - CAMPANINI, *L'arte cabbalistica*, cit., p. 45; cfr. inoltre, *ibid.*, pp. LV-LVI.

3. *Simeon beniochai, Zoar*

È ben nota l'importanza che lo *Zohar* assumerà nella composizione degli *In Scripturam sacram Problemata* del 1536. La quantità e la scelta delle citazioni di questo testo fondamentale della *qabbalah* porta a considerare le prime sezioni dei *Problemata* come un vero e proprio *midrash* di secondo grado (commentando la Bibbia sulla falsariga dello *Zohar*, che è a sua volta organizzato come un *midrash*), profondamente ispirato allo *Zohar*, come rivela anche la dovizia di citazioni esplicite che costellano ogni pagina dei *Problemata*⁵³. Alla menzione del testo con la tradizionale attribuzione a Shim'on ben Yoḥay non corrisponde però necessariamente una reale conoscenza e un utilizzo del testo nel *De Harmonia mundi*. Il confronto con le parole di Reuchlin intorno allo *Zohar* lasciano pensare che la citazione zorziana ne derivasse interamente⁵⁴. D'altro canto si registrano nel *De Harmonia mundi* alcune menzioni di rabbi Shim'on ben Yoḥay, senza che si implichi in alcun modo la loro provenienza dal *Sefer ha-Zohar*⁵⁵. In un caso, per la verità, Zorzi, trattando dei significati mistici dei sacrifici prescritti nel libro biblico del *Levitico*, afferma: «De quorum sacrificiorum sacramentis Rabi Simeon Ben Iochai super Leviticum, celeberrimum et amplissimum volumen aedidit»⁵⁶, che indubbiamente si riferisce allo *Zohar*, il che peraltro non esclude che l'informazione provenisse da una fonte intermedia. Resta un passo piuttosto interessante in cui Zorzi, parlando dell'arca di Noè intesa come rappresentazione mistica del corpo umano e interpretando dunque il comando divino rivolto a Noè di entrarvi come un invito a penetrare in se stessi, allude a un'interpretazione del versetto della Genesi in cui Dio si rivolge ad Abramo invitandolo a lasciare la sua terra. Zorzi, insoddisfatto della traduzione corrente (*Exi de terra tua*), suggerisce di rifarsi all'originale (*lek leka*) e ne ricava la splendida interpretazione *Vade ad te*⁵⁷, che corrisponde in modo abbastanza preciso all'interpretazione che dello stesso versetto propone lo *Zohar*⁵⁸.

⁵³ Si veda SECRET, *Le Zôhar*, cit., pp. 43-49 e la recente ripresa della questione in BUSI, *A Methodical Dreamer*, cit., p. 102 e n. 26.

⁵⁴ Cfr. BUSI - CAMPANINI, *L'arte cabbalistica*, cit., p. 45; cfr., inoltre, *ibid.* p. LX.

⁵⁵ Cfr. *De Harmonia* 2,4,4; 3,6,11 e 3,8,2.

⁵⁶ *Ibid.* 3,2,10.

⁵⁷ *Ibid.* 1,6,15.

⁵⁸ Cfr. *Zohar* 1,78a.

Naturalmente non si può escludere un fenomeno di poligenesi né che Zorzi attingesse a una fonte secondaria.

4. *Elcana*

Con questo nome Zorzi intende riferirsi al *Sefer ha-Peli'ah*, che certamente consultò e utilizzò nella redazione del *De Harmonia mundi*. Si tratta di uno dei pochi testi la cui identificazione è favorita da due fattori: da una parte si riscontrano nell'opera di Zorzi citazioni esplicitamente attribuite a questa fonte; d'altra parte questo è l'unico testo, come si è ricordato in precedenza, di cui permanga una traccia, seppure indiretta, che lo riconduce alla biblioteca di Francesco Zorzi conservata nel convento di S. Francesco della Vigna. Presso la Bodleian Library di Oxford si conserva, infatti una copia del *Sefer ha-Peli'ah* eseguita dal nipote di Elia Levita, il convertito Vittorio Eliano per conto del cavaliere del Santo Sepolcro, appassionato di *Judaica*, Thomas Markinfield⁵⁹. Il manoscritto reca la data 5325 (corrispondente al 1565). Nel frontespizio di questo volume che, pur essendo manoscritto, presenta un curioso foglio a stampa decorato con scene bibliche disposte a semicerchio, si leggono le seguenti parole: «Questa copia antica si trovava nel deposito, a Venezia, dell'ordine dei frati di S. Francesco della Vigna e nel passato era appartenuto al grande sapiente e filosofo divino, frate Francesco Zorzi, membro dell'ordine del Santo. Questa copia è stata eseguita per conto del sapiente perfetto, il principe, mio signore e patrono, il pio Signor Thomas Markinfield, di nazionalità inglese, cavaliere del Santo Sepolcro di Gerusalemme». L'originale, dunque, da cui Eliano ricavò questa copia, si conservava un tempo a S. Francesco della Vigna, probabilmente parte di un assai più cospicuo fondo ebraico-cabbalistico lasciato in eredità da Francesco Zorzi⁶⁰.

⁵⁹ Cfr. A. NEUBAUER, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford*, Oxford 1886, col. 541, n. 1547.

⁶⁰ Una visita alla biblioteca del convento di S. Francesco della Vigna ha consentito di verificare le osservazioni riscontrabili in C. ALBASINI, *La biblioteca di S. Francesco della Vigna in Venezia*, in «Le Venezie Francescane» 19 (1952), pp. 177-181, pp. 177-181, secondo cui il ricchissimo deposito librario del convento fu disperso nel corso del tempo a causa dell'incuria e, soprattutto, delle soppressioni napoleonica (1810) e post-unitaria (1866). I pochi volumi di interesse ebraistico che vi si trovano attualmente risalgono a epoca posteriore allo Zorzi ovvero, nel caso di una pregevole Bibbia ebrai-

5. *Abraham Alaphia*

Sembra evidente che questa menzione vada intesa in riferimento al grande cabbalista spagnolo Avraham Abulafia, molto noto nell'ambiente della *qabbalah* cristiana italiana, non solo per le traduzioni approntate da Flavio Mitridate per conto di Giovanni Pico della Mirandola, ma anche per quella eseguita dall'ebreo convertito Felice da Prato per conto del Cardinale Egidio da Viterbo⁶¹, sulla quale ritorneremo a proposito dell'ultimo titolo citato nel *catalogus* zorziano. Occorre osservare che la storpiatura del nome di Abulafia denuncia anche la fonte dalla quale la menzione proviene: ancora una volta si tratta del *De arte cabalistica* di Johannes Reuchlin⁶².

6. *Ioseph Carnitole*

Si direbbe che anche questa forma, dietro la quale si nasconde Yosef ben Avraham Gikatilla, derivi dal *De arte cabalistica*, poiché vi ricorre, nell'elenco più volte ricordato, anche se nella forma «Iosef filius Carnitolis»⁶³. A proposito di questa voce, nondimeno, si registra una discrepanza tra Zorzi e Reuchlin: mentre quest'ultimo attribuisce a tale autore il libro *Porte della giustizia (Sha'are sedeq)*, Zorzi riporta più avanti nell'elenco un libro con un titolo assai simile, ma collocandolo tra gli adespoti⁶⁴.

7. *Abraham aben Azra*

Con questa insolita vocalizzazione Zorzi intende il commentatore e cabbalista spagnolo Avraham ibn 'Ezra e, almeno in

ca di Bomberg (1522) non mostrano alcun segno di impiego da parte del frate veneziano.

⁶¹ F. SECRET (ed.), EGIDIO DA VITERBO, *Scechina et Libellus de litteris hebraicis*, Roma 1959 p. 12; cfr., inoltre, F. SECRET, *Aegidiana Hebraica*, in «Revue des Études Juives» 121 (1962), pp. 409-416, e M. IDEL, *Egidio da Viterbo e gli scritti di Avraham Abulafia* [in ebraico], in «Italia» 2 (1980), pp. 48-51.

⁶² Cfr. BUSI - CAMPANINI, *L'arte cabbalistica*, cit., p. 45; cfr., inoltre, *ibid.*, p. LXI n. 32. Reuchlin aveva scritto: «[...] sunt et quos [scil. libros] edidit in Cabala ille Abraham Alaphia». La storpiatura del nome di Abulafia, peraltro, compariva già nel *De verbo mirifico* (1494) dello stesso Reuchlin: «Abraham secundus cognomento Alaphias» citato in F. SECRET (ed.), J. REUCHLIN, *La Kabbale (De arte cabalistica)*, Milano 1995 (ed. orig. Paris 1973), p. 72, n. 109.

⁶³ BUSI - CAMPANINI, *L'arte cabbalistica*, cit., p. 45, cfr., inoltre, *ibid.*, p. LX.

⁶⁴ Per questo testo si veda *infra*.

una occasione, ne cita il *Commento alla Torab*. Parlando dei cherubini⁶⁵, Zorzi si rifà ad Abraham ibn 'Ezra, interpretandoli come«forme», sulla scorta del commento a *Gen. 3,23*. Si può escludere che la fonte di questa citazione sia Reuchlin, perché essa non compare nel *De arte cabalistica* e perché la forma del nome del commentatore in Reuchlin è *aben Ezra*⁶⁶.

8. *Amai ben hanina*

Il nome di questo *amora* è collegato già nel *De arte cabalistica* alla letteratura del *Sefer ha-'iyyun*⁶⁷. La menzione di Zorzi potrebbe non derivare dal passo reuchliniano perché, come si vedrà in seguito, lo stesso frate veneziano mostra una qualche conoscenza di quel genere di letteratura, tuttavia l'identificazione tra il misterioso rabbi Ḥammay che compare nei *sifre 'iyyun* e il personaggio talmudico di Ḥamma ben Ḥanina è riscontrabile proprio in Reuchlin⁶⁸.

9. *Azariel Garonensis*

Assai probabilmente la menzione di questo importante cabalista catalano, 'Azri'el da Gerona, è mutuata da Reuchlin, il quale, nel *De arte cabalistica*, mostra di conoscere il *Perush qedushah* di questo autore, anche se Reuchlin oscilla tra la grafia Azriel e Oriel e si riscontra anche una citazione inesatta, attribuibile invece a Ya'aqov ben Ya'aqov ha-Kohen di Soria⁶⁹. In ogni caso, non se ne riscontrano citazioni nel *De Harmonia mundi*.

10. *Haij Geon*

Con questa attribuzione pseudepigrafica (Ḥay Ga'on) ci sono stati trasmessi diversi testi riconducibili in larga misura alla già ricordata letteratura del *Sefer ha-'iyyun*⁷⁰. Non si può escludere che Zorzi, che certamente non dipendeva in questo dal *De*

⁶⁵ *De Harmonia* 1,4,2.

⁶⁶ Cfr. BUSI - CAMPANINI, *L'arte cabbalistica*, cit., p. LIII.

⁶⁷ Si veda, in particolare, M. VERMAN, *The Books of Contemplation. Medieval Jewish Mystical Sources*, Albany 1992.

⁶⁸ Cfr. BUSI - CAMPANINI, *L'arte cabbalistica*, cit., pp. LIII e LXIII.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. LIII e LXIII.

⁷⁰ Cfr. G. SCHOLEM, *Le origini della Kabbalà*, Bologna 1980 (ed. orig. Berlin 1962, ma questa traduzione fu condotta su quella francese, Paris 1966); cfr., inoltre, VERMAN, *The Books of Contemplation*, cit., *sub indice*.

arte cabalistica, che ignora il personaggio, ne avesse trovato menzione nel *Commento al Sefer Yeşirah* di Mosheh Botarel⁷¹.

11. *Reuben hispanus*

Cominciano con questa designazione ad apparire nomi che non trovano riscontro tra i testi cabbalistici editi o rimasti manoscritti, almeno allo stato attuale delle conoscenze. L'enigma può essere sciolto soltanto, se non vado errato, consultando il *Commento al Sefer Yeşirah* di Mosheh Botarel (secc. XIV-XV), che indubbiamente Zorzi conobbe e utilizzò, come risulta dal seguito. In tale commento viene più volte ricordato tale *Re'uven ha-sefardi* ovvero «Re'uven lo spagnolo» e gli vengono attribuite due opere di contenuto cabbalistico: un *Sefer belimah*⁷², con evidente riferimento alla formula *belimah* riferita nel *Sefer Yeşirah* alle *sefirot* definite appunto *belimah*, solitamente inteso come «senza determinazione»⁷³, e un *Sefer ha-shulhan* o «Libro della tavola»⁷⁴. La irresistibile e «patologica» inclinazione di Botarel per la pseudepigrafia, assai nota, lascia poche speranze per una più precisa identificazione di questo e di altri personaggi citati nel suo *Commento*⁷⁵.

12. *Aron Mechubal*

Un'altra menzione quantomeno enigmatica: risulterebbe assai difficile identificare questo cabbalista (*mequbbal*) di nome Aharon, in assenza di altre menzioni, per non parlare di citazioni, nel *De Harmonia mundi*. Risulta decisivo, ancora una volta, il *Commento al Sefer Yeşirah* di Mosheh Botarel che a più riprese fa riferimento a un altrimenti ignoto *Aharon ha-mequbbal*, qualificandolo come capo dell'accademia talmudica di Babilonia⁷⁶.

⁷¹ Cfr., per esempio, M. BOTAREL, *Commento al Sefer Yeşirah*, p. 33; 56; 57; 61; 76. Qui e in seguito, nei riferimenti al *Commento* di Mosheh Botarel mi riferisco, per comodità, alla diffusa edizione del *Sefer Yeşirah* con commenti, apparsa a Varsavia nel 1884, ristampata anastaticamente a Gerusalemme nel 1990.

⁷² Cfr. M. BOTAREL, *Commento al Sefer Yeşirah*, p. 41.

⁷³ Cfr. G. BUSI - E. LOEWENTHAL (edd.), *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Torino 1995, p. 35, n. 3.

⁷⁴ Cfr. M. BOTAREL, *Commento al Sefer Yeşirah*, pp. 61 e 76.

⁷⁵ Cfr. G. SCHOLEM, art. *Botarel, Moses ben Isaac* in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 4, Jerusalem 1971, coll. 1268-69.

⁷⁶ Cfr. per esempio, M. BOTAREL, *Commento al Sefer Yeşirah*, pp. 28; 64; 110.

13. *Rabbi Iahacob de amictu, vitta vel Binda regia*

Questa designazione, in cui la stessa esitazione di Zorzi nel rendere in latino un nome tanto esotico evidenzia un certo imbarazzo classificatorio, può uscire dal mistero solo ricorrendo, una volta di più, al *Commento al Sefer Yeşirah* di Mosheh Botarel. Inutile dire che in nessun'altra fonte è riscontrabile un autore così denominato. L'origine di questo bizzarro appellativo risale a un'opera, altrimenti non attestata, che Botarel attribuisce a tale Ya'aqov ben Me'ir di Gijón, intitolata, con riferimento a *Is. 62,3*, *šanif melukah*, cioè, appunto, «turbante regale»⁷⁷. La parola *šanif* può anche essere intesa come fascia, benda o diadema e spiega così le diverse proposte tentate da Zorzi per latinizzare questa dicitura integrandola, secondo un costume in uso anche presso gli ebrei, nel nome stesso dell'autore.

14. *Mair merur, Neburac*

Questi due nomi, dal suono completamente inaudito, vengono raggruppati sotto un'unica voce perché, se non mi sbaglio, nascono da un'errata lettura di un nome attestato nel *Commento al Sefer Yeşirah* di Mosheh Botarel. In quest'ultimo testo si leggono alcuni riferimenti al noto scrittore di *halakha* rabbi Me'ir da Rothenburg⁷⁸. Ora, se si considera la grafia incerta di taluni manoscritti, non risulta difficile immaginare che la particolare forma del nome di questo autore così come è attestata in Botarel (*Me'ir me-rothenburg*) sia stata da Zorzi maldestramente interpretata come due nomi distinti. Per rendere possibile questa anodina vocalizzazione è sufficiente un solo errore di lettura: uno scambio della *teṭ* per *resh*, non improbabile sul piano paleografico.

15. *Bona dies de massa auri*

All'origine di questa designazione dalle risonanze fantastiche si trova, ancora una volta, il *Commento al Sefer Yeşirah* di Mosheh Botarel⁷⁹. Il riferimento al «mucchio d'oro» rappresenta un'altra integrazione di un elemento bibliografico nel nome dell'autore: l'opera citata è intitolata in ebraico, con richiamo a *Cant. 5,11*, *Ketem Paz*, e attribuita da Botarel a un rabbi *Yom ṭov*, debitamente latinizzato in *Bona dies*.

⁷⁷ Si veda M. BOTAREL, *Commento al Sefer Yeşirah*, p. 64.

⁷⁸ Cfr., per esempio, *ibid.*, p. 86.

⁷⁹ Si veda, per esempio, *ibid.*, p. 28.

16. *Mair filius Theodori*

Così, con scelta diversa rispetto alla punteggiatura riscontrabile nel *De Harmonia mundi*, mi pare vada tenuto distinto questo nome, che trova una precisa corrispondenza nel *Commento al Sefer Yeşirah* di Mosheh Botarel, dal successivo. La punteggiatura che si legge nelle edizioni del *De Harmonia mundi* lascerebbe intendere, infatti, che il padre di Mosheh Botarel si sarebbe chiamato Me'ir, che non corrisponde a quanto risulta da altre fonti. Per quanto riguarda la menzione di Botarel nel *catalogus* zorziano rinviando al punto successivo. La menzione di un *Me'ir ben Todros* compare nel *Commento* di Botarel⁸⁰ come *Meir ben Todros me-Toletola*, cioè da Toledo, e gli viene attribuito un altrimenti sconosciuto trattato dal titolo *Li-fnay we-li-fnim*, cioè «Il luogo più interno», una attenuazione già talmudica per designare il *Sancta sanctorum* del Tempio. Con ogni probabilità questo cabbalista va identificato con Me'ir ben Todros Abulafia di Toledo⁸¹.

17. *Pater Mosi Butriel*

Con questa designazione, a dispetto della virgola che si legge nelle edizioni a stampa del *De Harmonia mundi*, Zorzi allude al più volte ricordato *Commento al Sefer Yeşirah* di Mosheh ben Yişhaq Botarel, che egli conobbe e del quale fece, come si è mostrato in queste pagine, fece ampio uso. La menzione del padre di Botarel priva del nome proprio sembra dipendere dal fatto che lo stesso Botarel, in modo per la verità tutt'altro che chiaro, allude al proprio padre come fonte di alcuni insegnamenti riportati nel commento⁸².

18. *Sebadia*

Il riferimento, che mi pare di poter leggere come un'allusione al celebre rabbino di epoca gaonica Sa'adyah ben Yosef, non proviene certamente dal *De arte cabalistica* di Reuchlin, che lo cita come Saadia, attribuendogli correttamente il *Sefer ha-emunot* (meglio noto come *Emunot we-de'ot*)⁸³. Non mancano, nel *Commento al Sefer Yeşirah* di Botarel, allusioni a Sa'ad-

⁸⁰ *Ibid.*, p. 33.

⁸¹ Cfr. G. SCHOLEM, *La cabala*, Roma 1982 (ed. orig. *Kabbalah*, Jerusalem 1974), p. 54.

⁸² Cfr. M. BOTAREL, *Commento al Sefer Yeşirah*, p. 24.

⁸³ Cfr. BUSI - CAMPANINI, *L'arte cabbalistica*, cit., p. LXII.

yah⁸⁴. Solo uno scambio tra la lettera *'ain* e la *bet* potrebbe giustificare la grafia scorretta. Naturalmente non è possibile escludere, ma allo stato neppure dimostrare, che Zorzi conoscesse il *Commento al Sefer Yeşirah* di Sa'adyah Ga'on. Tuttavia pare improbabile, in tal caso, che Zorzi non lo abbia citato nell'apposita sezione dedicata ai commenti al *Sefer Yeşirah*, che presenteremo nel seguito.

19. *Moses Gerundinensis filius Nehemani*

Così Zorzi, probabilmente sulla scorta di Reuchlin, fa riferimento al celeberrimo esegeta e cabbalista Mosheh ben Naḥman, detto anche Ramban e, latinamente, Naḥmanide. Se si confronta la formula impiegata nel *De arte cabalistica* per presentare questo cabbalista catalano con quella impiegata da Zorzi, emerge la probabilità di una dipendenza di quest'ultimo da Reuchlin. Quest'ultimo, infatti, scrive: «[...] et insignes commentarii Ramban, nam ita collective nominatur Rabi Moyses filius Nehmani super arcana legis quem appellatis Gerundensem»⁸⁵. È interessante notare che, laddove Reuchlin avverte l'esigenza di distinguere tra l'acronimo che tradizionalmente designa Maimonide, ovvero Rambam e quello impiegato per Naḥmanide, cioè Naḥman, la precisazione di Zorzi («Ramban in fine per n») risulta un po' fuori posto e contribuisce a rendere più probabile la sua dipendenza dall'umanista tedesco. Mancando altri riferimenti espliciti a Naḥmanide nel *De Harmonia mundi*, è assai difficile precisare meglio quale grado di conoscenza ne avesse Zorzi.

20. *Iosef Cicatiglia*

Evidentemente Zorzi si riferisce a Yosef Gikatilla ma, per la grafia che adotta e per il fatto che non gli attribuisce il libro intitolato *Porta lucis*, evidentemente non dipende da Reuchlin, il quale aveva scritto: «Et liber *Sba'ar Orab* id est porta lucis Magistri Ioseph (ut ferunt) Castiliensis in Hispania»⁸⁶. Risulta difficile appurare un'eventuale dipendenza da ambienti pichiani presso i quali Gikatilla, allievo di Avraham Abulafia, era ben

⁸⁴ Si veda, per esempio, M. BOTAREL, *Commento al Sefer Yeşirah*, p. 26; in questo passo viene riferita una citazione dall'opera attribuita a Sa'adyah dal titolo *Even ha-filosofim*, «Pietra dei filosofi».

⁸⁵ Cfr. BUSI - CAMPANINI, *L'arte cabbalistica*, cit., p. LIII.

⁸⁶ Per il quale cfr. *ibid.*, p. LIII.

noto grazie alle traduzioni di Flavio Mitridate ⁸⁷.

21. *Manaben Ricanati*

Così viene designato il noto cabbalista italiano Menahem Recanati, con una grafia che esclude una dipendenza da Reuchlin, il quale, pur avendolo consultato e utilizzato ampiamente, descrive il *Commento alla Torah* di Recanati come un supercommentario a Nahmanide e ricorre alla grafia «Mnahem Racanati» ⁸⁸. Difficile sottovalutare l'importanza di Recanati per la *qabbalah* cristiana di Pico della Mirandola ma resta assai arduo dimostrare una conoscenza diretta delle opere del Recanati da parte di Zorzi. Nel seguito della lista si troverà elencato il *Commento alle preghiere*, con ogni probabilità si intende proprio quello di Recanati, tradotto anche da Flavio Mitridate, ma Zorzi non lo pone in relazione con l'autore, né è chiaro in che misura lo abbia consultato.

22. *Iehuda Nagid*

Risulta abbastanza insolita l'apparizione di questo nome, meglio noto come Yehudah ha-Nassi, cioè il principe, in un elenco di autori di *qabbalah*. L'unico testo in cui il Rabbi per antonomasia compare in un contesto cabbalistico, o meglio, cabbalistico cristiano, è l'*Epistula de secretis* dell'ebreo convertito Pablo de Heredia ⁸⁹, dove però rabbi Yehudah è costantemente designato come «Rabbenu haccados», cioè *Rabbenu haqadosh*, ovvero «il santo». Sembra ragionevole ipotizzare una dipendenza di Zorzi da Johannes Reuchlin, il quale non elenca rabbi Yehudah tra gli autori di *qabbalah*, ma come un anello fondamentale della catena di quanti trasmisero oralmente la tradizione ⁹⁰.

23. *Rabbi Ioseph Albo*

Come già Johannes Reuchlin prima di lui ⁹¹, Zorzi ascrive questo filosofo e polemistà spagnolo (secc. XIV-XV) alla categoria degli scrittori di *qabbalah*. Non pare che Reuchlin né,

⁸⁷ Cfr. WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's Encounter*, cit., *sub indice*.

⁸⁸ Cfr. BUSI - CAMPANINI, *L'arte cabbalistica*, cit., p. LIII.

⁸⁹ Cfr. il recente volume *The Epistle of Secrets*. Translated from the Latin of Paulus de Heredia by R.G. Dennis and edited by J.F. Coakley, Oxford 1998.

⁹⁰ BUSI - CAMPANINI, *L'arte cabbalistica*, cit., p. 42.

⁹¹ *Ibid.*, pp. LIII e LXVII.

certamente, Zorzi abbiano davvero letto la sua celebre opera intitolata *Sefer ha-'iqqarim*, non solo perché la annoverarono tra i libri cabbalistici, ma perché nessuno dei due autori registrò gli elementi di polemica anti-cristiana in essa presenti.

24. *Rabbi Moses de Leone*

Mosheh de León rappresenta uno dei più celebri autori della *qabbalah* spagnola medievale. Nel nostro secolo, oltre alle opere che tradizionalmente circolavano sotto il suo nome, gli è stata riconosciuta anche la redazione del testo più importante dell'intera letteratura cabbalistica, il *Sefer ha-Zohar*. Resta impossibile definire quali tra le opere di Mosheh de León Zorzi possa avere consultato ⁹².

25. *Rabbi Ama*

Sembra che questo nome, nato probabilmente da un errore di lettura da parte di Reuchlin, derivi dal *De arte cabalistica*, in cui compare un certo «Rabi Ama», chiamato anche «Sofer Ama» (cioè «lo scriba») al quale viene attribuito il libro cabbalistico intitolato *Sha'ar ha-razim*, «Porta dei segreti», un commento mistico al salmo 19, in realtà composto da Todros ha-Lewi Abulafia ⁹³.

26. *Rabbi Bahaie*

Questa menzione, che certamente non deriva dal *De arte cabalistica*, poiché Reuchlin mostra di ignorare questa importante figura di cabbalista del secolo XIII, pare fondata su una conoscenza diretta del *Be'ur 'al ha-Torah (Commento alla Torah)* di Baḥyah ben Asher. Zorzi, infatti, riferisce accuratamente un'interpretazione che si legge nel Commento di Baḥyah ⁹⁴, a proposito della pietra preziosa chiamata *Tarshish* che Baḥyah interpreta con il termine *qari'oliq*, evidente storpiatura del latino *chrysolitus* ⁹⁵. Benché Baḥyah sia citato abbondantemente

⁹² Un elenco aggiornato delle opere di Mosheh de León si può leggere in C. MOPSIK (ed.), MOÏSE DE LÉON, *Le sicle du sanctuaire. Chéqel ha-Qodesh*, Lagrasse 1996, pp. 16-18.

⁹³ Cfr. BUSI - CAMPANINI, *L'arte cabalistica*, cit., pp. LIII e LXIV-LXV.

⁹⁴ Cfr. BAḤYAH BEN ASHER, *Be'ur 'al ha-Torah*, a Es. 28,16, ed. Chavel, vol. 2,301.

⁹⁵ *De Harmonia* 1,4,3. Sull'intera questione si vedano le pertinenti osservazioni di BUSI, *A Methodical Dreamer*, cit., p. 106.

nel *Commento al Sefer Yeşirah* di Botarel⁹⁶, con attribuzione di opere per lo più fantasiose, non mi pare che questa citazione ne derivi.

27. *Iabacob Cohen*

Con questo nome incomincia la serie dei commentatori del *Sefer Yeşirah* raggruppati come tali da Zorzi in una speciale sezione del suo *catalogus*. L'assenza di citazioni riconducibili alle opere di Ya'aqov Kohen di Soria fanno ritenere che Zorzi fosse debitore, per questa menzione, del *De arte cabalistica* di Reuchlin⁹⁷. Scholem, in un articolo del 1927, ritenne che Reuchlin conoscesse un commento al *Sefer Yeşirah* di Ya'aqov Kohen di Soria ora perduto⁹⁸.

28. *Rabbi Moses*

Questo riferimento è troppo generico perché si possa procedere a una identificazione univoca; non mancano, infatti, i commentatori del *Sefer Yeşirah* con questo nome. Ritengo probabile che Zorzi intendesse riferirsi a Mosheh Botarel, la cui importanza per la compilazione del *catalogus* è stata più volte sottolineata. In alternativa, si può pensare, tra i più celebri commentatori del *Sefer Yeşirah* a Mosheh ben Naḥman, ovvero il Naḥmanide già ricordato.

29. *Rabbi Isahac*

Ancora più generico risulta questo riferimento, con possibili candidati che vanno da Isacco il Cieco, celebre commentatore del *Sefer Yeşirah*⁹⁹, a un Yişḥaq ben Shemu'el citato da Mosheh Botarel¹⁰⁰. Tuttavia l'ipotesi più probabile, a mio avviso,

⁹⁶ Cfr., a mero titolo di esempio, M. BOTAREL, *Commento al Sefer Yeşirah*, pp. 29; 34; 35.

⁹⁷ Cfr. BUSI - CAMPANINI, *L'arte cabalistica*, cit., pp. LIII-LIV e LXVII-LXVIII.

⁹⁸ Cfr. G. Scholem, *Qabbalot R. Yişḥaq we-R. Ya'aqov Kohen bene R. Ya'aqov Kohen. Meqorot le-toledot ha-qabbalah lifne ha-taglut ha-Zohar*, in «Madda'e ha-Yahadut» 2 (1927), pp. 163-293 (esiste una rist. anastatica dell'intera rivista, Yerushalayim 1970), in particolare pp. 176-177.

⁹⁹ La traduzione italiana del suo commento si può leggere in BUSI - LOEWENTHAL, *Mistica ebraica*, cit., pp. 217-242.

¹⁰⁰ Cfr. M. Botarel, *Commento al Sefer Yeşirah* p. 34. Anche a questo autore, come al già ricordato Yom Tov, Botarel attribuisce un'opera dal titolo *Ketem Paz*.

è che Zorzi intendesse qui riferirsi al fratello dello Ya'aqov ha-Kohen di Soria citato in precedenza, ovvero Yiṣḥaq ben Ya'aqov ha-Kohen, e accreditato da Johannes Reuchlin come autore di un commento, ora perduto, al *Sefer Yeṣirah* ¹⁰¹.

30. *Rabbi Tedacus Levi*

Difficile negare che la fonte di questo anodino riferimento sia da individuare nel *De arte cabalistica* di Reuchlin ¹⁰². La sua spiegazione, individuata da G. Scholem già nel 1938, ma resa pubblica soltanto nel 1969 ¹⁰³, risale a un errore di lettura da parte di Reuchlin, a parere di Scholem nel manoscritto Halberstam 444, in cui alla c. 1 r, si trova un acrostico che, secondo il costume ebraico, contiene il nome dell'autore dell'opera seguente, ovvero Todros ben Yosef ha-Lewi Abulafia. Reuchlin avrebbe interpretato la non chiara grafia italiana del manoscritto, che reca accanto all'acrostico la sua soluzione: *Todros ha-Lewi*, scambiando la *resh* per una *kaf* e creando l'inaudito «Tedacus Levi», che ritroviamo immutato in Zorzi.

31. *Rabbi Samuel*

Ponendo questo nome tra i commentatori del *Sefer Yeṣirah* e definendolo tanto un cabalista quanto un filosofo («non minus in Platonica et Peripatetica quam Cabalistica disciplina imbutus»), Zorzi, che certamente non dipende da Reuchlin per questo autore, sembra alludere al filosofo del secolo XIV Shemu'el Ibn Motot, autore di un commento filosofico-cabbalistico al *Sefer Yeṣirah* ¹⁰⁴. Naturalmente non è possibile escludere che

¹⁰¹ BUSI - CAMPANINI, *L'arte cabbalistica*, cit., pp. LIV e LXVIII.

¹⁰² *Ibid.*, p. LIV e LVIII.

¹⁰³ Cfr. G. SCHOLEM, *Judaica 3. Studien zur jüdischen mystik*, Frankfurt am M. 1970, pp. 247-263, in part. p. 252. Scholem comunicò per la prima volta la sua scoperta in occasione del conferimento del premio Reuchlin da parte della città di Pforzheim, per cui cfr., ora *Pforzheimer Reuchlinpreis 1955-1995. Die Reden der Preisträger*, zweite Aufl., Heidelberg 1996, pp. 119-131, in part. p. 124. Si veda, poi, il recente volume dell'epistolario di Scholem, in cui si legge una lettera inviata da Scholem allo studioso della *qabbalah* cristiana Joseph Blau intorno allo stesso argomento; cfr. G. SCHOLEM, *Briefe I 1914-1947*, München 1994, pp. 300-301. Contro l'identificazione della fonte di Reuchlin nel manoscritto Halberstam 444 conservato presso il Jewish Theological Seminary di New York si è espresso M. IDEL in M. GOODMAN (ed.), J. REUCHLIN, *On the art of Kabbalah*, pref. di M. Idel, Lincoln - London 1993.

¹⁰⁴ Cfr. G. VAJDA, *Recherches sur la synthèse philosophico-kabbalistique de*

Zorzi derivasse questa menzione dal *Commento al Sefer Yeşirah* di Mosheh Botarel, in cui è menzionato il commentatore rabbi Shemu'el, che «scrisse un commento in arabo»¹⁰⁵. Tuttavia ciò è reso improbabile dall'unica menzione del commento al *Sefer Yeşirah* attribuito a rabbi Samuel contenuta nel *De Harmonia mundi*: «Ipsum autem unum in omnibus est actu: quia in ternario sunt tres unitates, in quaternario quatuor, et sic de reliquis, ut copiosius tractat Rabbi Samuel in commentariis libri, cui titulus est de formatione rebus»¹⁰⁶, che non pare risalire alle parole citate da Botarel.

32. *Abraham de olam aba*

Per identificare questo commentatore del *Sefer Yeşirah* si possono formulare due ipotesi: se si sceglie di seguire il metodo dell'associazione tra il nome dell'autore e il titolo dell'opera, questa designazione potrebbe essere sciolta pensando ad Avraham Abulafia, autore, tra l'altro di un celebre manuale cabbalistico intitolato *ḥayye ha-'olam ha-ba* (La vita futura)¹⁰⁷. Sappiamo che Abulafia commentò a più riprese, in particolare all'inizio della sua carriera, il *Sefer Yeşirah*. In alternativa si potrebbe suggerire che dietro a questa designazione enigmatica si nasconda un errore di lettura da parte di Zorzi. Il frate veneziano potrebbe avere erroneamente interpretato una sigla (*rashe tevat*) che compare assai di frequente accanto al nome di molti patriarchi e in particolare di Abramo nelle fonti ebraiche. Intendo riferirmi alla sigla "'w, che viene comunemente interpretata come *'alaw ha-shalom*, cioè «la pace sia su di lui». La medesima sigla, in altri contesti, è correttamente sciolta con la formula (*ha*)-*'olam ha-ba*, che significa, appunto, «il mondo a venire». Questa interpretazione errata ma non del tutto improbabile avrebbe determinato, se questa congettura è corretta, la creazione di un titolo inaudito. Resterebbe da individuare il testo soggiacente a tale intitolazione: si potrebbe ipotizzare il già ricordato commento di Avraham ben David, perché, come si vedrà in seguito, sembra che Zorzi lo conoscesse, benché

Samuel Ibn Motot, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 27 (1960), pp. 29-63.

¹⁰⁵ Cfr. M. BOTAREL, *Commento al Sefer Yeşirah*, p. 31.

¹⁰⁶ Cfr. *De Harmonia* 2,1,4.

¹⁰⁷ Cfr. M. IDEL, *L'esperienza mistica in Abraham Abulafia*, Milano 1992 (ed. orig. Albany 1988), *sub indice*.

egli stesso attribuisca l'unica citazione che ne desume a un titolo diverso: il *Libro dei 32 sentieri* ¹⁰⁸.

33. *Porta lucis*

Comincia con questo titolo la serie delle opere che Zorzi esplicitamente qualifica come adespote, ovvero prive di autore o meglio, secondo la formula da lui adottata, il cui autore non è certo. Questo forse spiega perché egli non attribuisce, sulla scorta di Reuchlin, il fondamentale testo cabbalistico intitolato *Sha'ar orah*, «Porta della luce» al suo autore, che pure era stato indicato da Reuchlin in rabbi Yosef di Castiglia ¹⁰⁹. Reuchlin, infatti aveva usato una formula dubitativa («ut ferunt»); in ogni caso non si può escludere che Zorzi ne avesse una copia priva dell'indicazione dell'autore, mentre non pare probabile che egli abbia utilizzato l'ampio estratto in latino pubblicato da Paolo Ricci ad Augsburg nel 1516 sotto il titolo *Portae Lucis* ¹¹⁰.

34. *Porta iustitiae*

Un'opera con questo titolo (ma con il primo elemento al plurale *Sha'are sedeq, portae iusticiae*) era citata nella lista del *De arte cabalistica* e attribuita da Reuchlin a «Iosef filius Carnitoli» ¹¹¹, personaggio ricordato anche da Zorzi. Nondimeno si ricorda un'altra opera cabbalistica con lo stesso titolo e trasmessa in forma anonima, anche se è noto che fu composta da un discepolo di Avraham Abulafia ¹¹². Resta difficile stabilire a quale intendesse riferirsi Zorzi che, in ogni caso, non ne desume citazioni esplicite nel *De Harmonia mundi*.

35. *Liber secretorum*

In due circostanze Reuchlin accenna a un *Liber sodot*, tradotto in un caso con *mysteriorum* ¹¹³, e in un altro con *arcano-*

¹⁰⁸ La giustificazione della compatibilità tra questo diverso titolo e l'ipotesi di identificazione con il commento attribuito ad *Abraham de Holam aba* sarà fornita nel seguito, al termine della disamina del *catalogus*.

¹⁰⁹ Cfr. BUSI - CAMPANINI, *L'arte cabbalistica*, cit., pp. LIII e LV.

¹¹⁰ Cfr. F. SECRET, *Notes sur P. Ricius et la kabbale chrétienne en Italie*, in «Rinascimento» 11 (1960), pp. 169-192.

¹¹¹ Cfr. BUSI - CAMPANINI, *L'arte cabbalistica*, cit., pp. LIII e LX.

¹¹² Cfr. M. IDEL, *Cabbalà. Nuove prospettive*, Firenze 1996 (ed. orig. New Haven - London 1988), p. 72-73.

¹¹³ Cfr. SECRET, *La Kabbale*, cit., p. XIII r (trad. it. in BUSI - CAMPANINI, *L'arte cabbalistica*, cit., p. 45).

*rum*¹¹⁴, non pare, perciò, che Zorzi ne dipenda. Si potrebbe pensare, in alternativa, a un'opera fortemente influenzata dalla letteratura degli *Hekalot* con un distintivo carattere magico-teurgico quale il *Sefer ha-Razim* (Libro dei segreti)¹¹⁵, ma si tratta semplicemente di un'ipotesi indimostrata. Il titolo è troppo ricorrente nella letteratura cabbalistica perché se ne possa proporre, in assenza di citazioni esplicite nel *De Harmonia mundi*, un'identificazione più puntuale.

36. *Liber sabbati*

Non è possibile, allo stato attuale delle nostre conoscenze della letteratura cabbalistica, proporre un'identificazione di questo testo, cui corrisponde probabilmente il titolo ebraico *Sefer ha-shabbat*.

37. *Liber consilii*

Anche per questo titolo non siamo in grado di suggerire un'identificazione plausibile: solo il ritrovamento, tra le numerose miscellanee cabbalistiche tuttora inedite, di un'opera, o di una citazione, potrebbero modificare questo provvisorio giudizio di insolubilità.

38. *De ordine voluntatum*

Un altro titolo cui non corrisponde, al momento, una identificazione plausibile, che vada al di là di un semplice gioco di congetture indimostrabili.

39. *Cognitio inveniendi*

Questo titolo, che potrebbe far pensare a un'opera magica sul ritrovamento di oggetti smarriti, può essere identificata, se non vado errato, con un testo appartenente alla letteratura del *Sefer ha-'iyyun* intitolato *Sod yedi'at ha-meši'ut*, «La conoscenza segreta dell'esistenza» o «della realtà»¹¹⁶. All'origine della curiosa traduzione proposta da Zorzi potrebbe essere una interpretazione erronea del neologismo medievale *meši'ut* inteso a partire dalla radice *m.š.*' (*mem*; *šade*; *alef*) il cui significato fondamentale è, per l'appunto, «trovare».

¹¹⁴ Cfr. SECRET, *La Kabbale*, cit., p. LXVII v (trad. it. in BUSI - CAMPANINI, *L'arte cabbalistica*, cit., p. 217).

¹¹⁵ Cfr. SCHOLEM, *La cabala*, cit., *sub indice*.

¹¹⁶ Cfr. VERMAN, *The Books of Contemplation*, cit., *sub indice*.

40. *De civitate gratiosa*

Non è possibile, allo stato attuale delle conoscenze bibliografiche in materia di *qabbalah*, formulare alcuna ipotesi sul testo al quale Zorzi intendeva fare riferimento.

41. *Super errores*

Vale per questo titolo la medesima considerazione svolta per il titolo precedente.

42. *Lucerna Dei*

Si potrebbe ipotizzare, nell'intento di favorire una identificazione di questo testo, che l'originale sottostante corrisponda a *Ner Elohim*, alludendo a uno scritto cabbalistico anonimo riconducibile alla scuola di Avraham Abulafia¹¹⁷. In alternativa si può rinviare all'espressione *Ner ha-[Shem]*, «Lume del Signore», presente nel *Commento al Sefer Yeşirah* di Botarel¹¹⁸, che Zorzi può aver scambiato per un titolo. Contro quest'ultima ipotesi, peraltro, osta il fatto che la citazione in cui compare l'espressione sopra citata sono esplicitamente attribuite da Botarel a rabbi Me'ir ha-Lewi.

43. *Liber decennii, aut denarii*

Questa designazione sembra destinata a rappresentare l'ennesima *crux* di questo catalogo, poiché sono assai numerosi i trattati, per lo più brevi, trasmessi in forma anonima da molti manoscritti, dedicati alla disamina delle dieci *sefirot*. Nondimeno sembra di poter identificare questo titolo, che a onor del vero non menziona, diversamente da quello ricordato da Reuchlin¹¹⁹, le *sefirot*, con un'opera presentata come anonima da Mosheh Botarel nel suo *Commento al Sefer Yeşirah*, intitolata *Sefer ha-'asiriut*, e attribuita, secondo la formula consueta con la quale Botarel introduce le citazioni da opere anonime, a un generico *ba'al ha-qabbalah*, cioè a un «depositario della tradizione» o «scrittore cabalistico»¹²⁰.

44. *Thesaurus vitarum*

La non equivoca retrotraduzione di questo titolo: *Oşar*

¹¹⁷ IDEL, *L'esperienza mistica*, cit., pp. 26 e 135.

¹¹⁸ M. BOTAREL, *Commento al Sefer Yeşirah*, p. 56.

¹¹⁹ BUSI - CAMPANINI, *L'arte cabbalistica*, cit., p. LIV.

¹²⁰ M. BOTAREL, *Commento al Sefer Yeşirah*, p. 31.

ḥayyim, facilita, almeno in linea di principio il compito della sua identificazione, anche se sono diverse le opere cabbalistiche che recano questo titolo, la più importante delle quali è quella composta da Isacco di Aciri (o Acco). Tuttavia, l'ascrizione dell'opera agli adespoti, in consonanza con l'attribuzione a un non meglio precisato *ba'al ha-qabbalah* in Mosheh Botarel¹²¹, fanno ritenere che il *Commento al Sefer Yeşirah* di quest'ultimo autore rappresenti la fonte alla quale attinse Francesco Zorzi.

45. *Secretum fidei*

Per cercare di identificare questo testo può essere utile tentare di ritradurlo in ebraico: nondimeno, anche nella forma ebraica più probabile: *Sod emunah*, resta assai arduo suggerire un testo ebraico corrispondente. L'unica congettura che si può avanzare, ben consapevoli della sua natura un poco arzigogolata, è che Zorzi abbia frainteso, o male decifrato, il titolo *Yesod ha-emunah* che appare nel *Commento al Sefer Yeşirah* di Botarel. Come si vede, l'unica differenza tra i due titoli è rappresentata dalla *yod* iniziale. Tuttavia, come in altri casi, siamo di fronte a un'ipotesi indimostrabile.

46. *Lumen oculorum*

Ci sono buone probabilità che Zorzi, con questo titolo, intendesse riferirsi al libro intitolato *Me'irat 'enayim* di Isacco di Aciri (o Acco) che però, se si considera la totale assenza di citazioni esplicitamente riconducibili a quell'opera, egli dovette conoscere solo in modo indiretto.

47. *Corona nominis boni*

Molto probabilmente questa dicitura va identificata con l'opera di Avraham ben Alexander di Colonia intitolata *Keter Shem Tov*¹²², assai importante non solo per il suo ruolo di mediazione tra le speculazioni mistiche del pietismo tedesco e la *qabbalah* spagnola, ma anche perché fu tradotta da Flavio Mitridate per conto di Giovanni Pico della Mirandola e compare, con questo identico titolo, nel ms. Vaticano 190¹²³.

¹²¹ *Ibid.*, pp. 38 e 39.

¹²² L'opera è stata tradotta recentemente in italiano e si può leggere in BUSI - LOEWENTHAL, *Mistica ebraica*, cit., pp. 351-372.

¹²³ Precisamente alle cc. 173b-186b.

48. *Sepher Temunot*

Come si è accennato in precedenza questo è uno dei testi che Zorzi dovette aver consultato direttamente, come si ricava da alcuni accenni, uno dei quali esplicito¹²⁴, riscontrabili nel *De Harmonia mundi*. L'opera è comunemente nota con il titolo di *Sefer ha-Temunah*, «Libro della figura»¹²⁵, ma, poiché contiene una pluralità di «figure», ovvero di interpretazioni mistiche delle lettere dell'alfabeto ebraico, il titolo proposto da Zorzi non pare del tutto fuori luogo. Anche questo testo ha avuto un'importanza rilevante per la genesi della *qabbalah* cristiana poiché sappiamo che fu tradotto dall'ebraico in latino da Felice da Prato per conto del cardinale Egidio da Viterbo¹²⁶. Il libro, inoltre, mostra una connessione con Venezia poiché pare verosimile congetturare che tra le opere cabbalistiche la cui pubblicazione viene promessa come imminente da Daniel Bomberg nella lettera-prefazione alla grammatica ebraico-latina intitolata *Miqneh Avram (Peculium Abrae)* di Avraham De Balmes, in cui l'editore annuncia che si avvarrà della collaborazione dello stesso Felice da Prato¹²⁷, figurassero anche il *Sefer ha-temunah* e l'opera di Avraham Abulafia intitolata *Imre Shefer*¹²⁸. Sappiamo che il progetto di Bomberg, per qualche ragione, non ebbe seguito, ma l'annuncio editoriale acquista autonomia rilevanza come documento di un interesse e di una diffusione di idee e libri cabbalistici in ambienti cristiani.

49. *Mercava Ezechielis*

È lecito supporre che questo titolo faccia riferimento a un'opera o una collezione di trattati della letteratura degli *hekalot*, anche se nessuno dei testi tramandati ha precisamente questa intestazione. In alternativa si può pensare che Zorzi sia stato indotto a congetturare l'esistenza di un simile testo dalla formula ricorrente *be-merkavat Yehezqel*, cioè «nella [visione] del carro di Ezechiele», in riferimento alla visione della gloria

¹²⁴ Cfr. *De Harmonia* 2,6,8.

¹²⁵ Sotto questo titolo l'opera si può leggere in traduzione italiana in BUSI - LOEWENTHAL, *Mistica ebraica*, cit., pp. 243-346.

¹²⁶ Cfr. IDEL, *Egidio da Viterbo*, cit., pp. 48-50, che rinvia a SECRET, *Libellus*, cit., p. 12; cfr., inoltre, S. Simonsohn, *Some Well-Known Jewish Converts During the Renaissance*, in «Revue des Études Juives» 148 (1989), pp. 17-52, in particolare pp. 27-28.

¹²⁷ Si veda CAMPANINI, *Annotazioni*, cit., in particolare pp. 15-17 e n. 61.

¹²⁸ Per la quale cfr., *infra*, il titolo n. 51.

divina contenuta nel primo capitolo del libro biblico di Ezechiele; tale formula è ampiamente attestata e si riscontra anche nel *Commento al Sefer Yeşirah* di Mosheh Botarel.

50. *De secretis orationum*

Assai probabilmente con questo titolo Zorzi intendeva riferirsi al *Commento alle preghiere* (*Perush 'al ha-tefillot*) di Menahem Recanati. Si tratta di un altro testo di grande rilievo nella vicenda degli esordi della *qabbalah* cristiana, poiché fu tradotto da Flavio Mitridate su commissione di Giovanni Pico della Mirandola. La traduzione latina di Flavio Mitridate si conserva tuttora nel già ricordato manoscritto Vaticano 190¹²⁹ con il titolo *Liber de secretis orationum et benedictionum*¹³⁰.

51. *Imre sepher, id est eloquia pulchritudinis*

La doppia titolazione ebraico-latina di questo ultimo testo non lascia adito a molti dubbi: il riferimento va all'opera di Avraham Abulafia intitolata *Imre shefer*, comunemente reso con «Bei detti»¹³¹, e interpretato da Zorzi con «Discorsi di bellezza». Anche quest'opera, come il già menzionato *Sefer ha-temunah*, fu tradotto dall'ebreo convertito, in seguito padre domenicano, Felice da Prato, per conto del cardinale Egidio da Viterbo e, secondo la congettura esposta in precedenza, avrebbe dovuto essere pubblicato dal Bomberg nel secondo decennio del Cinquecento¹³². Come in molte altre occasioni nel corso dello spoglio di questa lista bibliografica, non va trascurato il fatto che nel *Commento al Sefer Yeşirah* di Mosheh Botarel si trova una menzione di un testo intitolato, per l'appunto, *Imre Shefer*¹³³. Tuttavia, la presenza, nel *De Harmonia mundi* di almeno una citazione tratta dall'opera di Abulafia non riscontrabile in Botarel, lascia ritenere che Zorzi ne avesse una conoscenza diretta¹³⁴.

¹²⁹ Precisamente alle cc. 275v-336r.

¹³⁰ Cfr. WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's Encounter*, cit., *passim*, in part. pp. 286-287; 298-299; 315-316; 318-319.

¹³¹ Cfr. IDEL, *L'esperienza mistica*, cit.

¹³² Cfr. CAMPANINI, *Annotazioni*, cit., p. 16, n. 61, con la bibliografia ivi riportata.

¹³³ Cfr. M. BOTAREL, *Commento al Sefer Yeşirah*, p. 33.

¹³⁴ Cfr. *De Harmonia* 2,7,2: «David enim sub eius persona loquens in psalmo secundo ait: Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te, ubi in Hebraeo habetur [*ba-yom yeliditika*, *Sal.* 2,7], haiom ielidti-

Oltre alle opere menzionate in questo notevole *catalogus*, Zorzi cita almeno un altro libro cabbalistico nel *De Harmonia mundi* senza fornire il nome dell'autore; nel tono quarto del primo Cantico leggiamo, infatti, a proposito dell'attività docente degli angeli e del loro adeguarsi a chi deve ricevere il loro influsso: «Non enim equaliter angeli omnes docent, sed pro captu uniuscuiusque, ut in libro *triginta duarum semitarum* apud secretiores theologos Hebraeorum celeberrimo scribitur»¹³⁵. La menzione dei «trentadue sentieri» ci riconduce ancora una volta al *Sefer Yeşirah* e alla fitta schiera dei suoi commenti: non occorre forse sottolineare che nella tradizione manoscritta si sono conservati brevi testi esplicativi dell'accenno contenuto nel *Sefer Yeşirah* ai trentadue sentieri con i quali Dio creò il mondo (generalmente intesi come le dieci *sefirot* più le ventidue lettere dell'alfabeto ebraico). Tuttavia, se non mi sbaglio, il riferimento di Zorzi potrebbe essere identificato in una speciale sezione del *Commento al Sefer Yeşirah* di Avraham ben David, dotata in alcune edizioni di un titolo autonomo *Be'ur ha-L'B netivot* («Commento ai trentadue sentieri») ¹³⁶, ma integrata nella *Haqdamah* (Prefazione) del suddetto *Commento* ¹³⁷.

Sulla base dell'esame analitico delle fonti cabbalistiche menzionate e citate nel *De Harmonia mundi* è possibile affermare che, nonostante i numerosi casi di citazioni indirette e i evidente dipendenza da fonti intermedie, non sempre affidabilissime, la ricchezza di testi citati di prima mano da Zorzi assume un'importanza raramente eguagliata nell'intera vicenda della *qabbalah* cristiana del Rinascimento. Dopo aver evidenziato i limiti oggettivi di Francesco Zorzi nella sua conoscenza delle autentiche fonti mistiche ebraiche diventa più facile, in modo solo apparentemente paradossale, apprezzare l'estensione della sua biblioteca cabbalistica e la centralità della *qabbalah* nel suo sistema di pensiero.

ca: per quod vocabulum intelligitur aeternitas sine aliquo determinato tempore, ut bene interpretatur author libri qui dicitur Eloquentia pulchritudinis». Cfr., inoltre, per un commento di ambiente abulafiano al medesimo versetto, IDEL, *Cabbalà*, cit., pp. 73 e n. 30.

¹³⁵ *De Harmonia* 1,4,12.

¹³⁶ Cfr., per esempio, la già ricordata edizione con commenti del *Sefer Yeşirah* apparsa a Varsavia nel 1884, pp. 19-21.

¹³⁷ In tale sezione, infatti, si sottolinea che ciascun patriarca biblico ricevette la propria istruzione mistica da un angelo particolare, tradizione ripresa in altri passi del *De Harmonia mundi* (cfr., per esempio, 2,3,1).

Innegabilmente rimangono aperte diverse questioni: non tutte le opere e gli autori menzionati sono stati identificati in modo univoco, né, d'altro canto, tutte le citazioni ricorrenti nel *De Harmonia mundi* possono essere ricondotte in modo inequivocabile a una fonte precisa, nondimeno il percorso di approfondimento che qui si è indicato mantiene intatta la sua validità, anche, è lecito sperarlo, in vista di futuri chiarimenti, volti a determinare sempre meglio i luoghi concreti della trasmissione della conoscenza, poiché i testi e la loro storia rappresentano, per usare un'immagine cara a Francesco Zorzi, le voci e gli strumenti musicali senza i quali l'armonia del mondo sarebbe condannata a echeggiare nel vuoto, il che non è possibile né, diremmo, desiderabile.

In sede di conclusione, accanto ai risultati conseguiti nel corso di questa ricerca, mi pare opportuno sottolineare ciò che ancora resta da fare, per giungere a una più piena comprensione dell'opera di Francesco Zorzi nel quadro, che gli appartiene intimamente, dello sviluppo storico della *qabbalah* cristiana.

Lo studio del rapporto tra Francesco Zorzi e gli ebrei, da una parte, e la sua valutazione delle tradizioni ebraiche, oggetto precipuo di questo studio, ha permesso di affermare su basi più circostanziate la sua radicale appartenenza alla *qabbalah* cristiana. Ricondurre Zorzi alla semplice ripetizione di idee e testi introdotti e prodotti nell'Accademia Laurenziana e nei circoli da essa influenzata, seppure con il fondamentale rinvio all'opera pionieristica di Giovanni Pico della Mirandola, fa perdere di vista la soluzione proposta da Zorzi alla grave dispersione ideale prodotta dagli affascinanti reperti del neo-platonismo e del sincretismo tardo-antico. Ancora una volta diversi filoni di ricerca stavano per aprirsi e per diventare, ben presto, reciprocamente incompatibili: da una stessa base neo-pitagorica e neo-platonica avrebbero tratto origine correnti che ci appaiono tanto incompatibili quali la nuova scienza di Copernico, Keplero e Newton, quanto le speculazioni di un Giordano Bruno e l'esoterismo di un Athanasius Kircher. Zorzi, lo si è già osservato, aveva pensato, forse per l'ultima volta, una possibile sintesi nel segno della tradizione, ma una tradizione quasi del tutto inaudita, in cui il ruolo della *qabbalah* ebraica, per quanto paradossale ciò possa sembrare, consisteva precisamente nel rendere possibile una lettura cristiana dell'ermetismo che non si riducesse a una semplice platonizzazione del messaggio cristiano.

Tra le direttrici di ricerca che ancora restano tra i *desiderata* dello studio della *qabbalah* cristiana di Francesco Zorzi compare senza dubbio una verifica sistematica della fortuna del *De Harmonia mundi*, in particolare tra i secoli XVI e XVII, benché alcuni importanti contributi abbiano già illuminato settori decisivi del *Fortleben* di Zorzi in Europa: per citare soltanto alcuni nomi, si pensi all'influsso che Zorzi ha esercitato su Giulio Camillo Delminio, Guillaume Postel¹³⁸, Robert Fludd, Henry More e i Platonici di Cambridge, alle abbondanti citazioni ai limiti del plagio riscontrabili nel *De occulta philosophia* di Heinrich Cornelius Agrippa di Nettesheim¹³⁹, all'appassionata difesa di Zorzi ad opera di Jacques Gaffarel, ovvero all'importanza della *qabbalah* cristiana in un grande poeta quale John Milton, benché la dipendenza di quest'ultimo da fonti genuinamente cabbalistiche sia stata posta in discussione¹⁴⁰. Quel che ancora manca, e che ora diventa, ci si augura, meno impervio, è una ricostruzione sistematica dei debiti contratti dai posteri di Zorzi nei confronti della sua peculiare visione della *qabbalah* cristiana, che fece di Zorzi, appassionato raccoglitore di fonti ebraiche e non ebraiche, a sua volta una delle sorgenti, non sempre riconosciute e adeguatamente apprezzate, del pensiero e della letteratura d'Europa¹⁴¹.

¹³⁸ Cfr. F. SECRET, *Postel et Francesco Giorgi*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance» 22 (1960), pp. 385-389.

¹³⁹ Per cui si veda P. ZAMBELLI, *Cornelio Agrippa nelle fonti e negli studi più recenti*, in «Rinascimento» s. II, 8 (1968), pp. 169-199 e, in particolare, V. PERRONE COMPAGNI, *Una fonte di Cornelio Agrippa, il «De Harmonia Mundi» di Francesco Zorzi*, in «Annali dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Firenze» 4 (1982), pp. 45-74.

¹⁴⁰ Cfr. F.E. MANUEL, *Chiesa e sinagoga*, cit., p. 183.

¹⁴¹ Cfr. BUSI, *A Methodical Dreamer*, cit., p. 115.

ABSTRACT

The article focuses on the Jewish sources of Francesco Zorzi's masterpiece *De Harmonia mundi totius cantica tria* (Venice 1525).

The massive usage of Jewish texts, always read in the original allows not only to make conjectures about the dimensions of Zorzi's Judaistic library, but also offers an original perspective on the attitude held by the Venetian friar towards the Jews and Judaism.

From the identification and the analysis of the Jewish sources of the *De Harmonia mundi* a new light is shed on the central role played by Jewish tradition and, particularly, by kabbalistic texts, on the theological and philosophical background of this too often overlooked but decisive work of European Renaissance.

KEY WORDS

Francesco Zorzi. Hebrew. Kabbalistic Sources.

Giuliano Tamani

DAVID JACOB MARONI TRADUTTORE
DELLA GUIDA DEI PERPLESSI DI MAIMONIDE*

Nel secolo XIX, in particolare nella seconda metà, i classici del pensiero e della letteratura ebraica medievale che furono tradotti in italiano furono cinque:

1. I *Ḥovot ha-levavot* (I doveri dei cuori) scritti in arabo da Bahya ben Yosef ibn Paquda e tradotti in ebraico a Lunel nel 1160 da Yehudah ibn Tibbon. La parziale traduzione ebraico-italiana fu compiuta da Beniamino Consolo e pubblicata a Firenze nel 1847¹.
2. Il *Kuzari* (Il cazarò), ossia, come precisa il sottotitolo, *Il libro della confutazione e della prova in difesa delle fede disprezzata* composto in arabo da Yehudah ha-Levi qualche anno prima della sua morte avvenuta nel 1141 probabilmente in *Ereṣ Yisrael* e tradotto in ebraico nel 1167 in Provenza da Yehudah ibn Tibbon. La traduzione ebraico-italiana del I trattato e del I capitolo del secondo fu eseguita da Cesare

* Relazione presentata al convegno *Ebrei a Novellara – Bagnolo e ... dintorni* che si è svolto a Novellara, in provincia di Reggio Emilia, il 24 novembre 1996.

¹ *Volgarizzamento completo dell'opera «I doveri dei cuori» scritta in arabo dal Santo M.° Becay, e voltata nell'ebreo dall'Aben-Tibbon*, Firenze, Passigli, 1847 (traduzione del Prologo e dei Portici I-IV). Questa traduzione è segnalata nel repertorio *Gli studi orientali in Italia durante il cinquantenario 1861-1911 (Bibliografia)* «Rivista di studi orientali», 5 (1913-27), pp. 17-183 [*Le lingue semitiche*; l'A. della bibliografia relativa all'ebraico post-biblico è U. Cassuto per cui d'ora in poi si farà riferimento a questo repertorio con CASSUTO, *Studi*]: 57 (è omessa la data di edizione). Questa traduzione, ovviamente non inserita nel repertorio di G. ROMANO, *Bibliografia italo-ebraica (1848-1977)*, Firenze, Leo S. Olschki ed., 1979, è stata ricordata nella traduzione: BAHYA IBN PAQUDA, *I doveri del cuore*. A cura di A. Chouraqui, edizione italiana a cura di G. Ravasi (ed. originale francese: Parigi 1972), p. 37 nota 40. Nessuna notizia fornisce Cassuto sul traduttore.

- Foà² e fu pubblicata a Casalmaggiore nel 1872³.
3. Un centinaio di poesie del *Canzoniere* (*Diwan* in ebraico) dello stesso Yehudah ha-Levi la cui traduzione, sulla base delle edizioni parziali pubblicate a Praga nel 1840 e a Lyck nel 1860 da S. D. Luzzatto, fu compiuta, con il corredo di un ampio commentario, da Salvatore De Benedetti⁴ e pubblicata a Pisa nel 1871⁵.
 4. *Moreh ha-nevukim*, cioè *La guida dei perplessi* di Maimonide (Mosheh ben Maymon) il cui originale arabo, insieme alla traduzione francese, fu pubblicato nel 1856-66 a Parigi da Salomon Munk⁶. Fu proprio questa traduzione francese ad esser parzialmente tradotta in italiano da Davide Jacob Maroni.
 5. Il *Sefer ha-'iqqarim* (Il libro dei princìpi) di Yosef Albo la cui traduzione italiana dal titolo *I dogmi*, eseguita da Moisè

² Cesare Foà (Sabbioneta 1833 - Soragna 1907) studiò nel Collegio Rabbिनico di Padova e fu nominato rabbino nel 1857. Fu rabbino prima a Sabbioneta e poi probabilmente a Soragna. Oltre al *Kuzari* tradusse il *Tofte 'aruk* di Mosheh Zacuto (*Toftè Gnaruch, ossia il Castigo dei reprobì, poema ebraico del sec. XVII, di Mosè Zakut, versione italiana in prosa*, Finale Emilia, Tip. Coen, 1901, pp. III, 49) e l'*'Eden 'aruk* di Jacob Daniel Olmo (*Eden Gnaruch, ossia il Paradiso, poema ebraico del secolo XVIII, di Giacobbe Daniele Olmo di Ferrara, versione italiana in prosa, ibid.*, 1904, pp. 79). Cfr. M. MORTARA, *Indice alfabetico dei rabbini e scrittori israeliti di cose giudaiche in Italia*, Padova, Premiata Tipografia Editrice F. Sacchetto, 1886, p. 23. CASSUTO, *Studi*, p. 70. ID., s. v., in *Encyclopaedia Judaica*, 6, Berlin 1930, col. 1044. V. COLORNI, *Gli ebrei a Sabbioneta*, in V. COLORNI, *Judaica minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'antichità all'età moderna. Nuove ricerche*, Milano, A. Giuffrè ed., 1991, pp. 99-114:110. M. DEL BIANCO COTROZZI, *Il Collegio Rabbिनico di Padova. Un'istituzione religiosa dell'ebraismo sulla via dell'emancipazione*, Firenze, Leo S. Olschki ed., 1995, p. 265.

³ *Il Cosari, opera scritta in arabo da Giuda Levita spagnuolo, recata in ebraico da Giuda ben Tibbòn e volgarizzata da Cesare Foà*, Parte I, Casalmaggiore, Airoldi, 1872, pp. 48.

⁴ Su Salvatore De Benedetti (Novara 1818 - Pisa 1891), dal 1862 professore di Ebraico nell'Università di Pisa, cfr. CASSUTO, *Studi*, pp. 30-31. ID., s. v. *Benedetti, Salvatore (De)*, in *Encyclopaedia Judaica*, 4, Berlin 1929, coll. 88-89.

⁵ *Canzoniere sacro di Giuda Levita tradotto dall'ebraico ed illustrato da Salvatore De Benedetti con introduzione*, Pisa, Tipografia Nistri, 1871, pp. XLII, 226.

⁶ *Le guide des égarés. Traité de théologie et de philosophie par Moïse ben Maimoun dit Maïmonide traduit pour la première fois sur l'originale arabe et accompagné de notes critiques, littéraires et explicatives par S. Munk*, 3 voll., Paris 1855, 1861, 1866.

Sorani⁷, fu pubblicata a Roma nel 1878⁸.

A queste traduzioni, per completare la rassegna, si possono aggiungere, anche se parlare di un testo classico sarebbe improprio, le due versioni di una composizione poetica (*mahberet*) di Immanuel ben Shelomoh da Roma, la prima eseguita da Davide Castelli⁹ col titolo *I teologi naturali, squarcio del Paradiso di Manuello Romano* e stampata a Pisa nel 1871, la seconda compiuta da Salomone Seppilli col titolo *Inferno e Paradiso* e pubblicata ad Ancona nel 1874¹⁰.

Quali siano state la tiratura e la diffusione di queste traduzioni non mi è stato possibile appurare. Certamente la traduzione incompleta del *Kuzari* e quella del *Libro dei principi* non ebbero una grande circolazione, anche perché furono stampate in tipografie minori di località periferiche. Probabilmente e, forse, sorte migliore ebbero le traduzioni del *Canzoniere* e della *Guida* perché furono stampate a Firenze e a Livorno, nel secolo scorso il più importante centro dell'editoria ebraica in Italia.

Il *Kuzari*, comunque, ebbe una diffusione costante nei secoli e nell'Ottocento diventò una delle letture preferite degli ebrei ortodossi e neo-ortodossi. La *Guida*, al contrario, a casua del tentativo compiuto da Maimonide di applicare al giudaismo una metodologia tipica della filosofia greca, suscitò furiose polemiche presso gli ebrei nel basso medioevo, fu aspramente criticata da coloro che rifiutavano di sottoporre il giudaismo al vaglio di una metodologia considerata estranea alla sua genuina tradizione, ma fu molto apprezzata dagli illuministi e dai razionalisti

⁷ Su Moisè Sorani ho trovato solo il luogo e l'anno di nascita (Pitigliano 1827) in MORTARA, *Indice*, cit., p. 63. Nessuna notizia biografica fornisce CASSUTO, *Studi*, pp. 165-166. DEL BIANCO COTROZZI, *Il Collegio*, cit., p. 332, lo ricorda come docente nel Collegio Rabbinnico Italiano di Roma dal 1887.

⁸ *I dogmi*: trattato dogmatico filosofico di Giuseppe Albo, celebre filosofo spagnuolo del secolo XV, versione di Moisè Sorani, rabbino maggiore di Cento, Roma, Tipografia nell'Ospizio di S. Michele a Ripa, 1878, pp. VIII, 84; in precedenza la traduzione era stata pubblicata a puntate nel «Corriere israelitico» di Trieste, X-XII (1871-74).

⁹ *I Teologi naturali, squarcio del Paradiso di Manuello Romano, versione dall'ebraico* a cura di S. De Benedetti, Pisa 1871 (nozze D'Ancona - Nissim).

¹⁰ *Inferno e Paradiso di Emmanuele di Salomone della famiglia Sifronitide*, Ancona, Giuseppe Civelli, 1874, pp. 60. Si veda la recensione molto critica di S. De Benedetti nell'«Annuario della Società Italiana per gli studi orientali», 2 (1873), pp. 276-282. La traduzione è stata ristampata in DEL BALZO, *Poesie di mille autori intorno a Dante Alighieri*, 2, Roma, Forzani e C., 1889, pp. 5-54, e in appendice a L. MODONA, *Vita ed opere di Immanuel Romano*. Studio postumo, Firenze, R. Bemporad e F., 1904, pp. 246-293.

ebrei del secolo scorso che in Maimonide vedevano un loro precursore.

Per mostrare come veniva valutato nell'Ottocento lo sforzo intrapreso da Maimonide da una parte dell'ebraismo italiano si riporta il giudizio che sulla filosofia ebraica diede S. D. Luzzatto, professore dal 1829 al 1865 nel Collegio Rabbinico di Padova, il più illustre esponente della *Wissenschaft des Judentums* e della tendenza neo-ortodossa in Italia. Scriveva Luzzatto nel I fascicolo dell'opuscolo *Il giudaismo illustrato* destinato agli studenti del Collegio patavino:

Il giudaismo è una dottrina teorico-pratica, religioso-morale insegnata da Abramo (almeno trentasei secoli fa) alla propria famiglia, ed in essa conservatasi tradizionalmente di padre in figlio per corso di quattro secoli – indi da Mosè sviluppata secondo i bisogni d'una non più famiglia, ma nazione, e trasformata in un Corpo di Leggi (Pentateuco) – inculcata poscia dai profeti, dai poeti e dagli storici biblici – nuovamente sviluppata nelle cangiate circostanze dai dottori, o Scribi (*Soferim*), verso i tempi d'Alessandro Magno – tramandata dai Rabbini della Misnà e del Talmud e dai loro successori, per tradizione sempre verbale, sempre più o meno modificandosi, e nell'esteriore apparenza decadendo col peggiorar delle esterne condizioni della nazione, sin verso il 500 dell'Era volgare, in cui le tradizioni furono consegnate alla carta – commentata, illustrata, e senza sostanziale alterazione applicata ai bisogni dei nuovi tempi, dai capi delle accademie in Persia (*Gheonim*), e dai rabbini d'Italia, Alemagna e Francia, sin dopo il 1100 – *alterata, falsata e accomodata alle idee filosofiche dominanti presso gli Arabi, da alcuni filosofanti persiani e spagnuoli (dal 900 al 1500)*¹¹ – nuovamente modificata per pia reazione, dai cabalisti (dal 1100 al 1740) – in vario senso trattata e riformata dai moderni Alemanni sotto l'influenza della Filosofia, della Scienza, e dello spirito pubblico della moderna Germania – e reclamante tuttavia una esposizione genuina, fondata, imparziale, emancipata da ogni autorità del passato, e da ogni dipendenza dal presente¹².

Lo stesso Luzzatto in una lettera indirizzata (13 agosto 1839) a S. Rosenthal e pubblicata negli «Israelitische Annalen» di I.M. Jost (1839, pp. 396-397, 404-405) scriveva:

Tolga Iddio ch'io pretenda nemmeno in parte negare l'eccellenza veramente singolare della mente e del cuore di Maimonide, il quale fu indubitanamente un genio straordinario, e, mosso da piissimo zelo, intraprese e compì erculei lavori. Sostengo però che, adottando egli alla

¹¹ La sottolineatura è dello scrivente.

¹² S.D. LUZZATTO, *Il giudaismo illustrato nella sua teorica, nella sua storia e nella sua letteratura*, fascicolo I, Padova, Antonio Bianchi, 1848, p. 1.

cieca le dottrine tutte di Aristotele (tranne soltanto l'eternità del mondo); dando ai testi scritturali e talmudici violente interpretazioni, per metterli d'accordo con quelle dottrine; attribuendo alla speculazione filosofica una importanza religiosa, che non fu mai nello spirito della Religione, [...]; insomma, portando nel Giudaismo uno spirito straniero; egli si è gravemente ingannato e traviato, ed anzichè illustrare e depurare il Giudaismo, e metterne in luce il vero spirito (com'era certamente d'attendarsi dalla vastità e potenza del suo genio, ove stato non fosse trascinato dall'autorità degli Arabi maestri), egli non fece in gran parte che travisarlo e adulterarlo. Ciochè fu funesta cagione d'incredulità presso gli uni, e di fanatismo (effetto di necessaria reazione) presso gli altri; ed è tuttogiorno l'egida, sotto cui sgraziatamente si riparano gli amici tutti dell'Esoticismo¹³.

Ritengo superfluo riportare altri giudizi di Luzzatto sugli «Aben Esdra, i Maimonidi, gli Spinoza, i Mendelssohn» che sono diventati famosi presso i non israeliti ma che non hanno giovato al giudaismo «poichè la celebrità, in cui salirono quegli uomini, non provenne altrimenti da quella dottrina e da quell'abilità, che attinta hanno alle fonti giudaiche, ma sì da quelle che si acquistarono collo studio degli autori greci, arabi, ecc.»¹⁴. Aggiungerò solo che fra i libri di testo del Collegio Rabbinico di Padova per la teologia dogmatica e morale figuravano solo le prediche (*Nefuṣot Yehudah*) di Yehudah Moscato e il *Kuzari* con il commento *Qol Yehudah* dello stesso Moscato¹⁵.

Ma non tutti gli ebrei condividevano completamente le idee di Luzzatto. Anzi ben nota è la polemica che lo contrappose a Elia Benamozegh sulla *qabbalah* che secondo Luzzatto aveva «modificato», ovviamente in senso negativo, il giudaismo¹⁶.

La lettura della *Guida* fu ripresa, come si è già riferito, dagli illuministi e dai razionalisti ebrei del secolo scorso. Della traduzione di Shemuel ibn Tibbon, dopo l'edizione apparsa a Berlino nel 1791-95 con il commento di I. Satanow e a cura di I. Euchel, nell'Ottocento furono pubblicate edizioni a Zolkiew nel 1829 e, insieme alla traduzione tedesca del I volume, a Krotoszyn nel 1839. Una traduzione inglese fu pubblicata a

¹³ *Epistolario italiano francese latino* di S. D. Luzzatto da Trieste pubblicato dai suoi figli, parti I-II, Padova, Fratelli Salmin, 1880, pp. 319-323: 321.

¹⁴ *Ibid.*, p. 320.

¹⁵ DEL BIANCO COTROZZI, *Il Collegio*, cit., p. 153.

¹⁶ Y. COLOMBO, *La polemica col Benamozegh*, «La rassegna mensile di Israel», 32⁹⁻¹⁰ (1966), pp. 179-204 [numero speciale in occasione del primo centenario della scomparsa di S. D. Luzzatto].

Londra nel 1881-85. La traduzione arabo-ebraica di Yehudah al-Harizi fu pubblicata a Londra nel 1851-79¹⁷.

Ma l'edizione più importante, come si è già riferito, fu quella di Salomon Munk che in un decennio (1856-66) pubblicò il testo arabo e la traduzione francese con un ampio e prezioso commento per molti aspetti ancora valido (dopo un secolo la traduzione è stata superata in precisione da quella di Sh. Pinès apparsa a Chicago nel 1963). Ed è proprio questa traduzione francese e questo commento che Maroni tradusse parzialmente in italiano.

Pochissime sono le notizie biografiche che su Maroni mi è stato possibile trovare nei consueti repertori bibliografici¹⁸. Si sa che nacque a Reggio Emilia nel 1810, che fu rabbino a Novellara intorno al 1840, ad Ancona (1848-51), Pitigliano, Cento (1853), Firenze (dal 1860 in poi). Nel 1840, quando era rabbino a Novellara, compose una breve composizione poetica dal titolo *Qol musar* per la circoncisione del figlio di Jacob Levi la quale si conserva inedita a Roma nella Biblioteca del Collegio Rabbinico Italiano¹⁹. Sulla base del manoscritto conservato nella biblioteca della Comunità ebraica di Mantova²⁰, curò la pubblicazione del dramma *Yesod 'olam* (Il fondamento del mondo) di Mosheh Zacuto (Livorno, Tipografia Costa e C., 1874). Nello stesso anno a Berlino ne fu pubblicata un'altra edizione a cura di A. Berliner²¹.

¹⁷ Per la bibliografia delle edizioni e delle traduzioni della *Guida* si rinvia a quella segnalata da C. SIRAT, *La filosofia ebraica medievale secondo i testi editi e inediti*. Edizione italiana a cura di B. Chiesa (trad. dall'originale francese: Parigi 1988²), Brescia, Paideia, 1990, p. 559.

¹⁸ Su Maroni (Reggio Emilia 1810 - Firenze 1888), rabbino in varie piccole comunità italiane e dal 1860 a Firenze, si veda la bibliografia segnalata da R. DI SEGNI, *Catalogue of the Manuscripts of the Library of the Collegio Rabbinico Italiano, Rome, Italy*, supplemento ad «Aleï sepher» [A Journal of Hebrew Bibliography and Booklore], Ramat Gan - Rome, Bar Ilan University Press, 1990, pp. 93-94. Si veda inoltre CASSUTO, *Studi*, p. 118. R.G. SALVADORI, *La comunità ebraica di Pitigliano dal XVI al XX secolo*, Firenze, La Giuntina, 1991, p. 128 (in una memoria del 1886 fra i rabbini e i capiculto che c'erano stati a Pitigliano è ricordato «Maroni J. S., fiorentino»).

¹⁹ DI SEGNI, *Catalogue*, cit., p. 93, n. 5.9 (Ms. 41).

²⁰ M. MORTARA, *Catalogo dei manoscritti ebraici della biblioteca della Comunità isaelitica di Mantova*, Livorno, Tipografia I. Costa e C., 1878, pp. 65-66 n. LXXXIV.

²¹ Questa edizione e non quella curata da Maroni fu presentata da D. Castelli nell'«Annuario della Società italiana per gli studi orientali», 2 (1873), pp. 282-284.

Nella *Premessa* alla sua traduzione²² Maroni ha scritto che ha tradotto la *Guida*, da lui definita «libro immortale», «per diffonderne la cognizione» tra i suoi «correligionari e compatriotti», poi ha esposto le caratteristiche della sua versione e la funzione delle note che egli ha aggiunto a quelle di Munk:

Fra le molte traduzioni che, in varie epoche ed in varie lingue, si fecero della *Guida* del Maimonide, l'opera celebre in cui il genio di quel luminaire di Israel apparisce in tutto il suo splendore, la versione francese di S. Munk, accompagnata da note dichiarative, è quella, certo, che meglio risponda al bisogno del lettore europeo, pretermessa anche la grande importanza del lavoro critico che il valente orientalista seppe compiere sul testo arabo, superando i più gravi ostacoli. È su questa versione e su quella ebraica d'Ibn-Tibbon, che io intrapresi la presente traduzione italiana, aggiungendo anche nuove note, che stimai poter valere a far meglio comprendere le parole dell'autore e le note stesse del Munk; senza del resto occuparmi della parte filologica e di tutto quello che riguarda particolarmente il testo arabo. Seguendo l'esempio del Munk, cercai di attenermi a una stretta fedeltà, e mirai particolarmente a rendere più facile lo studio dell'opera sulla versione ebraica di Ibn-Tibbon.

Poi alla *Prefazione* di Munk ha fatto precedere alcuni cenni sulla vita e sulle opere principali dello stesso Munk traducendoli dalla rivista «Archives israélites de France» del 1867 e aggiungendovi proprie note integrative (I, pp. VII-XII).

Senza entrare nel merito della traduzione francese-italiana del testo e del commento di Munk, la cui valutazione richiederebbe un impegno non indifferente, mi limiterò a illustrare le note che Maroni ha aggiunto a quelle di Munk. Esse, tutte

²² Questo è il titolo: *La Guida degli smarriti, trattato di teologia e di filosofia di Moisé ben Maimon detto Maimonide*. Tradotto per la prima volta in francese sull'originale arabo ed accompagnato da note critiche, letterarie ed esplicative. Da S. Munk. Recato in italiano con nuove note da D. I. Maroni. Il I vol. (Livorno, Tipografia I. Costa e C.°, 1870, pp. XXX, 264), dedicato a Angelo Orvieto in occasione delle sue nozze con Amalia Cantoni di Pomponesco), dopo la *Lettera dedicatoria di S. Munk al Signor Barone de Rothschild*, le *Brevi parole del traduttore* (Firenze, 8 agosto 1870), *Alcuni cenni sulla vita e sulle opere principali di S. Munk*, e la *Prefazione di S. Munk*, contiene la traduzione dell'*Introduzione* di Maimonide e i capitoli I-XLVI della prima parte della *Guida*. Il II vol. (*ibid.*, 1871, pp. 144), dedicato al dott. Giuseppe Levi, contiene i rimanenti capitoli (XLVII-LXXXVI) della prima parte. Il III vol. (Firenze, Coi tipi di M. Cellini e C., alla Galileiana, 1876, pp. 244), dedicato al barone A. A. Levi, contiene i capitoli I-XXI della seconda parte della *Guida*, corrispondenti alle pp. 3-172 del II vol. di Munk.

contraddistinte dal cognome del commentatore (Maroni) posto tra parentesi tonde alla fine di ciascuna di esse, sono di tre tipi: 1. Notizie biografiche sugli autori ebrei e non ebrei citati da Munk o ricordati dallo stesso Maroni e note bibliografiche sulle loro opere; altre notizie di carattere molto generale per illustrare ulteriormente le note precedenti (per differenziarle graficamente dalle prime esse sono stampate in corpo piccolo e indicate con le lettere dell'alfabeto latino). 2. Note integrative per riportare in caratteri ebraici la traduzione di Shemuel ibn Tibbon, seguita da quella italiana, quando non vi aveva fatto riferimento Munk. 3. Note esplicative rivolte a lettori non specialisti per spiegare termini e concetti religiosi e filosofici generali; anche per questo tipo, per differenziare quelle che si possono definire «primarie» da quelle «secondarie», si è fatto ricorso a caratteri tipografici di corpo piccolo; talora alcune note sono in corsivo.

Segue ora una esemplificazione delle note seguendo l'ordine dei tipi identificati. Nella *Prefazione* (I, p. XIV) Munk a proposito dell'epoca di Maimonide, della sua vita, delle sue opere, dei loro manoscritti e delle loro edizioni rinvia ai *Prolegomeni* che si è proposto di pubblicare nel secondo o nel terzo volume. A questo punto Maroni introduce una lunga nota (n. 13) sulla vita e sulle opere del filosofo ebreo (I, pp. XXV-XXVI-II). A proposito della *Guida* egli annota: «Opera teologica e filosofica, in cui particolarmente il genio di Maimonide appare in tutta la sua grandezza». Poi continua: [Egli] «fu assai perseguitato dagli invidiosi della sua fama, e severamente censurato per le sue opere religiose, trattate filosoficamente; e sopra tutto per la *Guida*, che dopo la sua morte fu anatemizzata e dichiarata libro eretico; e ben fu d'uopo della dottrina e dello zelo dei più distinti Rabbini di quel tempo per difendere la fama di Maimonide, a cui restò la vittoria».

Scrivendo ancora Munk: «Mentre il nostro secolo vide venire alla luce tante opere arabe, molto meno degne di occupare gli spiriti, l'originale arabo della *Guida* restò nascosto in alcune biblioteche; e solo la versione ebraica d'Ibn-Tibbon fu pubblicata in alcune edizioni scorrettissime» (I, p. XIV). Maroni introduce una nota (n. 14) per fornire informazioni su Shemuel ibn Tibbon e sulla famiglia dei traduttori Ibn Tibbon.

Prosegue Munk. «È su questa versione che furono fatte due traduzioni latine, una delle quali dicesi dovuta al medico ebreo Jacob Mantino, e pubblicata a Parigi nel 1520, è quasi scon-

sciuta, e l'altra di G. Buxtorf il figlio (Basilea 1629, in 4°) è la sola che, sin qui, abbia reso accessibile il capo d'opera di Maimonide al lettore europeo» (*ibid.*). Nella nota (n. 15) Maroni, tra l'altro, scrive che Jacob Mantino «tradusse in latino molti libri arabi, e molti trattati di Platone e di Averroè. Tradusse pure la *Guida* di Maimonide, e fu la prima traduzione latina di quest'opera». Poi aggiunge un'altra nota, contraddistinta da una lettera dell'alfabeto, per annotare che «Platone nacque nell'isola di Egina, il 430 av. l'E.V. e fu discepolo di Socrate». Infine inserisce un'ultima nota (corpo piccolo in caratteri corsivi) per spiegare chi era Socrate (I, p. XXVIII).

In realtà, per quanto riguarda Platone, Jacob Mantino²³ tradusse solo il commento medio di Averroè alla *Repubblica* di Platone secondo la traduzione arabo-ebraica di Shemuel ben Yehudah di Marsiglia, mentre la traduzione latina del *Moreh* pubblicata a Parigi nel 1520 non è di Mantino ma di traduttore ignoto. Seguono poi una nota (n. 16) sui due Giovanni Buxtorf, padre e figlio, e un'altra (n. 17) per ricordare che il *Moreh* fu tradotto in latino anche da Guglielmo Surenhusius, da Agostino e da Giustiniano da Genova. Ma Surenhusius di Maimonide ha tradotto solo il commento alla *Mishnah* e Agostino e Giustiniano da Genova altro non sono che il domenicano Agostino Giustiniani (1470-1536) da Genova, l'editore della già ricordata traduzione latina pubblicata a Parigi nel 1520²⁴! Maroni conclude la nota scrivendo che «I Tedeschi, gli Spagnoli e gl'inglesi hanno pure delle traduzioni della *Guida*».

Munk, dopo essersi lamentato del fatto che dal Buxtorf in poi la *Guida* non fu oggetto di alcun lavoro, ricorda che «la sola pubblicazione che offra un vero carattere scientifico e che risponda sino ad un certo punto al bisogno del lettore europeo» è l'edizione, limitata alla terza parte della *Guida*, della traduzione di Shemuel ibn Tibbon apparsa a Francoforte sul Meno nel 1838 con traduzione tedesca e con note esplicative

²³ Su Jacob Mantino cfr. G. TAMANI, *Traduzioni ebraico-latine di opere filosofiche e scientifiche*, in *L'hébreu au temps de la Renaissance*. Ouvrage collectif recueilli et édité par I. Zinguer (Brill's Series in Jewish Studies, IV), Leiden, E. J. Brill, 1992, pp. 105-114.

²⁴ In realtà A. Giustiniani avrebbe sottoposto, o avrebbe fatto sottoporre, a ritocchi «umanistici» un'anonima traduzione latina che, condotta sulla versione arabo-ebraica di Yehudah al-Harizi, sarebbe stata eseguita nell'Italia meridionale o in Provenza nella prima metà del secolo XIII.

di Simone Scheyer che consultò anche il testo arabo. Maroni introduce una nota (n. 18) per segnalare altre precedenti edizioni della traduzione di Shemuel ibn Tibbon da lui consultate per far meglio comprendere il testo di Maimonide e le note di Munk: 1. Venezia, fratelli Bragadini, 1551; con il commento di Yosef ben Mosheh ha-Levi (Profiat Duran detto Efodi) e di Shem Tov ben Yosef (II) ibn Shem Tov (confuso da Maroni con l'omonimo autore del *Sefer ha-emunot* (Il libro delle credenze)). 2. Sabbioneta, Tobia Foà, 1553; ai due commenti precedenti è stato aggiunto quello di Asher ben Abraham Crescas. Maroni segnala poi il commento (solo a certi passi) dal titolo *Moreh ha-Moreh* (La guida della *Guida*) di Shem Tov ibn Falquera stampato a Pressburg nel 1837, l'opuscolo di divulgazione scientifica dal titolo *Ruah hen* (Spirito di grazia) di ignoto autore, provenzale o italiano; e quello di Mosheh ben Shelomoh da Salerno (m. 1279) che compose un commento, ancora inedito, ai primi due libri della *Guida*²⁵. Ma Maroni si sbaglia nell'indicare la città dell'ultimo commentatore: invece di Salerno scrive «da Salera, città in Africa». Segnala tuttavia che il manoscritto di questo commento si conserva nella Biblioteca Medicea di Firenze senza indicarne però la collocazione²⁶.

Nel secondo tipo di note sono riportati estratti, che vanno da una singola parola a un'intera frase, della traduzione di Shemuel ibn Tibbon. Si vedano, ad esempio, le note 6, 7, 10, 17, 20, 21, 34, 36, 51, 52, 53, 59, 67, 68, 72, 73, 83, 85, 92, 101 all'*Introduzione* di Maimonide (I, pp. 3-42).

Le note del terzo tipo, come si è già riferito, riguardano la storia della filosofia e la culturale generale. Si vedano, ad esempio, quelle dedicate alla Scolastica (n. 6 pp. XXI-XXII), ai Peripatetici o Passeggiatori (n. 9 pp. XXII-XXIII: «In generale si può dire che la filosofia presso gli arabi passò quasi tutte le fasi per cui passò il mondo cristiano. Noi vi troviamo il *dogmaticismo*, lo *scetticismo*, la teoria dell'*emanazione* e, qualche volta, delle dottrine analoghe allo *spinosismo* ed al *panteismo*

²⁵ Cfr. SIRAT, *Filosofia ebraica*, cit., pp. 347-348.

²⁶ Si tratta del ms. pluteo II, 11; cfr. A.M. BISCIONI, *Bibliothecae Hebraicae Florentinae sive Bibliothecae Mediceo-Laurentianae catalogus...*, Firenze 1757, pp. 198-202. Questa è la traduzione del *colophon*: «Commentarius elaboratus a Doctore Rabbi Moyse f. R. Salomonis de Salera super duas partes Directoris [Perplexorum]»; segue la precisazione di Biscioni: «in nostro Cod. clarissime legitur [...] Mi Salera, de Salera, quod est oppidum Africae a Scipione occupatum teste Livio».

moderno»; nella nota *b* spiega poi tutti questi termini), *Speculazione* (n. 8 all'Introduzione di Maimonide, pp. 23-24), *concezione* (n. 9 p. 24), *comprensione* (n. 12 p. 24), spiegazione dell'espressione *Meleket ha-biggayon* (arte della logica) alla nota n. 16 di p. 25, *metafisica* (n. 18 p. 25), *esoterico* (n. 38 p. 29), *Sofisti* (p. 40), intelletto attivo e intelletto passivo (nota *a* p. 52), obbiettivo e subbiettivo (nota *b* p. 72).

Riguardano il giudaismo le note dedicate a *Karaismo* (nota *a* p. 28), *Kabbalà* (nota *c* p. 31), *Midrash* (nota *a* p. 35), *Mishnah* (nota 94 pp. 41-42), e la cultura generale la nota – si riporta un solo esempio – introdotta per illustrare *Sabei*, *Sabeismo* e *Nabatei* (n. 12 p. XXV).

Insomma le note formano un *Kol bo* (*Omnia in eo*), cioè un'enciclopedia in cui di volta in volta compaiono notizie erudite, osservazioni linguistiche, informazioni di cultura generale, di storia della filosofia, di storia della letteratura ebraica, araba, ecc.

ABSTRACT

David Jacob Maroni (Reggio Emilia 1810 - Florence 1888) translated into Italian (from the Arabic-French version by S. Munk) Part 1 in full and chapters I-XXI of Part 2 of Maimonides' *Moreh ha-nevukim*; he also added to it a large number of explanatory notes. The unfinished translation was published in three volumes: the first two (containing Part 1 of the *Moreh*), were printed in Leghorn in 1870-71, while volume 3 was printed in Florence in 1876.

KEY WORDS

D.J. Maroni. Translation. Maimonides' *Moreh*.

Nilay Çorağan *

THE WALL PAINTINGS OF ST. NICHOLAS CHURCH
IN DEMRE (MYRA). RECENT DISCOVERIES

St. Nicholas church in Myra, the famous place of pilgrimage in Southern Turkey (Lykia), is also the home place of St. Nicholas' cult. The sources lighting the way of the middle ages in the region of Lykia are very limited. Myra's name is connected with St. Nicholas' since early Christianity¹. St. Nicholas' date of birth is uncertain. Some sources report Patara (near Myra) as the place where St. Nicholas was born in the 4th century, where he was elected Bishop of Myra and where he finally passed away².

Myra became an important metropolis of the region since the time of Theodosios II (408-450); the city walls were restored by Markian (450-457)³. After the earthquake of 529, the city was reconstructed with Justinian I's support⁴. Zirids

* Nilay Çorağan è ricercatrice della Erciyes Universitesi di Kayseri (Turchia) e in qualità di borsista del governo italiano ha svolto ricerche presso il Dipartimento di studi eurasiatici della Facoltà di Lingue e Letterature straniere, con la guida del prof. Gianclaudio Macchiarella, sulla pittura bizantina del XII sec. Ininterrottamente dal 1992 in poi ha partecipato alle campagne di scavo – dirette dalla prof.ssa Yildiz Ötügen della Hacetepe Universitesi di Ankara – sul sito della basilica di S. Nicola di Mira.

¹ S.Y. ÖTÜKEN, «Demre Aziz Nikolaos Kilisesi Kazısının Ortacağ Arastirmalarina Katkiları», *Sanat Tarihi Dergisi* (Izmir, Ege Universitesi Basimi), 1998, 85; for St. Nicholas' life see: G. ANRICH, *H. Nikolaos, Der Hl. Nikolaos in der Griechischen Kirche*, Texte und Untersuchungen, I-II, Leipzig - Berlin, 1913, 1917; N. ŠEVČENKO, *The Life of St. Nicholas in Byzantine Art*, Turin, 1983, 18-20.

² ANRICH, *Hl. Nikolaos*, cit., I, 3-55, 67-91, 113-139; II, 208-277, 368-377; ŠEVČENKO, *The Life*, cit., 18.

³ R.M. HARRISON, «Churches and Chapels of Central Lykia», *Anatolian Studies*, 13 (1963), 119; C. FOSS, «The Lykian Coast in the Byzantine Age», *Dumbarton Oaks Papers*, 48 (1994), 23.

⁴ FOSS, «The Lykian», cit., 23; ÖTÜKEN, *Demre*, 86.

plundered Myra and destroyed the church, coming from Afrika by maritimeline, while, before 1043, Ioannes Orphonotrophos, brother of Michael II, repaired the city walls and made donations to the church⁵. According to an inscription still existing in Myra, the emperor Konstantin IX and his wife Zoe renewed an unidentified building – probably St. Nicholas church – in 1042⁶.

After the battle of Malazgirt in 1071, some Italian merchants who took advantage of the migration of Christian people to the mountainous areas, purloined St. Nicholas' relics and took them to Bari in 1087, where a famous cathedral church was erected under his name⁷.

After 1099, Lykia became under the influence of the Byzantine Empire as a consequence of the military successes achieved by Alexios I. But, after the conquest of Antalya in 1207, the Seljuks took control over the southwest region of Anatolia. Pierre de Lusignan, the Cyprian commander of Antalya, launched an attack against the Seljuks settled in Myra since 1350. The last bishop of the city was demoted in 1397, and from that time on also the name of Myra disappeared from the bishopric lists⁸.

In 1963-64, the Turkish Directorate of the Ancient Monuments and Museums took care of the drainage and cleaning of the flooded southern and eastern sides of the church. In 1965, the church history and architecture were studied by U. Peschlow, while its decoration was investigated by O. Feld within a project of the German Archaeological Institute in Istanbul⁹.

U. Peschlow determined the three main construction periods of the church¹⁰. The first period is dated to the 6th century

⁵ ANRICH, *Hl. Nikolaos*, cit., I, 451; II, 518-519, 525; HARRISON, *Churches*, cit., 122; FOSS, *The Lykian*, cit., 34.

⁶ For the inscription see: H. ROTT, *Kleinasiatische Denkmälern aus Pisidien-Pamphylien, Kappadokien und Lykien*, Leipzig, 1908, 340; ANRICH, *Hl. Nikolaos*, cit., II, 525; ÖTÜKEN, *Demre*, cit., 86, note 8.

⁷ ANRICH, *Hl. Nikolaos*, cit., I, 170-173, 435-449; II, 519-520; ÖTÜKEN, *Demre*, cit., 86.

⁸ HARRISON, *Churches*, cit., 122; ÖTÜKEN, *Demre*, cit., 86.

⁹ These studies were published and edited by J. Bochart within the book about Myra in 1975; see: MYRA, *Eine Lykische Metropole in Antiker und Byzantinischer Zeit*, Berlin, Mann (Istanbuler Forschungen, No: 30), 1975.

¹⁰ For the construction periods of the church see: U. PESCHLOW, «Die Architektur der Nikolaoskirche in Myra» (ed. J. BOCHARDT, *Myra*, cit., Ber-

(after the earthquake of 529), based on the building technique, the construction materials and also the typological characteristics of its architecture. The building was destroyed by unknown reasons and rebuilt in the 8th century with a plan of a domed Basilica. Taking into consideration the above mentioned inscription of 1042, the north and south annexes of the building are assigned to the middle of the 11th century.

The decorative elements of the church are remarkable as much as its architectural features. In consideration of the limited number of examples of monumental wall painting still surviving in Constantinople and in Anatolia, St. Nicholas' wall paintings are especially important. No monographic study has been dedicated to the paintings of the church until now, rare and insufficient are the reference publications mentioning these paintings¹¹.

They consist of thirty-nine scenes, hundred-fourty-three single figures, some symbolic depictions, and a variety of floral and geometric patterns. These paintings are located in the apse, the bema, the naos, the aisles, the northeast and southwest corner rooms, the innernarthex, the southeast chapels, the burial chamber, the north annexes and the arcosolium in the west court.

In our research, we identified twenty-four previously undetected scenes. Of these, four are derived from the New Testament (the Annunciation, the Nativity, the Way to Golgotha and the Crucifixion), two from Apocryphal sources (the Koinosis and the Anastasis), and sixteen additional scenes are related to the cycle of the life of St. Nicholas. Also there are

lin, 1975, 341-347, fig. 47; U. PESCHLOW, «Materialien zur Kirche des Hl. Nikolaos in Myra im Mittelalter», *Istanbuler Mitteilungen*, 40 (1990), 212.

¹¹ For the paintings see: C. TEXIER - R.P. PULLAN, *Byzantine Architecture*, London 1864, 185; ROTT, *Kleinasiatische*, cit., 338-340; HARRISON, *Churches*, cit., 139-140; Y. DEMIRIZ, «Demre'deki Aziz Nikolaos Kilisesi», *Türk Arkeoloji Derğisi* 16, 1 (1966), 16; C. WALTER, *L'iconographie des Conciles dans la Tradition Byzantine*, Paris, 1970, 119-120; O. FELD, «Die Innenaustattung der Nikolaos Kirche in Myra» (ed. J. Bochart, *Myra*, cit., 378-394; N. THIERRY, «L'Art Monumental Byzantin en Asie Mineure du XI au XIV^{ème} s.», *Dumbarton Oaks Papers*, 29 (1975), 90, 104, 110; V.J. DJURČIĆ, «Un courant stylistique dans la peinture byzantine vers le milieu du XI^{ème} siècle», *Zograf*, (1984), 21-22; G. KÜHNEL «Die Konzil-darstellungen in der Geburtskirche in Bethlehem: Ihre Kunsthistorische Tradition und Ihr Kirchenpolitisch Historischer Hintergrund», *Byzantinische Zeitschrift*, 86/87 (1993-94), 96-97.

ninety-seven single figures representing male and female saints, as well as bishops, martyrs, angels, either standing or busts¹².

The whole complex of paintings can be chronologically assigned between the 11th and the 12th centuries on the basis of epigraphical, historical and stylistic considerations. The paintings dating to the 11th century are found in the aisles and the inner narthex. The symbolic funerary depictions and the ornamental motifs of the outer southern aisle show more Constantinopolitan features. The inner narthex paintings consisting of the representation of the six Orthodox councils are unique in Anatolia. No other Anatolian Byzantine fresco cycle show a parallel narthex location for these council scenes. Stylistic considerations suggest that the paintings of the inner narthex were realized towards the middle of the 11th century¹³.

The paintings dating to the 12th century are located in the northern and southern annexes, in the arcosolium of the west court and in the northeast corner room. The paintings in the arcosolium in the west court are accompanied by an inscription dating them to 1118¹⁴. In the southern burial chamber, the iconographic features, the style and the program of the paintings show more local features (fig. 1, 2, 3). The closest parallels can be found in Cyprus¹⁵. These paintings are probably

¹² Because of the poor conditions of conservation affecting the wall paintings, we could not take good quality photos for publication. This is why we publish here a selection of accurate drawings of the identifiable remains of the paintings instead of their pictures. Some of these paintings were already mentioned in the excavation reports; see: Y. ÖTÜKEN, «1993 Yılı Demre Aziz Nikolaos Kilisesi Kazisi», XVI. Kazı Sonuçları Toplantısı, Ankara, 1994, (N. ÇORAGAN, *Freskolar*, 371); Y. ÖTÜKEN, «1994 Yılı Demre Aziz Nikolaos Kilisesi Kazisi» XVII. Kazı Sonuçları Toplantısı II, Ankara, 1996 (N. ÇORAGAN, *Freskolar*, 382-383); Y. ÖTÜKEN, «1995 Yılı Demre Aziz Nikolaos Kilisesi Kazisi», XVIII. Kazı Sonuçları Toplantısı II, Ankara, 1996, (N. ÇORAGAN, *Freskolar*, 480-481).

¹³ Possible comparisons can be found with the general style of the paintings of H. Lukas in Phokis, H. Sophia in Kiev and Nea Moni in Chios (see: C.L. CONNOR, Art and Miracles in Medieval Byzantium, *The Crypt at Hosios Lukas and Its Frescoes*, Princeton, 1991; H. LOGWYN, *Kiewer Sophien Kathedrale, Staatliches Architektur Historisches Denkmals*, Schutzgebiet, Kiev, 1971; D. MOURIKI, *The Mosaics of Nea Moni on Chios*, Athens, 1985).

¹⁴ For the inscription, see: ROTT, *Kleinasiatische*, cit., 340.

¹⁵ For a similar style in Cyprus paintings see: C. MANGO, «The Monastery of St. Chrysostomos at Koutsovendis» (Cyprus) and Its Wall Paintings», *Dumbarton Oaks Papers*, 44 (1990), 63-94; D.C. WINFIELD, E.J.W. HAWKINS, «The Church of Our Lady at Asinou, Cyprus. A Report on the Seasons of 1965 and 1966», *Dumbarton Oaks Papers*, 21(1967), 261-266.

THE WALL PAINTINGS OF ST. NICHOLAS CHURCH IN MYRA

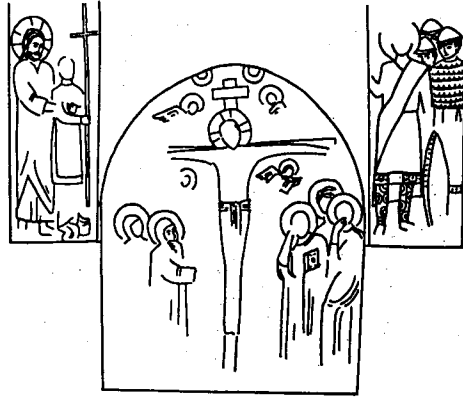


FIG. 1. The way to Golgotha and Crucifixion (*Southern burial chamber*).

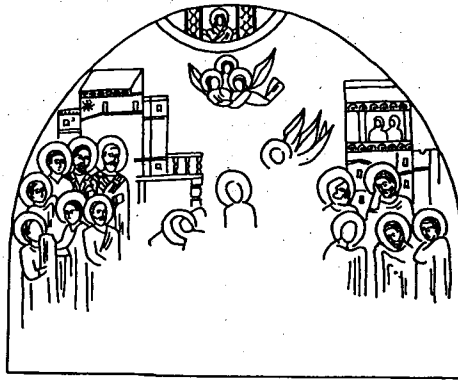


FIG. 2. Koimesis (*Southern burial chamber*).



FIG. 3. Anastasis (*Southern burial chamber*).

the work of local craftsmen. The style of the paintings in the northern and southern annexes strengthens our chronology towards the beginning of the 12th century.

The paintings of the south burial chamber have some remarkable features. The saints, the bishops and the martyrs in the grave niches, were generally arranged according to the liturgical calendar and they also stand as well-wishers and protectors of the buried.

Since all other examples of St. Nicholas' cycle are located outside of Anatolia, the Myra cycle can legitimately be considered the first and only example in Turkey (fig. 4 a, b, c). The earliest antecedent can be traced in a well known Sinai icon of the 11th century¹⁶. Other examples in monumental painting occur after the end of the 12th century.

Dating the paintings of the burial chamber to the beginning of the 12th century, the Myra cycle could be the earliest exam-



FIG. 4. St. Nicholas' cycle (*Southern burial chamber*).

A. St. Nicholas rescues Demetrios from drowning. B. Journey to Jerusalem.
C. St. Nicholas heals a sterile woman.

¹⁶ For the Sinai icon see: K. WEITZMANN, «Fragments of an Early St. Nicholas Triptych on Mount Sinai», *Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εφημερίδας*, 1964-65, 5-6, Tab. 4-5; ŠEVČENKO, *The Life*, cit., 29, 159.

ple in Byzantine monumental painting of a St. Nicholas complete cycle. Also there are some important iconographic innovations, such as the scene of «St. Nicholas healing a sterile woman» which derives from the «Vita Nikolai Sionitae.»¹⁷ (fig. 4c).

Other paintings dating to the 12th century can be found in the northeast corner room and also in the three southern chapels. The Communion scene in the northeast room is a unique work because of its dome location. The style of the paintings in the northeast corner room and of those in the southern chapels, shows, in my opinion, the work either of a Constantinopolitan or of a local craftsman, but trained in Constantinople.

In conclusion, it's my belief that a merge of influences from the Byzantine capital with local traditions must have occurred in St. Nicholas' paintings, a confluence of different stimuli and artistic experiences, justified – among other causes – also by the vicinity of the Sanctuary in Myra with the huge harbour of Andriake (present Antalya), providing both intense cultural and commercial relationship among the city of Myra, the Mediterranean coast and Constantinople¹⁸.

¹⁷ See: I-N. P. ŠEVČENKO, *The Life of Saint Nicholas of Sion*, Cambridge, Massachussets, 1984, 107-109.

¹⁸ Unfortunately, these important paintings are going to vanish if urgent work of consolidation and conservation is not carried out. In 1994 the technicians of the restoration laboratory of the Turkish Ministry of Culture in Istanbul, reported a dramatic degree of deterioration in the paintings. These are going to vanish because of the combined action of natural agents such as salinity and humidity as well as by the irresponsible behavior of the numerous visitors to the place. The plaster is getting mossy and swollen because of dampness. Also, dampness seriously deteriorates the supporting walls. Finally, in 1998 the restoration work started (carried out by the restorer, R. Isler), with funding provided by the Turkish Ministry of Culture. We hope we can find new financial resources in the coming years to complete the restoration work.

ABSTRACT

As a current member of the Turkish archaeological team headed by Yıldız Ötüken of Hacetepe University working at St. Nicholas' Basilica in Myra (Turkey), Nilay Çorağan reports about the preliminary results of her study on the whole decoration and the most recent findings at the famous Lykian Basilica and Sanctuary. Particularly interesting for the history of the illustration of the complete cycle of St. Nicholas' life and miracles at its earliest stages are the scenes of the southern burial chamber, probably the work of local craftsmen. Also noteworthy are the New Testament and the Feast cycle scenes decorating the northeast corner room and the three southern chapels, probably the work of a Constantinopolitan atelier. According to the Author, both the recently discovered series of paintings can be dated to the first quarter of the 12th century. The status of conservation of the fresco paintings is very poor: it needs immediate intervention in order to preserve an important and rare testimony of the metropolitan monumental painting, realized under the patronage of the Comnenian dynasty.

KEY WORDS

Byzantine painting. Turkey. St. Nicholas.

Nelli Xačatryan

LE PORTRAIT ARMÉNIEN
ET L'ART DU QUATTROCENTO

Les relations entre un style et une époque constituent l'un des problèmes théoriques les plus complexes. D'un côté, la période dont on se sert pour dater tel ou tel style; en général, elle ne se limite pas à ce style, elle développe parallèlement d'autres courants. Il suffit de se rappeler le Trecento italien; la coexistence qu'on y trouve entre le gothique et les premiers signes d'une Renaissance en gestation. Ou encore la France du XVII^e siècle qui proclama le classicisme comme style exclusivement national, mais qui se laissa continuellement tenter par le baroque et par «l'art du réel», pour ainsi dire.

D'un autre côté, le style lui-même non seulement se prête mal à la définition par période (il déborde très souvent les cadres temporels), mais aussi – le plus étonnant – il se permet parfois de faire des étincelles inattendues dans des périodes et des pays ayant des caractéristiques historiques différentes. Ainsi, on peut prendre comme exemple le baroque slave (en particulier, dans la peinture, «le portrait sarmate») qui a un retard sur le baroque italien d'environ un siècle; ou encore un phénomène intéressant comme l'œuvre de l'architecte catalan Antonio Gaudi qui utilisa d'une manière nouvelle les possibilités plastiques de la persée baroque dans les conditions de la fin du XIX^e siècle.

Quand on parle de la Renaissance en tant que style, on a surtout en vue l'art italien du XIV^e au XVI^e siècles, selon la périodicité établie par J. Michelet et J. Burckhardt¹. En dépit

* Cette recherche a été effectuée grâce à une bourse d'étude du CNR (Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma).

¹ J. MICHELET, *La Renaissance*, Chamerot, Paris, 1855; J. BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Basel, 1860.

du fait que la Renaissance représente un style commun à toute l'Europe, c'est l'Italie qui put l'exprimer de la façon la plus adéquate et la plus naturelle, l'Italie, avec la tradition latine et sa vision du monde. Il existe même, dans l'esthétique, un courant, considérant comme unique Renaissance ce qui «apparut en Italie dans la 1^{ère} moitié du XIV^e siècle et qui élargit ses tendances classiques aux arts du XV^e siècle, influençant toutes les activités culturelles du reste de l'Europe»².

L'influence de l'art italien des temps modernes sur les autres pays européens et réciproquement a été notée depuis longtemps déjà; elle a été minutieusement étudiée. On a en revanche assez peu étudié la pénétration de l'effet Renaissance dans d'autres régions éloignées. Par exemple, comment expliquer la composante Renaissance dans la peinture des Balkans dans la peinture des pays de l'Europe de l'Est, et en premier, bien sûr, dans le portrait arménien de la fin du XVIII^e s. et du début du XIX^e siècle? Il est particulièrement intéressant de suivre les mécanismes de l'apparition de cette composante dans une période si tardive et dans des pays si différents.

Le choix de la période du portrait arménien (fin XVIII^e et début XIX^e) n'est pas dû au hasard. Le fait est que c'est justement dans cet interval que s'est formé le nouvel art arménien et ses courants mondains. Le premier genre, dans cette voie, a été constitué par le portrait. On comprend que l'information artistique, aux abords du XIX^e siècle, dépassait largement celle de la Renaissance, et le peintre arménien devait certainement la prendre en considération. C'est pourquoi, il convient de parler des caractéristiques de la Renaissance dans le portrait arménien en termes de composante, et pour cela, il faut d'abord expliciter, montrer en quoi spécialement elle se développe.

Il faut avant tout la chercher dans la conception même du portrait.

I. Dans le portrait arménien, comme dans celui du Quattrocento, elle se manifeste dans l'iconographie: le modèle est peint en gros plan, sa silhouette remplit au maximum la surface du tableau. Le fond est soit coloré, mais dégagé de toute représentation (Antonello da Messina, Giovanni Bellini), soit il repré-

² E. PANOFSKY, *Renaissance and Renascences in Western Art*, Stockholm, 1960, p. 42.

sente un intérieur ou paysage (Piero della Francesca, Francesco del Cossa, etc.). Cependant, dans les derniers cas, la position dominante de la silhouette n'a pas été altérée. L'intérieur est réduit au minimum, il constitue un fragment; le paysage est peint d'en haut, le modèle de face. Ainsi la silhouette de l'homme «domine» et le monde (reflet de la philosophie des humanistes) et dans la composition. Outre cela, dans le tableau du Quattrocento, comme s'il n'existait pas de lien plastique entre l'homme et le paysage, ils sont exprimés dans des plans polaires isolés les uns des autres: le paysage est pensé comme accompagnement émotionnel de l'image et non comme son milieu réel, la silhouette de l'homme n'est pas encore arrachée de son milieu, elle est perçue comme à travers un outil optique. Des parallèles, au type de portraits avec fond neutralisé, on peut en trouver dans nombre d'oeuvres arméniennes anonymes (le plus souvent des portraits d'homme) de la seconde moitié du XVIII^e et au début du XIX^e siècle. Avec cependant une différence: les portraits de profil y sont très rares. Les silhouettes sont données principalement tournée aux trois quarts (demi-face). A la différence des portraits italiens coupés à la poitrine, nous avons ici des portraits coupés à la ceinture ou aux hanches. Les portraits avec intérieur ont un lien évident avec la peinture européenne du XVIII^e siècle³. Le fond avec paysage se trouve dans des tableaux de la seconde moitié du XVIII^e et au XIX^e siècle⁴.

Les moyens plastiques jouent un rôle important dans ces portraits. La silhouette de l'homme constitue la seule partie du tableau élaborée minutieusement. Elle est fortement éclairée; les parties découvertes du corps y sont particulièrement soignées. C'est le centre colorié de la composition qui focalise sur lui le regard du spectateur. Toutes les valeurs artistiques de l'oeuvre sont concentrées dans la représentation du costume et surtout les bijoux⁵.

³ Maître anonyme de la 2^{ème} moitié du XVIII^e s.: *Portrait Bayandourian, Portrait de la mère avec son fils*. Tous deux à Erevan, Galerie nationale.

⁴ Maître arménien du XVIII^e s.: *Portrait féminin sur fond de paysage*; HAKOB HOVNATANIAN, *Portrait Ch. Nadirian*, 1840. Tous deux à Erevan, Galerie nationale.

⁵ GIOVANNI ANTONIO BOLTRAFIO, *La dame en rose*, Milan, Castello Sforzesco; VITTORE CARPACCIO, *Portrait de femme*, environ 1485, Amsterdam, Musée national; HAKOB HOVNATANIAN, *Portrait de Ch. Gourgenbekian*, 1820, S. Petersbourg, collection privée.

Pour expliquer la méthode antropocentrique générale des portraits du Quattrocento et des portraits arméniens, il faut, bien sûr, revenir aux conditions qui les ont suscités, et dans le premier cas et dans le second. Là, il devient évident que le lien qu'on décèle est conditionné par la correspondance des époques. C'est que, dans le cas arménien, cela constitue un témoignage de panage du Moyen Age (retardé en Arménie en raison de conditions historiques peu favorables) aux Temps modernes. Et là, comme partout ailleurs, se fit «la découverte du monde et de l'homme» (J. Burckhardt), commença le processus de la prise de conscience de l'individu. Ce n'est pas un hasard si à cette période l'art arménien (en raison d'une situation politique et économique difficile), qui avait la possibilité de développer seulement l'un des genres de la peinture d'intérieur, ne développa en définitive que le portrait.

II. Le deuxième trait de la Renaissance dans le portrait arménien est lié à la caractéristique de l'image (le stade suivant dans la conception du portrait). Les premiers peintres arméniens mondains font comme Giotto et ses successeurs «introducendo il ritrarre bene di naturale le persone vive» (Vasari F., p. 372).

Dans les tableaux du portraitiste le plus marquant de la période de transition, et de tout le XIX^e siècle, Hakob Hovnatanian le jeune (1806-1881)⁶, on ne peut ne pas remarquer l'envoûtement que produit sur ce dernier la personne vivante, dont il vient de faire la connaissance. Cela devient particulièrement évident lorsqu'on prend en considération le fait que cette admiration, comme chez les Italiens, n'est pas liée à la perfection physique du modèle⁷. Bien que, à l'opposé des portraitistes du Quattrocento, Hovnatanian place ses modèles un peu plus en profondeur, les coupe aux hanches et les donne dans un angle un peu plus dynamique, ses types sont assez proches de ceux du Quattrocento. Comme les peintres du Quattrocento, Hovnatanian est subjugué par le «miracle» de la peinture: comment du vide que consistue le fond, avec l'aide

⁶ Famille HOVNATANIAN: ancienne famille arménienne de peintres.

⁷ PIERO DELLA FRANCESCA, *Portrait de Battista Sforza*, 1465, Florence, Les Offices; HAKOB HOVNATANIAN, *Portrait d'Orbélian*, Erevan, Galerie nationale.

des couleurs, apparaît la réalité d'une figure vivante⁸. Ces sensations premières, liées à la découverte de la personne vivante, ne permettent pas encore de pénétrer pleinement les problèmes psychologiques du portrait. Sa conception de *l'uomo unico* porte encore, d'une certaine façon, un caractère de «genre». A travers la précision des traits du visage, la représentation scrupuleuse des détails du costume et des parures, les peintres du Quattrocento isolent dans le portrait ce qui est général, c'est-à-dire une vision généralisante de la personne; l'univers subjectif du modèle commence à intéresser de plus en plus les peintres de la fin du XV^e siècle, mais c'est seulement dans le Cinquecento (la Renaissance classique) que le portrait psychologique se forme comme genre.

Le stade de progression vers les problèmes psychologiques que nous venons de déceler dans le Quattrocento, nous le rencontrons également dans le portrait arménien de la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle.

Quelles sont donc les procédés de composition employés dans les portraits de ce type? Pour la comparaison, prenons deux peintres: Antonello da Messina (l'un des innovateurs du portrait au XV^e siècle) et Hakob Hovnatanian (le premier peintre arménien à se spécialiser dans le portrait)⁹.

On peut immédiatement remarquer que tous deux ont élaboré une formule de composition qu'ils appliquent scrupuleusement d'un tableau à l'autre. Les formules d'Antonello et de Hovnatanian peuvent être juxtaposées: la tête est représentée tournée aux trois-quarts (demi-face): tête vers la gauche (chez Antonello), des deux côtés (chez Hovnatanian). Les silhouettes d'Antonello sont coupées à la poitrine (influence du buste sculpté), celles de Hovnatanian aux hanches, avec présence des mains. Les silhouettes sont peintes avec précision et se détachent sur un fond coloré (chez Antonello, sombre, chez Hovnatanian plus fréquemment clair).

Les formes du corps sont données de façon générale et celles

⁸ GIOVANNI BELLINI, *Portrait de Jorge Fugyer*, 1474, Pasadena, Fond, de Northon Simon; ANTONIO BENCI IL POLLAIUOLO, *Portrait de femme*, environ 1470, Milan, Poldi Pezzoli; H. HOVNATANIAN, *Portrait Ch. Gourgenbekian*, voir ci-dessus; *Portrait de N. Téoumian*, Erevan, Galerie nationale.

⁹ ANTONELLO DA MESSINA, *Portrait d'homme* (Michele Vianello), 1475-76, Rome, Galerie Borghese; *Portrait d'homme*, 1465-70, Cefalu, Musée Mandralisca; H. HOVNATANIAN, *Portrait de A. Sargisian*, 1834, Erevan, Galerie nationale; *Portrait du prince Melikov*, Tbilisi, Musée des arts géorgiens.

du visage de façon plus détaillée. Le fond neutre donne à la silhouette une herméticité spatiale. Dans le demi-face, la tête prend une position légèrement opposée au corps, et le regard est dirigé droit vers le spectateur. Mais chez Antonello, ce regard est plus tendu du fait que la personne regarde du coin de l'oeil. Le regard inquiet chez Hovnatanian, est un peu plus travaillé. Ses modèles ont un regard plutôt timide, indécis, mais ce regard a visiblement le même caractère «archaïque» que chez Antonello. L'incomplétude psychologique s'explique par le caractère de ce regard «timide» qui tend obstinément à conserver une distance avec le spectateur, en dépit du fait qu'il est tourné vers lui.

III. Il existe une autre spécificité qui rapproche les maîtres de la pré-Renaissance des portraitistes arméniens. Cette spécificité est liée à la fonction du portrait. Outre la fonction de présentation, de postérité et de prestige, il convient de citer une autre fonction: la fonction décorative. Cette dernière est encore une fois liée à la nature de la période de transition. Le portrait mondain devient une marque importante de l'art d'atelier (d'intérieur). En dehors des tâches de réalisation, il doit, à cette époque, résoudre un problème décoratif, c'est-à-dire être non seulement un portrait, mais aussi un tableau d'appartement. L'aspect «tableau» du portrait joue un grand rôle dans le contexte arménien, parce que, comme nous l'avons signalé, à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle, le portrait était le seul genre mondain. Il sublimait par ce fait l'absence des autres genres.

Chez les Italiens, cet aspect du portrait commence avec la représentation de l'espace. On voit déjà Giotto s'intéresser non seulement aux problèmes de la perspective, mais à donner les coordonnées figuratives de son espace pictural. Souvent, sur le plan le plus rapproché, il peint des silhouettes qui limitent cet espace.

Dans le même but, les silhouettes sont données de dos. Le visage, le regard tournés de côté ou bien vers le spectateur auraient enfreint l'autonomie de l'espace pictural¹⁰. Et cette autonomie compte beaucoup pour Giotto, car, comme ses suc-

¹⁰ GIOTTO, *Les lamentations*, fresques de la Chapelle Scrovegni à Padoue, environ 1306-1307.

cesseurs, il s'éloigne petit à petit des fonctions extrapicturales de la peinture médiévale où l'espace était interprété surtout comme espace spirituel.

Dans ses portraits Antonello représente toujours un parapet. En disposant ses modèles dans le cadre il désire souligner leur existence dans l'espace isolé de la toile.

Le procédé bien connu dans la peinture du XV^e siècle, qui consiste à montrer une partie de la silhouette dans le cadre d'une fenêtre ou d'une porte, peut être expliqué de deux façons:

- a) la silhouette imite une sculpture placée dans sa niche, ce qui explique la technique de mise en relief qui crée une illusion.
- b) lorsque le personnage enfreint les limites de l'espace du tableau, c'est pour légaliser son existence¹¹.

Dans les portraits italien et arménien la fonction «tableau» correspond aux catégories de l'espace et du temps. Du fait que l'espace dans le portrait est limité, il n'est pas représenté (le fond neutre, et chez Hovnatanian, parfois, l'entourage unique). Le temps dans les portraits est exprimé très souvent par un seul sémantisme: le sens par rapport à l'époque. Le costume donne une idée très concrète de l'époque à laquelle appartient le modèle.

Mais le temps peut s'exprimer aussi par une deuxième forme sémantique, c'est-à-dire le temps comme moment de la journée durant lequel le modèle est peint (le matin, le soir etc.) et comme interval de temps correspondant à l'action en train de se dérouler. Dans le tableau, c'est un court arrêt du modèle, le temps de la pose ou bien la saisie d'un mouvement instantané du modèle, ou encore, comme dans l'iconographie médiévale, la présentation statique du donateur. Cette deuxième forme du temps est absente des portraits analysés ci-dessus. En eux, de façon paradoxale, le temps ne s'est pas arrêté mais ne s'écoule pourtant pas. Le spectateur entre dans le tableau comme dans un espace à part entière, mais en même temps conditionnel, un espace où le temps s'écoule dans un rythme ralenti (également artificiel) et «idyllique»¹². Autrement dit dans un

¹¹ ANDREA DEL CASTAGNO, *Le condottiere Pippo Spano*, Fresque de la Villa Pandolfini, environ 1450.

¹² La structure de l'idylle est caractérisée justement par l'absence de la catégorie du temps.

rythme purement pictural. Sur le plan plastique, ce rythme s'exprime par une juxtaposition d'éléments statiques-dynamiques. Dans la position statique du corps et de la tête, les yeux sont donnés de façon dynamique. En ce qui concerne les couleurs, le fond statique (local) s'oppose à la représentation dynamique de la silhouette, etc... Le coloris, ici, possède, en général, des traits éclatants et décoratifs: une silhouette en couleur sur un fond contrasté, le travail raffiné sur les détails parallèlement aux morceaux traités de façon très générale, etc...

La correspondance évidente de nombre d'éléments entre le portrait arménien de la fin du XVIII^e et de la première moitié du XIX^e et le portrait du Quattrocento ne peut être expliquée par une simple coïncidence. On ne peut ne pas prendre en considération le fait que les portraitistes arméniens de l'époque étaient beaucoup plus informés. En effet, ils étaient au courant de l'acquis de la peinture occidentale du XVII^e et XVIII^e siècles. Outre cela, le style pictural de beaucoup de maîtres, en particulier celui de H. Hovnatanian, a été formé non sans l'influence notoire de la tradition orientale (surtout l'influence perse de l'époque des Khadjars) et aussi l'influence de l'art arménien lui-même. C'est pourquoi, on peut supposer que la composante Renaissance dans le portrait arménien n'est pas un phénomène dû au hasard. Chaque fois, la coïncidence des traits artistiques a trouvé son explication dans la coïncidence des tâches artistiques spécifiques à l'époque de transition du Moyen Age aux temps modernes.

Si l'on ajoute à cela les phénomènes analogues observés dans le portrait balkanique, latinoaméricain et de quelques autres pays, phénomènes spécifiques aux XVIII^e et XIX^e siècles (aspects que nous ne pouvons aborder dans le cadre de cet article), on arrive à une conclusion importante. Il est évident que dans l'histoire de l'Art il existe des styles qui sont provoqués par les phases déterminées de l'évolution dans le cadre d'un type de culture (nous avons en vue les grands types: occidental, extrêmeoriental, islamique).

Et dans ce sens, ils représentent une catégorie fixe d'une certaine façon, susceptibles de surgir à n'importe quelle époque et à n'importe quel endroit. On peut attacher à ces styles, en partie, la Renaissance, le baroque, le romantisme.

ABSTRACT

The aim of the investigation is revealing the character of the links of Armenian portraiture of the end of the 18th and the beginning of the 19th cc. with Italian portraiture of the Quattrocento.

The link is discovered in portraiture concepts:

1. In iconography, it is the principle of anthropocentrism and the character of plastic accents.
 2. In image characterization it is in the conveyance of typical features in connection with the first stage of turning to a model and cognition of *l'uomo unico* in the wide sense.
 3. In the function of portraits: in their «picturesqueness», closeness of the composition, concept of space and time, plastic rhythm.
- Proximity of concepts of different national schools and historical epochs is accounted for by the coincidence of artistic tasks in the transition period from the Middle ages to the new times.

KEY WORDS

Portrait. Armenian painting. Italian Quattrocento.

Aldo Ferrari

L'ECCENTRICO ILLUMINISMO ARMENO. LE COLONIE
DELL'INDIA NELLA SECONDA METÀ DEL XVIII SECOLO

Le colonie armene dell'India

All'interno del complesso e plurisecolare fenomeno dell'emigrazione armena¹, le colonie dell'India sono particolarmente interessanti, soprattutto nel corso della seconda metà del XVIII secolo. In questo periodo, infatti, tali comunità da un lato mantennero tutti i caratteri essenziali della diaspora armena (capacità di integrazione nei più diversi contesti socio-politici, dinamismo commerciale, forte coesione interna, stretti legami con le altre comunità ecc.), dall'altro produssero delle elaborazioni intellettuali fortemente innovative e di notevole importanza per lo sviluppo della cultura armena nel suo insieme.

L'India era da molto tempo nota ai mercanti armeni, che però vi si insediarono stabilmente solo nel XVI secolo, soprattutto a Bombay, Agra, Madras, Calcutta². Prima della

¹ Sulle colonie armene si vedano soprattutto gli studi d'insieme di A. ALPŌYAĀEAN, *Patmut'iwn hay gatt'akanut'ean*, I-III, Il Cairo 1941-1961 e A. ABRAHAMYAN, *Hamārot urvagic hay gatt'avayreri patmut'yan*, I-II, Erevan 1964-1967. Importanti le riflessioni sulle distinte nozioni di «colonia» e «diaspora» in B.L. ZEKIYAN, *In margine alla storia. Dal fenomeno dell'emigrazione verso un nuovo concetto dell'identità e dell'integrazione etnoculturale*, in IDEM (a cura di), *Ad limina Italiae. Ar druns Italioy. In viaggio per l'Italia con mercanti e monaci armeni*, Padova 1996, pp. 267-286. Interessanti anche gli articoli di V. BARXUDAREAN (*Haykakan gatt'avayrer: arājac'umə, nšakanut'iwnə*, pp. 1-20) e V. MIK'AYĒLEAN (*Haykakan artagattə*, pp. 21-42) contenuti nel volume *Ējer hay gatt'avayreri patmut'ean*, a cura di V.B. BARXUDAREAN e Z. EKAWEAN, Erevan 1996.

² Per un inquadramento generale delle colonie armene in India si veda: A. ALPŌYAĀEAN, *Patmut'iwn hay gatt'akanut'ean*, cit., v. III, pp. 294-423; T. GUŠAKEAN, *Hndkabayk'*, Gerusalemme 1941; M.J. SETH, *Armenians in*

conquista inglese e per alcuni decenni anche dopo, gli armeni esercitarono un ruolo rilevante nel commercio dell'India, grazie ai loro intensi rapporti economici con i paesi del Vicino Oriente, in particolare con la Persia. Quando i disordini seguiti al crollo della dinastia safavide negli anni 20 del XVIII secolo determinarono il declino di Nor Julay, il sobborgo di Isfahan popolato da armeni deportati all'epoca di Shah Abbas che era divenuto un punto cruciale del commercio internazionale³, molti mercanti armeni abbandonarono la Persia e si trasferirono in India rafforzando le comunità locali che, pur rimanendo nel complesso poco numerose⁴, divennero in questo periodo particolarmente ricche ed influenti.

A partire dalla seconda metà del XVII secolo l'attività dei mercanti armeni dovette trovare un *modus vivendi* con quella delle compagnie commerciali europee che stavano impiantan-

India, Calcutta 1937 (1983); AA.Vv., *Hay žotovrdi patmut'yun*, v. IV, Erevan 1972, pp. 337-347.

³ Sulla colonia di Nor Julay e sul suo ruolo nel commercio dell'epoca si vedano gli studi di V. BAJBURTJAN, *Armjanskaja kolonija Novoj Džul'fy v XVII veke (Rol' Novoj Džul'fy v irano-evropejskich političeskich i ekonomičeskich svjazach)*, Erevan 1969; R. GULBENKIAN, *Philippe de Zagly, marchand arménien de Julfa, et l'établissement du commerce persan en Courland en 1696*, in «Revue des Etudes Arméniennes», 1970, pp. 361-399; A.A. KURKDJAN, *La politique économique de la Russie en Orient et le commerce arménien au début du XVIII siècle*, in «Revue des Etudes Arméniennes», 1975-1976, pp. 245-253; J. CARSWELL, *New Julfa and the Safavid Image of Armenians*, in R. HOVANNISIAN (ed.), *The Armenian Image in History and Literature*, Malibu (Ca), 1981, pp. 83-104; V. GREGORIAN, *Minorities of Isfahan: The Armenian Community of Isfahan, 1587-1722*, in «Iranian Studies», 1974, nn. 3-4, pp. 652-680; G.A. BOURNOUTIAN, *The Armenian Community of Isfahan in the Seventeenth Century*, in «The Armenian Review», I, 1971, n. 24, pp. 27-45; II, 1972, n. 25, pp. 33-50; Š. XAC'IKYAN, *Nor Julayi hay vačarakanut'yunə ev nra arevratntesakan kaperə Rusastanin het XVII-XVIII darerum*, Erevan 1988; I. BAGHDIA NTZ MC CABE, *Silk and Silver: The Trade and Organisation of New Julfa at the End of the Seventeenth Century*, in «Revue des Etudes Arméniennes», 1994-1995, pp. 389-416; IDEM, *The Socio-Economic Conditions in New Julfa Post-1650: The Impact of Conversions to Islam on Armenian Eurasian Trade*, in «Revue des Etudes Arméniennes», 1996-1997, pp. 367-396. Infine, di grande pregio estetico è il volume *Nor Djulfa. Documents of Armenian Architecture/Documenti di architettura armena*, Milano 1992.

⁴ È stato stimato che nella seconda metà del XVIII le famiglie armene residenti in India non fossero più di 203, per un totale di circa 1214 persone. Cfr. V. GHOUKASSIAN, *The Quest for Enlightenment and Liberation. The Case of the Armenian Community of India in the Late Eighteenth Century*, in R.G. HOVANNISIAN, D.N. MYERS (eds.), *Enlightenment and Diaspora: The Armenian and Jewish Cases*, Atlanta (GE), 1999, p. 242.

do la loro attività nelle regioni costiere dell'India. All'inizio si stabilì un proficuo rapporto di complementarietà tra i nuovi arrivati europei, ancora impreparati a muoversi all'interno dell'India, ed i mercanti armeni già entrati nelle confidenze dei sovrani locali. Un esempio particolarmente significativo di questa collaborazione fu l'accordo siglato nel 1688 tra la British East India Company ed il rappresentante della «nazione armena», Panous Calendar⁵. La collaborazione dei mercanti armeni con la compagnia inglese continuò sino al terzo quarto del secolo, quando insorsero complicazioni di carattere tanto economico quanto politico, sinché – nel 1772 – tale accordo fu annullato. Il rafforzamento delle posizioni inglesi in India dopo la vittoria sui francesi nella guerra dei Sette Anni rese infatti in larga misura superflua la collaborazione con i mercanti armeni, che cominciarono d'altro canto a non poter più resistere ad una concorrenza economica supportata dalla potenza imperiale di Londra. Per sopravvivere nella mutata e meno favorevole situazione i mercanti armeni d'India dovettero adattarsi alle leggi degli inglesi, impararne la lingua ed adottare entro certi limiti i loro criteri sociali, economici e culturali⁶. La sfida posta dal contatto con gli inglesi costrinse gli armeni dell'India a rinsaldare la solidarietà interna delle loro comunità, ridestando in alcuni di essi un'autocoscienza nazionale che giunse a sognare la rinascita di un'Armenia indipendente, libera da dominazioni straniere e capace di svilupparsi autonomamente. Tale aspirazione maturò in larga misura grazie alla recezione di elementi della cultura occidentale attraverso le suggestioni che poteva offrire la specifica esperienza inglese, all'avanguardia nel XVIII secolo per la diffusione delle idee illuministe. Idee che trovarono terreno fertile nell'ambiente mercantile armeno dell'India, o almeno tra alcuni suoi esponenti, per i quali l'orientamento illuminista forniva una nuova interpretazione della storia nazionale e si traduceva in una prospettiva di indipendenza nazionale peraltro non certo disgiunta dall'interesse economico, in primo luogo da quello di dare infine all'intraprendenza commer-

⁵ Cfr. R. FERRIER, *The Agreement of East India Company with the Armenian Nation, 22nd June 1688*, in «Revue des Etudes Arméniennes», 1970, pp. 427-443.

⁶ Cfr. V. GHOUKASSIAN, *The Quest for Enlightenment and Liberation. The Case of the Armenian Community of India in the Late Eighteenth Century*, cit., p. 250.

ciale una sicura base territoriale e politica⁷.

Grazie a questa particolare combinazione di diversi fattori economici, culturali e politici poté formarsi tra le colonie armene dell'India una corrente intellettuale che possiamo sicuramente definire illuminista, in qualche modo speculare all'umanesimo cristiano che i mechtaristi stavano allora diffondendo dall'isola veneziana di San Lazzaro⁸, ma in un contesto culturale e socio-politico ben differente. Sempre comunque diasporico ed intensamente «eccentrico» rispetto alla collocazione, non solo geografica ma anche culturale, della maggior parte della nazione armena dell'epoca.

Yovsēp' Ēmin: alla ricerca di un'Armenia europea

Il primo frutto di questo rinnovamento intellettuale prodottosi all'interno delle comunità armene dell'India fu Yovsēp'

⁷ Cfr. V. BARXUDARYAN, *Ėrusastani ev Hndkastani haykakan gatut'nerə XIII dari verjin k'arordi hay azatagrakan šaržumnerum*, in IDEM (a cura di), *XVI-XVII dareri hay azatagrakan šaržumnerə ev hay gatt'avayrerə. Hodvacneri žotovacu*, Erevan 1989, pp. 191-192.

⁸ Sulla vita e l'opera di Mxit'ar si vedano gli studi di M. NURIKHAN, *Il servo di Dio Abate Mechitar, sua vita e suoi tempi*, Venezia - San Lazzaro 1914; B.L. ZEKIYAN, *Mechitar rinnovatore e pioniere*, Venezia - San Lazzaro 1977; Š. ĆEMĀEMEAN, *Mxit'ar abbahor bratarakč'akan arak'elut'iwnə*, Venezia - San Lazzaro 1980; sulla storia e l'opera culturale dell'ordine mechtarista si veda: S. SARGISEAN, *Erxariwrameay grakan gorcunēut'iwn ew nšanawor gorcič'k' Venetkoy Mxit'arean Miabanut'ean*, Venezia - San Lazzaro 1905; IDEM, *Erxariwrameay krt'akan gorcunēut'iwn Venetkoy Mxit'arean Miabanut'ean, 1746-1901*, v. I, Venezia - San Lazzaro 1936 (il secondo volume non ha mai visto la luce); M.A. VAN DEN OUDENRIJN, *Eine armenische Insel im Abendland*, Venezia 1941; LEO, *Patmut'yun hayoc'*, v. III, Erevan 1946, pp. 979 ss. (ristampato in *Erkeri žotovacu*, v. III, pp. 482-522); M. DJANACHIAN, *Les Arménistes et les Mékhtaristes*, in AA.VV., *Armeniaca. Mélanges d'Études Arméniennes*, Venezia - San Lazzaro 1969, pp. 383-445; K.B. BARDAKJIAN, *The Mekhtarist Contribution to Armenian Culture and Scholarship*, Cambridge (Mass.), 1976; V.G. MATFUNIAN, *Der Order der Mechitaristen*, in F. HEYER (a cura di), *Die Kirche Armeniens. Eine Volkskirche zwischen Ost und West*, v. XVIII della serie *Die Kirchen der Welt*, Stoccarda 1978, pp. 175-193; M.K. ARAT, *Die Wiener Mechitaristen. Armenische Mönche in der Diaspora*, Vienna-Colonia 1990; R.P. ADALIAN, *From Humanism to Rationalism: Armenian Scholarship in the Nineteenth Century*, Atlanta 1992; B.L. ZEKIYAN, *Il monachesimo mechtarista a San Lazzaro e la rinascita armena a Venezia*, in AA.VV., *La Chiesa di Venezia nel Settecento* (Contributi alla storia della Chiesa veneziana, 6), Venezia 1993, pp. 221-248.

Ēmin⁹. Nato nella città persiana di Hamadan nel 1726, in una ricca famiglia di mercanti trasferitasi a Calcutta all'inizio degli anni 40, egli non seguì tuttavia la tradizione commerciale della sua famiglia. Dolorosamente consapevole della situazione di arretratezza e debolezza del suo popolo – «I grieved with myself, for my religion and my country, that we are in ignorance like Jews vagabond upon the Earth»¹⁰ – e venuto a contatto con la cultura europea attraverso gli inglesi, il giovane Yovsēp' si propose di acquisire la tecnica militare moderna per favorire la liberazione degli armeni. Nel 1751 partì, contro la volontà del padre, per l'Inghilterra, dove visse alcuni anni in condizioni estremamente difficili, sinché non gli riuscì di entrare in contatto con i circoli più esclusivi del governo e della cultura inglesi dell'epoca. Grazie alla sua intraprendenza, Ēmin fece conoscenza con figure come lord Northumberland ed Elisabeth Montague, divenendo un abituale frequentatore del salotto letterario di quest'ultima, dove conobbe anche Edmund Burke, con il quale ebbe un'interessante scambio epistolare¹¹. Oltre a sfruttare i suoi contatti intellettuali per recepire le idee filosofiche e politiche dell'epoca, Ēmin entrò nell'accademia militare di Woolidge, dove rimase 13 mesi istruendosi nell'arte della guerra secondo il

⁹ La fonte principale per conoscere l'esistenza avventurosa di Ēmin è rappresentata dall'autobiografia che egli scrisse in inglese: *The Life and Adventure of Joseph Emin, an Armenian, written in English by Himself*, Londra 1792. Nel 1918, una sua pronipote, A. Apar, ripubblicò – con diverse ed interessanti integrazioni – quest'opera con il titolo: *Life and Adventure of Joseph Emin 1726-1809 Written by Himself*, Calcutta 1918. Su Ēmin esiste una vasta bibliografia armeno-sovietica, pesantemente segnata peraltro dai condizionamenti ideologici, al cui interno spicca la monografia dedicatagli da A. IOANNISJAN, *Iosif Emin*, Erevan 1945 (1989). Su questo argomento si veda anche: A. ARAK'ELYAN, *Hay žotourdi mtavor mšakuyt'i zargac'man patmut'yun*, Erevan 1964, v. II, pp. 150-161; H. SIRUNI, *Le role des arméniens de l'Inde dans le mouvement d'émancipation du peuple arménien*, in «Acta et Studia Orientalia», 1967, vv. 5-6, pp. 298-302; V. GHOUKASSIAN, *The Quest for Enlightenment and Liberation. The Case of the Armenian Community of India in the Late Eighteenth Century*, cit., pp. 243-249. Alcune notizie su Ēmin si trovano anche nello studio di M.S. YOUNG, *Armenian Liberation Activities During the Second Half of the Eighteenth Century*, in *Recent Studies in Modern Armenian History*, Cambridge (Ma), 1972, pp. 12-13.

¹⁰ *Life and Adventure of Joseph Emin 1726-1809 Written by Himself*, cit., p. 56.

¹¹ Cfr. A. HOVANNISYAN, *Edmond Berkə Housep' Ēmini masin*, «Telekagir», 1960, n. 12, pp. 61-65.

suo originario desiderio. Dopo aver partecipato come ufficiale alla guerra dei Sette Anni, combattendo negli eserciti di Prussia e Inghilterra, egli si sentì ormai pronto per intraprendere la sua missione di liberazione nazionale.

Partito da Londra nel 1759, Ēmin giunse ad Aleppo, passò per la Turchia, attraverso Erzrum e Bayazet, raggiungendo Ējmiacin, dove il *kat'otikos* Yakob Šamaxec'i l'accolse benevolmente. L'esaurimento delle sue risorse finanziarie gli impedì tuttavia di recarsi direttamente a Tiflis per presentarsi al re georgiano Erekle¹². Il breve soggiorno nella regione fu però sufficiente a mostrargli la necessità dall'appoggio russo per qualsiasi tentativo di liberare l'Armenia. Ēmin tornò quindi a Londra, ottenendo dai suoi amici inglesi una lettera di presentazione all'ambasciatore russo, il principe Golicyn, che lo raccomandò al cancelliere M.I. Voroncov¹³. Giunto nella capitale russa nel settembre del 1761, Ēmin vi trovò anche il re di Kartli, Teimuraz, che era venuto a chiedere l'aiuto dei russi a favore del suo paese minacciato non solo da Persia e Turchia, ma anche dalle scorrerie dei lesghi¹⁴. Ēmin ebbe un incontro con lui e lo mise al corrente del suo progetto, che fu approvato da Teimuraz, il quale non riuscì tuttavia a tornare in Georgia con Ēmin, poiché morì poco dopo a Pietroburgo. Nel frattempo Ēmin si era presentato a Voroncov dal quale ricevette i mezzi per raggiungere la Transcaucasia ed una lettera di presentazione per Erekle, figlio di Teimuraz, che alla morte del padre riunì sotto di sé i due regni georgiano-orientali di Kartli e K'axeti¹⁵.

Da Pietroburgo Ēmin passò a Mosca, quindi proseguì per Tiflis, dove giunse nell'aprile 1763. Il re Erekle lo accolse in un primo momento con molti onori, ascoltando attentamente quanto Ēmin gli raccontava dei progressi della civiltà europea ed in particolare dell'arte militare, ma non gli diede alcun aiuto concreto. Del resto, benché Erekle stesse approfittando

¹² Si veda la lettera che scrisse nel settembre 1761 all'ambasciatore russo a Londra, A.M. GOLICYN, in *Armjano-russkie otnošenija v XVIII veke, 1760-1800. Sbornik dokumentov*, v. IV, a cura di M.G. Nersisjan, Erevan 1990, doc. 7.

¹³ *Ibidem*, doc. 8.

¹⁴ Cfr. G.A. GALOJAN, *Rossija i narody Zakavkaz'ja*, Mosca 1976, pp. 87-88.

¹⁵ Cfr. *Armjano-russkie otnošenija v XVIII veke, 1760-1800. Sbornik dokumentov*, v. IV, cit., doc. 10.

del caos politico della Persia dopo la morte di Nadir Šah per acquisire una maggiore autonomia e sottomettere a sé i *khanati* di Ganja e Larabat¹⁶, dar ascolto ai progetti di Ēmin sulla liberazione dell'Armenia avrebbe significato scontrarsi con l'impero ottomano, cosa impensabile dato il peso reale delle forze in campo.

In breve tempo l'ambiente della corte georgiana divenne ostile a Ēmin, sia per il risentimento della nobiltà nei suoi confronti, sia a causa della diffidenza del clero armeno verso il suo progetto insurrezionale, ritenuto visionario e pericoloso. In particolare, il *kat'otikos* Simēon Erewanc'i (succeduto nel 1763 a Yakob Šamaxec'i) consigliò al re georgiano di allontanarlo¹⁷. Così avvenne, ma Ēmin continuò per alcuni anni la sua opera «rivoluzionaria», percorrendo in lungo e largo l'Armenia e le regioni limitrofe nel tentativo di suscitare e organizzare fermenti insurrezionali. Senza ottenere però alcun risultato, sia per la poco favorevole situazione politica, sia perché – come vedremo tra poco – la sua attività patriottica si basava su progetti estranei ed incomprensibili alla quasi totalità degli armeni dell'epoca.

Dopo lunghe e deludenti peregrinazioni, Ēmin raggiunse Tabriz e poi Bassora, di dove nel 1770 ritornò in India. Qui fu accolto freddamente dal padre, ma ebbe l'incoraggiamento di alcuni mercanti armeni, tra i quali Šahamir Šahamirean e Mik'ayēl Grigor (Xojajanean), che gli proposero di finanziare le sue attività politiche in Armenia. Secondo quanto scrisse nell'autobiografia, anche questo progetto venne vanificato sul nascere dall'opposizione del clero armeno¹⁸. Dopo aver trascorso in relativa tranquillità l'ultimo periodo della sua vita, pubblicando nel 1792 la più volte citata autobiografia, Ēmin morì a Calcutta nel 1809.

Le memorie di Ēmin sono un'opera estremamente interessante, pregevole anche da un punto di vista letterario, sostanzialmente attendibile e rivelatrice di quanto egli avesse aderito agli ideali illuministi dell'Europa settecentesca, distinguendosi notevolmente dalle abitudini e dalla mentalità diffuse

¹⁶ Sul regno di Erekle II si veda N. ASSATANI, A. BENDIANACHVILI, *Histoire de la Géorgie*, Parigi 1997, pp. 211-229.

¹⁷ Cfr. *Life and Adventure of Joseph Emin 1726-1809 Written by Himself*, cit., p. 216.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 211-212, 251-261, 524, 589-591.

nella realtà armena dell'epoca, anche nelle colonie più ricche e dinamiche. In particolare c'è un episodio che ha fortemente colpito gli studiosi¹⁹. Nel 1759, nel corso del suo primo viaggio in Armenia, il giovane illuminista armeno-anglo-indiano giunse in un villaggio armeno dell'Anatolia. Armato, a cavallo, venne scambiato per un turco e colmato di onori secondo le consuetudini dell'impero ottomano. Ma quando rivelò di essere invece un armeno, corse il pericolo di essere linciato dai suoi connazionali sbalorditi da questa mancanza di rispetto dei ruoli sociali prestabiliti. Egli chiese al capo del villaggio ragione di tanto stupore:

«You, Christians, what is the reason of your objecting, if any of your countryman should take a fancy to be a warrior? And why are you not free? Why have you not a sovereign of your own?». La risposta del capovillaggio fu: «Sir, our liberty is in the next world: our king is Jesus Christ». Allora Ēmin chiese da chi avesse saputo questo ed il capovillaggio rispose: «The Holy Fathers of the Church, who say, the Armenian nation has been subject to the Mahometans from the creation of the world, and must remain so till the day of resurrection». Ēmin estrasse a questo punto la *Storia degli Armeni* di Movsēs Xorenac'i, chiamando un prete perché leggesse la genealogia dei re nazionali, in modo da dimostrare l'infondatezza del carattere perenne della soggezione del suo popolo ai musulmani. Tra l'altro spiegò che i cristiani europei («the Christians of Frankestan») non avevano certo interpretato il Vangelo come il clero armeno e non a caso «they are not great slaves as we are». A questo punto, nel racconto di Ēmin si inserisce un nuovo, suggestivo motivo, quello messianico. Il prete, infatti, gli diede sorprendentemente ragione, esclamando riguardo a Ēmin: «... love and respect him; for he is the very man prophesied of by St. Nerses the Great, about six hundred and thirty years ago, who will be the instrument of delivering us from the hands of our oppressors, and of the

¹⁹ Cfr. R.G., SUNY, *Looking toward Ararat: Armenia in Modern History*, Bloomington - Indianapolis 1993, pp. 55-56; G.J. LIBARIDIAN, *The Ideology of Armenian Liberation: The Development of Armenian Political Thought before the Revolution (1639-1885)*, UCLA 1987 (tesi di dottorato, inedita), pp. 28-29; B. BRAUDE, *The Nexus of Diaspora, Enlightenment, and Nation: Thoughts on Comparative History*, in R.G. HOVANNISIAN, D.N. MYERS (eds.), *Enlightenment and Diaspora: The Armenian and Jewish Cases*, cit., pp. 24-26.

enemies of our faith». Al capovillaggio che gli chiese perchè non avesse mai parlato di questa profezia il prete rispose: «... everything in good time; besides, the holy prophecy is for 666 years to be fulfilled; during that period, we must continue as in subjection; 638 years are expired; there remains 28 years to complete our persecution; then we shall become free; then no power in the world can oppress us»²⁰.

Si tratta certo di un episodio estremamente significativo, che illumina tanto i rapporti tra musulmani e cristiani nell'impero ottomano quanto la debolezza delle comunità armenne dell'epoca, soprattutto di quelle rurali della madrepatria, a livello di memoria storica e autocoscienza nazionale. R.G. Suny ne tratto lo spunto per una diagnosi molto chiara: «By the eighteenth century many armenians had very little left of their national culture, except for a language reduced to mutually incomprehensible dialects and mixed with vocabulary borrowed from the dominant nationality. Their religion was mixed with superstitions and borrowing from pagane practice, and their church was notoriously corrupt... Knowledge of Armenian history had been effectively wiped out except among a small group of monks who copied and recopied the ancient texts»²¹. L'episodio narrato da Emin viene così assunto come simbolo ed esemplificazione di quella profonda frattura storica e culturale che nell'interpretazione di R.G. Suny avrebbe caratterizzato la comunità armena prima della rinascita moderna²². A mio giudizio, però, l'importanza di

²⁰ *Life and Adventure of Joseph Emin 1726-1809 Written by Himself*, cit., pp. 141-142.

²¹ Cfr. R.G. SUNY, *Looking toward Ararat. Armenia in Modern History*, cit., p. 56.

²² R.G. Suny ha trasposto nell'ambito transcaucasico la tesi di studiosi come Hobsbawn, Anderson e Gellner, i quali hanno contestato l'idea che le nazioni costituiscano entità primitive e fondanti della società umana, vedendole invece come esito della modernità, in primo luogo degli stati centralizzati. In alcuni casi tali autori hanno contestato l'attendibilità delle tradizioni nazionali, molto spesso ritenute semplicemente «inventate» (Hobsbawn, Gellner) o «immaginate» (Anderson). A mio avviso, l'insistenza di Suny sulla necessità di concepire il processo di sviluppo delle nazioni in maniera più aperta e problematica di quanto sia comune in molte storiografie nazionali, non solo in quella armena, contiene delle indicazioni positive, ma necessita di alcune fondamentali precisazioni. Soprattutto per quel che riguarda gli armeni (ma lo stesso può dirsi dei georgiani), la tesi secondo la quale le nazioni sono prodotti della modernità è a mio giudizio inaccettabile. La millenaria e documentata tradizione storica di questi po-

questo episodio – peraltro molto significativo – non può essere esasperata, quasi in esso si rivelasse definitivamente l'intera realtà sociale e culturale armena dell'epoca, che era invece assai complessa e diversificata. L'autocoscienza, anche nazionale e storica, degli abitanti di uno sperduto villaggio anatolico non poteva certo essere eguale a quella degli esponenti più colti del clero e della borghesia urbana, assai più consapevoli della storia del loro popolo. Non sembra in definitiva corretto trarre conclusioni generali da un singolo episodio di un documento, tra l'altro di carattere semi-letterario quale l'autobiografia di Ēmin, senza neppure tentare di porlo a confronto con altri documenti che potrebbero invece indurre a differenti conclusioni

Un altro aspetto significativo dell'opera di Ēmin è la sua insistenza sulle responsabilità ecclesiali verso la completa passività del popolo. Pur sinceramente legato alla fede cristiana, egli fu fortemente critico nei confronti del ruolo storico della Chiesa armena. «Armenians had been robbed of their natural senses by the crafts of the Holy Ecclesiastics»²³, i quali «...soften the minds of men into meekness, with a religious intention, preaching the doctrine of the Holy Gospel to them, but knocking martial spirit on the head»²⁴. Altrettanto dura è la sua condanna nei confronti dell'ambiente dei mercanti armeni e la loro vita priva di ideali, il cui egoismo aveva sentito nella casa paterna: «If the Armenian merchants had half the attachment to liberty they have to money and to superstitions, they would have been free long ago»²⁵. L'ineadeguatezza del clero e del ceto mercantile, le classi dominanti della società armena della sua epoca, appare particolarmente evidente alla luce di quella civiltà europea verso la quale Ēmin si era consapevolmente rivolto e che nel corso dell'intera

poli non può evidentemente essere comparata a quella di nazionalità che si sono formate solo in epoca moderna o che solo di recente hanno preso coscienza di sé. Continuità non significa però immobilità, ed uno studio documentato e pacato sui fenomeni di trasformazione e modernizzazione della società armena può risultare quanto mai produttivo. Su questo argomento si veda il mio articolo *La storiografia armeno-orientale: problemi e prospettive*, in «Padus-Araxes. Rassegna degli Armenisti Italiani», v. I, 1998, pp. 25-28.

²³ Cfr. *Life and Adventure of Joseph Emin 1726-1809 Written by Himself*, cit., p. 495.

²⁴ *Ibidem*, p. 108.

²⁵ *Ibidem*, p. 198.

autobiografia costituisce un costante modello di riferimento.

Giudicato da alcuni un avventuriero, da altri un campione della liberazione nazionale, Ēmin rappresenta in ogni caso, al di là dei modesti risultati pratici delle sue avventure, una figura fondamentale della storia e soprattutto della cultura armena moderna. La prima forse a recepire in profondità il modello europeo nella sua prospettiva moderna, illuminista, ed a pensare attraverso di esso il progetto della liberazione nazionale. In questo senso si può vedere in lui uno dei primi esponenti di quella che è stata chiamata l'*ideologia armena*, vale a dire di quel vasto movimento di riscoperta di sé che ebbe luogo all'interno dell'autocoscienza armena a partire dall'umanesimo mechtarista e che si concepì essenzialmente come un ritorno all'interno del mondo cristiano ed europeo dopo secoli di inserimento all'interno del contesto islamico, orientale, asiatico²⁶. La sua provenienza da una delle più remote colonie armene ed i difficili rapporti con le strutture mentali e sociali della sua stessa società sono altrettanti indicatori delle complesse relazioni esistenti tra una realtà diasporica vivace e reattiva ed una madrepatria ancora inerte, mortificata da una situazione politica e culturale quanto mai opprimente.

Mercanti, patrioti, illuministi: il gruppo di Madras

Anche se rimane in larga misura un fatto isolato, legato alla sua personalità impetuosa ed entusiasta, l'avventurosa esistenza di Ēmin deve essere inquadrata nel contesto storico e culturale della comunità armena dell'India, come prima reazione alla recezione di elementi culturali europei assorbiti mediante il contatto con gli inglesi. L'espressione più organica e significativa di questa interazione culturale è rappresentata invece dal cosiddetto «gruppo di Madras»²⁷, che si co-

²⁶ Su questo concetto si veda S. SARINYAN, *Haykakan gatap'arabanut'yun*, in «Ink'nut'yun», 1995, n. 1, pp. 123-133.

²⁷ Sul gruppo di Madras cfr. A. ARAK'ELYAN, *Hay žotovrdi mtavor mšakuyt'i zargač'man patmut'yun*, cit., v. II, pp. 151-150; 161-174 e V. BARXUDARYAN, *Rusistani ev Hndkastani haykakan gatut'nerə XVIII dari verjin k'arordi hay azatagrakan šaržumnerum*, cit., pp. 187-216, nonché H. SIRUNI, *Le rôle des arméniens de l'Inde dans le mouvement d'émancipation du peuple arménien*, cit., pp. 302-336, G.J. LIBARIDIAN, *The Ideology of*

stituì nella seconda metà del XVIII secolo in una delle città indiane in cui la comunità armena era meglio strutturata. Il fine dichiarato di questo gruppo era peraltro simile a quello di Ēmin: liberare l'Armenia dal giogo delle grandi potenze orientali di Turchia e Persia e ricreare uno stato nazionale, non necessariamente indipendente, in stretta collaborazione con georgiani e russi. I suoi componenti erano ricchi mercanti armeni, ben diversi però da quelli egoisti ed indifferenti al destino nazionale tanto duramente stigmatizzati da Ēmin. Sembra piuttosto di poter vedere in queste figure una riattualizzazione di quel «matrimonio tra capitale e cultura» che ha caratterizzato gran parte del ceto mercantile armeno, soprattutto nei secoli XVI-XVIII²⁸.

La figura dominante di questo gruppo fu Šahamir Šahamirean, con il quale collaborarono i suoi due figli Yakob e Etiazar, nonché Movsēs Bałramean, G. Čakikenc', Y. K'arak'ean e G. Xoĵaĵanean. Šahamir Sultanum Šahamirean era nato nel 1723 a Nor Ĵuĵay, che abbandonò a causa dei disordini seguiti alla fine della dinastia safavide. Si insediò allora in India, a Madras, dove accumulò una grande ricchezza e divenne una delle personalità più in vista della locale comunità armena, della quale sovvenzionava generosamente le diverse strutture: la scuola, la chiesa, l'ospedale, l'ospizio per i poveri²⁹. All'età di 40 anni si mise a studiare con precettori inglesi, attraverso i quali recepì le idee che avrebbe cercato poi di mettere in pratica. Verso la fine degli anni 60 assunse come precettore dei suoi figli Movsēs Bałramean, un sacerdote originario del Łarabał che aveva fatto conoscenza con Ēmin a Mosca. È quindi probabile che Šahamirean conoscesse i progetti politici di Ēmin ancor prima di incontrarlo personalmente³⁰.

Armenian Liberation: The Developpment of Armenian Political Thought before the Revolution (1639-1885), UCLA 1987 (tesi di dottorato, inedita), pp. 55-68 e V. GHOUKASSIAN, *The Quest for Enlightenment and Liberation. The Case of the Armenian Community of India in the Late Eighteenth Century*, cit., pp. 249-259.

²⁸ Cfr. B.L. ZEKIYAN, *The Armenian Way to Modernity. Armenian Identity Between Tradition and Innovation, Specificity and Universality*, Venezia 1997, p. 46.

²⁹A. ALPÖYAĀEAN, *Patmut'iwon hay gatt'akanut'ean*, cit., v. III, p. 372.

³⁰ Cfr. V. GHOUKASSIAN, *The Quest for Enlightenment and Liberation. The Case of the Armenian Community of India in the Late Eighteenth Century*, cit., p. 251.

Un altro importante membro del gruppo fu il mercante Grigor Xoĵajanean, i cui generosi contributi economici consentirono al *kat'otikos* Simēon Erewanc'i di impiantare nel 1771 la tipografia di Ējmiacin, la prima sorta sul territorio dell'Armenia storica. Nel 1772 Šahamirean fondò invece a Madras la prima tipografia armena dell'India, affidandone la direzione al figlio Yakob. In quegli stessi anni conobbe Ēmin di rientro dalle sue peregrinazioni e gli fece l'offerta della quale si è parlato in precedenza. Tale progetto non poté essere realizzato, ma la figura di Ēmin fu senza dubbio di stimolo per Šahamirean ed il suo gruppo.

Quello che viene normalmente considerato il primo libro stampato dalla tipografia di Madras³¹, fu un'opera scritta in *grabar*, intitolata *Nor tetrak or koč'i yordorak* (*Nuovo quaderno che si chiama esortazione*)³² che reca sul frontespizio il nome di Yakob Šahamirean, figlio di Šahamir e responsabile della tipografia. In realtà è probabile che il vero autore di questo testo fosse Baŕramean, l'elemento culturalmente più preparato del gruppo³³. Il *Nor tetrak* costituisce in effetti non solo il manifesto ideologico del gruppo di Madras, ma anche la prima opera di carattere politico nella storia della cultura armena moderna.

Delle due parti in cui si divide quest'opera, solo la prima ha vera rilevanza ideologica³⁴. È scritta in versi e si indirizza alla gioventù armena, alla quale descrive l'infelice situazione della patria gemente sotto il giogo straniero, invitandola ad essere pronta alla lotta, al coraggio, al duro lavoro, all'educazione, al sacrificio. L'autore incita tutti gli armeni a sollevarsi contro gli oppressori per costruire un futuro più luminoso, anche se non è molto chiaro nello spiegare come tale obiettivo possa essere raggiunto. Viene peraltro auspicato che tra gli armeni emerga un principe capace di guidare la lotta di

³¹ Secondo altre fonti, poco prima – ma sempre nel 1772 – Baŕramean avrebbe pubblicato un abbecedario (*Ajbbenaran*). Cfr. V. GHOUKASSIAN, *The Quest for Enlightenment and Liberation. The Case of the Armenian Community of India in the Late Eighteenth Century*, cit., p. 251.

³² Di quest'opera esiste una recente traduzione in armeno orientale curata da P. XAČ'ATRYAN, *Nor tetrak or koč'vum ē hordorak*, Erevan 1991.

³³ Cfr. V. BARXUDARYAN, *Rusistani ev Hndkastani haykakan gatut'nerō XVIII dari verĵin k'arordi bay azatagrakan šaržumnerum*, cit., p. 192.

³⁴ La seconda parte consiste infatti in un riassunto della storia armena seguito da informazioni geografiche sul paese.

liberazione nazionale. È probabile che tale principe dovesse essere il re georgiano Erekle, la cui dinastia era di lontana ascendenza armena³⁵. Tuttavia il potere di questo futuro sovrano del nuovo stato armeno avrebbe dovuto essere limitato da «una solida costituzione, buoni consiglieri ed un parlamento nazionale»³⁶. In un capitolo che discute specificamente la rovina dell'antico regno armeno, anziché ripetere l'affermazione degli storici medievali che vedevano in questo evento una punizione dei peccati del popolo, l'autore del *Nor tetrak* individua infatti le cause della decadenza dell'antica Armenia non solo nella perfidia dei nemici, vittoriosi con l'astuzia più che con la forza, ma anche nella forma monarchica di governo e nelle discordie feudali che minavano la compattezza della nazione. Mancano in questo testo gli accenni fortemente critici nei confronti del clero e dei mercanti armeni che abbiamo visto nell'autobiografia di Ēmin, la quale fu pubblicata peraltro nel 1792, vent'anni dopo il *Nor Tetrak*. Anche il richiamo alla sollevazione non è diretto e Bałramean insiste soprattutto sulla necessità di educare la gioventù al patriottismo. Nel complesso, anche se meno radicale di quanto gli storici armeno-sovietici tendano a dimostrare, questo testo costituì realmente la manifestazione di un orientamento ideologico fortemente innovativo e come tale venne percepito nel contesto culturale e sociale armeno.

Lo stesso può dirsi di un altro libro di grande importanza tra quelli pubblicati dal gruppo di Madras, noto comunemente come *Orogayc' p'arac'* (*La trappola della gloria*) ed apparso nel 1773. La paternità di quest'opera è stata di volta in volta attribuita a Yakob Šahamirean (il cui nome appare anche in questo caso sul frontespizio) ed a Movsēs Bałramean (che non poté esserne l'autore, in quanto quest'opera rivela una scarsa conoscenza della lingua armena classica, mentre egli, un sacerdote, la conosceva bene), ma sembra infine accertato che vada attribuita allo stesso Šahamir Šahamirean, probabilmente aiutato da altri membri del gruppo³⁷.

³⁵ Cfr. V. GHOUKASSIAN, *The Quest for Enlightenment and Liberation. The Case of the Armenian Community of India in the Late Eighteenth Century*, cit., p. 253.

³⁶ *Nor tetrak or koč'i yordorak*, Madras 1772, pp. 158-159.

³⁷ Su questo testo si vedano gli studi di H. SIRUNI, *Le rôle des arméniens de l'Inde dans le mouvement d'émancipation du peuple arménien*, cit., pp. 304-306; H. KHACHATRIAN, *Shahamir Shahamirian's Views on Natural*

La prima parte di quest'opera è una lunga prefazione in cui viene spiegata l'importanza della legge e dell'ordine all'interno della società umana. Il curioso titolo dell'opera è difatti dovuto al suo intento di limitare il potere dei malvagi. In particolare l'autore si propone di «distruggere il giogo della schiavitù e restaurare la naturale libertà dell'uomo»³⁸. Neppure i re ed principi possono violare la legge naturale³⁹, poiché anche le nazioni, così come gli individui, hanno il diritto di essere libere. Non a caso Sahamirean dedica un'ammirata digressione alla rivoluzione americana: «Un uomo saggio chiamato Washington, di origine britannica ma nato in America, che è tenuta dalla Gran Bretagna, ha ... chiamato alle armi il popolo comune americano e sta cercando la libertà guidando una rivolta. Anche se non è chiaro quale sarà l'esito della sua azione, il desiderio dei cuori del popolo americano è naturale, poiché è nella natura dell'uomo, dacché esiste, il non aver nulla di più caro della libertà»⁴⁰.

Per quel che riguarda la liberazione dell'Armenia l'autore indica un percorso essenzialmente educativo, basato sulla diffusione della cultura e delle scienze e sul sacrificio economico da parte dei ricchi mercanti. La crescita culturale del popolo armeno viene affermata come condizione preliminare per giungere ad una liberazione politica della madrepatria, alla quale però non si chiarisce come si intenda concretamente procedere. La seconda parte del libro prospetta invece la legislazione del futuro stato armeno, i cui punti principali sono: 1. Costituzione repubblicana e democratica. 2. Libertà di religione e coscienza, pur con una riconosciuta preminenza della Chiesa armena. 3. Imposte obbligatorie e progressive. 4. Potere legislativo in mano ad un'Assemblea Nazionale eletta ogni tre anni e dalla quale vengono nominate tutte le cariche, comprese quelle militari, che decadono insieme all'Assemblea. 5. Tutte le cariche, compresa quella di presidente della repubblica, sono assistite da consigli. 6. Costituzione di un esercito

Law, in «The Armenian Review», 1989, n. 2, pp. 37-46; M. Tololyan, *Shahamir Shahamirean's «Vorogait Parats» («Snare of Glory»)*, in «The Armenian Review», 1989, n. 2, pp. 22-35; V. GHOUKASSIAN, *The Quest for Enlightenment and Liberation. The Case of the Armenian Community of India in the Late Eighteenth Century*, cit., pp. 253-256.

³⁸ *Orogayt' p'arac'*, Madras 1773, p. 131.

³⁹ *Ibidem*, p. 59.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 138-139.

permanente di 90.000 uomini, tra i quali 20.000 cavalieri, con servizio militare obbligatorio. 7. Creazione di scuole in tutte le città ed i villaggi, con frequenza obbligatoria per entrambi i sessi.

Anche nel caso di quest'opera occorre prendere le distanze dalla lettura troppo radicale offerta dagli studiosi sovietici che ne esasperano il carattere rivoluzionario, sottraendolo al suo contesto socio-culturale. Nonostante le sue idee illuministe, Šahamirean si mantenne infatti fedele alla Chiesa armena, al punto da indicare nel *kat'otikos* il presidente dell'assemblea nazionale, mentre i non armeni sono chiaramente posti in una condizione di inferiorità giuridica⁴¹. Tuttavia non vi è dubbio che la visione del mondo di Šahamirean appaia ampiamente innovativa nel contesto culturale armeno dell'epoca. Come già Ēmin prima di lui, Šahamirean rifiuta ad esempio la tradizionale interpretazione delle sofferenze storiche del popolo armeno come punizioni divine. Ne ricercava invece le cause terrene, individuandole – al pari di Bałramean – in primo luogo nell'arbitrio dei re. Di qui il suo rifiuto della forma monarchica, troppo incline al dispotismo: «Sarebbe bene che il popolo armeno ricordasse queste disgrazie del passato... provocate da re dispotici e governi autocratici»⁴².

La propensione repubblicana non impedì tuttavia a Šahamirean di tentare un'alleanza con la corte russa e con il re georgiano Erekle⁴³, né di indignarsi dinanzi agli avvenimenti rivoluzionari francesi, riguardo ai quali così scrisse in una lettera indirizzata nel 1792 al *kat'otikos* Łukas: «L'insolenza del popolo si è ingrandita al punto che non solo ha abbattuto il potere autocratico del suo re, ma ha persino rifiutato l'autorità del santo papa di Roma»⁴⁴. In definitiva, se è perfettamente legittimo inserire Šahamirean ed il suo gruppo in un

⁴¹ Cfr. V. GHOUKASSIAN, *The Quest for Enlightenment and Liberation. The Case of the Armenian Community of India in the Late Eighteenth Century*, cit., p. 255; M. TOLOLYAN, *Shahamir Shahamirean's «Vorogait Parats» («Snare of Glory»)*, cit., p. 33.

⁴² *Orogayc' p'arac'*, cit., p. 30.

⁴³ Sui rapporti armeno-russo-georgiani di questo periodo si veda il recente articolo di P. ĆOBANEAN, *Hay-vrac'-rusakan yaraberut'iwnneri patmut'iwnic' (18-rd dari 90-akan t'uakanner)*, in *Ējer hay gatat'avayreri patmut'ean*, a cura di V.B. BARXUDAREAN e Z. EKAWĒAN, cit., pp. 161-180.

⁴⁴ Cit. in G. GRIGORYAN, *Hay arajavor basarakakan-k'atak'akan mtk'i patmut'yunic' (XVIII dari erkrord kes)*, Erevan 1957, p. 128.

contesto illuminista anche molto avanzato, addirittura in anticipo in certi casi persino rispetto a Jefferson e Mirabeau⁴⁵, non ha invece senso volerne farne l'accanito rivoluzionario che la storiografia armeno-sovietica ha per decenni tentato di accreditare⁴⁶.

Un altro interessante documento delle aspirazioni patriottiche del gruppo di Madras venne stampato nel 1778 dai mechtaristi di Venezia. Si tratta di una mappa dell'Armenia, intitolata *Ašxarac'oyc' Hayastaneac'* (*Geografia dell'Armenia*), intorno alla quale sono raffigurate figure gloriose della storia nazionale, dai mitici antenati Hayk e Aram ai re Tiridate e Tigrane. In questa raffigurazione i confini dell'Armenia comprendono anche la Georgia, forse perché Šahamirean aveva in mente la possibilità di costituire uno stato armeno-georgiano, presumibilmente retto dal re Erekle⁴⁷. Nel 1780 la tipografia di Madras stampò invece anche una traduzione parziale della vita di Nadir Šah scritta da Jonas Hanway, e questo per mostrare agli armeni come anche in Oriente potesse nascere un uomo capace di ricostituire l'eredità storica del suo popolo⁴⁸.

Notevole significato ha anche un'altra pubblicazione della tipografia armena di Madras, apparsa nel 1783 con il titolo di *Tetrak or koč'i nšawak* (*Quaderno che si chiama obbiettivo*), anch'essa presumibilmente redatta da Šahamir Šahamirean. Si tratta di una sorta di statuto della comunità armena di Madras, volto a conservarne il carattere nazionale in un momento che si è visto essere stato alquanto difficile. Grazie a quest'opera si viene a sapere che la suprema autorità della comunità era un consiglio generale che si riuniva una volta l'anno eleggendo un organo direttivo di tre persone. Lo statuto prevedeva un suffragio elettorale, aperto a tutti i membri della colonia e un censo elevato non era necessario per votare, ma

⁴⁵ Cfr. M. TOLOYAN, *Šahamir Šahamirean's «Vorogait Parats» («Snare of Glory»)*, cit., p. 32.

⁴⁶ Una posizione più equilibrata si trova peraltro già in A. Arak'elyan, *Hay žotovrdi mtavor mšakuyt'i zargac'man patmut'yun*, cit., v. II, p. 171.

⁴⁷ Cfr. V. GRIGORYAN, *Šahamir Šahamirean ašxarac'oyc' Hayastaneac'*, in «Banber Matenadarani», 1962, n. 6, pp. 353-362 e V. GHOUKASSIAN, *The Quest for Enlightenment and Liberation. The Case of the Armenian Community of India in the Late Eighteenth Century*, cit., pp. 256-257.

⁴⁸ Cfr. H. IRAZEK, V. ŁUKASEAN (a cura di), *Patmut'iwn hndkahay tpa-grut'ean*, Antelyas 1986, p. 51.

solo per essere eletti. Lo statuto escludeva inoltre il clero dal consiglio generale e dalla gestione del fondo. L'istituzione più significativa della comunità era però il fondo degli orfani, che è stato definito «impresa non solo benefica e assistenziale, ma anche commerciale» e «banca commerciale di orientamento benefico»⁴⁹.

Questo testo è interessante anche per il fatto che il futuro delle colonie armenie viene chiaramente collegato alla rinascita della madrepatria. Vi si esprime infatti la speranza che arrivi il tempo in cui le comunità disperse per il mondo possano tornare in una libera Armenia per vivere secondo le loro leggi⁵⁰. Era prevista anche una fase intermedia, nella quale gli armeni di Madras avrebbero abbandonato l'India insediandosi temporaneamente in territorio russo, per la precisione a Kizljar, una località del Caucaso settentrionale, quindi non troppo lontano dall'Armenia e la cui comunità armena era stata ampiamente lodata da Ēmin per il suo patriottismo⁵¹. In questo caso, tuttavia, tra la comunità armena e la corona russa avrebbe dovuto sottoscrivere un accordo in 17 punti, che prevedevano l'esenzione dagli obblighi militari, la libertà di commercio e religione, un tribunale autonomo e, cosa molto caratteristica, la non applicazione della servitù della

⁴⁹ Cfr. V. BARXUDARYAN, *Ėsusastani ev Hndkastani haykakan gatut'nera XIII dari verĖin k'arordi hay azatagrakan šaržumnerum*, cit., p. 195.

⁵⁰ *Tetrak or koč'i nšawak*, cit., pp. 4-5.

⁵¹ Il periodo centrale del XVIII secolo vide un sensibile rafforzamento della comunità armena in Russia. Dopo il fallimento del movimento di liberazione degli anni 20, alle antiche colonie di Mosca, Kiev e Astrachan' se ne aggiunsero infatti altre di nuovo insediamento, situate sulle pendici settentrionali del massiccio caucasico. La prima fu quella di Kizljar (Əzlar in armeno), creata nel 1736 nei pressi dell'omonima fortezza, dove gli armeni ottennero appezzamenti di terreno e si dedicarono all'agricoltura, venendo tra l'altro esentati dal servizio militare. Alla fine del XVIII secolo la popolazione armena di questa cittadina, in cui vivevano anche russi, georgiani ed altre popolazioni caucasiche, era di circa 2000 persone. Armeni provenienti da Kizljar si stabilirono anche nella fortezza di Mozdok che, fondata nel 1763, divenne nell'ultimo quarto del secolo uno dei centri più importanti economicamente e commercialmente del Caucaso settentrionale. Cfr. N.G. VOLKOVA, *O rasselenii armjan na Severnom Kavkaze do načala XX veka*, in «Patma-banasirakan handes», 1966, n. 3, pp. 257-270; G. GEVORGYAN, *Əzlar - hay azgagrut'yun ev banabyusut'yun: nyut'er ev usumnasirut'yun*, Erevan 1980; L. POŁOSYAN, *Hyusisayin Kovkasi haykakan gatt'avayrerı arevtrntesakan kyank'i patmut'yunic' (Əzlar ev Mozdok, 18-rd dar - 19-rd dari arajin kes)*, in «Patma-banasirakan handes», 1986, n. 1, pp. 85-96.

gleba, allora vigente nell'impero russo: «I yazgē mermē mi linic'i caray, ayl miayn azat» («della nostra stirpe nessuno sarà servo, ma solo libero») ⁵².

Illuminismo e Realpolitik

Il gruppo di Madras non si limitò tuttavia a quest'elaborazione intellettuale, ma cercò anche di agire concretamente, soprattutto grazie a Šahamirean. Questi, proseguendo la tradizione di Ēmin, si mise in contatto con tutte le personalità che riteneva indispensabile coinvolgere nel movimento di liberazione nazionale. In primo luogo con la nobiltà del Łarabał, i cosiddetti *melik'*, ultimo residuo dell'Armenia indipendente ⁵³. Šahamirean cercò di mettere pace tra essi e di conquistarli all'opera di liberazione nazionale, riponendo le sue speranze soprattutto nel *melik'* Yovsēp' di Giwlistan che in quel periodo era assai noto per le sue imprese ⁵⁴. In seguito si rivolse alle gerarchie ecclesiastiche, mettendosi in contatto dapprima con il *kat'otikos* Yovhannēs di Ganjasar ⁵⁵, poi con Simēon di Ējmiacin. A quest'ultimo si rivolse anche un altro membro del gruppo di Madras, il già ricordato Grigor Xoĵajanean, che del *kat'otikos* era amico personale e, come si è detto, aveva finanziato la fondazione della tipografia di Ējmiacin.

I due patrioti di Madras chiesero dunque al *kat'otikos* di adoperarsi per instaurare rapporti amichevoli tra il re di Georgia Erekle, i *melik'* armeni e l'imperatrice Caterina, di stabilire una tassa nazionale destinata alla preparazione belli-

⁵² Citato in V. BARXUDARYAN, *Rusastani ev Hndkastani haykakan gatt'nero XIII dari verjin k'arordi hay azatagrakan šaržumnerum*, cit., p. 196.

⁵³ Sui *melik'*, oltre al sempre prezioso – nonostante le numerose imprecisioni – testo di RAFFI (*Xamsayi melik'ut'iwnner (1600- 1827). Niwt'er hayoc' nor patmut'ean bamar*, Tiflis 1882, (tr. russa *Melikstva Chamsy*, Erevan 1991), sono estremamente utili i recenti studi di R.H. HEWSEN, *The Meliks of Eastern Armenia*, in «Revue des Etudes Arméniens», I (*The Meliks of Eastern Armenia. A preliminary Study*), 1972, n. 9, pp. 285-329; II, 1973-74, n. 10, pp. 282-300; III, 1975-76, n. 12, pp. 219-243.

⁵⁴ Cfr. H. SIRUNI, *Le role des arméniens de l'Inde dans le mouvement d'émancipation du peuple arménien*, cit., p. 309.

⁵⁵ Cfr. *Armjano-russkie otnošenija v XVIII veke, 1760-1800. Sbornik dokumentov*, v. IV, cit., doc. 79. La lettera è del 1779.

ca e così via. Inoltre egli avrebbe dovuto ordinare ai vescovi di diffondere nelle loro diocesi queste disposizioni⁵⁶. La reazione del *kat'otikos* Simēon fu però quanto mai negativa. Nella lettera che scrisse in risposta a quella di Šahamirean, egli definì «diabolici» i due libri principali stampati dal gruppo di Madras, vale a dire il *Nor Tetrak* ed il *Oragayc' p'arac'*, accanendosi soprattutto nei confronti di Baŕramean. Secondo il *kat'otikos* il progetto insurrezionale del gruppo di Madras, «a parte disgrazie e dolori non porterà altro alla nazione» («bac' i yamōtoy ew i vnasuc' zoč'inč' ōgut berē azgis») ⁵⁷. A Šahamirean chiese di bruciare i libri in questione ed anche di chiudere la tipografia di Madras, nonché di scacciare Baŕramean, minacciando sanzioni ecclesiastiche se queste raccomandazioni non fossero state seguite ⁵⁸.

Simēon Erewanc'i (1763-1780) era un *kat'otikos* quanto mai energico, un politico accorto che seppe recuperare le terre illegittimamente sottratte alla Chiesa nei caotici decenni precedenti, contribuendo non poco a fare della regione di Vaŕaršapat l'area più prospera dell'Armenia orientale ⁵⁹. Anche nella sfera culturale la sua azione fu notevole. Autore di un'importante opera storica, intitolata *Ĵambṛ (Consiglio)*, egli creò a Eĵmiacin la già ricordata tipografia, organizzando anche un archivio storico e riformando l'insegnamento ⁶⁰. Al tempo stesso Simēon Erewanc'i era un uomo concreto, che conosceva bene la realtà armena dell'epoca, consapevole della difficile situazione del suo popolo, disperso nella diaspora oppure soggetto a sovrani stranieri, quasi sempre musulmani. Dinanzi a questa dura realtà, i progetti costituzionali ed insurrezionali della ricca e remota (geograficamente e culturalmente) comunità di Madras dovevano apparire irresponsabili a chi, come lui, portava la concreta responsabilità, non solo spirituale ma anche politica, del popolo armeno nei confronti di Turchia e Persia. Nel suo atteggiamento ostile a Ēmin, Baŕramean e Šahamirean non di deve vedere tanto – come preteso dagli studiosi armeno-sovietici, ma anche da alcuni

⁵⁶ Cfr. *Diwan hayoc' patmut'ean*, v. XVIII, Tiflis 1908, p. 574.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 578.

⁵⁸ A. ARAK'ELYAN, *Hay žotourdi mtavor mšakuyt'i zargac'man patmut'yun*, v. II, cit., pp. 144-145.

⁵⁹ Cfr. G.A. BOURNOUTIAN, *Eastern Armenia in the Last Decades of Persian Rule (1807-1828)*, Malibu (Ca), p. 32.

⁶⁰ Cfr. LEO, *Erkeri žotovacu*, cit., v. III, pp. 460-463.

occidentali⁶¹ – una chiusura conservatrice dinanzi alle innovazioni illuministe proposte dalle comunità dell'India, quanto una comprensibile prudenza politica di fronte a progetti del tutto slegati dal reale contesto socio-politico e quindi estremamente pericolosi. La debolezza delle forze sociali e militari degli armeni, l'incerta politica della Russia nella regione ed il timore delle rappresaglie turche e persiane non potevano che rendere assai cauti i vertici della Chiesa armena.

Accoglienza migliore, anche se alla lunga non più fruttuosa, ebbero i progetti del gruppo di Madras da parte della corte georgiana⁶². Occorre tener presente che la presenza armena nel regno georgiano era molto consistente e risaliva almeno all'undicesimo secolo, l'epoca che vide la dissoluzione dei regni nazionali sotto i colpi di bizantini e selgiuchidi. Numerosi armeni migrarono allora a nord, verso il più sicuro regno di Georgia, che si stava avviando verso la sua massima fioritura. Il re David il Costruttore (1089-1125) fece addirittura edificare la città di Gori appositamente per loro. Alcuni di questi immigrati armeni entrarono a far parte dell'aristocrazia georgiana, altri si dedicarono al commercio ed all'artigianato divenendo l'elemento più numeroso ed attivo delle città georgiane⁶³, al punto che Tiflis era nel XVIII secolo

⁶¹ Per esempio, nel già ricordato studio di M.S. YOUNG, *Armenian Liberation Activities During the Second Half of the Eighteenth Century*, si legge (p. 13) questa valutazione, a mio giudizio poco illuminata: *This willful Catholicos ... was completely out of step with the needs and aspirations of his people and thus prevented anything effective being done for the armenian cause at this most opportune time.*

⁶² Su questa collaborazione nell'ultima parte del XVIII secolo cfr. V. BARXUDARYAN, *Rusastani ev Hndkastani haykakan gatut'nerə XIII dari verjin k'arordi hay azatagrakan šaržumnerum*, cit., soprattutto pp. 205-216 e V. MARTIROSYAN, *Hay-urac'akan hamagorcakc'ut'yunə XVIII dari 80-akan t'vakanneri azatagrakan payk'arum*, in V. BARXUDARYAN, (a cura di), *XVI-XVII dareri hay azatagrakan šaržumnerə ev hay gatt'avayrerə. Hodvacneri žotovacu*, cit., pp. 217-229.

⁶³ Cfr. R.G. SUNY, *The Making of the Georgian Nation*, cit., p. 87. Sui rapporti armeno-georgiani si vedano anche gli articoli di B.L. ZEKIYAN, *Prémises pour une méthodologie critique dans les études arméno-géorgiennes*, in «Bazmavep», CLXIX (1981), pp. 460-469; *Il contesto storico della presenza armena a Tiflis*, in «Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università degli Studi di Venezia», n. 22, *Georgica I*, Roma 1985, pp. 63-66. Il volume di S.S. MAMULOV, *Armiane v Gruzii*, Mosca 1995, ha carattere divulgativo ma contiene molte informazioni utili sul secolare insediamento degli armeni in Georgia.

abitata per tre quarti da armeni⁶⁴.

In tutto questo lungo periodo il rapporto tra armeni e georgiani fu di proficua complementarità economica e sociale, senza che vi fossero ancora avvisaglie del conflitto che sarebbe successivamente maturato tra le due comunità. All'epoca di Erekle il peso dell'elemento armeno era notevole sulla corte georgiana, alla quale erano strettamente legate le famiglie Behbut'ean – questa famiglia melik'ale era tradizionalmente alla guida della comunità armena di Tiflis e, come quella degli Atamalean di Erewan, assolveva una funzione etnarchica⁶⁵ – T'umanean, Artut'ean, Lorłanean⁶⁶. Altrettanto stretti e positivi erano i rapporti culturali tra le due comunità, il cui simbolo può essere considerato la grande e suggestiva figura di Sayat' Nova, poeta di corte del re Erekle, il quale componeva i suoi versi indifferentemente in armeno, georgiano e turco⁶⁷. Né va dimenticata l'opera tipografica del celebre stampatore armeno Pōtos Arapean, che nel 1780 venne invitato in Georgia dal re Erekle per riorganizzare la tipografia reale⁶⁸, così come la stretta collaborazione tra il patriarca georgiano Anton I con diversi eruditi di origine armena presenti in quell'epoca a Tiflis⁶⁹. In un contesto di questo tipo la collaborazione tra armeni e georgiani appariva non

⁶⁴ Cfr. S. ČHETIJA, *Tbilisi v XIX stoletii*, Tbilisi 1942, p. 145.

⁶⁵ Cfr. R.H. HEWSEN, *The Meliks of Eastern Armenia. A preliminary Study*, cit., pp. 293-294.

⁶⁶ Cfr. V. BARXUDARYAN, *Ėsastani ev Ėndkastani haykakan gatut'nera XIII dari verĖin k'arordi hay azatagrakan šaržumnerum*, cit., p. 206.

⁶⁷ Su Sayat' Nova esiste una vasta bibliografia. Segnalo qui le recenti monografie di H. BAXČ'INYAN (*Sayat' Nova: kyank'ə ev gorcə*, Erevan 1988) e Ch. DOWSETT (*Sayat'-Nova. An 18th-century troubador*, Lovanio 1997). Si vedano anche le pagine dedicategli da D. RAYFIELD in *The Georgian Literature. A History*, Oxford 1994, pp. 128-130, il volume curato dal mechtarista M. Gianascian, *Canzoniere di Sayath-Nova, trovatore armeno (1712-1795)*, Venezia - San Lazzaro 1964 e *Sayath-Nova, tradotto e presentato da P. Mildonian*, in «In forma di parole», n. s, III, (1992), n. 1, pp. 163-214. Sui rapporti letterari armeno-georgiani nel XVIII secolo si veda lo studio di P.M. MURADJAN, *ArmĖano-gruzinskie literaturnye vzaimootnošenija v XVI-II veke*, Erevan 1966.

⁶⁸ Cfr. S. ČEMČEMEAN, *Tpagrič' Pōtos Arapean ew Herakl B. Vrac' t'agaworə. Usumnasirut'iwn ew namakner*, in «Bazmavēp», 1978, CXXXVI, pp. 67-98; 1981, CXXXIX, pp. 73-94; 1982, CXL, pp. 26-52.

⁶⁹ Cfr. P.M. MURADJAN, *ArmĖano-gruzinskie literaturnye vzaimootnošenija v XVIII veke*, cit., pp. 106-157 e B.L. ZEKIYAN, *Il contesto storico della presenza armena a Tiflis*, cit., p. 65 e M. TARCHNISVILI, *Sources arméno-géorgiennes*, in «Le Muséon», 1946, n. 60, pp. 46-47, 268-272, 274-288, 296.

solo possibile ma persino inevitabile. Non a caso uno dei primi libri stampati dalla tipografia di Madras, nel 1775, fu una *Storia dei discendenti di Armeni e Georgiani (Patmut'iwn mnac'ordac' Hayoc' ew Vrac')*, un testo compilato nel X secolo da Mesrop Erec', ricco di episodi eroici della storia antica di georgiani e armeni e che contiene inoltre un elenco di principi armeni del V secolo con i loro titoli ed una vita del *kat'otikos* Nersēs il Grande. Incluso nel testo è anche la profezia a lui attribuita – in realtà un prodotto del periodo delle crociate – che abbiamo già visto nell'episodio narrato da Ēmin e che preannunciava la liberazione dei cristiani d'Oriente per mezzo di principi occidentali⁷⁰. Šahamirean, inoltre, fece tradurre in georgiano il *Orogayt' p'arac'* ed in quegli stessi anni, probabilmente per indicazione dello stesso Erekle, l'arcivescovo Gayos tradusse in georgiano il *Nor tetrak* di Batramean⁷¹. Inoltre, venendo in qualche modo meno ai suoi ideali repubblicani, Šahamirean propose a Erekle di porsi alla guida di un regno armeno-georgiano: «La volontà del Signore è che tu regni su armeni e georgiani»⁷². Non a caso gli inviò una corona che portava insieme gli emblemi di Georgia e Armenia, simbolo di un progetto politico che ci appare alquanto distante da quello di un'Armenia indipendente retta da un sistema parlamentare prospettato nel *Orogayt' p'arac'*, ma che risultò comunque gradito a Erekle, il quale nel 1775 fece Šahamirean principe della regione armena settentrionale di Lori, allora inclusa nel suo regno. Tuttavia, nonostante la rinuncia all'ideale repubblicano, nelle sue lettere a Erekle Šahamirean si sforzò di comunicargli le idee illuministe che gli stavano a cuore. In particolare condannò apertamente il regime feudale della Georgia – dove, ricordiamo, la struttura dello stato era simile a quella russa, incentrata su un'aristocrazia proprietaria di servi – auspicando riforme radicali. In una lettera del 1787 Šahamirean propose a Erekle che fosse la stessa casa reale georgiana a dare l'esempio liberando i contadini⁷³.

⁷⁰ Cfr. V. GHOUKASSIAN, *The Quest for Enlightenment and Liberation. The Case of the Armenian Community of India in the Late Eighteenth Century*, cit., p. 256.

⁷¹ Cfr. P.M. MURADJAN, *Armjano-gruzinskie literaturnye vzaimootnošenija v XVIII veke*, cit., pp. 163-164.

⁷² Cit. in B. ĆOBANYAN, *Vrac'akan utegrut'yunnerə ev vrac' tete-kuť'yunnerə hayeri masin*, Erevan 1981, p. 169.

⁷³ *Ibidem*, p. 170.

I contatti tra Šahamirean ed il re georgiano proseguirono con una certa intensità sino al 1797, anno in cui entrambi morirono, ma senza alcun risultato pratico. E questo non tanto perché le loro vedute potevano conciliarsi solo in misura limitata, quanto per il fatto che l'unico elemento che potesse determinare realmente un cambiamento radicale nella situazione di armeni e georgiani era l'intervento russo nella regione transcaucasica. Un intervento legato del resto non certo alle aspirazioni di questi popoli, ma alle esigenze della politica imperiale di Pietroburgo.

Tale consapevolezza era diffusa anche tra gli armeni di Madras, che nonostante le loro propensioni ideologiche repubblicane ed illuministe, proseguirono la linea politica filorussa iniziata ai primi del XVIII secolo da Israyēl Ōri⁷⁴. In Russia, peraltro, regnava una sovrana come Caterina II, che a lungo si mostrò almeno esteriormente sensibile alle suggestioni dei lumi. Šahamirean si sforzò pertanto di ottenere l'aiuto russo coltivando l'amicizia dei leader della comunità armena in Russia, in particolare di Yovhannēs Lazarean e dell'arcivescovo Yovsēp' Arlut'ean, con i quali stabilì un significativo rapporto epistolare⁷⁵. E nel 1783, quando sembrava imminente una spedizione russa nella Transcaucasia in appoggio a georgiani e armeni, Šahamirean fece pervenire alla corte russa una bozza di trattato armeno-russo che pur riconoscendo e auspicando il protettorato di Pietroburgo sullo stato armeno che si sperava prossimo ad essere ricostituito, manteneva tuttavia alcuni punti dello spirito repubblicano e illuminista del *Orogayt' p'arac'*⁷⁶. In effetti, soltanto un intervento della Russia nei confronti del Caucaso poteva dare all'attività di questi patrioti armeni d'India una qualche plausibilità politica. Al prezzo, tuttavia, di un abbandono delle aspirazioni

⁷⁴ Sulla figura di Ōri si vedano: A. JOHANNISSJAN, *Israel Ory und die armenische Befreiungsidee*, Monaco 1913; Y. K'ŪWRTEAN, *Israyēl Ōri*, Venezia 1960; A. ESSEFIAN, *The Mission of Israel Ori for the Liberation of Armenia*, in *Recent Studies in Modern Armenian History*, cit., pp. 1-10. Sugli sviluppi politici che portarono all'intervento russo in Transcaucasia nel 1722 cfr. A. FERRARI, *Gli armeni e la spedizione persiana di Pietro il Grande (1722-1723)*, in «Annali di Ca' Foscari» XXX, 3, 1996 (serie orientale 27), pp. 181-198 e *Le guerre di Dawit' Bēk, un eroe armeno del XVIII secolo*, Milano 1997, pp. 26-29.

⁷⁵ Cfr. *Armjano-russkie otnošenija v XVIII veke, 1760-1800. Sbornik dokumentov*, v. IV, cit., docc. 70, 225, 228, 232.

⁷⁶ *Ibidem*, doc. 176.

ideologiche più radicali, quali si erano rispecchiate negli scritti di Baṭramean e Šahamirean pubblicati a Madras negli anni 1772-1773.

La morte di quest'ultimo, nel 1797, segnò in effetti una svolta all'interno della vita culturale e politica degli armeni d'India, ponendo fine al periodo alla fase di elaborazione politica più avanzata (o utopistica, a seconda dei punti di vista). Il periodo successivo fu contraddistinto da minori ambizioni politiche, ma proseguì l'opera di educazione e promozione culturale iniziata dal gruppo di Madras⁷⁷, in primo luogo con l'apparizione di «Azdarar» («Il Monitore»), che fu in assoluto la prima rivista armena⁷⁸.

Conclusioni

Nel complesso le comunità armene dell'India, in particolare quella di Madras, ebbero un ruolo di grande importanza in questa fase del processo di modernizzazione della cultura armena. Per la loro estrema marginalità geografica rispetto all'Armenia storica e la radicalità della recezione dell'illumini-

⁷⁷ Cfr. V. GHOUKASSIAN, *The Quest for Enlightenment and Liberation. The Case of the Armenian Community of India in the Late Eighteenth Century*, cit., p. 259.

⁷⁸ Su «Azdarar» si veda soprattutto A. KARINYAN, *Ankarkner hay parberakan mamuli patmut'yan*, v. I, Erevan 1956, pp. 192-227. Diretta da Yarut'iwn Šmawonean, un sacerdote nato nella città persiana di Širaz, «Azdarar» apparve nell'ottobre del 1794, appena un mese dopo la pubblicazione della prima rivista inglese d'India, «The Calcutta Gazette». Si trattava di un mensile la cui lingua ufficiale era il *grabar*, ma alcuni articoli, nonché le lettere e gli avvisi, erano scritti nel dialetto locale, sostanzialmente quello di Nor Juḷay mescolato con molti termini persiani, indiani e inglesi. Al di là del suo pur rilevante primato cronologico, questa rivista ebbe il merito di rispecchiare tutte le posizioni ideologiche allora presenti nella comunità armena dell'India. Šmawonean era personalmente di orientamento conservatore, ma volle la collaborazione di Šahamirean e di altri del suo gruppo. Ed anche la provocatoria autobiografia di Ēmin, pubblicata come si è visto nel 1792, venne recensita nel secondo numero della rivista. «Azdarar» ebbe inoltre tra i suoi collaboratori anche l'arcivescovo Yovsēp' Arlut'ean, che forniva dei ragguagli riguardo ai progressi delle comunità armene dell'impero russo. Nelle pagine della rivista, oltre ad articoli di carattere religioso, sociale e letterario, furono anche pubblicate le opere degli storici settecenteschi Xaç'atur Juḷaēc'i e Yakob Simēonean-Ayubean. «Azdarar» sospese la pubblicazione all'inizio del 1796, ma la tipografia di Šmawonean continuò a stampare libri sino al 1809.

smo occidentale di cui si fecero portatori, personaggi come Ēmin, Bałramean e Šahamirean precorsero un'evoluzione culturale che solo un processo estremamente lento e articolato avrebbe diffuso nell'insieme della nazione armena. Il loro violento contrasto con le gerarchie ecclesiali e con le stesse strutture psicologiche, oltreché culturali, della società armena dell'epoca anticipa e prefigura in effetti delle dinamiche maturate pienamente soltanto nel corso del secolo successivo.

Il carattere avanzato delle idee politiche e sociali di questo gruppo è innegabile. Le teorizzazioni di Bałramean e Šahamirean espressero rivendicazioni che furono poi sostenute dalle rivoluzioni americana e francese e sotto alcuni aspetti, ad esempio nella preferenza accordata al modello repubblicano, superarono gli stessi presupposti dell'illuminismo inglese che fu il loro immediato referente culturale. Non a caso si è potuto affermare che questa fioritura iniziale del pensiero politico armeno rimase per lungo tempo ineguagliata. In seguito si ebbero infatti espressioni meno organiche, attraverso romanzi, *pamphlets*, articoli di giornali e riviste, senza che per tutto il corso del XIX secolo la cultura armena esprimesse progetti politici altrettanto approfonditi⁷⁹.

Nella seconda metà del XVIII secolo gli armeni d'India ebbero pertanto un ruolo politico e ideologico d'avanguardia, senza poter tuttavia collegare efficacemente la loro elaborazione teorica con la realtà politica e sociale del popolo armeno nel suo complesso. Nonostante la sua indubbia rilevanza intellettuale, l'azione di Yovsēp' Ēmin e quindi del gruppo di Šahamir Šahamirean non riuscì né ad ottenere concreti risultati politici, né a fondare una vera e propria scuola di pensiero politico armeno. E questo soprattutto a causa della sua astrattezza, del suo «eccentrismo», intellettuale prima ancora che geografico, che condannò l'intera opera degli illuministi armeni dell'India a rimanere una semplice enunciazione di principi ed un documento – certo interessante – della precoce recezione delle suggestioni culturali provenienti dall'Occidente. In questo senso la loro opera appare complessivamente assai meno produttiva di quella dei mechtaristi, più sensibili – nonostante le difficoltà confessionali derivanti dall'adesione

⁷⁹ Cfr. B.L. ZEKIYAN, *The Armenian Way to Modernity. Armenian Identity Between Tradition and Innovation, Specificity and Universality*, cit., p. 65.

al cattolicesimo – alle concrete esigenze culturali e sociali della nazione armena.

ABSTRACT

After the fall of its national kingdoms, both in the homeland and in Cilicia, Armenian society knew a large process of dispersion. Armenian colonies flourished in many countries of the world, showing a remarkable capacity for integration but maintaining at the same time a deep attachment to their national roots. The Armenian colonies of India represented, above all in the second half of the eighteenth century, one of the most interesting examples of this attitude. Thanks to a productive borrowing of the cultural products of the English enlightenment, some members of the communities of Calcutta and Madras were able to give the traditional Armenian aspiration toward liberation a new ideological framework. The adventurous attempts of Yovsep' Ēmin to reestablish an Armenian kingdom through a close collaboration with Georgia and Russia and the publishing activity of the «Madras group», led by the merchant Shahamir Shahamirean, were very progressive for their time and not by chance aroused the opposition of the Church, then the leading force of the Armenian people. So we can say that this enlightenment proved itself too «eccentric», not only from a geographical point of view, but also to meet the real needs of the Armenian society of the time.

KEY WORDS

Armenian Enlightenment. Indian colonies. XVIIIth Century.

Silvia Saccon

IL LIBRO DEGLI IDOLI DI HIŠĀM IBN AL-KALBĪ COME
TESTIMONIANZA DELLA RELIGIOSITÀ PREISLAMICA

1. *Il panorama religioso all'epoca della Ġābiliyya*

Studiosi occidentali di varia formazione hanno filtrato lo scarso e diversificato materiale documentario sull'epoca della *Ġābiliyya* nel tentativo di rilevare il grado di religiosità raggiunto dalle popolazioni dell'Arabia centrale nei primi decenni del VII sec. d.C. Il risultato della ricerca è giunto a conclusioni tra loro antitetiche: da un lato vi sono i fautori della descrizione di un mondo che stava attraversando un periodo generale di profonda crisi e decadenza le cui pratiche culturali avevano un carattere «puramente utilitaristico... ed erano tutte forme esteriori che non parlavano al cuore e non si collegavano con un sistema di morale»¹; dall'altro lato vi sono coloro – e sono una minoranza – che colgono addirittura in quell'epoca certi elementi che presupporrebbero «una fervente religiosità» da parte del fedele, sfatando così l'opinione di un universo religioso in completo disfacimento².

Ogni tentativo di dare una definizione esaustiva del panorama religioso dell'Arabia agli albori dell'Islām, limitatamente alla zona centro-occidentale, risulterà comunque fuorviante e di difficile attuazione: nell'epoca della *Ġābiliyya* la cultura – di cui la pratica religiosa è una delle manifestazioni – è basata essenzialmente su «un'espressione a oralità primaria, un sistema cioè in cui i versi costituiscono un testo elaborato,

¹ C.A. NALLINO, *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. III, Roma, Istituto per l'Oriente, 1941, p. 41.

² A. CAQUOT, in *Histoire des religions*, H.Ch. Puech (ed.), Paris, Galimard, 1970, (A. CAQUOT, E. GUGENHEIM, *Il popolo d'Israele*, tr. it. di M.N. Pierini, Bari, Laterza, 1977, p. 37).

che viene esposto e tramandato grazie alla memoria ... in una società di questo tipo soltanto quello che è ricordato e tramandato per via orale è realmente avvenuto: quello che non resta nella memoria individuale e collettiva è cancellato, è come se non fosse mai esistito»³.

Il materiale epigrafico è l'unica fonte diretta cui noi possiamo ricorrere, dotata di spessore di tempo e culturalmente neutrale, in quanto prodotta dall'uomo senza intenzione storica o distorsione intenzionale. Questo materiale però, pur essendoci giunto in quantità copiosa, per la stringatezza dei testi non ci consente di tratteggiare che un quadro appena abbozzato di quel mondo. Ciononostante, riesce a darci l'immagine vivida di un universo pulsante di vita, foriero di sensazioni, sentimenti, stati d'animo umanamente riconoscibili.

Contemporaneamente, la tradizione islamica sull'argomento conserva poche tracce nel *Corano*⁴, e nelle varie *Siyar* e *Mağāzī*⁵ in cui si raccontavano la vita del Profeta e le vittorie dell'Islām sul paganesimo.

La maggior parte delle nostre conoscenze sul mondo della *Ġāhiliyya* ci provengono quindi da fonti storiche islamiche assai tarde rispetto all'epoca degli avvenimenti; è da presumere inoltre che, nella quasi totalità dei casi, queste tendano – inevitabilmente – a riflettere la tesi del vincitore; si corre di conseguenza il rischio di *pre-giudicare* il rilevamento della possibile originalità della manifestazione religiosa.

L'unica testimonianza a nostra disposizione che ci permette di venire a conoscenza di una ricca lista di divinità è il *Kitāb al-aṣnām* di Ibn al-Kalbī: sappiamo se l'idolo è un bétilo e se viene rappresentato in forma umana; se prende dimora negli alberi o nei corsi d'acqua e dov'è il suo sito: nel caso in cui questo non venga specificato, possiamo collocarlo molto approssimativamente nel territorio tribale del gruppo da

³ D. AMALDI, *Le Mu'allaqāt: alle origini della poesia araba*, Venezia, Marsilio, 1991, p. 14.

⁴ Nel *Corano* si parla dell'idolatria (*Cor.* 6:56; 16:56): Iddio si scaglia molte volte contro gli infedeli politeisti e disapprova la sopravvivenza di pratiche preislamiche (ad es. *wa'ad al-banāt*, *Cor.* 6: 151; 17: 31; 16: 58-9); condanna l'adorazione di falsi dei (*Cor.* 2: 165; 6: 107-8; 25: 3; 9) e biasima il carattere sacro connesso a certi animali, quali la pecora o il cammello (*Cor.* 5:103).

⁵ WĀQIDĪ, *The kitāb al-mağāzī*, J. Marsden (ed.), London, Oxford University Press, 1966 (più precisamente menziona *Dū l-Kafayn*, *Manāt* e *Suwā'*, p. 870).

cui viene adorato; apprendiamo se per la divinità è stato costruito un luogo di culto o un altare per i sacrifici ed eventualmente i nomi dei suoi custodi. Dal *Kitāb al-aṣnām* si delinea quindi l'esistenza di un coacervo articolato e composto di divinità, privo tuttavia di una struttura organica, in quanto mancante del suo elemento base costitutivo: l'elaborazione mitica.

Riguardo a questa lacuna letteraria è comunque importante sottolineare che non affermiamo affatto che questo tipo di produzione mancasse *in toto*, bensì che non ci sia giunta nelle forme canoniche e riconoscibili in base alle quali siamo soliti decodificarla. Se si concorda con l'affermazione di Eliade che «... ogni rituale, ogni azione che abbia un senso, eseguiti dagli uomini, ripetono un archetipo mitico...»⁶ non sembrerà così bizzarra l'ipotesi di una «perdita» di materiale mitologico nell'ambito del mondo preislamico, che sembra trovare riscontro comparativo nel complesso materiale mitologico attestato per civiltà semitiche politeiste più antiche (Assiria, Babilonia, Ugarit). Offrire primizie, sacrificare, pregare, invocare, toccare l'oggetto di culto, fare la circumambulazione e il pellegrinaggio, tutto questo costituisce l'eterogeneo complesso delle pratiche culturali, alcune delle quali entreranno a far parte del rituale islamico (la *talbiya*, alcuni aspetti del pellegrinaggio...). Eliade sostiene inoltre che, *a priori*, a prescindere dal contesto storico e dall'ambiente geografico in cui è nato e si è sviluppato «il mito può degradarsi in leggenda epica, ballata... oppure può sopravvivere nella forma diminuita di *superstizioni*, abitudini...; non per questo perde la sua struttura o la sua portata...». E a conferma di tale enunciato a livello generale, l'orientalista A. Bausani, nel 1969, trattando del mondo preislamico scrive che «la cultura monoteistica musulmana ha decantato il materiale passibile di epicizzazione, con la sua potente spinta *demitologizzante*, da una parte a pura storia, dall'altra a fiaba ...»⁷.

⁶ M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1948 (tr. it. di V. Vacca, *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Bollati Boringhieri, 1976, rist. 1996, pp. 446 e ss.).

⁷ Ricavo la citazione da G. CANOVA, «Gli studi sull'epica popolare araba», in *Oriente Moderno* 57 (1977), pp. 211-226: 221.

2. *Il Libro degli idoli*

Il *Kitāb al-aṣnām*⁸ di Ibn al-Kalbī⁹ è un testo di grande interesse. Innanzitutto per il tema trattato, la religiosità preislamica dell'Arabia centro-settentrionale dai suoi primordi (di cui peraltro non si conosce il termine *a quo*) sino all'avvento

⁸ Abū l-Mundir Hišām b. Muḥammad b. as-Sā'ib AL-KALBĪ, *Kitāb al-aṣnām*, Aḥmad Zakī (ed.), Le Caire, Imprimerie Bibliothèqu Egyptianne, 1924². Il ms. del *Libro degli idoli* su cui ci si è basati per la nostra traduzione viene designato con la lettera Z dal nome di Aḥmad Zakī (1867-1934), l'erudito egiziano che lo acquistò nel 1912. La prima edizione a cura di Zakī – che per ragioni a noi oscure non fu mai diffusa – risale al 1914; la riedizione vedrà la luce soltanto dieci anni dopo, nel 1924. (Sulla storia del testo e della sua tradizione manoscritta cfr. lo studio di W. ATALLAH, *Les idoles de Hicham ibn al-Kalbi*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1969, pp. 29-48). Il *Kitāb al-aṣnām* ha conosciuto la versione francese parziale a cura di M.S. MARMARDJI, «Les dieux du paganisme arabe d'après Ibn al-Kalbī», in *Revue Biblique*, 35 (1926), pp. 397-420; la traduzione tedesca di R. Klinke-Rosenberger, *Das Götzenbuch: kitāb al-aṣnām des Ibn al-Kalbī*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1942; quella inglese di N.A. Faris, *The book of idols: being a translation from the arabic of the kitāb al-aṣnām by Hišām ibn al-Kalbī*, Princeton, Princeton University Press, 1952; infine un'altra traduzione in lingua francese – ma integrale – ad opera di W. Atallah nel 1969 (cfr. *supra*). Il primo studio in ordine cronologico sul *Libro degli idoli* risale però alla fine dell'800: J. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin, Reimer, 1887¹, si era avvalso del *Mu'ğam al-buldān* di Yāqūt (in presenza di un idolo o di un santuario cita sempre Ibn al-Kalbī come fonte autorevole per confermare la veridicità delle informazioni date) per ricomporre una buona parte del *Kitāb al-aṣnām*.

⁹ Hišām ibn Muḥammad ibn as-Sā'ib al-Kalbī, la cui *kunya* rispondeva al nome di Abū l-Mundir, fu altresì noto come Ibn al-Kalbī. Si ritiene sia nato a Kūfa nel 120/737 e che vi sia morto ultra-ottuagenario nel 204/819 (o, secondo altre fonti, nel 206/821), all'epoca del califfato di al-Ma'mūn. La sua famiglia d'origine aveva segnato un'epoca nel campo del sapere unendo all'intensa attività culturale un'attiva partecipazione agli avvenimenti politico-religiosi dell'epoca militando nelle file sciite. Hišām Ibn al-Kalbī s'interessò a tutto il campo dello scibile, arrivando a comporre secondo gli antichi più di 150 scritti. Di quest'opera immensa ci è giunta soltanto una parte esigua a suo nome, poiché non solo i suoi discepoli diretti ma anche gli eruditi che lo seguirono (Muḥammad ibn Ḥabīb, Ibn Durayd, aṭ-Ṭabarī, Abū l-Farağ al-Iṣbahānī) attinsero ai suoi scritti e li incorporarono nei propri, spesso senza riferimento diretto al lavoro del maestro. Ricordiamo la *Gamharat an-Nasab* (si veda l'edizione a cura di W. CASKEL, G. STRENZIOK, *Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī*, Leiden, Brill, 1966, 2 voll.) copiosa raccolta d'informazioni peculiari sulla struttura genealogica delle antiche tribù arabe, dalla quale si evincono al tempo stesso notizie circa il loro *adab*, gli *ayyām* e la situazione religiosa in età preislamica e agli albori dell'Islām. Ibn al-Kalbī è stato consacrato dai critici antichi e moderni come l'iniziatore del genere genealogico e il suo indiscusso maestro.

dell'Islām; in secondo luogo per l'interesse verso quel «mondo sparito», il mondo preislamico, che Ibn al-Kalbī ha riscattato dall'oblio della storia con il suo scrupolo documentario attraverso una sequenza di scene o micro-narrazioni ricche di suggestione; infine per la visione stessa, originale e personale, con la quale l'autore configura questo panorama religioso elencando le divinità, citando le tribù che le adoravano (e a dimostrazione di tale culto indicando i nomi teofori scelti dai membri della tribù stessa), descrivendo i luoghi di culto e le pratiche devozionali compiute dal fedele.

Questo grande affresco della religiosità preislamica è presentato in una narrazione prosastica che si alterna all'esposizione in versi, interrompendo in tal modo la monotonia del racconto che si colora dei componimenti poetici ripresi dalla tradizione, in una sintesi di apparente naturalezza che riproduce il flusso del racconto orale. Raccontarne la trama risulterà essere un compito alquanto difficile, dal momento che la narrazione non segue un andamento lineare, bensì un percorso pulsante e ondulatorio; comunque, in base alle due diverse tradizioni che Ibn al-Kalbī riporta circa l'origine dell'idolatria, possiamo dividere l'opera in due parti: la prima, in cui l'autore fa risalire gran parte degli idoli siti a Mecca da un'origine nordarabica o siriana; la seconda, in cui questi idoli avrebbero avuto principio, invece, dall'India¹⁰.

Nella prima parte (*al-aṣnām*, 6-50) Ibn al-Kalbī fa derivare la nascita dell'idolatria dalla corruzione di un monoteismo originario risalente al tempo di Abramo. Le diverse confederazioni tribali, che si erano allontanate da Mecca, avevano iniziato a venerare i bētīli a causa del loro legame affettivo verso la Pietra Nera della Ka'ba. A Mecca, intanto, idoli e pratiche idolatriche erano stati introdotti da 'Amr ibn Luḥayy, il *kāhin* della Ka'ba; in seguito costui, ammalatosi e recatosi in Siria, nella Balqā', una stazione termale, trovò la guarigione e tornò in patria portando con sé gli idoli che i Siriani adoravano per ottenere la pioggia ed accrescendo il numero delle divinità di Mecca.

Nella seconda parte del manoscritto (*al-aṣnām*, 50-62) Ibn al-Kalbī, invece, fa risalire l'inizio dell'idolatria al periodo

¹⁰ Secondo J. WELLHAUSEN, *op. cit.*, 3ª ed., p. 15 nota 4, questa origine indiana risentirebbe dell'eco delle leggende giudeo-cristiane relative ad Adamo.

antecedente Noè, mediante l'adorazione degli avi: il corpo di Adamo era stato trasportato in India in una grotta del monte Nawḍ; i suoi figli prima, e i suoi discendenti più tardi, si recavano in pellegrinaggio alla sua tomba; eressero poi una statua a sua immagine e questa fu la prima effigie a essere adorata. Nello stesso mese, morirono cinque uomini pii e i figli eressero parimenti delle statue a loro immagine: questa fu l'origine dell'idolatria. Iddio inviò dei profeti alle genti affinché le ammonissero a ritornare al culto del dio unico senza associati, ma i loro appelli rimasero senza ascolto. Iddio allora provocò il Diluvio e soltanto Noè e la sua famiglia ebbero salva la vita. Le acque fecero scendere questi idoli dal monte Nawḍ fino alla riva di Ġudda. Abū Tumāma, il *ġinn* di 'Amr ibn Luḥayy, suggerì allo stesso di raggiungere Ġudda, perché lì avrebbe trovato degli idoli da adorare; 'Amr vi andò, li disseppellì e li trasportò fino alla Tihāma. Quando venne il tempo del pellegrinaggio, chiamò gli Arabi tutti al loro culto.

Ibn al-Kalbī, nel darci notizie sulle divinità e sul sito presso il quale il fedele si recava per adorarle, ci conduce principalmente per il vasto territorio dell'Arabia centro-settentrionale. Il centro culturale assunto già in epoca preislamica a fulcro dell'attrazione religiosa era però Mecca col suo reliquiario: la Ka'ba. Questa serviva da «scrigno» per la Pietra Nera, feticcio principale ma non unico contenuto al suo interno (secondo la tradizione, dentro la Ka'ba e nel suo recinto sacro trovavano posto ben 360 idoli); nel tempio e nelle sue immediate vicinanze tutto era sacro e oggetto di venerazione. A Mecca esistevano inoltre altri luoghi sacri, «edicole», bētīli, pietre multicolori e di forme eteroclite (monoliti, obelischi, steli, dolmen): tutti divennero oggetto del culto ufficiale, ma solo i «luoghi alti» o «montagne sacre» quali Hīrā, Abū Qubays, Tabīr assunsero una grande importanza. Essi frequentemente erano coronati da un'*edicola*, al cui fianco si trovava un albero, anch'esso consacrato. Nel tempo la Ka'ba diventerà però il *bayt* più importante dell'Arabia intera; il nome, che sta ad indicare una forma cubica, passerà poi a designare tutti i santuari della stessa tipologia (Ibn al-Kalbī nomina, oltre alla sopraccitata, anche una Ka'ba sita a Naġrān, nello Yemen, e una a Sindād, nella regione di az-Zahr, tra Boṣra e Kūfa).

3. *La religiosità preislamica: l'idolatria e le sue molteplici ierofanie*

«Quando Iddio inviò il suo Profeta che portò loro il monoteismo e il culto del Dio unico senza associati, [gli Arabi] dissero: «Farà egli degli dei un Dio solo? Ben strana cosa è questa» (Cor. 38:5). Avevano in mente gli idoli. Gli Arabi deliravano per il culto degli idoli» (*al-aṣṇām*, 33) ¹¹.

La religiosità dell'Arabia preislamica centro-occidentale agli inizi del VII sec. d. C. si basava sul *polidemonismo*, con una spiccata tendenza all'*enoteismo*: il fedele adorava la divinità tribale del proprio gruppo di appartenenza, senza arrivare per questo a elaborare una vera e propria concezione monoteistica; in casi estremi, poteva passare in breve tempo dal culto di un idolo a quello di un altro. Questo fu il caso dell'idolo dei Ġadila – appartenenti alla confederazione tribale dei Ṭayyi' – sottratto loro dai Banū Asad e sostituito repentinamente da una nuova divinità: al-Ya'būb (*al-aṣṇām*, 63); oppure fu il caso di 'Adī ibn Ḥātīm che, sconvolto perché la divinità che adorava, al-Fals, non aveva punito Mālik ibn Kulṭūm aš-Šamaġī per l'atto di empietà commesso, abbandonò il suo culto e si fece dapprima cristiano, quindi, all'avvento dell'Islām, musulmano, diventando uno dei più valorosi Compagni del Profeta (*al-aṣṇām*, 61).

Litolatria

Di consuetudine, il fedele adorava la divinità adottata dal proprio gruppo tribale e ne visitava il tempio; chi però veniva precluso dall'atto di culto, innalzava di fronte alla Ka'ba a Mecca o di fronte a un altro tempio una pietra da lui stesso

¹¹ Dalla lettura del *Kitāb al-aṣṇām* si evince che in Arabia, secondo Ibn al-Kalbī, esisteva un monoteismo primitivo risalente al tempo di Abramo, corrotto in seguito dalla disattenzione degli uomini (*al-aṣṇām*, 6). Seguì il polidemonismo che fu a un certo punto re-interpretato dal riformatore dell'idolatria, 'Amr ibn Luḥayy, il *kābin* della Ka'ba. Quindi fu la volta dell'Islām: «... In verità hai visto la luce di Dio che rivela, fulgente, / mentre il politeismo il suo volto lo vela l'oscurità» (*al-aṣṇām*, 31). Ibn al-Kalbī, riportando la *talbiya* della tribù dei Nizār, attesta che essi «professavano l'unità di Dio ma gli associavano le loro divinità» (*al-aṣṇām*, 7); e continua: «... 'Amr ibn Luḥayy, il primo che istituì la *baḥīra*, la *waṣīla*, la *sā'iba*, lo *ḥamī*, che cambiò la religione di Abramo e che chiamò gli Arabi al culto degli idoli» (*al-aṣṇām*, 8); quindi: «Per al-Lāt e per al-'Uzzā e per chi professa la loro religione / per Dio, invero Dio è più grande di loro!» (*al-aṣṇām*, 17).

scelta; l'adorava e compiva le pratiche devozionali elevando la «sua» roccia a pari dignità degli altri idoli. Queste pietre venivano chiamate *anṣāb*, «pietre erette» (sing. *nuṣub*)¹²; qualora avessero assunto forma antropomorfica, potevano essere denominate o *aṣnām* (sing. *ṣanam*) o *awṭān* (sing. *waṭan*), sebbene il primo termine indicasse con più precisione le statue in legno, d'oro o d'argento, mentre il secondo quelle in pietra (*al-aṣnām*, 33).

La divinità di norma era un *bètilo fisso*, di pietra grezza in forma singolare (*al-Lāt*¹³, *Ḍū l-Ḥalaṣa*¹⁴, *Sa'd*¹⁵) o in forma approssimativamente antropomorfica (*Isāf* e *Nā'ila*¹⁶, *al-Fals*¹⁷, *Hubal*¹⁸; i cinque idoli antecedenti Noè:

¹² Cfr. l'analogia con le *maṣṣēbōt* ebraiche.

¹³ Pietra di forma quadrangolare sita a Tā'if; i suoi custodi erano i Banū 'Attāb ibn Mālik della tribù dei Ṭaqīf che avevano edificato sopra di lei un *bayt*. L'adoravano tutti gli Arabi, i Qurayš in modo particolare; all'avvento dell'Islām, il Profeta fece bruciare e radere al suolo il suo tempio (*al-aṣnām*, 16).

¹⁴ Quarzo bianco su cui era scolpita una sorta di corona; sito a Tabāla, tra Mecca e lo Yemen. I custodi del suo tempio erano i Banū Umāma dei Bāhila ibn A'sur. Gli Ḥaṭ'am, i Baḡila, gli Azd as-Sarāt e i loro vicini tra le sottotribù arabe degli Hawāzin lo adoravano e gli offrivano offerte votive; nella distruzione dell'idolo, ordinata dal Profeta, morirono più di trecento uomini. I fedeli eseguivano pratiche belomantiche davanti alla divinità; una delle tradizioni narra che anche il poeta Imru' l-Qays avesse consultato ḏū l-Ḥalaṣa in merito all'assassinio di suo padre (*al-aṣnām*, 34-36; 47).

¹⁵ Pietra lunga, adorata dai Mālik e Milkān dei Banū Kināna, sul litoreale di Ḡudda (*al-aṣnām*, 36).

¹⁶ Due giovani appartenenti alla tribù yemenita dei Ḡurhum; furono tramutati in statue di pietra perché si unirono carnalmente all'interno della Ka'ba, a Mecca, durante il pellegrinaggio. I Qurayš li posero presso il pozzo di Zamzam, dove sacrificavano e immolavano (*al-aṣnām*, 29).

¹⁷ Picco rosso in forma umana, sito al centro del monte dei Ṭayyi'; costoro lo adoravano, gli presentavano offerte e macellavano davanti a lui le vittime sacrificali. Chi era timoroso si recava presso il suo santuario perché lì era al sicuro; nessuno cacciava la selvaggina che si rifugiava nel suo *ḥaram*; anzi, gli veniva consegnata e protetta. La sua custodia era affidata ai Banū Bawlān. Il Profeta inviò 'Alī ibn Abū Ṭālib a distruggerne il tempio, al cui interno erano contenute le due spade, *Miḥdam* e *Rasūb*, donate alla divinità da al-Ḥārīṭ ibn Abī Šamir al-Ḡassānī, re di Ḡassān (*al-aṣnām*, 25).

¹⁸ Idolo di cornalina rossa, in forma antropomorfica, sito all'interno della Ka'ba; era venerato in modo particolare dai Qurayš che gli avevano sostituito la mano destra, spezzata, con una tutta d'oro. Davanti al suo simulacro si compivano pratiche belomantiche: nel caso di una paternità dubbia, in circostanze di disaccordo o su un problema, o su un'attività da

Wadd¹⁹, Suwā'²⁰, Yağūt²¹, Ya'ūq²², Nasr²³); altre volte, invece, l'idolo era un *bêtילו mobile*: i frequenti movimenti di individui o dell'intera cellula sociale, la tribù, potevano determinare anche la mobilità dei culti. Prima di partire per un viaggio il fedele poteva prendere con sé una delle pietre dello *ḥarām*; dovunque si fermava la deponeva e la venerava (*al-aṣnām*, 13); il poeta al-Fazārī, cui era stato interdetto l'ingresso a Mecca da parte dei Qurayš, aveva declamato: «Ho condotto innanzi a me le mie cammelle e ho portato con me sulla groppa i miei bêtili. Ho forse io tra la mia gente dei capi?» (*al-aṣnām*, 42). Ugualmente, un uomo, messosi in viaggio e fermatosi in un posto, raccoglieva quattro pietre, prendeva in considerazione la più bella e la adottava come dio; le altre tre avrebbero avuto la funzione di alare per la sua pentola. Quando ripartiva la abbandonava, e quando sostava in un altro posto dava vita allo stesso rituale (*al-aṣnām*, 33); si poteva quindi adottare una divinità per breve tempo e liberamente: il culto era individuale e vigeva assoluta libertà di scelta. Tra le pratiche di culto spicca quella, a nostro giudizio apotropaica, di strofinare l'idolo prima di partire per un viaggio²⁴: *toccare* equivaleva quindi a «entrare in contatto» e a «stabilire una vicinanza» con la divinità; di conseguenza, in stato di impurità²⁵, il rapporto fedele-dio si sarebbe alterato

iniziare o su un viaggio da intraprendere, il fedele interrogava H. chiedendone un responso tirando a sorte le sue sette frecce sacre; anche 'Abd al-Muṭṭalib, il nonno del Profeta, aveva fatto uso della belomanzia riguardo il sacrificio di suo figlio 'Abd Allāh (*al-aṣnām*, 28).

¹⁹ Rappresentato in forma di imponente statua su cui era scolpita una doppia veste; armato di spada e arco, in una mano reggeva una lancia sormontata da uno stendardo e una faretra contenente frecce. I Quḍā'a ne erano i custodi; lo avevano eretto a Dūmat al-Ġandal (*al-aṣnām*, 55-56).

²⁰ Adorato dalla confederazione tribale degli Huḍayl, fu eretto in una località della valle di Naḥla chiamata Ruhāt (*al-aṣnām*, 57).

²¹ Adorato dai Madhiġ e dai loro alleati su un'altura dello Yemen chiamata Madhiġ (*al-aṣnām*, 10).

²² Lo adoravano gli Hamdān e i loro alleati yemeniti (*al-aṣnām*, 57).

²³ Adorato dagli Ḥimyar a Šab'ā' (*al-aṣnām*, 11).

²⁴ Il verbo usato è *massaḥa*, II f. = «strofinare, massaggiare, ungere qualcosa»; poi «convertire al cristianesimo» (*al-Masīḥ*, «l'unto, il Cristo»). In ebr. *māšaḥ* = «strofinare, lisciare con la mano, soprattutto per spalmare l'unguento sulla pelle; ungere specialmente in occasione di cerimonie religiose». I «Qurayš del Profumo» giurarono *strofinando* le loro mani profumate sulla Ka'ba. Nel ms. di Ibn al-Kalbī non c'è però nei confronti di tale pratica l'attestazione dell'uso di profumi.

²⁵ *Cor.* 2: 22.

e sarebbe scaduto nel tabù. Ibn al-Kalbī ci porta a questo proposito l'esempio di due poesie in cui le donne mestruate sono portatrici di tale impurità (*al-aṣnām*, 27; 32).

Elementi animistici

Nel campo del «sovrumano» Ibn al-Kalbī cita i *Ġinn*.

A differenza degli idoli che furono interamente cancellati dalla religione musulmana, i *ġinn* rimasero a far parte del nuovo mondo perché erano anch'essi creature di Dio e insieme con gli uomini Gli dovevano assoluta sottomissione (*Cor.* 7:194). Gli Arabi della *Gāhiliyya* li associavano a Allāh (*Cor.* 37:158; 6:100), facevano sacrifici e imploravano il loro aiuto.

Nel *Kitāb al-aṣnām* si ritrova un solo esempio di tribù che adorava i *ġinn*, i Banū Mulayḥ dei Ḥuzā'a, del gruppo Ṭalḥat aṭ-Ṭalahāt (*al-aṣnām*, 34).

La definizione dei *ġinn* considerati «entità anonime» da Henninger²⁶, può essere facilmente confutata ricordando il *Kitāb al-aṣnām*, p. 54: lo spiritello di 'Amr ibn Luḥayy, di nome Abū Ṭumāma.

La divinità al-'Uzzā, definita anche *ṣaytāna*, «diavolessa», è annoverata tra gli essere demoniaci (cfr. *infra*).

Culti naturalistici

Allo stesso modo in cui una divinità «abitava» in un bétilo un'altra, parimenti, poteva trovare dimora in un albero o in un punto d'acqua, corso o fonte. L'albero e il punto d'acqua, rappresentazioni visibili della divinità, beneficiavano degli stessi riti di cui erano oggetto le pietre sacre e le statue degli idoli.

Riguardo alle ierofanie vegetali, Ibn al-Kalbī cita solamente al-'Uzzā, l'idolo più adorato dai Qurayš, cui pure Muḥammad aveva sacrificato una pecora grigiastra prima della Rivelazione; la dea era ritenuta prendere dimora in tre acacie nella valle di Naḥla (*al-aṣnām*, 18).

Ḍū l-Ḥalaṣa, tra le diverse ipotesi etimologiche, presenta «il signore/quello della pianta rampicante» (cfr. *supra*).

Riguardo i punti d'acqua: Ḍū aṣ-Ṣarā, secondo la tradizione di Ibn Hišām²⁷ era un rivolo d'acqua che scendeva dal

²⁶ J. HENNINGER, «La société bédouine ancienne», in *L'antica società beduina*, a cura di F. Gabrieli, Roma, Università di Roma, Centro di Studi Semitici, 1959, p. 123.

²⁷ IBN HIŠĀM, *As-sīra an-nabawiyya*, Muṣṭafā as-Saqqā *et al.* (ed.), vol. I, al-Qāhira, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955², p. 384.

monte dei Daws; Sa'd, se attestato come toponimo, indica punti d'acqua.

Culto degli avi

I Beduini preislamici praticavano pure l'adorazione dei loro antenati, citati anche in *Cor.* 71:23: Wadd, Suwā', Yağūt, Ya'ūq, Nasr (cfr. *supra*).

Sacro impersonale

Alcune divinità nominate da Ibn al-Kalbī sono ritenute dalla critica moderna vere e proprie personificazioni di idee astratte, il cosiddetto «sacro impersonale»: Manāt, «il Fato»²⁸; Ruḍā, «la Benignità»; Wadd, «l'Amore» (cfr. *supra*); Sa'd, «la Fortuna» (cfr. *supra*); Ya'ūq, «egli Difende» (cfr. *supra*); Yağūt, «egli Soccorre» (cfr. *supra*).

Culto degli astri; totemismo

Gli studiosi contemporanei hanno inoltre creduto di ravvisare presso le popolazioni preislamiche l'esistenza di un culto astrale (Nielsen) e di un culto totemico (Smith). Il *Kitāb al-aṣnām*, a tale proposito, non riporta alcuna attestazione valida a suffragare queste teorie²⁹.

²⁸ Apparteneva agli Hudayl e agli Huzā'a. L'adoravano i Qurayš e tutti gli Arabi; nell'ottavo anno dell'egira, 'Alī, per ordine del Profeta, rase al suolo il suo santuario e, tra i tesori, trovò le due spade appartenenti al re di Gassān, chiamate Mihdam e Rasūb (*al-aṣnām*, 13-15).

²⁹ La tendenza alla divinizzazione degli astri è stato il punto focale della teoria del Nielsen (D. NIELSEN, *Handbuch der altarabischen Altertumskunde*, vol. I, Kopenhagen, 1927, pp. 215-234) che vedeva nella triade astrale Sole-Luna-Venere l'inizio della religione nomade semitica; considerava inoltre la luna il dio supremo presso i Beduini, il sole il dio supremo delle popolazioni sedentarie. Attualmente questa teoria è ritenuta poco plausibile in quanto pretende la sistemazione teologica di un pantheon che di per sé non può essere definito tale. La divinità solare: al-Lāt/Dū aš-Šarā. La divinità lunare: non esistono elementi sicuri attestanti questo culto presso gli Arabi del Nord (I. GUIDI, *Storia e cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto*, Firenze, 1951, p. 131; ciò invalida la teoria del Nielsen che vede nell'antico dio lunare degli Arabi l'origine dell'antico monoteismo semitico e cristiano). L'astro Venere: al-'Uzzā. La teoria di W. ROBERTSON SMITH, *Lectures on the religion of the Semites: the fundamental institutions*, Edinburgh, A. and Black, 1889¹ (= New York, Ktav Publishing House, 1969³), che vede nell'animale totemico il dio adorato dalle tribù e il suo antenato apicale, è ritenuta, non diversamente da quella del Nielsen sul culto degli astri, non fondata su basi verificabili. È ben vero che alcune delle divinità incontrate nel *Kitāb al-aṣnām* assumono per il fedele

4. *Il Kitāb al-aṣnām e la critica*

Dal punto di vista della struttura, il *Kitāb al-aṣnām* è stato redatto secondo i criteri dell'opera di compilazione: Ibn al-Kalbī raccolse il materiale – trasmesso oralmente – sulle manifestazioni religiose durante il periodo della *Ġāhiliyya* e lo dispose sulla carta in base a un suo personale orientamento metodologico.

Alcuni tra gli islamisti occidentali non gli riconoscono però una vera metodica; vi è chi nutre, come l'ungherese Goldziher³⁰, scarsissima stima per il *Kitāb al-aṣnām*. Caquot, in particolare, ha imputato a Ibn al-Kalbī di aver elaborato una «sorta di teologia del paganesimo», in quanto avrebbe fatto derivare l'idolatria politeista dalla corruzione di un monoteismo originario: l'opera di Ibn al-Kalbī per conseguenza non sarebbe altro che una «versione tendenziosa» dei fatti religiosi preislamici³¹.

È ben vero che le fonti cui Ibn al-Kalbī attinge sono orali³²: la catena dei tradenti, *isnād*, cui fa riferimento per attestare la veridicità delle proprie affermazioni, proprio per il suo carattere intrinseco, può essere passibile di interpolazioni più o meno intenzionalmente cercate. Ma a suffragare il rigore documentario della sua opera, se non una di per sé improbabile obiettività «ideologica», soccorre la testimonianza delle iscrizioni nordarabiche che conferma l'esistenza di parecchie delle divinità citate nel *Kitāb al-aṣnām*, avvalorandone in parte l'attendibilità documentaria.

l'aspetto di un animale (Nasr: al tempo stesso idolo antropomorfo e aquila; Ya'ūq: idolo antropomorfo e cavallo; Yağūt: idolo antropomorfo e leone), ma contemporaneamente questi idoli sono portatori di ierofanie di altra natura.

³⁰ I. GOLDZIHNER, *Muslim studies*, S. Stern (ed.), vol. I, London, Allen and Unwin, 1967, p. 173.

³¹ A. CAQUOT, *op. cit.*, p. 37.

³² La catena dei tradenti: innanzitutto suo padre Muḥammad; costui si rifà sovente a Ibn 'Abbās, attraverso l'intermediario Abū Šālih. Altro autorevole commentatore del Corano è 'Abd Allāh ibn 'Abbās. Cita inoltre come informatori diretti Abū Miskīn, aš-Šarqī ibn al-Qaṭāmī e Ḥālid ibn Sa'id ibn al-'Aṣ. Ibn al-Kalbī poneva attenzione nel consultare traduttori e lessicografi esperti soprattutto in tradizioni bibliche e palmirene; si interessava alle scoperte archeologiche nello Yemen e alle traduzioni dal persiano; lui stesso aveva consultato i documenti degli archivi della comunità cristiana di al-Ḥira. Il suo metodo di ricerca può essere considerato conforme ai criteri scientifici più avanzati vigenti al suo tempo.

Già tra i suoi contemporanei Ibn al-Kalbī annoverava molti detrattori, ma le critiche che gli venivano mosse non scalfivano minimamente l'importanza della sua figura in campo culturale; esse servivano soltanto ai sunniti come motivo di provocazione e di attacco per le sue scelte in campo religioso.

Ibn al-Kalbī è un musulmano, un commentatore del Libro Sacro, un importante esponente del nuovo ordinamento religioso dopo il periodo della «Ignoranza»; nonostante ciò, dal nostro punto di vista, mai ci sembra di aver colto durante la lettura del suo libro un atteggiamento di marcata superiorità o un piglio sprezzante nei confronti e dei seguaci, e delle pratiche religioso-superstiziose così lontane dai fondamenti di una religione monoteista già organizzata e consolidata.

5. La documentazione epigrafica epicorica³³

Al fine di storicizzare i dati fornitici dal *Kitāb al-aṣnām*, abbiamo considerato le epigrafi nordarabiche e aramaiche – scritte da Arabi – dell'Arabia settentrionale e centrale che riportano i nomi delle divinità presenti nell'opera di Ibn al-Kalbī; le iscrizioni menzionano:

Allāb: in nab. è conosciuto nella forma *'lb*; in liḥ. *'lb/lb*; in ṣaf. *'lb* (la sua attestazione non è frequente, ma le epigrafi forniscono la prima testimonianza del nome usato indipendentemente come forma distinta dal suo uso in qualità di

³³ Il materiale epigrafico cui abbiamo attinto proviene dai seguenti corpora: E. LITTMANN, *Semitic inscriptions: part IV of the publications of an american archaeological expedition to Syria in 1899-1900*, New York, The Century Co., 1904 (d'ora in poi: LSI); A. JAUSSEN, R. SAVIGNAC, *Mission archéologique en Arabie*, vol. I, Paris, Leroux, 1909 (J.S.I); Id., *Mission archéologique en Arabie*, vol. II, Paris, P. Geuthner, 1914 (J.S.II); W.G. OXTOBY, *Some inscriptions of the safaitic bedouin*, New Haven - Connecticut, American Oriental Society, 1968 (O); F.V. WINNETT, W.L. REED, *Ancient records from north Arabia*, Toronto, University of Toronto Press, 1970 (ARNA); J.F. HEALEY, *The nabataean tomb inscriptions of Mada'in Salih*, (Journal of Semitic Studies, Supplement 1), Oxford, Oxford University Press, 1993 (H). Sull'attestazione dei nomi propri teofori (n.p.t.): G.L. HARDING, *An index and concordance of pre-islamic arabian names and inscriptions*, Toronto, University of Toronto Press, 1971 (HI).

Elenco delle abbreviazioni: nabateo (nab.); palmireno (palm.); lihyanitico (liḥ); ṣafaitico (ṣaf.); ṭamudeno (ṭam.); mineo (min.); greco (gr.); latino (lat.).

elemento teoforo nei n.p.)³⁴; in tam. 'lb//ly. Numerosissimi i n. p. t., nella maggior parte dei casi composti con i sostantivi 'bd e whb (HI, 907 e ss.).

Le radicali 'wl//yl evidenziano l'idea di preminenza, superiorità. In generale, i dati acquisiti ci suggeriscono l'immagine di un Essere supremo, non connesso a luoghi o a forze naturali specifiche.

Nella poesia preislamica A. è nome divino impersonale; presso i cristiani e i monoteisti, *al-ilāh* designava Dio; per i politeisti si trattava semplicemente di «colui al quale il culto è dovuto». In seguito si verificò una contrazione in *Allāh*, largamente attestata in poesia. Il suo uso come nome comune per indicare «dio» si ritrova in tutto il mondo semitico³⁵. Sembra essere stato quindi nel periodo della *Ġābiliyya* un appellativo applicabile ad ogni divinità superiore.

Al-Lāt: in nab. e in palm. il nome è testimoniato nelle forme 'lt e lt e nei n. p. t.; in liḥ. si trova la forma abbreviata *lāt* come elemento teoforo dei nomi propri, invece *ilāhat* oppure *lāhat* come appellativo; in ṣaf. ha forma 'ilāt o lāt; in tam. 'lt o lt e nei n. p. t..

«L'esistenza di una divinità femminile corrispondente a El – almeno nel nome, che ne è il femminile – Ilāt (Ilāt) è indubbia: ma tale divinità non sembra altrettanto originaria. In Mesopotamia se ne può provare l'esistenza solo dall'età accadica; in Siria non compare in età antica; in Arabia compare solo in una parte, e non la più antica. Sembra dunque trattarsi, salvo diversa prova, di uno sviluppo secondario del nome del dio supremo El»³⁶. Ne consegue che l'etimologia più accreditata riconosce in questo nome divino «la dea» per antonomasia: *al-'ilāhat* > *al-'ilāt* > *al-lāt*.

La tradizione arabo-islamica ne ha invece elaborato un'interpretazione paretimologica, facendola derivare dalla radice *LTT*, «mescolare, impastare» con riferimento al *sawīq*, farina d'orzo con grano e datteri, mescolata con il burro; con le offerte di cereali e latte che erano fatte alla divinità i custodi del tempio preparavano dei dolci che vendevano o donavano

³⁴ W.G. OXTOBY, *op. cit.*, p. 21.

³⁵ D.B. MACDONALD, «Ilāh», in *E.I.*², vol. I, Leiden - Paris, Brill - G.P. Maisonneuve et Larose, 1965, p. 1120.

³⁶ S. MOSCATI (a cura di), *Le antiche divinità semitiche*, Roma, Università di Roma, Centro di Studi Semitici, 1958, p. 112.

ai pellegrini, come simbolo di banchetto sacro.

Divinità dell'Arabia centro-sett. il cui culto è il più attestato ininterrottamente dalla *Gābiliyya* fino all'avvento dell'Islām (in *Cor.* 53: 22 al-L., al-'Uzzā e Manāt, le tre *garāniq*, sono considerate figlie di Allāh). Tra le testimonianze dirette, quella più antica in nostro possesso ci proviene da Tell el-Mašūta, nel Sinai, databile al V sec. a. C.; si tratta di un *ex voto* in aramaico imperiale inciso su una coppa d'argento dedicata da Qedariti a «*Han'ilāt* la dea», (*bn'lt 'lbt'*). I Qedariti parlavano un dialetto nordarabico in cui l'articolo definito era *ha(n)-* (e non *al-* come in arabo) ma le dediche sono in aramaico, lingua in cui «la dea» sarebbe stato scritto *'lbt'*³⁷. Questo culto è confermato dalla testimonianza coeva di Erodoto, *Storie*, III 8,3 che la menziona per primo sotto la forma *Alilāt* (con agglutinazione dell'articolo arabo *al-*): «Gli Arabi ritengono che ci siano tra gli dei, in modo particolare, Dioniso e Urania [...] e chiamano D. Orotalt e U. Alilat». Erodoto identifica quindi Al(i)lāt con Urania, Afrodite e Mit(h)ra, attribuendole caratteri celesti: è invocata come divinità dell'amicizia e del giuramento, e le medesime caratteristiche si ritrovano non solo presso le divinità solari in Persia, Mesopotamia e Anatolia, ma anche in Europa con Helios e Sol dei Greci e Romani³⁸.

Nel pantheon nabateo al-L. era considerata la paredra di Dū aš-Šarā (cfr. *infra*); secondo il vescovo di Salamina Epifanio (seconda metà del IV sec. d. C.) a Petra era adorata in qualità di dea – madre – vergine³⁹. Le copiosissime testimonianze epigrafiche attestano che anche a Palmira godeva di grande importanza: iconograficamente era rappresentata con le sembianze di Atena, armata d'elmo, lancia e scudo⁴⁰. Il

³⁷ F. ZAYADINE, «The pantheon of the nabataean inscriptions in Egypt and in the Sinai», in *Aram* 2: 1-2 (1990), pp. 151-174.

³⁸ H. PETERSMANN, «Le culte du soleil chez les Arabes selon les témoignages gréco-romains», in *L'Arabie Préislamique et son Environnement Historique et Culturel*. Actes du Colloque de Strasbourg, 24-27 Juin 1987, Strasbourg, T. Fahd (ed.), 1989, pp. 402-407.

³⁹ W.R. SMITH, *op. cit.*, pp. 56-57; cfr. nota 3.

⁴⁰ J. STARCKY, «Allath, Athèna et la déesse syrienne», in *Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique: Mythologie Gréco-Romaine, Mythologies Périphériques*, n. 593, Paris, 17 Mai 1979, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1981, pp. 119-130.

suo tempio (II sec. a. C.) divenne il centro di culto primario delle tribù arabe della regione; per questo motivo le era stato attribuito l'epiteto di «Signora del tempio»⁴¹.

Dū aš-Šarā: in nab. *dwšr'*; in saf. (in cui peraltro è raramente attestato) e tam. *dšr, dšr*; in gr. *Dusáres*; in lat. *Dusares*. Non riscontriamo testimonianze di n. p. t..

Secondo l'etimologia che gode di maggiori suffragi, potrebbe significare «quello di Šarā, il signore di Šarā», dove Šarā sarebbe da considerarsi un toponimo indicante la parte meridionale della zona montuosa che si estende tra il Mar Morto e il Mar Rosso⁴².

Una paretimologia greca, dedotta dal lessicografo bizantino Suida (X sec. d.C.), vede derivare il nome da *Teusáres* < *Teós* e *Ares*, «il dio Ares». E continua: «... È una pietra nera, quadrangolare... Le offrono sacrifici e ci versano il sangue delle vittime». Con il passare del tempo, infatti, *Dū aš-Šarā* era stato identificato con una serie di altre divinità, in particolare con Ares, *interpretatio* particolarmente frequente nel Ḥawrān; in quanto dio principale, fu assimilato anche a Zeus, acquisendo attributi solari. Tutto ciò trova conferma nella grande diffusione dell'immagine dell'aquila diffusa in Siria, la cui simbologia si lascia ricondurre a Dusares nell'iconografia nabatea.

Nel pantheon nabateo è la divinità preminente.

Manāt: nelle iscrizioni nab. compare come *mnwtw*; in quelle lih. *mnt, mnwt*; in palm. *mnwt*; in tam. *mnh* (originale forma pausale araba), *mnt* (forma comune del n. p. t.), *mn't, mnwt*. L'attestazione dei n. p. t. è frequente, soprattutto nelle forme *'bdmnt, zdmnt, qysmnwt*.

La radice *mnw/mny* dà il senso di «contare, dividere» con due diverse sfumature di significato: «contare i giorni della vita» e «dare a ciascuno la sua parte» nel senso di fato, destino. L'etimologia suggerisce quindi l'immagine di una divinità del fato, Tykhe, e più propriamente del destino della morte.

Nelle iscrizioni palmirene è descritta come la dea che dispensa doni ai suoi fedeli e che regge le fila del destino e

⁴¹ J. TEIXIDOR, *The pantheon of Palmyra*, Leiden, Brill, 1979, p. 54.

⁴² P.C. HAMMOND, *The Nabateans: their history, culture and archaeology*, (*Studies in Mediterranean Archaeology*, n. 37), Gothenburg-Sweden, P. Åström, 1973, pp. 93-105.

della fortuna; il suo culto non si fuse mai con quello di Allāt, un cui tempio esisteva nel quartiere arabo di Palmira: erano adorate separatamente, anche se ambedue con l'appellativo generico di Gad, «Fortuna». Era venerata assieme a *Bel/Bel Hamon*, forse in qualità di sua paredra⁴³.

Tra i Tamudeni M. aveva assunto l'appellativo di «Signora della pace».

Rudā: in palm. e in tam. *rdw*; in saf. *rdw*, *rdy*. Rarissimi i n. p. t. attestati, e soltanto in composizione con il sostantivo *whb*.

Le radicali *rdw* esprimono la benignità e la clemenza che la divinità accorda al fedele⁴⁴.

Tra i Tamudeni (invocata con l'appellativo di «Signora dei Tamudeni») e i Šafaiti è adorata come dea; a Palmira R. è forse identificabile con la divinità maschile di carattere astrale Aršū (e quindi con Venere dei latini).

Nella lista delle divinità sottratte agli Arabi da Sennacherib (704-681 a.C.) è presente *Ruldaiu*, probabile corruzione del nome R⁴⁵.

Tra le fonti indirette vi è anche la testimonianza di Erodoto (V sec. a. C.) che in *Storie*, III 8,3 (cfr. *supra* alla voce al-Lāt) identifica R. (nella forma *Orotalt*) con Dioniso.

Wadd: nelle iscrizioni compare nella forma *wd*. Numerose le testimonianze di n. p. t. (HI, 907 e ss.), soprattutto nei composti con *'bd* e *whb* in min. (vi è pure *mr'twd*, *zydwd* / *zdwd*), più rare in lih.

Etimologicamente il nome W. significa «amore, benevolenza»; per il Nöldeke e il Nielsen con sfumatura etico/morale, per il conte Carlo di Landberg «amore sensuale»⁴⁶.

Nell'Arabia meridionale, W. era la divinità lunare maschile, centrale nel pantheon dei Minei.

Nell'Arabia centro-settentrionale, a Dedān (al-'Ulā), gli era stato dedicato un tempio, visitato anche dai Liḥyān; il suo culto tra i Tamūd non è accertato con sicurezza.

⁴³ J. TEIXIDOR, *op. cit.*, pp. 17-18.

⁴⁴ M. HÖFNER, «Die Stammesgruppen Nord- und Zentralarabiens in vorislamischer Zeit», in *Götter und Mythen im Vorderen Orient, Wörterbuch der Mythologie*, H.W. Haussig (ed.), vol. I, Stuttgart, Klett, 1965, p. 464.

⁴⁵ F.V. WINNETT, W.L. REED, *op. cit.*, p. 72.

⁴⁶ T. FAHD, *Le panthéon de l'Arabie centrale a la veille de l'hégire*, Paris, Geuthner, 1968, p. 183, nota 6.

Un'attenta lettura delle testimonianze epigrafiche consente in ogni caso di tentare di andare oltre la semplice enumerazione delle iscrizioni e di trarre qualche indicazione su quello che doveva essere il culto personale del fedele della *Gābi-liyya*.

Si osserva che nei momenti di particolare difficoltà della vita, dovuti a malattie o a problemi d'amore (ARNA, 21 tam.: «Ruḏā, la petizione di Kalb è qui»; ARNA, 22 tam.: «Ruḏā, amore (da) 'Uwayṣ – Dagli protezione. È lebbroso»; ARNA, 23 tam.: «Ruḏā, Nuhai e 'Attarsam, aiutatemi per il mio problema d'amore»), l'orante rivolgeva la sua preghiera a un dio in particolare o a più dei, al fine di ottenerne l'aiuto. L'invocazione, pur contenendo espressioni di reale devozione o adorazione, rispondeva essenzialmente ad uno scopo pratico (O, 76 šaf.: «... perciò, Allāt, concedi il bottino (ottenuto da razzia) a colui le cui provviste si sono assottigliate»; LSI, 110 šaf.: «[...] e egli è andato alla ricerca di pascolo [...] [Raḏu]») e si concretizzava in una richiesta d'aiuto per sé (LSI, 3; 33; 52; tam.: «Allāh, aiuta Ma'n!»; «Raḏu, aiuta 'A[kk]āl!; «Raḏu, aiuta Bāsi!»; O, 14 šaf. «Ruḏā, fa' vivere Mālik ibn Bādiyāt») o a svantaggio d'altri (ARNA, 3 tam.: «Ruḏā, da' a FF pena e disgrazia!»; O, 68 šaf.: «... e, Allāt, che capiti il malocchio a chi cancella questa iscrizione!»; LSI, 125 šaf.: «... Allāt, Dūšārā (?), aiutatelo, ma che diventi cieco, storpio e che si iniettino gli occhi di sangue a chi cancellerà questa iscrizione!»). L'atteggiamento dell'orante in queste preghiere appare improntato da un lato a un senso di umiltà e di debolezza di fronte al dio, dall'altro all'esaltazione dei meriti personali nella devozione verso queste entità superiori; frequentemente traspare un senso di fiducia nel dio al quale il fedele si rivolge (ARNA, 25 tam.: «Ruḏā, da te viene la tranquillità. Amore da 'Atay ibn Nathth. Lui è assetato (?)»; ARNA, 13 tam.: «Possa Allāt ricordare ogni desiderio»; ARNA, 14 tam.: «Possa Allāh ricordarsi di Sālim»; ARNA, 42 nab.: «Che Allāt si ricordi di al-'Azz figlio di Ba'atū, in pace»; ARNA, 54 nab.: «Pace a Ḥayyū davanti a Dūšārā»). *Ex-voto* di pregio (J.S.II, 9 min.: «Tutto quello che ha posseduto [...] ne ha fatto atto di pietà e l'ha donato in usufrutto a Wadd...; 24 min.: «[...] la sua sacerdotessa Salmay, figlia della sua sacerdotessa 'Adat [...] egli ha consacrato tutto quello che possiede a Wadd, la sacerdotessa Salmay e i suoi beni e [...] ciò che possedette lo ha suddiviso e lo ha consacrato e ha stabilito una festa per fare

opere pie...; 14, min.: «Quello che ha posseduto 'Aws della famiglia di 'Amīn [... ha consegnato] tra le loro mani per fare opere pie e la famiglia di 'Amīn ha consacrato a Wadd le due cavità [...]; 61, lih: «Benhadād Baleḥ ḍu Ġābat ha offerto questa statua a Ilah [per] la sua doppia prosperità e fortuna!»; 26, min.: «[Yaṭ]mat, di tutto il tributo e il prezzo del riscatto di Mar'atwadd, tutto ciò che [...] e ha diviso tra quelli di Yaṭmat tutto il suo tributo e tutto il prezzo del suo riscatto, per la costruzione del piano superiore di questa [torre]... e [ha consacrato Mar'at]wadd di Yaṭmat, le sue iscrizioni e i suoi oggetti sacri a Aṭtar di Qabaḍ e a Wadd [...] e offerte alimentari (J.S.II, 7 min.: «[...] consacrò (consacrarono?) tutto il cibo al santuario di Wadd [...] e grano e datteri dolci...») costituivano le oblazioni che erano portate al tempio della divinità al fine di ottenerne la benevolenza; un'iscrizione potrebbe forse attestare la consuetudine di sacrifici umani (J.S.II, 49 lih.: «'Abdwadd, sacerdote di Wadd e i suoi figli Sālim e Zaydwadd hanno consacrato il giovane uomo Sālim per essere immolato (?) a ḍu Ġābat. Su di loro doppia fortuna!»).

Per quanto riguarda l'aspetto funerario⁴⁷, numerosissime epigrafi tombali – in conformità a una tipologia descrittiva ben codificata – ci attestano l'uso di far costruire sepolcri familiari da parte dell'esponente più rappresentativo del clan. Queste tombe venivano consacrate al dio e poste sotto la sua protezione; maledizioni, castighi e ammende pecuniarie erano comminate come deterrente per azioni sacrileghe (J.S.I, 1 = H1 nab.: «Queste sono la tomba e la base e il recinto che Hawšabu, figlio di Nafiyu, figlio di Alkūf, il Taimanita, fece per sé, per i suoi figli e per Habbu, sua madre, e per Rufu e Aftiyu, sue sorelle, e per i loro figli: sono inviolabili secondo la natura delle cose sacre dei Nabatei e dei Salamei per sempre...»; J.S.I, 19 = H 19 nab.: «Questa è la tomba che Kahlan, il medico, figlio di Wa'lan, ha fatto per sé, i suoi figli e la sua progenie, a titolo ereditario, per sempre. E questa tomba è inviolabile secondo la natura dell'invulnerabilità delle cose consacrate a Dušara presso i Nabatei e i Salamei. Ogni uomo che ne ha il diritto e ne è l'erede è tenuto a non vendere questa tomba, né a impegnarla, né a affittarla o a

⁴⁷ Cfr. J.F. HEALEY, *op. cit.*, pp. 31-40; 43-48.

prestarla (?), né a scrivere per questa tomba un qualsiasi documento, per sempre. Ma per tutti coloro che presenteranno di proprio pugno uno scritto di Kahlan, esso sarà valido in base a ciò che contiene. E chiunque scriverà su questa tomba una scrittura diversa, sarà debitore a Dušara della somma di tremila dracme di Areta e di altrettante al nostro signore re Areta. E maledicano Dušara e Manotu chiunque cambierà qualcosa di quanto detto sopra. Nel mese di Iyyar, nell'anno 35 di Areta, re dei Nabatei, che ama il suo popolo...»; J.S.I, 20 = H 20 nab. «Questa è la tomba che 'Aydu, il prefetto, figlio di 'Obaydu, fece per lui, per i suoi figli e per la sua stirpe...»; J.S.I, 31 = H 31 nab.: «Questa è la tomba che Sa'adallahi, il centurione, figlio di Zabdā...»; J.S.I, 35 = H 35 nab.: «Questa è la tomba che appartiene a Amat, figlia di Kamulat, per lei stessa e per i suoi figli e per la sua progenie. Nell'anno quattro di Rabel, re dei Nabatei»).

6. Conclusioni

Una parte soltanto di queste modalità di relazione del fedele con la divinità – come si evince dalle iscrizioni nordarabiche sopraccitate – trova riscontro nelle forme e nelle regole rituali del comportamento religioso degli Arabi della *Ġāhiliyya* secondo l'interpretazione di Ibn al-Kalbī.

Dal *Kitāb al-aṣnām* si ricava:

- a. fiducia nell'esistenza di entità superiori;
- b. sentimento di curiosità e venerazione per gli aspetti singolari della natura: per le forme allusive della pietra, per i suoi colori insoliti, per la presenza di piante in luoghi particolarmente aridi;
- c. rituale delle offerte, vero e proprio atto sacrale che esprime il sentimento religioso verso pietre, acque, alberi, verso ogni forma sbocciata dalla pietra o dalla terra;
- d. uso di tecniche divinatorie per spiegare i fatti presenti, per scoprire ciò che riserva il futuro o per interrogare la divinità circa la conoscenza di eventi preclusi agli uomini: il mistero della divinazione.

In conclusione, dalla lettura del *Libro degli idoli* si delinea il desiderio da parte del fedele di stabilire un rapporto di carattere diretto con la divinità, eleggendola a suo confidente e destinatario delle suppliche e dei sacrifici, in un

legame religioso di stampo familiare e utilitaristico: si «sostentano» questi destinatari soprannaturali cedendo loro i beni presenti in vista di un vantaggio futuro e li si onora compiendo pellegrinaggi ai loro santuari. Il credente denuncia alla divinità il proprio stato di prostrazione e ne sollecita l'aiuto attraverso un contatto personale per mezzo di procedure divinatorie (la belomanzia, la consultazione di oracoli), raramente mediate dalla figura del «portavoce» (*kāhin*) del dio o del «custode» (*sādin*) del suo tempio. Questa religiosità era legata a luoghi pregnanti (templi, luoghi sacri) che fiorivano lungo le direttrici della Via dell'Incenso e che fornivano poli di convergenza per manifestazioni culturali (pellegrinaggio e visita agli idoli), attività d'intrattenimento (certami poetici) e scambi commerciali per le diverse confederazioni tribali.

ABSTRACT

This article, based on the analysis of the *Book of idols* written by Hišām ibn al-Kalbī (737-819/821), intends to contribute to the study of the religious background of Northern and Central Arabia during the period of the *Ġāhiliyya*. In his work Ibn al-Kalbī lists the pre-Islamic gods, mentions the tribes worshipping them and describes the places of worship and the religious rites practised by the believers. All this cultural and religious information reported by Ibn al-Kalbī is here compared with the scanty, but «objective» data culled from North Arabian and Aramaic inscriptions from Northern Arabia and Syria. In addition to describing pre-Islamic North-Western and Central Arabian religion, of course, the Arab scholar gives a personally slanted and original opinion on this subject.

KEY WORDS

Ġāhiliyya. Ibn al-Kalbī. Idols.

Letizia Osti

AUTHORS, SUBJECTS AND FAME
IN THE *KITĀB AL-FIHRIST* OF IBN AL-NADĪM:
THE CASE OF AL-ṬABARĪ AND AL-ṢŪLĪ*

The aim of this paper is to suggest a possible approach to one of the fundamental works of medieval Arabic literature, the *Kitāb al-fihrist* by Muḥammad b. Ishāq al-Nadīm (d. 385/995 or 388/998)¹. The case studies for analysis will be two of the most prominent residents of Baghdad in the late third/ninth and early fourth/tenth centuries: Abū Bakr al-Ṣūlī (d. 335/947) and Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī (d. 310/923), who are among the most frequently mentioned scholars in the *Fihrist*. These examples will show how a work more loosely structured than *ṭabaqāt* can be analysed from an internal point of view and yield interesting results.

The uniqueness of the *Fihrist*, both in its aims and structure and in its completeness, has always been recognised², and the information contained in it has been extensively used. However, the usual way in which the book has been approached by secondary literature is that of an encyclopaedia

* I thank Dr Julia Bray and Dr Angus Stewart for patient proofreading and useful advice.

¹ For biographical details on Ibn al-Nadīm, cf. the entry on him by J.W. FÜCK in *Encyclopaedia of Islam*, new edition, Leiden - Paris, E.J. Brill - Maisonneuve, 1960-. Cf. also F. SEZGIN, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, 9 vols., Leiden, E.J. Brill, 1967-1984, vol. I, pp. 385-388.

² Cf. for example F. Sezgin who calls the *Fihrist* «die älteste und vielleicht die einzige arabische Literaturgeschichte» (*GAS* I, 386). More recently, cf. H. PREISLER, «Ordnungsprinzipien im *Fihrist*», in *Ibn an-Nadīm und die mittelalterliche arabische Literatur: Beiträge zum 1. Johann Wilhelm Fück-Kolloquium (Halle 1987)*, ed. M. Fleischhammer und Stefan Leder, 38-43, Wiesbaden, Harrassowitz, 1996, where he names a number of scholars who similarly attempted to put the mass of existing information in order, for which work patronage was always ready. He also highlights the different orientations of such works, and that none of them is as complete (from the point of view of branches of knowledge treated) as the *Fihrist*.

to consult, as if Ibn al-Nadīm's scholarship were exactly the same as Brockelmann and Sezgin's³. The Tajaddud edition and B. Dodge's translation in the early seventies⁴ prompted a new series of studies on single chapters or sections of the book⁵, and also a few evaluations of it in more general terms⁶. The present work aims at being part of both groups, to attempt to bring two methods together: that of «seeing what the *Fibrist* says on» a certain personage or discipline or particular issue, and that of examining the priorities given by Ibn al-Nadīm and the different ways in which he conceived and approached different subjects and authors.

³ An example of this is the fact that the two volumes of the *Cambridge History of Arabic Literature* concerning the Abbasid era quote the *Fibrist* on many occasions, for information on this or that scholar or poet, but do not devote a single paragraph to the book itself or to its author (cf. M.J.L. YOUNG, J.D. LATHAM and R.B. SERJEANT, eds., *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, The Cambridge History of Arabic Literature, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; JULIA ASHTIANY BRAY, T.M. JOHNSTONE, J.D. LATHAM, R.B. SERJEANT and G. REX SMITH, eds., *'Abbasid Belles Lettres*, The Cambridge History of Arabic Literature, Cambridge, Cambridge University Press, 1990).

⁴ Cf. IBN AL-NADĪM, MUHAMMAD B. ISHĀQ (d. 385/995), *Kitāb al-fibrīst*, ed. Riḍā Tajaddud. 2nd ed., Tehran, 1973/1393; IBN AL-NADĪM, MUHAMMAD B. ISHĀQ, *The Fibrīst of al-Nadīm*, ed. Bayard Dodge, translated by Bayard Dodge, 2 vols, New York, Columbia University Press, 1970. In this paper, unless otherwise specified, I cite the pagination of the Tajaddud edition and I provide my translation.

⁵ Besides the article by H. Preissler, the volume mentioned in note 2 above contains several other studies: J. VAN ESS, «Die Mu'tazilitenbiographien im *Fibrīst* und die mu'tazilitische biographische Tradition», 1-6; PJOTR A. GRJAZNEWITSCH, «Südarabien im *Fibrīst* von Ibn an-Nadīm», 38-43; STEFAN LEDER, «Grenzen der Rekonstruktion alten Schrifttums nach den Angaben im *Fibrīst*», 21-31; WALERIJ W. POLOSIN, «Die Erforschung des *Fibrīst* von Ibn an-Nadīm nach J. Fück und die Aktualität einer neuen wissenschaftlichen Ausgabe des Textes», 32-37; DIETER STURM, «Der *Fibrīst* des Ibn an-Nadīm als Quelle für die Kenntnis sozialer Zusammenhänge am Beispiel der dritten Maqāla», 44-50; GOTTHARD STROHMAIER, «Die ḥarrānischen Sabier bei Ibn an-Nadīm und al-Birūnī», 51-56. A few other works will be mentioned later.

⁶ An interesting point of view is the one expressed in H.H. WELLISCH, «The first Arab bibliography, *Fibrīst al-'ulūm*». Champaign, Graduate School of Library and Information Science, University of Illinois, 1986, (occasional papers, 175), 42 pp. This paper is mainly a presentation to non-Arabists, based on Dodge's translation. However, not being an Arabist in any of the current senses, Wellisch does not suffer from the but-it's-completely-different syndrome, and is therefore able to recognize some modern cataloguing criteria which were already present in the *Fibrīst*. He goes so far as to say that Ibn al-Nadīm's division of the book in ten chapters has a parallel in Melvil Dewey's ten main classes.

In the study of only one source, the perspective will have to remain internal, rather than aiming at universal conclusions. The criterion which will allow us to conduct such a kind of analysis is fame, and it is twofold: it involves reputation on the one hand and written production on the other. Anyone who was, or had been, even slightly influential in the cultural life of Ibn al-Nadīm's times will have had something to say, that is, to teach. The number of people who listened to such teaching, the number of people who decided to repeat it to others and the number of people who decided to use it as authoritative, determined the extent of that influence. The only way left to us to measure all those factors is necessarily through written elements: the more people talk about someone, the more widespread his (good or bad) reputation will be; the more a person's books are transmitted and quoted, the more this person will be influential. This is why the *Kitāb al-fihrist* is so significant: it provides a record of the fame achieved by certain individuals on the cultural scene, giving them a place in a vast hierarchy of doctrines and subjects, and devoting to them proportionately more or less space. This seems especially true for the learned men active in Baghdad a generation before Ibn al-Nadīm wrote: the students of those men were still alive in Ibn al-Nadīm's time, and present in the same town wherein Ibn al-Nadīm lived. Therefore, the *Fihrist* constitutes a first attestation of fame in these cases, rather than a confirmation of already established reputations. For this reason, the two scholars on whom the present study focuses both lived in Baghdad in the late ninth/third and early tenth/fourth centuries. Before looking at them, however, it seems necessary to point out some problems concerning the *Fihrist* itself, and the way in which to approach it.

The criterion chosen, that of fame, helps us to address the question of Ibn al-Nadīm's personal point of view, and of the *Fihrist's* reliability in general. The issue, which is nothing new for medieval Arabic literature in general, but had somehow managed to avoid touching the *Fihrist* for a long time, has been raised by Stefan Leder⁷. He argues that, for the sake of completeness, Ibn al-Nadīm often names books and people of whom he has only vaguely heard, thus neglecting precision and certainty. This point appears perfectly legitimate, espe-

⁷ Cf. note 5 above.

cially in certain parts of the *Fibrist*, which deal with remote lands and peoples⁸. Nevertheless, this loses importance if, instead of looking for an exact bibliography, we look at looser concepts like fame and reputation. Fame concerns views and opinions more often than plain facts. For example, the fact that a certain author was believed to have written a hundred books but he had in fact written twenty, might still mean something, if only that he was reputed to be a prolific author even in life, or that he must have had many pupils who transmitted his works with slightly different titles. What can still be extracted from the *Fibrist* is, then, Ibn al-Nadīm's view of Baghdad in this period, a view which he must have shared with at least some contemporaries and with the earlier authorities on whom he relied.

The second point, which has been raised on the *Fibrist* in general, concerns the order and priorities with which subjects and authors are listed within the book. H. Preissler states that the general principle of the *Fibrist* is a chronological one, that priority is given to disciplines where there is more written material, and that alphabetical order is not systematically followed because, despite being already known at Ibn al-Nadīm's time, it was used only in some subject areas, whereas it became a fashion in the following centuries⁹. To this I would add that a very interesting field to explore is the internal order in each chapter, and the way in which it changes according to the different sources used by Ibn al-Nadīm, the different characteristics of the subject itself, and of course the existence of written material on that subject and its accessibility to Ibn al-Nadīm. What follows is a series of observations on different ways in which writers and their works are listed in the *Fibrist*, in the chapters in which our two case studies appear.

The general pattern of *maqālas*¹⁰ seems to be broadly linear: a historical introduction of the subject followed by a list

⁸ E.g. *maqāla* eight and nine.

⁹ Cf. note 5 above. The relative novelty of chronological order is further highlighted by Wellisch (cf. note 6 above), footnote 40, where he notes that this method of ordering data had been completely forgotten in the West after antiquity. In the *Fibrist*, it appears to be used mainly for collections of poetry, for example by Abū Bakr al-Ṣūlī.

¹⁰ In this paper I have translated, and used interchangeably, *maqāla* with «chapter» and *fann* with «section».

of people who wrote on it. Those people, and the subjects themselves, are generally divided into subcategories, which take into account different criteria. Within the subcategories, people seem to be listed in a roughly chronological order. To keep the reader oriented, a table of contents for each chapter is here provided:

- | | |
|----------|--|
| Maqāla 1 | Languages, including religious sciences for Christianity, Judaism and Islam |
| 2 | Grammar |
| 3 | History, secretarial skills, <i>adab</i> , entertainment including music |
| 4 | Poetry (ancient and modern) |
| 5 | Theology (<i>kalām</i>) |
| 6 | Law (<i>fiqh</i>) |
| 7 | Philosophy, geometry, arithmetic, music, mathematics, astronomy/astrology, physics, medicine |
| 8 | Stories and fables, exorcists, jugglers, magicians, etc. |
| 9 | Dualistic sects, Indian religions |
| 10 | Alchemy |

As may be inferred from its title, the third chapter is both particularly interesting and particularly problematic; several studies have been devoted to it and to its many aspects, especially by D. Sturm¹¹. It is «on the *akhbār* of the historians, genealogists, writers of anecdotes and *adab*». Here, more than anywhere else in the book, the thousand years which separate us from Ibn al-Nadīm are important. History as a discipline

¹¹ D. Sturm has devoted several studies to this chapter, one on geographers («Die arabische geographische Literatur in Historikerkapitel des *Kitab al-Fihrist* von Ibn an-Nadīm», *Hallesche Beiträge zur Orientalwissenschaft* 10 [1986], 23-36), another on plagiarism and forgery («Ibn al-Nadīm's Hinweise auf das Verhältnis zum geistigen Eigentum im Historikerkapitel des *Kitab al-Fihrist*», *Hallesche Beiträge zur Orientalwissenschaft*, 13-14 [1990], 65-70), a third on the information given by this chapter concerning society (cf. note 5 above). Sturm's approach is usually very specific. The present analysis can only take into account his considerations on Ibn al-Nadīm's objectivity, especially in the third of the articles mentioned, where he concludes that Ibn al-Nadīm, despite being a *shī'ī*, was generally objective in his description of *sunni* scholars, and that it is not likely that he altered or left out data due to his personal beliefs.

seems to have been, in the fourth/tenth century, something which one would practice as a side activity, rather than a profession like that of grammarian or jurisconsult. It is significant that the enormous amount of biographical literature, which the Abbasid period has left us, does not include one single work devoted to historians. In fact, the third chapter is the least homogeneous of the book, as is evident from the number of topics with which it deals, and this can be taken as a testimony of how little history was felt as a unitary discipline. The first *fann*, «on the *akhbār* of the historians, genealogists, writers of biographies and anecdotes» is on what one would be tempted to call history proper: it starts with an account of how and when history began to be written, and the rest of the chapter consists of information on writers of *akhbār* (*akhbāriyyūn*), of genealogies (*nassābiyyūn*), of biographies (*aṣḥāb-siyar*) and of anecdotes (*aṣḥāb al-aḥdāth*). Contrary to other subsections, here there is no subdivision according to the different specialisations of the writers, but only a chronological one. It seems that to unify all these topics and authors in the eyes of a medieval Arabic reader it is sufficient that they deal with the past, in one way or another. This results, for example, in Ibn al-Kalbī and Abū-l-Faraj al-Iṣfahānī's entries being very close to each other. Also to be noted, and interesting for the present case studies, is the fact that, while Abū-l-Faraj's *Kitāb al-aghānī* is classified as history, al-Ṭabari's *Ta'riḫ al-rusul wa-l-mulūk* is not mentioned in this *maqāla*.

If the first *fann* of the third *maqāla* deals with various skills and specialities all grouped in one category, the remaining two *fanns* have many subdivisions of different kinds. In the second *fann*, «on the *akhbār* of the kings, the secretaries, the preachers, the writers of epistles, the ones in charge of the revenues and the administrators», chronological order is secondary to rank. The first names listed are therefore those of caliphs who had literary skills, then members of the royal family, then the secretaries, divided into several groups according to their specialisation (*kharāj*, administration, etc.). The third *fann* is «on the *akhbār* of the boon companions, the *julasā'*, the *udabā'*, the singers, the slap-takers, the jesters and the buffoons». It is structured more or less in the same way as the preceding section, but it deals this time with categories of people who, though being close to the court, were

not involved with the government, but with entertainment. Here, Ibn al-Nadīm explains his method of dealing with families within a chronological order. He says: «When I mention one of the writers, I have him followed by the mention of those who are close to him and similar to him, even if their period comes after the period of those whom I mention after them. This is my way in the whole book»¹². The principle of kinship is therefore added to those of rank and chronology.

Maqāla four, «on poetry and poets», presents a completely different structure: here, Ibn al-Nadīm explains, it is not necessary to write *ṭabaqāt* of the poets, because many people have already done this. The aim, as he says in the second section, is «to mention the names of the poets, the amount of the production of verses of every one of them, especially the moderns, and the variations which take place in their verses, so that anyone who wants might know all those books and verses, and have insight into them». It is, as Dodge notes, a real bookdealer's catalogue, conveying just the information necessary to someone who buys or sells¹³. The main information provided is the amount of poetry produced by a poet. For the most important ones, the name of the editor of their *ḏiwan* is also given. Besides families, there also is a subsection devoted to women, and another on Syrian poets. The chapter ends, as do others, with a list of authors ordered according to the theme of their writings. Dodge occasionally suggests that this is not consistent with the rest of the work, and that therefore it has been added by someone else. But it could also just be a way of listing people and works which were not important or famous, a *miscellanea* part present in each chapter. Here, more than elsewhere, Ibn al-Nadīm seems merely to juxtapose his sources without editing them in any way.

The sixth *maqāla*, on jurists (*fuqahā'*), is very neatly arranged, in a very similar fashion to the second *maqāla* on

¹² *Fihrist*, 163.

¹³ *Fihrist*, 181. After some entries on very famous poets like Abū Nuwās, Ibn al-Nadīm relies totally on two sources: the first one is the *Kitāb al-waraqā* by Muḥammad b. Dāwūd b. al-Jarrāh, the second is Ibn al-Ḥājjib. Muḥammad b. Dāwūd died in 296/908, and Ibn al-Ḥājjib is used for the period which is not covered by Muḥammad b. Dāwūd. Next is a section on «names of a group of modern poets who were not secretaries, after the year 300 (913) up to our time».

grammarians. Here, every leading *faqīh* (Mālik b. Anas, Abū Ḥanīfa, al-Shāfi'ī, Dāwūd al-Iṣfahānī, *shī'ī* jurists, jurists depending on the *ḥadīth*, al-Ṭabarī, jurists of the *shurāt*) is listed, together with his followers, in chronological order, with usually very detailed entries, especially in the section on jurists who were authoritative on the *ḥadīth*. This is hardly surprising, as Ibn al-Nadīm could already rely on a large amount of *rijāl* collections which provided vast biographical information, to which he added his first hand knowledge.

The observation of patterns and priorities in these parts of the *Fibrīst* can give us a few useful clues, some of which are obvious, and some of which may be less so. Above all, each subject is described according to the same broad pattern: origins, people who have written on it in chronological order, together with what they have written, translators, translations and commentaries where applicable. Secondly, uniformity of general methods corresponds to wide variety in the details. Not only the number of *fanns* contained in a chapter varies, but also the number of subgroups in which every *fann* is subdivided does, and criteria for these subgroups and their internal order change. There are several reasons for those shifts in order, subdivisions and focus. The more obvious ones, as has already been said, are connected to the existence of written production on a certain topic, and to the different pictures given by different sources. In addition, other elements play an important part. First and foremost of these is Ibn al-Nadīm and his readers' familiarity with a subject: there is obviously no need to explain in detail what the Koran is (*maqāla* one), while not many people knew Manichaeen festivities (*maqāla* nine). In such cases, the *Fibrīst* adds to its primary function that of giving basic information on the merit of certain topics. Another reason is the existence of encyclopaedic works on a given subject: extensive information on poets' lives is already given elsewhere, therefore the fourth *maqāla* only concentrates on names and amount of poetry¹⁴. Finally, the kinds of source on which Ibn al-Nadīm relies

¹⁴ Cf. above on chapter four. This point cannot be made everywhere in the *Fibrīst*. The existence of *ṭabaqāt* for *ḥadīth* scholars did not prevent Ibn al-Nadīm from giving information, though not extensive, on them. To explain this one must look at another element: the kind of source on which Ibn al-Nadīm relies, which will be presently considered.

also affect the organisation of the *Fihrist*. Different sources, in fact, do not only mean different names of people who lived in different times and had different opinions, mental structures, qualities and levels of reliability. They also mean different ways of transmission: in some cases, as in *maqāla* four, on poetry, Ibn al-Nadīm gives us a list of poets taken mainly from three books¹⁵; on other occasions he mentions pieces of information which he remembers, or has in his lecture notes, from his own masters (such as al-Sīrāfī¹⁶); at other times, he recalls the lives and works of people whom he has actually met¹⁷.

The question of focuses in the *Fihrist* is a crucial one for the next step of the present analysis. Ibn al-Nadīm, in fact, can adapt his work to shift, for the reasons mentioned above, from a bibliography into an encyclopaedia, and from an encyclopaedia into an *ante litteram* Who's Who. What happens if our focus remains on the latter aspect, that is, on scholars and their fame and reputation? One significant example of this is that which I illustrate below.

Abū Bakr al-Ṣūlī (d. 335/947)¹⁸ is frequently mentioned in the *Fihrist* thanks to his many different skills. Besides one appearance in chapter two¹⁹, and another in chapter five²⁰, his territory is to be found in *maqālas* three and four. There, we learn that he deserved not only a mention among the courtiers and boon companions, but also one among the chess players, and a respectable place among editors of poetry. The

¹⁵ Cf. note 13 above.

¹⁶ Abū Sa'īd al-Ḥasan b. 'Abd Allāh b. al-Marzubān al-Sīrāfī (d. 368/979), a grammarian, is especially present in the second *maqāla*.

¹⁷ Cf. the section on «people whose origin and *akhbār* are not known on the basis of investigation», in 2.3, p. 92.

¹⁸ Ibn al-Nadīm actually gives a different date in his entry on al-Ṣūlī pp. 167-8 (330/941-42), but this is present only in Flügel's edition and is lacking in the Chester Beatty and Tonk manuscripts. Moreover, all later sources agree on 335/947. Cf. S. LEDER in *EI2* (1997), «al-Ṣūlī»; *GAS* I, 330-1.

¹⁹ *Fihrist* 2.1, p. 65. Here al-Ṣūlī is reported to have said that he heard al-Mubarrad saying that he was born in the year 307. Although there is no other mention of al-Ṣūlī in this chapter, other sources (for which cf. Leder in *EI2*) confirm that he had heard the lectures of both Tha'lab and al-Mubarrad, as nearly every contemporary of his with some sort of scholarly aspiration had.

²⁰ *Fihrist* 5.1, p. 208. His name appears as the last link of an *isnād* reporting comments on the death of al-Jāhīz.

entry devoted to him in *maqāla* three²¹ is particularly detailed, despite the caveat that «his story is too renowned, famous and near to our time for us to examine it deeply». The reader is informed of both the work and the hobbies of al-Ṣūlī, and the list of his writings following his biography specifically describes even the different parts of his *Kitāb al-awrāq*²². Al-Ṣūlī is described as a *zarīf* (a refined man) and an *adīb* (a learned man), two not unusual characteristics of a court companion of his time, and as a collector of books²³. After mentioning his services to the royal family²⁴, mainly as a boon companion and tutor, Ibn al-Nadīm describes him even as a man of virtue (*ḥasan al-muruwwa*), which is not a very common definition for people belonging to his category. The fact that this quality is mentioned for al-Ṣūlī as an individual, and not as part of a category, seems to be in contradiction with the accusation of plagiarism a few lines below: after describing the various parts which form the *Kitāb al-awrāq*, Ibn al-Nadīm adds: «For the composition of this book he [al-Ṣūlī] relied on the book of al-Marthadī, *al-Shi'r wa-l-shu'arā'*, or rather he copied it word by word and plagiarised it. I have seen the manuscript (*dustūr*) in the handwriting of the man himself [al-Marthadī], a manuscript which came from the library of al-Ṣūlī and through which the plagiarism became evident to me». This piece of information is also present, with almost the same wording, in the entry on al-Marthadī (d. 286/899, who was the secretary of al-Mu'taḍid's brother al-Muwaffaq, d. 279/892)²⁵, and the fact that Ibn al-Nadīm actually claims to have seen the original gives a particular strength to his accusation. However, the contradiction between plagiarism and *muruwwa* is not as sharp as it might

²¹ *Fihrist* 3.3, pp. 167-8.

²² Only parts of this work are extant, and only three of these have been edited (al-Ṣūlī, Abū Bakr (d. 335/947). *Kitāb al-awrāq: akhbār al-shu'arā' al-muḥdāthīn, akhbār al-Rāḍī bi-llāh wa-l-Muttaqī li-llāh, ash'ar awlād al-khulafā'*, ed. J. Heyworth Dunne, Beirut, Dār al-Masīra, 1934-36.

²³ «*min... al-jammā'in li-l-kutub*».

²⁴ Al-Ṣūlī was a boon companion of al-Muktafi (caliph from 289/902 to 295/908), of al-Muqtadir (caliph from 296/908 to 320/932), and tutor and then boon companion of al-Rāḍī (caliph from 322/934 to 329/940).

²⁵ *Fihrist*, 3.2, p. 143: «His books were: ... *Kitāb ash'ar Quraysh*, on which al-Ṣūlī relied in his *Awrāq*, plagiarizing it, and I saw the manuscript in al-Marthadī's hand». It is amusing that the only divergent elements in these two passages should be the book's title!

seem, as the attitude towards plagiarism (*sariqa*) was not unequivocally negative in medieval Arabic literature²⁶. The entry also mentions al-Ṣūlī's death more or less in exile²⁷ and his ability in the game of chess, which makes him worthy of another entry later in the same section, in the part devoted to chess players²⁸.

The only other time when al-Ṣūlī appears in chapter three is as a source for information on Iṣḥāq b. Ibrāhīm al-Mawṣilī, the great musician and singer of the eighth century, and his son Ḥammād²⁹. It is in the fourth *maqāla* that his importance as a collector and editor of poetry comes to the fore, especially for the work of «modern» poets. The *dīwāns* collected by him are usually said to be '*alā-l-ḥurūf*', in alphabetical order, which is not always a feature of the other editions listed by Ibn al-Nadīm³⁰. Of the many places where al-Ṣūlī's work is mentioned³¹, two are controversial. The first one³²

²⁶ Cf. D. STURM, «Ibn al-Nadīm's Hinweise...», pp. 65-70, where al-Ṣūlī's case is also mentioned. Sturm, though, refers the accusation of plagiarism only to the last two parts of *Kitāb al-awrāq*, the ones on Iṣḥāq b. Ibrāhīm al-Mawṣilī and on Sudaḡ b. Maḡmūn. This appears strange, because, after mentioning the section on Sudaḡ, Ibn al-Nadīm says: «*wahadhā-l-kitāb 'awwala fi ta'lifihī 'alā kitāb al-Marḡadī*». While it is possible that *hadhā-l-kitāb* refers either to the part on Sudaḡ only, or to the whole *Awrāq*, one does not see how it could refer to the parts on al-Mawṣilī and Sudaḡ. For an overview of plagiarism and forgery in medieval Arabic literature, cf. also ABDELFAṬṬAH KILITO, *L'auteur et ses doubles. Essai sur la culture arabe classique*, Paris, Seuil, 1985.

²⁷ «He died while hiding in Basra, because he transmitted a piece of information on 'Alī, peace be on him, for which everybody was trying to kill him».

²⁸ *Fihrist*, 173, an entry containing only the titles of two books.

²⁹ *Fihrist*, 157 and 159. DODGE, p. 307, note 4, says that it is probably his great-uncle Ibrāhīm b. al-'Abbās al-Ṣūlī, but does not explain why. It is true that Ibrāhīm b. al-'Abbās was a contemporary of Iṣḥāq and Ḥammād, but it is also true that part of the *Kitāb al-awrāq* was devoted to *Akḡbār Iṣḡāq b. Ibrāhīm wa-mukḡtār shī'ribī*, as we read in the list of his writings (p. 168).

³⁰ Cf. what is said above on order in general. Some of the appearances of al-Ṣūlī in this *maqāla* are, again, indexed by Dodge under the name of his great-uncle (cf. note 29 above), as in the case of the edition of Abū Nuwās' *dīwān*. This is obviously an oversight, because, besides being mentioned in his entry of p. 168, the *Dīwān Abī Nuwās* by Abū Bakr al-Ṣūlī is actually extant (cf. *GAS* I, 331).

³¹ *Fihrist*, 182 (Abū Nuwās); 133 (Dī'bil b. 'Alī); 186 (al-'Abbās b. al-Aḡnaf); 190 (al-Buḡturī, Ibn al-Rūmī, Khālīd al-Kātib); 194 (al-Ṣanawbarī).

³² *Fihrist*, 181.

concerns the poet Ibn Harma (d. 176/792), whose poetry is described as follows: «*wa-shi'ruhu mujarrad nahw mi'atay waraqa, wa-fi san'at Abi Sa'id al-Sukkarī huwa khamsumi'at waraqa, wa-qad šana'ahu al-Šūlī wa-lam ya'ti bi-shay'*». Dodge's translation says that his poetry «by itself fills about two hundred leaves. In the edition of Abū Sa'id al-Sukkarī, however, there are about five hundred leaves. Although al-Šūlī also worked over it, nothing came of it»³³. By contrast, Leder, describing this passage, says that «Ibn al-Nadīm... suspected him of having produced the poetry ascribed to Ibn Harma himself», adding that this is the only existent accusation. Dodge's translation seems more consistent with what is in al-Šūlī's entry, which includes *Akhhār Ibn Harma wa-mukhtār shi'rihi*: a choice of his poetry, which could also be an aborted attempt at the collection and edition of the entire *dīwān*. The second case is also related to plagiarism and forgery, concerning false attribution: the poet Khubz Aruzzī (d. ca. 327/938) had himself arranged his poems in alphabetical order, but this work was attributed to al-Šūlī³⁴. Here, however, the misidentification is not voluntary, therefore al-Šūlī cannot be blamed.

As the above examples show, Abū Bakr al-Šūlī was not an unambiguous individual, with his eclecticism, his suspected tendency to plagiarise books that he had in his library, and his death in disgrace. Nevertheless, there are many places in the *Fibrīst* where his genuine scholarly work is mentioned, and where he is praised and relied upon. As controversial as he could be, Abū Bakr al-Šūlī could not be avoided. Let us compare the way in which he appears in the *Fibrīst* with the way in which another, and to modern eyes much more important scholar, does.

It is interesting to see that Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī (d. 310/923), who is today considered the most important historian of this period, is mentioned only once, and in a marginal way, in the chapter on historians³⁵. However, we have seen that an entire *fann*, the seventh, is devoted to him

³³ DODGE, p. 352.

³⁴ *Fibrīst*, 195: «*wa-qad 'amila shi'rabu 'alā-l-ḥurūf, wa-nuḥila ilā-l-Šūlī*».

³⁵ *Fibrīst*, 161: Abū-l-Ḥasan Aḥmad b. Yahyā b. 'Alī b. Yahyā b. Abī Mansūr al-Munajjim (late third/ninth century) was a follower of al-Ṭabarī in *fiqh*, and Ibn al-Nadīm saw copies of al-Ṭabarī's books written in his handwriting.

and his legal school in the sixth *maqāla*³⁶, and there also his *Ta'riḫ al-rusul wa-mulūk* is dealt with, including mention of those scholars who abridged it and those who wrote continuations to it. Al-Ṭabarī's *Tafsīr* also appears here³⁷, «better than which has not been made», together with the scholars who wrote abridgements of it³⁸. The rest of the *fann* consists of disciples of the legal school of al-Ṭabarī, but it is outside it that one can fully perceive the authority and huge production of this scholar. On the one hand, in fact, al-Ṭabarī copied an enormous amount of books³⁹; on the other, he played a role as a point of reference in various fields of knowledge (more the religious than the historical ones, according to what can be gathered from the *Fihrist*). Not only people of different *milieus* wrote referring to him or arguing against him⁴⁰, which was usual practice, but also time and length were measured according to his standards: in the entry of Ibn Abī Dāwūd al-Sijistānī (d. 316/929) it is said the he wrote a *Tafsīr* at the time when al-Ṭabarī wrote his⁴¹, while in order to explain how much Yaḥyā b. 'Adī (d. 363/974) worked, it is said that he made two copies of the entire *Tafsīr* of al-Ṭabarī⁴².

The difference between the kind of fame enjoyed by Abū Bakr al-Ṣūlī, with its bright and dark patches barely distinguishable from each other, and that of the virtuous but monochromatic al-Ṭabarī, is evident. At this point, two questions emerge from our data. Why are al-Ṣūlī's works scattered in different sections, while al-Ṭabarī's writings are all dealt with in one block, regardless of different topics (different, at least,

³⁶ *Fihrist*, 291-3.

³⁷ The *tafsīr* had already been mentioned in 1.3, p. 37, within a list of books composed on the Koran.

³⁸ The only other people to whom this treatment is reserved, i.e. who have the abridgers of their works listed in their own entry, are the ancient Greeks, like Aristotle, in the seventh *maqāla*.

³⁹ *Fihrist*, 2.2, p. 76, in the entry on the grammarian Hishām al-Ḍarīr (d. 208/824): Ibn al-Nadīm saw a copy of a book of his in the handwriting of al-Ṭabarī. Also, in al-Ṭabarī's entry, Ibn al-Nadīm says: «I saw in his own handwriting many books on grammar, language, poetry and tribes».

⁴⁰ *Fihrist*, 5.5, p. 246: the *shī'ī* Ibn al-Junayd (d. 298/910) wrote a book referring to his epistles; 6.4, p. 272, Muḥammad b. Dāwūd wrote a book against him.

⁴¹ *Fihrist*, 6.6, p. 288.

⁴² *Fihrist*, 7.1, p. 322.

in our eyes)? And why, despite having at hand several works composed or copied by al-Ṭabarī, does Ibn al-Nadīm never openly rely on them for information, as he does with other works which he owns⁴³?

The questions can be formulated in a more general way: why is the information on different scholars, particularly on their writings, organised in different ways? And why does Ibn al-Nadīm use certain sources rather than others? Whatever role chance may play in these issues, it cannot be the only actor on stage, and the time has long gone when everything could be blamed on the supposed lack of structure and the chaotic mentality of medieval Arabic prose writing. The only scientific way in which we can approach these questions is as conscious decisions of the author. As such, there must be a reason for them.

All the information possessed by the reader of the *Fihrist* on al-Ṭabarī has been illustrated above. The writings listed in his entry include, besides the *Ta'riḫ* and the *Tafsīr*, only books on legal matters. Therefore, it can be assumed that none of them contained data which Ibn al-Nadīm could use for the *Fihrist*. On the other hand, al-Ṭabarī had the fame of an indefatigable copyist, and the books which he copied belonged to the most disparate subjects. Ibn al-Nadīm claims to have seen many of them, as mentioned above⁴⁴. While it seems unlikely that none of those books were on subjects of interest to Ibn al-Nadīm, there are several other possible explanations. Ibn al-Nadīm might have seen those books without being able to consult them properly because he did not own them; this would mean that copies of books in the handwriting of al-Ṭabarī were both in demand and expensive. Also the contrary is possible: despite being able to use such books, Ibn al-Nadīm might have preferred to rely on others, or he might even have used them, but without mentioning it. This would imply that, despite al-Ṭabarī's established reputation, his handwriting was not particularly appreciated, and was considered inferior to that of other copyists; for instance, Ibn

⁴³ Throughout the *Fihrist*, Ibn al-Nadīm occasionally mentions not only the source of a piece of information, but also the handwriting in which it was written. The formula «I read in A's handwriting that B said...» (for example, «qara'tu bi-khaṭṭ Ibn Muqla anna Tha'lab qāla»), extensively used in the second *maqāla*) is very frequently found, but never with al-Ṭabarī.

⁴⁴ Cf. note 39 above.

Muqla (early tenth/fourth century) and Ibn al-Kūfī (d. 348/960), who are among the most quoted copyists in the *Fihrist*. It could also be the case that, more than sixty years after al-Ṭabarī's death (Ibn al-Nadīm writes in 377/987), only very few of the books which he copied were still extant. There is no evidence, in the *Fihrist*, of which hypothesis might be closer to the truth⁴⁵. Whichever the case, though, it remains a matter of fame and reputation.

As for the arrangement of information, obviously the type and availability of Ibn al-Nadīm's sources will be accountable for part of it, but two other elements should be considered. Firstly, the focus: if a scholar's works are briefly mentioned in several places, as in the case of al-Ṣūlī, the reader's attention will go to what they have written, rather than to who they were. If, on the contrary, the information is concentrated in one block, and the entry includes many biographical details, as in the case of al-Ṭabarī, the personality and life of the scholar will come out clearer. (In addition, there are cases, like those of Tha'lab, al-Mubarrad and al-Balkhī, in which both these aspects are present, and which will deserve separate treatment elsewhere).

The other element to be considered has to do with the modern reader's perceptions, and with the particular structure of the third *maqāla*. As we have seen above, the modern concepts of history and historian cannot be blindly applied to the disciplines described in the third *maqāla*. Moreover, the word *ta'riḫ* itself appears in titles of single works, but it is never used in the titles of sections and subsections of the third *maqāla*, or of any other *maqāla*⁴⁶. It should not be too surprising, therefore, that, while al-Ṭabarī is not present in *maqāla* three, other works are, which one would think twice before defining as historical. With this idea in mind the arrangement of information appears perhaps less illogical.

The cases of al-Ṣūlī and al-Ṭabarī are only two examples

⁴⁵ To be sure, as said above, in one occasion Ibn al-Nadīm remembers seeing a book by Hishām al-Ḍarīr in the handwriting of al-Ṭabarī. This would seem to corroborate our first hypothesis, but, being an isolated case, it cannot be used for more than a footnote.

⁴⁶ Cf. also CLAUDE CAHEN's article, «History and Historians», in M.J.L. YOUNG *et al.*, *Religion, Learning and Science...*, especially pp. 188-9 and 197, on the different terms used for historical works, and on the appearance and use of the word *ta'riḫ*; p. 191 on al-Ṭabarī's eclecticism.

of a way in which the *Kitāb al-fibrīst* can be approached. The observation of internal patterns of presence, criteria of listing, roles and principles of selection, all from a rigorously internal point of view, is bound to yield several questions concerning fame in the eyes of Ibn al-Nadīm. Moreover, the recognition of changing motives and structures in the composition of the book shows us a work which is maybe less finished than a book of *ṭabaqāt*, and exactly for this reason it can more easily tell us something about the cultural mentality of Ibn al-Nadīm and his contemporaries.

ABSTRACT

This paper suggests an approach to the study of the *Kitāb al-fibrīst* by Ibn al-Nadīm (d. 386/995), which takes into account his criteria of priority and order within the book's structure, when analysing the information the author provides about a scholar or group of scholars. The case studies for the present paper are Abū Bakr al-Ṣūlī (d. 335/947) and Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī (d. 310/923), two prominent scholars who lived one generation before Ibn al-Nadīm, and whose biographical information he treats in contrasting ways.

KEY WORDS

Mediaeval literature. Mediaeval history. *Fibrīst*.

Leonardo Capezzone

UN ASPETTO DELLA CRITICA IMAMITA
ALLE TRADIZIONI ETERODOSSE:
IL *KITĀB AL-HAFT WA'L-AZILLA* E LE MOLTEPLICI
REDAZIONI DI UN *KITĀB AL-AZILLA*

Il fondamentale saggio di Heinz Halm sul *Kitāb al-haft wa'l-azilla* aveva posto questo testo eterodosso – attribuito al rapporto di docenza/discenza tra l'imam Ja'far al-Šādiq e Mufaḍḍal ibn 'Umar al-Ju'fī – al centro degli studi sulla duplice relazione tra ortodossia ed eterodossia nella storia dello sciismo e tra lo sciismo degli imam e quello elaborato dai tradizionalisti imamiti fra il III/IX e il IV/X secolo (HALM)¹. Con queste note, si vuole indagare sulla presenza, o meglio ricorrenza, di un testo che le fonti di *'ilm al-rijāl* registrano come *Kitāb al-azilla*, dietro il quale si snoda una rete di passaggi di sapere e di testi che connette alcuni maestri e alcuni allievi del grande teologo e giurista Abū Ja'far Muḥammad al-Kulaynī (m. 328-329/940-941), figura centrale dello sciismo del IV/X secolo, e autore del primo grande canone di tradizioni sciite. È un'indagine che prelude a un lavoro, più ampio, sul materiale eterodosso confluito negli *Uṣūl min al-kāfi* di al-Kulaynī.

Qui sono stati seguiti in particolare i flussi di trasmissione che riguardano, fra i maestri, Ḥumayd ibn Ziyād e Sahl ibn Ziyād, e, fra gli allievi, Abū'l-Mufaḍḍal al-Shaybānī. Il percorso a ritroso, dagli allievi ai maestri di al-Kulaynī, permette di cogliere e di descrivere meglio la prospettiva storica in cui si sviluppa, si accentua o si trascura il criterio di ortodossia/affidabilità della trasmissione degli imam, con un particolare riferimento alla scuola di Qumm².

¹ Per le fasi storiche e politiche inerenti a questa evoluzione dello sciismo, si vedano E. KOHLBERG, «From Imāmiyya to Ithnā 'Ashariyya», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXXIX, 1976, 521-34; J.M. HUSSAIN, *The occultation of the twelfth imam*, London 1982.

² Le scuole contrapposte di Qumm (rappresentata da Ibn Bābawayh) –

1. Nei giorni dell'esilio a Mu'lathāyā, il grande eretico Shalmaghānī riceveva la visita di un uomo che già allora aveva fama di raccoglitore di trasmissioni, collazionate in lunghi viaggi intrapresi *fī talab al-'ilm*, secondo quella pratica diffusissima di ricezione del sapere itinerante da un maestro all'altro e da una città all'altra dell'ecumene islamica. Non si trattava, dunque, di una semplice visita: quest'uomo raggiungeva il grande scismatico spinto dalla propria vocazione discepolare, riconoscendo in lui l'autorità del maestro; infatti, il suo viaggio fino a Mu'lathāyā era stato mosso dal proposito di farsi rilasciare la licenza di trasmettere alcuni testi dal maestro ridotto alla clandestinità (*fī istitārihi*, scrive NAJĀSHĪ: II, 284).

Lo studioso itinerante era Abū'l-Mufaḍḍal Muḥammad ibn 'Abdallāh ibn al-Muṭṭalib al-Shaybānī (297/900-387/990); di origine kufana, grande viaggiatore, grande trasmettitore in ambito sciita, egli avrebbe lasciato un segno, nella trattatistica più tarda che si occupa di lui, simile a quello di altri personaggi che avevano legato il proprio nome alla trasmissione delle tradizioni più vicine al sapere gnostico degli imam. Le fonti di *'ilm al-rijāl* infatti parlano di lui ammettendo una sua affidabilità iniziale, che col tempo si sarebbe corrotta a causa della trasmissione di tradizioni dichiarate false. Najāshī, che lo conobbe, scrive che molti autorevoli tradizionalisti sciiti avevano sancito la sua debolezza come trasmettitore da quando aveva cominciato a divulgare materiale spurio (*thumma khalaṭa*), bollandolo col termine tecnico di *dā'if*; egli stesso, dopo aver assistito alle lezioni di Shaybānī (*sami'tu labu kathīran*), decise di non affidarsi alle sue trasmissioni se non tramite garanti intermediari (NAJĀSHĪ: II, 294).

Massignon era convinto che Shaybānī si fosse recato da

che sentiva l'argomentazione dialettica come estranea al proprio metodo filologico fondato sul *dalīl al-sam'* – da un lato, e di Rayy, e soprattutto di Baghdād (quest'ultima rappresentata dalla famiglia dei Nawbakhtī) – favorevoli a una critica «razionalista» dei *ḥadīth* basata sul *dalīl al-'aql* – dall'altro, costituiscono due approcci storici al problema della *ghayba* da cui dipende la diversa considerazione del criterio di ortodossia e di affidabilità dei trasmettitori. La polemica fra le scuole può essere vista in dettaglio, oltre che in E. KOHLBERG, «From Imāmiyya to Ithnā 'Ashariyya», cit., 524 ss., in W. MADELUNG, «Imamism and Mu'tazilite Theology», in *Le Shi'isme imamite*, Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968), Paris 1968, 13-29, e in H. MODARRESSI, *Crisis and consolidation in the formative period of Shi'ite Islam*, Princeton 1993, 109 ss.

Shalmaghānī per ottenere la licenza di trasmettere il suo *Kitāb al-mubāhala* (MASSIGNON: III, 563-65), testo che Najāshī includeva fra le opere dello scismatico. In effetti, un testo così intitolato è stato trasmesso da Shaybānī, ed è stato incluso da Muḥammad Bāqir al-Majlisī, nell'XI/XVII secolo, nella sua enciclopedia (MAJLISĪ: XXI, 286-325)³. Indubbiamente, non si tratta di un testo qualsiasi, ma di un testo che contiene gli elementi narrativi e simbolici su cui si fondava il tema della quintuplice divinità secondo la dottrina della *mukhammisa*, e da cui partiva la concezione della pre-esistenza dei cinque membri della famiglia del Profeta, sviluppato nell'esegesi eterodossa di testi come il *Kitāb al-haft wa'l-azilla* o il *Kitāb al-sirāt* (KHA;KŞ). Tuttavia non è un unico testo, quello che Shaybānī insegue; Najāshī, nel passo relativo a quest'ultimo, registra un passaggio di licenze di trasmissione che termina con Abū'l-Faraj Muḥammad ibn 'Alī al-Kātib al-Qinānī – maestro personale di Najāshī, dal quale egli ricevette il permesso di trasmettere *tutti* i suoi testi (NAJĀSHĪ: II, 327) –, attraverso Shaybānī e parte da Shalmaghānī. Le licenze in questione riguardano *i testi* di quest'ultimo, esplicitamente citati al plurale e trasmessi a Shaybānī nell'esilio di Mu'lathāyā (NAJĀSHĪ: II, 293)⁴. Quando inizia, allora, quella diffusione di materiale apocrifo che renderà inaffidabile Shaybānī? O è forse più preciso chiedersi: quando comincia ad essere considerato apocrifo il materiale diffuso da Shaybānī? Najāshī si affida soltanto ad intermediari per trasmettere le tradizioni raccolte da Shaybānī – e uno di questi è proprio il suo maestro – al fine di poggiare la propria trasmissione su un garante che a sua volta trasmetteva ciò che Shaybānī insegnava nel suo periodo «ortodosso»; ma il maestro di Najāshī già trasmetteva ciò che Shaybānī aveva avuto licenza di insegnare da Shalmaghānī. La censura che negava a posteriori l'autorità di Shalmaghānī e di coloro che lo sceglievano per maestro riguardava senz'altro questioni specificamente dottrinali, ma doveva essere anche motivata dalla condanna di eresia che colpì Shalmaghānī,

³ Il testo, o una versione di quel testo dipendente comunque dalla trasmissione di Shaybānī, era conservato nella biblioteca del dotto sciita Ibn Tāwūs: cfr. E. KOHLBERG, *A Medieval Muslim scholar at work. Ibn Tāwūs and his library*, Leiden - New York - Köln 1992, p. 107.

⁴ *Qāla Abū'l-Faraj Muḥammad ibn 'Alī al-Kātib al-Qinānī qāla lanā Abū'l-Mufaḍḍal Muḥammad ibn 'Abdallāh ibn al-Muṭṭalib: ḥaddathanā Abū Ja'far Muḥammad ibn 'Alī al-Shalmaghānī fi istitārihi bi-Mu'lathāyā: bi-kutubihī.*

portandolo al patibolo nel 323/934. Perché, allora, la censura colpisce soltanto Shaybānī, e non il maestro di Najāshī?

Dalla figura di Shaybānī, oltre che dalla scelta dei suoi maestri, emerge un duplice ordine di considerazioni: da un lato l'autorità di Shalmaghānī, esplicitata da una licenza all'insegnamento da lui rilasciata e riconosciuta come titolo qualificante, e che nonostante l'immagine abominevole impressa dallo sciismo imamita sulla sua persona sembrerebbe confermare l'ipotesi di un conflitto tra grandi filoni di tradizioni⁵; dall'altro, si constata l'urgenza del problema dell'autenticità e dei contenuti di particolari tradizioni così come affiora dal titolo di un testo lasciato da Shaybānī (NAJĀSHĪ: II, 322): si tratta di un'epistola perduta, intitolata *Risāla fī'l-taqiyya wa'l-idhā'a* («Sul segreto e la divulgazione»), dal cui titolo tuttavia si possono dedurre i termini di una questione cara a tutto lo sciismo. Se è dunque vero che il *Kitāb al-mubāhala* era fra i testi che Shaybānī poté trasmettere, dopo il viaggio a Mu'lathāyā, per concessione del maestro, si può immaginare che questo dotto itinerante andasse alla ricerca di testi divenuti rari, o di non abituale trasmissione.

Poco prima si accennava ai maestri di Shaybānī: sappiamo che egli, nell'anno 310 H., ottenne una licenza di trasmissione da Ḥumayd ibn Ziyād al-Dihqān, trasmettitore imamita affidabile, ma anche insigne rappresentante della *wāqifa*, autore fra l'altro di un repertorio biografico sui trasmettitori di Ja'far al-Ṣādiq (NAJĀSHĪ: I, 321-22); Najāshī non ci dice quali fossero i testi che Ḥumayd ibn Ziyād permise a Shaybānī di trasmettere. Tuttavia, l'autorevole Ḥumayd ibn Ziyād presenziò, certamente in veste di studente, alle lezioni di 'Alī ibn Abī Ṣāliḥ, un trasmettitore di formazione kufana dichiarato *ḍa'if*; fra i numerosi testi di cui Ḥumayd ibn Ziyād ascoltò la lettura (*sami'tu minhu kutuban kathīran*), compare un *Kitāb al-azilla*; Ḥumayd ammette, secondo Najāshī – che avrebbe letto la notizia in un autografo dello stesso trasmettitore – di non sapere se quei testi fossero opera di quel maestro o se questi li trasmettesse da altri trasmettitori (il che suona un po' ambiguo, e ha tutta l'aria di una discolpa) (NAJĀSHĪ: II, 82; cfr. Appendice B)⁶.

⁵ Cfr. L. CAPEZZONE, «Jābir ibn Ḥayyān nella città cortese. Materiali eterodossi per una storia del pensiero della scienza nell'Islam medievale», *Rivista degli Studi Orientali*, LXXI, 1-4, 1997, pp. 99-146, pp. 139 ss.

⁶ È il caso di ricordare che la formula *sami'tu*, in questo contesto, è

In realtà, Ḥumayd avrebbe dovuto saperlo molto bene: i testi in questione, a giudicare dai titoli, hanno tutti a che fare con quei settori del sapere degli imam a carattere ermeneutico, tipici di un'esegesi strettamente iniziatica e legata a questioni che occupano uno spazio cospicuo tanto nella formalizzazione del sapere profetico-apocalittico correlato alla numerologia, quanto nella redazione di testi come il *Kitāb al-ṣirāṭ* o il *Kitāb al-haft wa'l-azilla* (fra i testi trasmessi, infatti, compaiono un *Kitāb al-malāḥim* e un *Kitāb al-badā' wa'l-ma-shi'yya*). L'autorità di Ḥumayd ibn Ziyād, noto centenario, poggiava anche sul suo statuto di trasmettitore (passante per un solo intermediario) di Jābir ibn Yazīd al-Ju'fī, uno dei depositari del sapere esegetico più esclusivo dell'imam Ja'far al-Šādiq. Najāshī tace questo legame, che emerge solo nella trattatistica più tarda⁷. La critica imamita del V/XI secolo, riflessa in Najāshī nel suo momento di massimo rigore, sembrerebbe volere a tutti i costi preservare l'affidabilità di Ḥumayd ibn Ziyād; d'altro canto, il denominatore comune nella scelta dei maestri di Shaybānī era forse proprio la persistenza di una linea di trasmissioni antiche, di cui la versione molteplice del *Kitāb al-azilla* era il testo più rappresentativo, destinato ad essere scartato dal canone imamita. Di tale molteplicità è testimone proprio l'introduzione della versione a noi giunta di questo testo, il *Kitāb al-haft wa'l-azilla*, in cui si elencano i nomi dei personaggi all'origine dei vari filoni della sua trasmissione, fra cui spicca appunto Jābir ibn Yazīd al-Ju'fī (*KHA*: 27-28)⁸. Oltre a questo personaggio, compaiono

un termine tecnico della trasmissione del sapere; l'audizione di un testo era infatti una delle modalità per conseguire la licenza (*ijāza*) di trasmetterlo. Si veda G. VAJDA, «De la transmission orale du savoir dans l'Islam traditionnel», in *La transmission du savoir en Islam (VII^e-XVIII^e siècles)*, London (Variorum Reprint) 1983, 1-9. Va anche ricordato, tra l'altro, che il maestro rilasciava non già una generica licenza d'insegnamento, ma il permesso di insegnare esclusivamente quel testo che l'allievo aveva appreso da lui; cfr. G. MAKDISI, «Law and traditionalism in the institutions of learning of Medieval Islam», in *Theology and law in Islam*, ed. G.E. Von Grunebaum, 2nd Giorgio Levi della Vida Biennial Conference, Wiesbaden 1971, (75-88), 79.

⁷ Lo si veda in ĀGĀ BUZURG AL-TIHRĀNĪ, *Ṭabaqāt a'lām al-sbī'a*, ed. N. Munzawī, Bayrūt 1972, I, 125.

⁸ *KHA*: 27-28, in cui non risulta una vera e propria catena di trasmettitori, ma un elenco dei personaggi che hanno diffuso in maniera indipendente il testo. Essi sono: Muḥammad ibn al-Faḍl, 'Umar ibn Zayd, Yūsuf ibn Ya'qūb al-Fār, Yūnus ibn al-Mawṣilī, 'Abdallāh ibn Ḥila (?) al-Kittānī,

così i nomi più noti dell'eterodossia, evidentemente a monte di molteplici linee di tradizione del testo: nomi che ritroveremo più avanti. Ma il dato interessante è che, vista l'alta frequenza con cui un *Kitāb al-azilla* occorre nei repertori bibliografici imamiti anche in relazione a nomi che tuttavia non vengono coinvolti nel sospetto di eresia, dietro un testo così intitolato dovevano esserci anche diverse catene di trasmissione. È decisamente probabile che Shaybānī, fra i tanti testi che collazionava, raccogliesse anche le diverse versioni del *Kitāb al-azilla*; Najāshī, lo abbiamo visto, parla di lui come di un trasmettitore che soltanto in seguito perde la sua affidabilità a causa di un'opera di fusione (e confusione, secondo Najāshī) delle tante tradizioni raccolte: quel *thumma khalāṭa* va forse letto in questo senso.

È proprio lungo i percorsi di emersione e scomparsa, nei *curricula* dei trasmettitori esibiti da Najāshī, delle differenti versioni del *Kitāb al-azilla*, che si snoda una rete di censure e di invalidamenti atta a fornire un modello di deviazione dal canone «ortodosso» delle tradizioni degli imam; una rete che include nomi di assoluto rilievo per la loro vicinanza al sapere dell'imam (è il caso paradigmatico di Jābir ibn Yazīd al-Ju'fī, considerato *da'if* allo stesso modo di Mufaḍḍal ibn 'Umar al-Ju'fī)⁹, o per il ruolo docente da essi assunto verso altri personaggi (come vedremo in seguito). Forse Shaybānī ottenne da Ḥumayd ibn Ziyād anche la licenza di trasmettere quel *Kitāb al-azilla* ascoltato (in senso tecnico) da quest'ultimo: vediamo perché.

La notizia bibliografica che il repertorio di Abū Ja'far al-Ṭūsī dedica al molteplice Abū Khālīd al-Qammāt, *alias* Abū Khālīd al-Kābulī¹⁰, attribuisce a costui un testo (*lahu kitāb*)

Muḥammad ibn Sinān, Ibn Abī 'Umayr, Ṣafwān ibn Yahyā al-Ṣābirī, Ibn Abī 'Umrān, Muḥammad ibn Baṣīr, Ya'qūb ibn 'Alqama, Yūnus ibn Zabyān, 'Umar ibn Udhayna, Dāwūd ibn Kuthayyir al-Raqqī, Mufaḍḍal ibn 'Umar al-Ju'fī (definito come la fonte di ogni trasmissione gnostica, *aṣl kull riwāya bāṭina*), Abū Rabī' al-Shāmī, Abū Ḥamza al-Thumālī (nel testo al-Shumālī), Abū Ḥasan al-Ḥurasānī, Abū Khālīd al-Kābulī, Jābir al-Ju'fī. Alcuni di questi sono nomi che incontreremo ancora nel corso di queste pagine.

⁹ Per i due personaggi, si vedano le rispettive considerazioni di condanna di NAJASHĪ, I, 313-316 e II, 359-361. Per Jābir ibn Yazīd, cfr., viceversa, l'importanza che questi riveste in KASHSHĪ, 126-131.

¹⁰ Sulla moltiplicazione di questo personaggio (centrale nella discussione sull'imamato di Zayn al-'Ābidīn, per cui v. *infra*), cfr. L. CAPEZZONE, «Abiura dalla kaysāniyya e conversione all'imāmiyya: il caso di Abū Khālīd al-Kābulī», *Rivista degli Studi Orientali*, LXVI, 1-2, 1992, 1-14.

diffuso da Shaybānī, il quale lo ha ricevuto da Ḥumayd ibn Ziyād (TŪSĪ/1: 373; cfr. Appendice A). Per un'altra trafila, lo stesso testo senza titolo è stato trasmesso direttamente dall'autore a Muḥammad ibn Sinān, teologo di spicco dell'eterodossia kufana legata all'insegnamento di Mufaḍḍal ibn 'Umar al-Ju'fī, a cui Najāshī attribuisce la trasmissione, o la redazione (*lahu kitāb...*) di un *Kitāb al-azilla* (NAJĀSHĪ: II, 210). Nel *Kitāb al-ḥaft wa'l-azilla*, Abū Khālid al-Qammāt/al-Kābulī compare al secondo posto, dopo Jābir ibn Yazīd al-Ju'fī, nella lista dei trasmettitori; è plausibile che questo testo a lui attribuito, e trasmesso per un verso da Muḥammad ibn Sinān e per l'altro da Ḥumayd ibn Ziyād e da Shaybānī, sia un'epistola a carattere evidentemente eterodosso, emessa dallo stesso ordine di idee religioso dal quale emanano tutte le possibili versioni del *Kitāb al-azilla*¹¹. Tuttavia, nonostante il coinvolgimento di Ḥumayd ibn Ziyād nelle pratiche di diffusione di testi eterodossi, malgrado la sua presunta appartenenza al fronte della *wāqifa*, questo personaggio resta tecnicamente affidabile. Resta da chiarire quale fosse il senso filologico del termine *kitāb* cui la critica imamita ricorreva a proposito delle raccolte di tradizioni.

2. Nell'attribuire a qualcuno la *paternità* di un testo (cioè l'*auctoritas*), gli autori del '*ilm al-rijāl* adottano la formula *lahu kitāb*; per indicare l'atto di trasmissione di un testo, essi scrivono *rawā kitāb*. Che cos'è un *kitāb*, al di là del generico significato di «libro»? La domanda si impone nel momento in cui si constata una diversificazione lessicale nella natura di questi «libri». In un importante articolo del 1987, E. Kohlberg chiariva innanzitutto la differenza fra le modalità di composizione di un *kitāb* (indicando nel *kitāb mubawwab* una forma di sistemazione di un testo già esistente, e nel *kitāb jāmi'* una collazione di materiale antico sparso e riunito in un'opera di più ampio respiro); ma soprattutto, lo studioso evidenziava una differenziazione a monte fra *kitāb* e *aṣl* (pl. *uṣūl*, letteralmente «fonte») (KOHLEBERG: 129-33).

Un *aṣl* è una raccolta particolare: a differenza di altre raccolte di *ḥadīth*, esso consiste esclusivamente in enunciati for-

¹¹ L'epistola è stata pubblicata da E. E. SALISBURY, «Translation of an unpublished Arabic Risāla by Khālid ibn Zeid al-Ju'fy», *Journal of the American Oriental Society*, III, 1852, pp. 165-193; cfr. CAPEZZONE, «Abiura dalla kaysāniyya...», cit., 8.

mulati da un imam, il quale commissiona a uno dei suoi trasmettitori la loro redazione scritta; il redattore può riportare tradizioni che egli stesso ha udito personalmente dall'imam, oppure può basarsi sull'autorità di altri che trasmettono ciò che hanno ascoltato dall'imam. Vi è dunque una condizione necessaria, che costituisce il criterio storico e filologico con cui l'imamismo distingue gli *uṣūl* dai *kutub*: tutti gli autori di *uṣūl* sono vissuti nel periodo e alla corte degli imam; inoltre, sembra che la maggior parte di questi autori fosse legata alla docenza di Ja'far al-Šādiq. Tuttavia, parallelamente si ammette che la compilazione di *uṣūl* sia continuata per molte generazioni anche dopo la morte del sesto imam. In questo secondo senso l'opera di al-Kulaynī è stata concepita dall'autore, e considerata dall'imamismo, come un *aṣl*.

La differenziazione, come rileva Kohlberg, non è però sempre rigorosa; a volte il termine *kitāb* torna ad essere genericamente impiegato anche per indicare quello che probabilmente è un *aṣl*. Comunque, resta la triplice distinzione di massima nella qualità della produzione testuale; naturalmente ciò che viene indicato come *kitāb*, con le sue precisazioni di *mubawwab* o *jāmi'*, rappresenta una fase redazionale più tardiva di rielaborazione e sistematizzazione di materiale che si presentava come un *aṣl*; una fase che diventa predominante. Tuttavia, certi dotti imamiti persistevano nella trasmissione degli *uṣūl* nella loro forma originaria. È estremamente significativo che Kohlberg, a esempio di questa persistenza, citi proprio Ḥumayd ibn Ziyād, sottolineando la sua attività nel periodo della piccola *ghayba* (purtroppo senza aggiungere altro che possa illuminarci), e riportando l'opinione di Ṭūsī secondo cui Ḥumayd aveva trasmesso «la maggior parte degli *uṣūl* (*rawā al-uṣūl aktharaha*) (KOHLBERG: 133). È il caso di riportare per intero la notizia bibliografica di Ṭūsī, ripresa dal punto in cui Kohlberg si ferma (ṬŪSĪ/1: 118):

[Ḥumayd ibn Ziyād] è autore di molti libri (*lahu kutub kathīra*) basati su un [certo] numero di testi-fonte ('*ala 'adad kutub al-uṣūl*). Ci ha informato dell'intera sua trasmissione e dei suoi libri (*akḥbaranā biriwāyatibi kullihā wa-kutubihī*) Ahmad ibn 'Abdūn, che l'ha saputo da Abū Ṭalīb al-Anbārī che l'ha saputo da[lllo stesso] Ḥumayd. Siamo stati informati di ciò anche da un gran numero di nostri compagni, informati da Abū Mufaddal [al-Shaybānī], che è stato informato da Ibn Baṭṭa, informato da[lllo stesso] Ḥumayd.

Si coglie con chiarezza la distinzione fra Ḥumayd autore di testi (*kutub*) e Ḥumayd trasmettitore di fonti (*uṣūl*); questa distinzione è osservata anche da coloro che trasmettono dal personaggio. Più chiara ancora è la distinzione tra le due linee di trasmissione; purtroppo, nella seconda linea – quella in cui compare Shaybānī –, non possiamo sapere se l'oggetto della trasmissione comprendesse entrambe le attività di Ḥumayd. Ma vista la propensione di Shaybānī a raccogliere testi isolati e divenuti rari, se non addirittura perduti, viene da pensare che il dotto viaggiatore informasse i compagni cui allude Ṭūsī circa uno o più *uṣūl*. Per inciso, questa trasmissione passa per Ibn Baṭṭa perché probabilmente Shaybānī non ha fatto in tempo a ricevere ulteriori licenze dal maestro Ḥumayd: infatti, quest'ultimo muore nel 310/922, anno in cui avevamo visto il maestro concedere una *ijāza* a Shaybānī. E infatti, lo stesso Shaybānī dichiara di aver ricevuto licenza di trasmettere da Ibn Baṭṭa a conclusione di un ciclo di lezioni a cui egli aveva assistito a Baghdād, nelle aule della Nawbakhtiyya – dove Ibn Baṭṭa insegnava e risiedeva (NAJĀSHĪ: II, 283-84; cfr. Appendice B). Najāshī descrive Ibn Baṭṭa come un fine letterato piuttosto importante nella città di Qumm, ma aggiunge che il personaggio non prestava troppa attenzione alla veridicità delle tradizioni che trasmetteva, fidandosi esclusivamente dell'autorità dei maestri da cui riceveva le sue licenze di trasmissione. Infine, Najāshī riporta la sentenza che da Qumm, attraverso il grande giurista Muḥammad ibn al-Walīd (personaggio su cui torneremo), colpisce Ibn Baṭṭa, sancendo la sua completa inaffidabilità: egli è un *da'īf*, manipolatore di tutto ciò che passa attraverso la sua trasmissione (NAJĀSHĪ: II, 282-83). Eppure l'asse di trasmissione Ḥumayd – Ibn Baṭṭa – Shaybānī è una costante che unisce un numero altissimo di personaggi, spesso irrilevanti nel panorama imamita; è un asse che, inoltre, conduce sempre a un indeterminato, anonimo *kitāb*.

La sentenza di inaffidabilità che colpisce Ibn Baṭṭa è una delle tante che faranno discutere la critica imamita dall'XI/XVII secolo in poi¹². A partire da questo periodo riemerge un interesse filologico nei confronti degli *uṣūl*, testimoniato da Muḥammad Baqir al-Majlisī (m. 1110/1699 o 1111/1700).

¹² Si vedano le perplessità circa una simile accusa nella fonte di MĀMAQĀNĪ: II, 92. Il *taḍ'īf* rimane attivo almeno fino all'VIII/XIV secolo, con IBN DĀWŪD AL-ḤILLĪ, *Kitāb al-rijāl*, Najaf 1392/1962, 167.

Nella sua ricerca di antichi testi da includere nel *Bihār al-anwār*, egli scopre e cita per esteso un numero impressionante di *uṣūl* che sembravano perduti. Riaffiorano così il *Kitāb al-mubāhala* di Shalmaghānī, i trattati medici noti come *Kitāb al-tawhīd* e *Kitāb al-ihlīlaja* posti sotto l'autorità tradente di Mufaḍḍal ibn 'Umar al-Ju'fī, e una miriade di tradizioni sparse nel centinaio di volumi che formano l'enciclopedia di Majlisī, dal sapore più o meno vagamente eterodosso – e in perfetto stridore con l'immagine ortodossa che ci giungeva dall'imamismo di Najāshī e dei giuristi di Qumm. Contemporaneamente, la disciplina del *'ilm al-rijāl* si espande, e i dotti intraprendono una critica che, partendo dal dato filologico delle nuove fonti venute alla luce, si delinea attraverso una metodologia storica tesa alla riabilitazione di gran parte di quei trasmettitori che nel IV/X secolo erano stati dichiarati inaffidabili¹³. Si stabilisce così un nesso fra l'attitudine filologica – intrapresa principalmente dall'autorità indiscussa di Majlisī, il massimo teologo ed esperto di tradizioni della Persia safavide – e la rilettura storiografica, che ci permette di cogliere una tendenza compatta. L'esempio più eloquente è la sorte di Mufaḍḍal ibn 'Umar al-Ju'fī.

Oltre ad inserire integralmente nella sua enciclopedia il *Kitāb al-tawhīd* e il *Kitāb al-ihlīlaja*, i due trattati medici che vedono in Mufaḍḍal il loro trasmettitore esclusivo, Majlisī incorpora un lungo brano sui rapporti tra Salmān al-Fārisī e Abū'l-Khaṭṭāb, alla fine del quale l'autore annota: «Nonostante questa storia sia strana e non ricorra in testi sicuramente attendibili, noi l'abbiamo citata perché l'abbiamo trovata in un'antica fonte (*aṣl qadīm*)»¹⁴. Poco prima, Majlisī aveva descritto il testo da cui citava come un'opera sul genere letterario dei *manāqib*, relativo alle virtù di personaggi famosi, fondato sull'autorità di Mufaḍḍal¹⁵; ora, questa stessa storia, con alcune varianti, è presente nel *Kitāb al-baḥth wa'l-aẓilla* (KHA: 86-93).

¹³ Ci riferiamo al genere testuale della *risāla rijāliyya*, costituito da monografie intorno a un singolo o a più personaggi, per la maggior parte ancora inedito, che comincia a fiorire nel XII/XVIII secolo.

¹⁴ MAJLISĪ, *Bihār al-anwār*, lit. s.l., 1304 H., VIII, p. 224. Qui e alla nota successiva cito dall'edizione in litografia, essendo il passo incluso in uno dei volumi dell'opera non ancora pubblicati. Al passo accenna anche KOHLBERG: 137, n. 71.

¹⁵ MAJLISĪ, *Bihār al-anwār*, lit. cit., VIII, 222.

Le fonti bibliografiche su Mufaḍḍal non fanno mai di lui un autore di opere denotate esplicitamente come *uṣūl*. Dalla notizia bibliografica che Najāshī dedica a questo «corrotto della dottrina» (*fāsid al-madhhab*), risulta che Muḥammad ibn Sinān ha trasmesso direttamente da Mufaḍḍal (almeno) un testo noto come *Waṣiyyat Mufaḍḍal* e un *kitāb* (NAJĀSHĪ: II, 359-61): è forse questo *kitāb* quel *Kitāb al-azilla* che, come abbiamo visto, Najāshī attribuiva a Muḥammad ibn Sinān?

È il caso di prendere in considerazione due possibilità: che il *Kitāb al-haft wa'l-azilla* fosse un *aṣl*; e che i molteplici *Kitāb al-azilla* fossero adattamenti da un testo più antico (che poteva anche intitolarsi in altro modo).

Najāshī, infatti, non dice né nega che Mufaḍḍal fosse autore di *uṣūl*; sappiamo però che Ṭūsī, per sua esplicita ammissione, semplifica la distinzione fra autori di *uṣūl* e di *muṣannafāt*, ricorrendo al generico termine *kitāb* (ṬŪSĪ/1: 2; cfr. KOHLBERG: 135). Infatti, alla voce bibliografica su Mufaḍḍal, Ṭūsī cita soltanto la *Waṣiyyat Mufaḍḍal*, diffusa da Muḥammad ibn Sinān, che la trasmette direttamente dall'autore, e un *kitāb* senza titolo. Di questo *kitāb*, Ṭūsī è informato da Hārūn ibn Mūsā al-Tall'ukbarī (m. 385/996), un personaggio chiave nella trasmissione del sapere religioso imamita per quanto riguarda il passaggio dalla citazione diretta degli *uṣūl* alle compilazioni tardive: è lui, infatti, il dotto che trasmette tutti gli *uṣūl* disponibili a *quel* tempo (ṬŪSĪ/2: 516). Bisogna tuttavia notare che già allora il numero degli *uṣūl* in circolazione non era altissimo, così come risulta da una lettera del dotto imamita Abū Ghālib al-Zurārī, scritta nel 367/967 al nipote, in cui lo esorta a salvaguardare i testi in possesso della loro famiglia: dei molti titoli menzionati, soltanto tredici vengono definiti come *aṣl*; fra questi, spiccano titoli di opere attribuite alla trasmissione di 'Umar ibn Udhayna, uno dei divulgatori del *Kitāb al-haft wa'l-azilla*, di Muḥammad ibn Sinān e di Mufaḍḍal¹⁶.

Tornando al passo bibliografico di Ṭūsī relativo a Mufaḍḍal, la linea di trasmissione del *kitāb* attribuito al personaggio (che dunque risulterebbe essere un *aṣl*) passa per Ḥumayd ibn Ziyād (ṬŪSĪ/1: 337). Se torniamo alla bibliografia di

¹⁶ La lettera è inclusa in YŪSUF AL-BAHRĀNĪ, *al-Kashkūl*, lit. Tih-rān 1291 H., I, 129-135. Ringrazio il dottissimo dottor 'Abd al-Ḥusayn Ḥā'irī, conservatore della Biblioteca Majlis di Teheran, per avermi aiutato con la sua cortesia a trovare questa e altre preziose curiosità manoscritte.

Ḥumayd riportata dallo stesso Ṭūsī, vediamo che egli veniva indicato come autore di testi fondati su molti *uṣūl*. Sembra legittimo pensare che molte delle tradizioni eterodosse (forse proprio quelle raccolte nel *Kitāb al-baṭṭ wa'l-aẓilla*) che legavano Shaybānī alla docenza di Ḥumayd ibn Ziyād fossero veri e propri *uṣūl*, fonti redatte per volontà dell'imam.

3. Nella lista dei maestri di al-Kulaynī spiccano due nomi: Abū Sa'īd Sahl ibn Ziyād al-Adamī al-Rāzī, e Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Farrūkh al-Ṣaffār. Il secondo (m. 290/893), è l'autore del noto *Kitāb baṣā'ir al-darajāt*; il testo, dedicato agli aspetti più esoterici del sapere dell'imam, ma che conserva un tenore decisamente agiografico, viene redatto in quel clima di grande mobilità dottrinarie e di forte discussione che caratterizzava i primi anni della piccola *ghayba*: una mobilità che tuttavia, nel riflesso delle vicende interne alla guida dell'apparato politico che gestiva l'assenza dell'imam, preludeva alla creazione di un modello di ortodossia¹⁷. Al-Ṣaffār, che nel suo testo dedica ampio spazio alle tradizioni sulla pre-esistenza degli imam in forma di luce e delle anime in forma d'ombra (*aẓilla*), verrà dichiarato affidabile (*thīqa*) dalla critica imamita posteriore a Najāshī, ma con un'ombra di dubbio intorno alla trafila di nomi da cui al-Ṣaffār derivava le sue tradizioni¹⁸.

L'altro maestro, Sahl ibn Ziyād, presente in misura massiccia nelle catene di trasmissione delle tradizioni raccolte da al-Kulaynī, viene così descritto da Najāshī (I, 417-18):

Debole nella trasmissione delle tradizioni (*kāna ḍa'īfan fi'l-ḥadīth*), tale da invalidarne l'affidabilità (*ghayr mu'tamid fīhi*). Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Īsā dimostrò la sua appartenenza al *ghuluww* e la sua impostura, e lo scacciò da Qumm, esiliandolo a Rayy, dove egli risiedette.

Alla notizia biografica, Najāshī fa seguire l'elenco delle sue opere (fra cui un *Kitāb al-tawḥīd*) e una breve lista delle fonti

¹⁷ Su di lui si veda M.A. AMIR MOEZZI, «Al-Ṣaffār al-Qummī (m. 290/902-3) et son *Kitāb baṣā'ir al-darajāt*», *Journal Asiatique*, CCLXXX, 1992, 221-50, e ID., *Le guide divin dans le shī'isme originel. Aux sources de l'ésoterisme en Islam*, Lagrasse 1992.

¹⁸ NAJĀSHĪ: II, 252: *saqāta lahu al-riwāya*. I dubbi su questo autore sono mantenuti vivi ancora nel VII/XIII da IBN DĀWŪD AL-ḤILLĪ, *Kitāb al-rijāl*, cit., 170.

da cui egli trae le sue informazioni. Dai titoli delle opere lasciate da Sahl ibn Ziyād non si evince alcunché che possa essere collegato a tematiche tipicamente eterodosse. L'unica traccia dell'accusa di eresia che colpì il maestro di al-Kulaynī (malgrado l'insigne allievo conservasse, nella sezione del *Kāfi* dedicata all'unicità di Dio, molte tradizioni a carattere teologico passanti per Sahl ibn Ziyād, evidentemente contenute anche in quel *Kitāb al-tawhīd* citato da Najāshī)¹⁹ è costituita da quel bando da Qumm emesso da Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Īsā, capo della comunità qummana e principale *faqīh* della città²⁰.

A questo punto, resta da verificare la composizione delle catene di trasmissione, che passano per il nome di Sahl ibn Ziyād, delle tradizioni conservate nelle prime quattro sezioni del *Kāfi* di al-Kulaynī: il *Kitāb al-'aql*, dedicato all'intelletto; il *Kitāb fadl al-'ilm*, sulle virtù del sapere; il già nominato *Kitāb al-tawhīd*, di stretta attinenza teologica; il *Kitāb al-ḥujja*, sull'imam come prova esistente di Dio (KULAYNĪ: I, 72-167). Le sezioni, come si può dedurre dai titoli, riguardano in modo specifico i problemi fondamentali della conoscenza e dell'accostamento al sapere dell'imam nella loro formulazione in chiave esegetica. In particolare la terza sezione è interamente dedicata ad argomenti teologici al di fuori di ogni possibile connessione diretta con l'ambito giuridico; in essa sono presenti ampie testimonianze dei dibattiti avvenuti tra la fine del II/VIII secolo e il III/IX secolo sugli attributi di Dio, e sulla possibilità che Dio abbia un corpo o un'immagine: questioni su cui lo sciismo più vicino a Ja'far al-Ṣādiq, tramite l'opera teologica di Hishām ibn al-Ḥakam, argomentava iniziando a fondare le proprie basi epistemologiche proprio sul corpus di tradizioni scaturite dagli imam: un corpo del sapere allora ancora vivo, data la presenza della fonte originaria²¹.

Le tradizioni contenute in queste sezioni partono quasi

¹⁹ Si veda per esempio KULAYNĪ: I, 87, 100 ss.

²⁰ Sulla leadership di Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Īsā al-Qummī si veda la fonte principale per la storia della città di Qumm, la cronaca locale di ḤASAN IBN MUḤAMMAD IBN ḤASAN QUMMĪ, *Kitāb-i ta'rīkh-i Qumm*, ed. Tihirānī, Tihirān 1353 H., 97, 274.

²¹ Un riflesso eloquente della situazione storica in cui maturavano tanto la discussione teologica di Hishām ibn al-Ḥakam quanto la formazione di un corpus di riferimento cognitivo sciita viene dal testo refutativo di AL-KHAYYĀT, *Kitāb al-intiṣār*, ed. Nyberg-tr. Nader, Beyrouth 1957, 136, 144.

esclusivamente dagli imam Muḥammad al-Bāqir e Ja'far al-Ṣādiq. La frequenza con cui compare Sahl ibn Ziyād è altissima, ma non meno alta è quella con cui ricorrono, oltre ai trasmettitori considerati affidabili (domina la provenienza da Qumm), altri nomi: i nomi conosciuti come trasmettitori del *ghuluww* kufano, cioè Mufaḍḍal ibn 'Umar al-Ju'fi, Yūnus ibn Zabyān, 'Umar ibn Udhayna, Ibn Abī 'Umayr, Muḥammad ibn Sinān – tutti presenti nella lista dei divulgatori primi del *Kitāb al-haft al-azilla*.

In questi capitoli del *Kitāb al-kāfi* compare con una discreta frequenza un passaggio di trasmissione da Ḥasan ibn Maḥbūb a Sahl ibn Ziyād; una tradizione viene pronunciata da Ja'far al-Ṣādiq e trasmessa secondo l'asse Dāwūd [ibn Kuthayyir] al-Raqqī – 'Abd al-Raḥmān ibn Kathīr – [Ḥasan] ibn Maḥbūb – Sahl ibn Ziyād (KULAYNĪ: I, 132; cfr. Appendice D). Dāwūd (ibn Kuthayyir) al-Raqqī compare ancora nella lista dei trasmettitori del *Kitāb al-haft wa'l-azilla*; Najāshī ci informa che il personaggio, trasmettitore degli imam Mūsā al-Kāzīm e 'Alī al-Riḍā, morto intorno all'inizio del III/IX secolo, era fortemente inaffidabile e che su di lui poggiava la trasmissione dell'eterodossia (*da'if jiddan wa'l-ghulāt tarwī 'anhu*) (NAJĀSHĪ: I, 361-62). A proposito di 'Abd al-Raḥmān ibn Kathīr, la stessa fonte lo definisce ugualmente *da'if*, falsificatore di tradizioni, autore di una compilazione sulle virtù di una sura coranica (*Faḍl sūra «Innā anzalnāhu»*, soggetto che ricorre spesso fra le opere di altri sospettati di eterodossia) e, fra l'altro, di un *Kitāb al-azilla*, definito come «testo empio e falso» (*kitāb fāsīd mukhtalit*) (NAJĀSHĪ: II, 44-45). Più interessante è Ḥasan ibn Maḥbūb; Najāshī non lo include nella sua lista biografica; lo troviamo però nel repertorio bibliografico di Ṭūsī: affidabile (*thīqa*), egli trasmette dall'imam al-Riḍā, ma anche da «sei compagni» dell'imam al-Ṣādiq (ṬŪSĪ/1: 96-97). Riconosciuto come giurista – è infatti inserito da Kashshī nel gruppo dei *fuqahā'* della corte degli imam Mūsā al-Kāzīm e 'Alī al-Riḍā (KASHSHĪ: 344) –, scrive molti testi di assoluta attinenza giuridica, accolti nell'insegnamento dei più importanti *fuqahā'* di Qumm; muore nel 224/827. In chiusura della notizia, Ṭūsī ricorda anche un altro testo redatto da Ḥasan ibn Maḥbūb, il cui titolo non permette di identificare il soggetto. La fonte aggiunge che il testo è stato trasmesso da Ḥumayd ibn Ziyād, l'altro maestro poco ortodosso di al-Kulaynī, e da uno Yūnus ibn 'Alī al-'Aṭṭār (o al-

Qaṭṭān, secondo Najāshī, che lo descrive come veterinario di professione) (cfr. Appendice C) ²². Chi siano i «sei compagni» di Ja'far al-Şādiq da cui Ḥasan ibn Maḥbūb trasmette, non ci è dato sapere; non è escluso che, come spesso succede in una disciplina fondata sulla memoria del nome, un'informazione di questo tipo sia volta a *non dire* i nomi dei trasmettitori, volgendo così il peso dell'autorità esclusivamente sul nome dell'imam. Tuttavia, il nome di almeno un trasmettitore di Ja'far al-Şādiq sembra emergere, nella persona di Abū Ḥamza al-Thumālī; questi non fu compagno soltanto del sesto imam, ma è attestato già dalla più antica fonte prosopografica sciita come membro della corte degli imam fin dall'imamato (oltremodo discusso e difeso dall'imamismo duodecimano) di Zayn al-'Ābidīn (BARQĪ: 8-9).

Questo personaggio comincia ad emergere in relazione a Yūnus ibn 'Alī al-'Aṭṭār, il veterinario: costui, secondo Ṭūsī, dovette ricevere da Abū Ḥamza al-Thumālī la licenza di trasmettere il suo testo (*kitābuhu*) (ṬŪSĪ/2: 517). È da notare il fatto che la fonte specifica implicitamente il carattere di questo testo: precisamente, Ṭūsī scrive che Ḥumayd ibn Ziyād trasmise da Yunus ibn 'Alī il testo di Abū Ḥamza al-Thumālī e altri *uṣūl* (... *kitāb Abī Ḥamza al-Thumālī wa-ghayr dhālika min al-uṣūl*) (*ibid.*). Nel suo repertorio bibliografico, lo stesso Ṭūsī torna ancora a parlare di Abū Ḥamza al-Thumālī come autore di un testo (*labu kitāb*) (ṬŪSĪ/1: 71-72). Prima di Ṭūsī, anche Najāshī aveva precisato l'estrema affidabilità di Abū Ḥamza al-Thumālī, la sua autorità derivante dall'aver conosciuto quattro imam e aver trasmesso da loro – sottolineando in modo particolare un'epistola e una catena di trasmissione che legano il suo nome direttamente a Zayn al-'Ābidīn; questo autore menziona anche un flusso di trasmissione partito da Abū Ḥamza che giungeva direttamente a Ḥasan ibn Maḥbūb (NAJĀSHĪ: I, 291).

Il rapporto di discepolanza fra questi due trasmettitori – l'antico compagno di Zayn al-'Ābidīn e il giurista – è interessante per una sequenza di ragioni: Abū Ḥamza al-Thumālī compare nella lista di trasmettitori primi del *Kitāb al-haft*

²² In Ṭūsī, il testo si intitola *Kitāb al-mazāb* ma probabilmente va emendato in *Kitāb al-mazār* (attinente alle pratiche devozionali nei santuari e nei cimiteri?), alla luce di quello che potrebbe essere lo stesso testo citato da NAJĀSHĪ: II, 423 (a cui dobbiamo l'informazione sulla professione di questo Yūnus).

wa'l-azilla; Najāshī evita di inserire nel suo testo la biografia dedicata a Ḥasan ibn Maḥbūb; all'interno della comunità sciita di Qumm si verifica un dubbio intorno a Ḥasan ibn Maḥbūb, che la disciplina del *'ilm al-rijāl* dei secoli successivi all'opera di Najāshī tenta di sciogliere in maniera tanto logica quanto elementare – ma non lo scioglie completamente. Vediamo tutto ciò in dettaglio.

Kashshī risulta essere la prima attestazione di un'obiezione che l'imamismo muoveva al presunto passaggio di trasmissione in linea diretta da Abū Ḥamza al-Thumālī a Ḥasan ibn Maḥbūb: «I nostri compagni hanno dei sospetti riguardo a Ibn Maḥbūb e alle sue trasmissioni da Abū Ḥamza» (KASHSHĪ: 360)²³. Najāshī ci informa che il grande giurista di Qumm Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Īsā (l'uomo che esiliò da Qumm Sahl ibn Ziyād) non trasmetteva da Ḥasan ibn Maḥbūb proprio perché quel dubbio manifestato dalla generazione precedente di giuristi imamiti si era consolidato; però poi Najāshī aggiunge che col tempo questa censura si ammorbidì: Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Īsā si pentì e cambiò idea (*thumma tāba wa-raja'a 'an hādhā al-qawl*) (NAJĀSHĪ: I, 217). Questo è veramente strano: Māmaqānī non può far altro che fermarsi alla plausibilità di quel dubbio antico, perché in effetti – come sottolinea questo dotto del XII/XVIII secolo – Abū Ḥamza al-Thumālī moriva nel 150/753, mentre Ḥasan ibn Maḥbūb nasceva soltanto nel 149/752, da cui l'impossibilità di un rapporto diretto di discepolanza. Māmaqānī ipotizza, per motivare quel pentimento, che la cronologia relativa ai due personaggi si trasmettesse in maniera errata (MĀMAQĀNĪ: I, 91).

I motivi per cui Ḥasan ibn Maḥbūb facesse credere di dipendere direttamente dal compagno di ben quattro imam si potrebbero spiegare con l'ovvio prestigio che una simile docenza riverberava sul discepolo. Le cose forse sono più complicate: proveremo a mettere insieme tutti quegli elementi che, pur in modo discontinuo, sembrano ruotare intorno a questa vicenda di censura e di pentimento, e che potrebbero avere una qualche attinenza. Per cominciare, Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Īsā, appartenente alla famiglia degli Ash'arī fondatori della comunità sciita di Qumm, risulta essere anch'egli

²³ L'edizione porta Ibn Abi Ḥamza, ma la tradizione manoscritta relativa a questo passo, quale risulta da altre opere che lo citano (cfr. NAJĀSHĪ: I, 217), dimostra che il nome va emendato in Abū Ḥamza.

autore di un *Kitāb al-azilla* (NAJĀSHĪ: I, 218; cfr. Appendice B), ma la fonte non ci dice chi fosse l'autorità su cui egli fondava la redazione di quel testo. Il personaggio in questione è chiaramente indicato come persona che incontra soltanto gli imam ('Alī al-Riḍā e i due imam successivi), e non trasmette da loro (il verbo è infatti *laqiya*, non *rawā*). Possiamo anche ammettere che questo *Kitāb al-azilla* fosse un *aṣl*, redatto sulla base di informatori che l'avevano ricevuto direttamente da un imam. Una cosa sembra certa: se il *Kitāb al-azilla* di 'Abd al-Raḥmān ibn Kathīr, come abbiamo visto, era un «testo empio», e quello del giurista di Qumm non dà adito a nessuna critica, evidentemente siamo di fronte alla conferma della molteplicità nella trasmissione di uno stesso testo, o meglio, di uno stesso *aṣl*²⁴. Il problema che si annoda dietro la censura e il successivo pentimento probabilmente non è costituito da Ḥasan ibn Maḥbūb, ma da Abū Ḥamza al-Thumālī, perché indubbiamente è lui all'origine del circuito di trasmissione che passa da un lato per Ḥumayd ibn Ziyād, e dall'altro per Sahl ibn Ziyād, e che in ogni caso conduce alla versione di cui disponiamo (e giudicata eterodossa) del *Kitāb al-haft wa'l-azilla*.

Se prima si era portato, a esempio di un percorso di trasmissione testuale che oscilla alternativamente dal consenso ortodosso alla sanzione eterodossa, il caso di un testo trasmesso a Shaybānī – eterodosso – da Ḥumayd ibn Ziyād – incredibilmente giudicato ortodosso – e attribuito a Abū Khālīd al-Kābulī, presente in ogni emersione testuale dell'eterodossia eppure considerato affidabile, è perché la vicenda di quest'ultimo personaggio risulta perfettamente analoga a quella di Abū Ḥamza al-Thumālī: entrambi figurano tra i pochi compagni del quarto imam 'Alī Zayn al-'Abidīn; più precisa-

²⁴ I motivi per cui il giurista Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Isā formulò la condanna di eresia contro Sahl ibn Ziyād e la sentenza d'esilio da Qumm possono anche essere ricondotti a rivalità personali fra i due insigni personaggi; è questo il parere autorevole del sayyid Aḥmad al-Ḥusaynī Eshkevarī, specialista di *'ilm al-rijāl*, che voglio qui ringraziare per la cortesia e la disponibilità dimostrate nel corso della mia permanenza a Qumm presso la Biblioteca dell'Āyatullāh al-'Uzmā Mar'ashī Najafī nel settembre del 1995. Certo è che il giurista riuscì a dimostrare che il dotto trasmettitore maestro di al-Kulaynī divulgava tradizioni considerate estranee all'ortodossia stabilita dalla scuola tradizionalista di Qumm: dovette quindi riferirsi a un criterio stabilito di ortodossia/affidabilità nei confronti delle trasmissioni e dei trasmettitori.

mente, essi erano fra i pochi che, in quanto suoi compagni (dopo essere stati compagni di suo padre), potessero fornire una prova storica positiva alla dibattuta questione del suo diritto all'imamato (cfr. BARQĪ: 8-9).

I termini politici con cui si affrontava tale questione vengono alla luce soltanto dopo la morte di Zayn al-'Ābidīn, quando la teoria dell'imamato comincia a delinearsi sul doppio binario giuridico-religioso e politico-legittimista della successione di padre in figlio e dell'investitura. Ma oltre alla pesante polemica che toccava il cuore della concezione ereditaria dell'imamato per via patrilineare, è importante vedere quale fosse l'epoca in cui il problema dell'imamato di Zayn al-'Ābidīn si configurava nella sua piena formulazione religiosa: le tradizioni relative alla priorità del figlio di Ḥusayn su Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya, dense di miracoli rivelatori, appaiono in modo massiccio soltanto nell'età di al-Kulaynī (che ingloba nel suo testo alcune di esse), dunque dopo l'occultamento del dodicesimo imam²⁵.

La piena formulazione del diritto all'imamato di Zayn al-'Ābidīn, all'interno della dottrina imamita, sarebbe potuta avvenire soltanto se a questo personaggio fosse stata riconosciuta un'autorità docente costituita dalla trasmissione del suo

²⁵ KULAYNĪ: I, 300-302, 348; KASHSHĪ: 80; AL-MARZUBĀNĪ, *Akbbār al-Sayyid al-Ḥimyarī*, ed. M. al-Amīn al-'Āmīlī, Najaf 1385/1965, 44-45. La questione della preminenza di Zayn al-'Ābidīn su Ibn al-Ḥanafīyya non è soltanto una dichiarazione di priorità speciale del nipote sullo zio, ma è anche la spia della necessità di una legittimazione dell'imamato di Zayn al-'Ābidīn che evidentemente faceva difetto. La validità di questo imamato, infatti, risulta problematica: sembra che Zayn al-'Ābidīn, a differenza dei suoi due successori, non abbia avuto alcun ruolo nello sviluppo della giurisprudenza imamita; il suo riconoscimento come imam comincia soltanto nell'epoca di Ja'far al-Ṣādiq, quando attraverso il dibattito su Zayn al-'Ābidīn passava il dogma ben più importante di un imamato trasmesso da padre in figlio (si veda W. MADELUNG, *Der Imam Qāsim b. Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965, 44). L'imbarazzo dei tradizionalisti, pertanto, è comprensibile; ai problemi legati all'imamato di Zayn al-'Ābidīn si deve aggiungere un punto debole che andava risolto: mentre abbondavano le tradizioni intorno a un'investitura di Ḥasan e Ḥusayn direttamente dal Profeta, mancava un atto ufficiale che sancisse, con la pratica del *naṣṣ*, l'investitura di Zayn al-'Ābidīn. Si è voluta spiegare questa assenza col fatto che, dopo il massacro di Karbalā', le persecuzioni anti-sciite costringevano gli imam a diffondere le loro tradizioni sotto la salvaguardia della *taqiyya*. Si veda E. KOHLBERG, «Some Imāmī Shī'ī interpretations of Umayyad history», in *Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. G.H.A. Juynboll, Carbondale-Edwardsville 1982, (145-59), 155.

sapere, e di conseguenza dall'esistenza di un suo flusso di tradizioni e di una sua corte che a sua volta trasmetteva il suo sapere. Abū Khālid al-Kābulī e Abū Ḥamza al-Thumālī potevano assolvere perfettamente questa funzione, vista la loro incidenza tanto sul panorama storico dell'antico sciismo quanto su quello testuale: entrambi portano la loro autorità nella corte degli imam successivi; entrambi diffondono il loro insegnamento gnostico, derivato dalla grande vicinanza agli imam. Ma il dato che qui interessa è la rappresentatività dei due personaggi, dietro la cui vicenda si intravede, oltre a un criterio instabile di ortodossia che li salva – evidentemente perché i rarissimi compagni di Zayn al-'Ābidīn andavano salvati ad ogni costo per garantire la regolarità di una trasmissione del sapere che rimontasse così indietro nel tempo –, un'altra prova indiretta della molteplicità delle linee di trasmissioni del *Kitāb al-azilla*. Il ripensamento del censore nei confronti di Ḥasan ibn Maḥbūb è facilmente motivabile: è negli anni della sua attività che si va impostando il problema storico e religioso dell'imamato di Zayn al-'Ābidīn, ed è in quel tempo che l'affidabilità dei compagni del quarto imam diventa quasi articolo di fede, recuperando ogni dubbio residuo su di essi e su alcuni dei loro trasmettitori diretti o sedicenti tali.

Di fatto, un'importante tradizione a carattere gnostico sulla luce degli imam riportata da al-Kulaynī (I, 194; cfr. Appendice B) viene affidata dal quinto imam Muḥammad al-Bāqir ad Abū Khālid al-Kābulī, e trasmessa da questi ad Abū Ayyūb, cioè Abū Rabī' al-Shāmī – trasmettitore di Ja'far al-Ṣādiq e autore di un *kitāb*, ma anche uno dei divulgatori primi del *Kitāb al-haft wa'l-azilla* (NAJĀSHĪ: II, 436-37; KHA: 28) –, il quale la trasmette a sua volta in parallelo a Ṣafwān ibn Yaḥyā, altro divulgatore primo del *Kitāb al-haft wa'l-azilla* (KHA: 27), e a Ḥasan ibn Maḥbūb. Di una trasmissione di quel *kitāb* unico attribuito ad Abū Rabī' al-Shāmī dovuta a Ḥasan ibn Maḥbūb è testimone Najāshī, che in un passo della sua opera, però, individua un altro percorso di trasmissione dell'identico testo, passante per Muḥammad ibn Sinān, il probabile autore della versione a noi giunta col titolo di *Kitāb al-haft wa'l-azilla* (NAJĀSHĪ: I, 355-56; cfr. HALM: 236-40)²⁶. Chi ha

²⁶ I percorsi di trasmissione dell'unico *kitāb* di Abu Rabī' al-Shāmī, in Najāshī, sono sdoppiati – testimoniando ancora una volta della pluralità delle versioni di un testo che anche in questo caso sembrerebbe proprio

trasmesso al censore Ahmad ibn Muḥammad ibn 'Isa il suo «affidabile» *Kitāb al-azilla*, nessuna fonte lo dice.

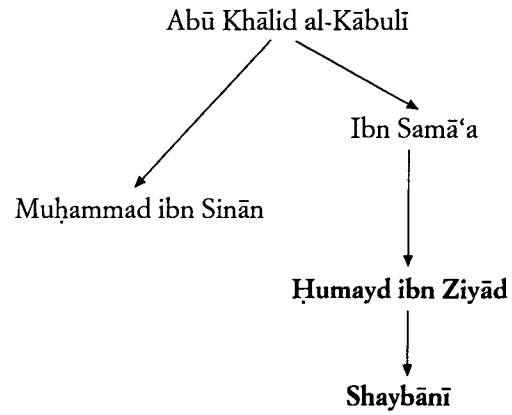
Abbreviazioni

- BARQĪ: Abū Ja'far Aḥmad ibn Muḥammad al-Barqī, *Kitāb al-rijāl*, ed. Kāzīm al-Mūsawī, Tihṛān, 1342/1923.
- HALM: H. Halm, «Das 'Buch der Schatten'. Die Mufaddal-Tradition der Ghulāt und die Ursprünge des Nusairiertum. I. Die Überlieferer der häretischen Mufaddal-Tradition», *Der Islam*, LV, 1978, 219-66; «Das 'Buch der Schatten'... II. Die Stoffe», *Der Islam*, LVIII, 1981, pp. 15-86.
- KASHSHĪ: Muḥammad ibn 'Umar al-Kashshī, *Ikhtiyār ma'rifat al-rijāl al-ma'rūf bi-rijāl al-Kashshī*, ed. al-Ḥā'irī, Bombay, 1317 H.
- KHA: *Kitāb al-haft wa'l-azilla*, edd. Tāmir-Khalifé, Bayrūt, 1970.
- KOHLBERG: E. Kohlberg, «Al-uṣūl al-arba'umi'a», *Journal of Studies in Arabic and Islam*, X, 1987, 128-65.
- KŞ: *Kitāb al-ṣirāṭ*, in L. CAPEZZONE, «Il Kitāb al-ṣirāṭ attribuito a Mufaddal ibn 'Umar al-Ju'fi. Edizione del ms. unico (Paris, Bibliothèque Nationale Ar. 1449/3) e studio introduttivo», *Rivista degli Studi Orientali*, LXIX, 3-4, 1995, 295-415.
- KULAYNĪ: Abū Ja'far Muḥammad, *Kitāb al-uṣūl min al-kāfī*, ed. Ghaffārī, Tihṛān, 1375/1956-1377/1958.
- MAJLISĪ: Muḥammad al-Bāqir, *Bihār al-anwār*, Bayrūt, 1403/1983.
- MĀMAQĀNĪ: *Tanqīḥ al-maqāl fī 'ilm al-rijāl*, lit. Tihṛān, 1349-1352 H.
- MASSIGNON: L. Massignon, «La mubāhala de Medine et l'hyperdulie de Fāṭima», in *Opera Minora*, III, Beyrouit, 1963, 550-572.
- NAJĀSHĪ: Abū'l-'Abbās Aḥmad, *Kitāb al-rijāl*, ed. al-Nā'inī, Bayrūt, 1408/1988.
- ṬŪSĪ/1: Abū Ja'far, *Fihrist kutub al-shī'a (Tusy's List of Shy'ah Books and 'Alam al-Hoda's Notes on Shy'ah Biography)*, ed. Sprenger-Mawlawī 'Abd al-Haqq, Calcutta 1853.
- ṬŪSĪ/2: Abū Ja'far, *Kitāb al-rijāl*, ed. Baḥr al-'ulūm, Najaf, 1381/1961.

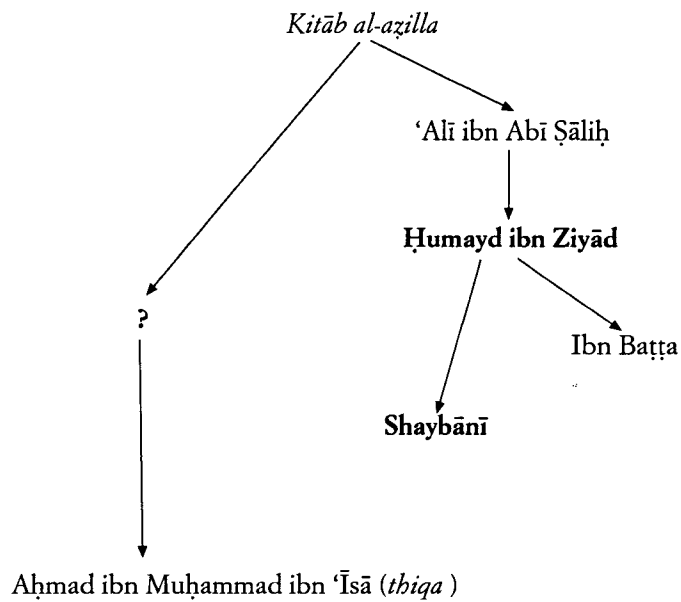
essere il *Kitāb al-azilla* – a causa della molteplicità dei nomi con cui il personaggio era noto: Najāshī, che di tale molteplicità pare non essere consapevole, registra tre entrate (sotto i nomi di Abū Ayyūb al-Madanī, Abū Rabi' al-Shāmī, Khālid ibn Awfī) relative alla stessa persona.

APPENDICE

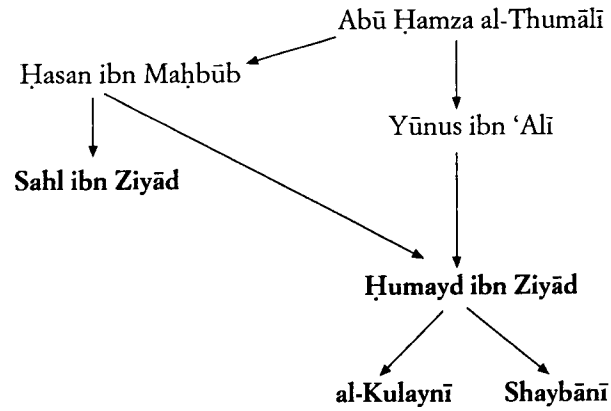
A. Trasmissione del *kitāb* di Abū Khālid al-Kābulī secondo TŪSĪ/1: 373.



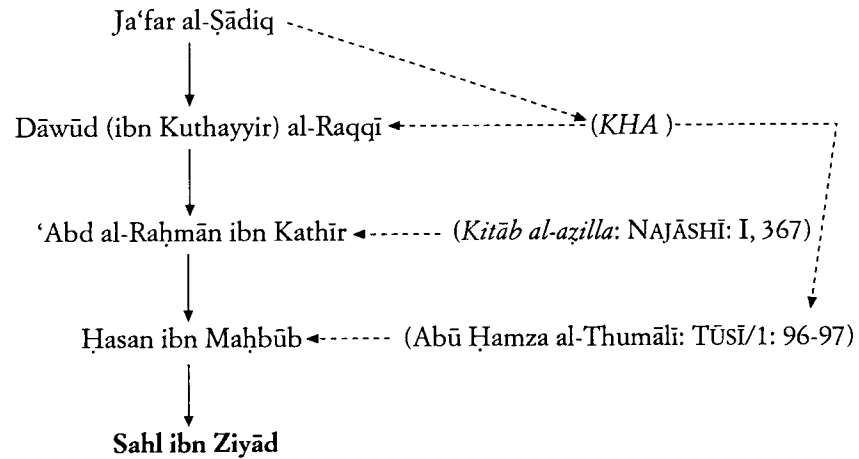
B. Flussi di trasmissione di un *Kitāb al-azilla* secondo NAJĀSHĪ: I, 217 e II, 82, 283-84.



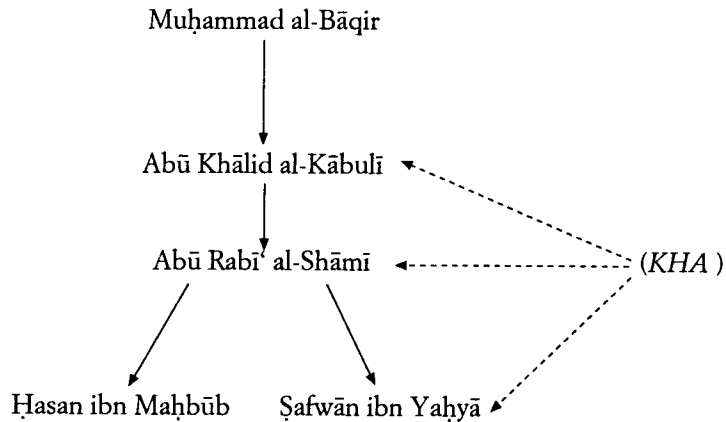
C. Flussi di trasmissioni che includono un *kitāb* di Abū Ḥamza al-Thumālī in TŪSĪ/1: 96-97.



D. Trasmissione di un *ḥadīth* secondo KULAYNĪ: I, 32, e flussi collaterali di trasmissione



E. Trasmissione di un *ḥadīth* secondo KULAYNĪ: I, 194, e flussi collaterali di trasmissione.



ABSTRACT

This paper highlights the presence, and the recurrence, in the bibliographical sources of shiite *'ilm al-rijāl* (especially the works of al-Najāshī and Abū Ja'far al-Ṭūsī) of a text mentioned as *Kitāb al-azilla*, probably connected with the well-known heterodox *Kitāb al-ḥaft wa'l-azilla* attributed to one of the most important pupils of the Shiite Imam Ja'far al-Ṣādiq. Behind the lost *Kitāb al-azilla* a net of flows of knowledge and texts seems to be placed, linking to its transmission some teachers and pupils of the great Shiite theologian and jurist al-Kulaynī.

KEY WORDS

Shiism. Heterodoxy. Transmission.

Fabio Caiani

OSSERVAZIONI SULLA LINGUA NEL RACCONTO
AL-'ATB 'ALĀ AL-NAZAR DI YÛSUF IDRĪS

إنما إيه رأيك في المشكلة اللي بتقابلني وبتقابل
الكتاب كلهم بالتأكيد .. عاوز اتكلم عن اثنين مثلا
لازم يعني أقول : كان الولدان الصغيران مشاكسين
مزعجين؟ أنا طبعا باكتب كده .. لكن مفيش طريقة
تانية تخلى الكلام سلس .. رشيق .. جميل؟
[يوسف إدريس]¹

La breve frase succitata conduce direttamente al cuore del problema che si intende analizzare in questo studio, in quanto in essa il narratore egiziano Yûsuf Idrîs (1927-1991) chiede al proprio interlocutore (e a se stesso) se lo scrittore arabo moderno non possa scrivere le sue opere in una lingua «fluida, elegante e bella», ma diversa da quella classico letteraria.

L'ultima produzione narrativa di Yûsuf Idrîs non è certo prolifica come quella dei suoi esordi: dal 1971 all'anno della sua scomparsa (1991) vedono la pubblicazione solo tre raccolte di racconti brevi: *Anâ Sultân qânûn al-wuġûd* (Io sono Sultân, la legge dell'esistenza, del 1980), *Uqtul-hâ* (Uccidila!, del 1982) e *al-'Atb 'alâ al-nazar* (La colpa è degli occhi, del 1987)... ben poco in confronto all'inizio della carriera narrativa del Nostro (anni Cinquanta), caratterizzato dalla pubblicazione di quasi una raccolta all'anno². Tuttavia, anche gli

¹ «Comunque, qual è il tuo punto di vista riguardo il problema che incontro e che incontrano sicuramente tutti gli scrittori... per esempio se voglio parlare di due, bisogna che io dica: "i due piccoli ragazzi stavano litigando facendo baccano"? Certo lo scriverò in questo modo!... Eppure non c'è un altro modo che renda il discorso fluido,... elegante, ... bello?» [n.b.: la parte tra virgolette è in perfetta *fushâ*, mentre il resto è in pura *'âmmiyya* egiziana], la citazione risale ad una discussione che Idrîs ebbe a Bagdâd nel 1989 con 'Abd Allâh Ḥayrat ed è tratta dalla testimonianza di quest'ultimo: ḤAYRAT (1991: 849).

² Le raccolte di *qiṣaṣ qaṣîra* di Idrîs sono:

1) *Arḥas layâlî*, al-Qâhira, 1ª ed., al-Kitâb al-dhahabî n° 27, Dâr Rûz al-Yûsuf, 8/1954.

ultimi racconti di Idrîs presentano significative caratteristiche sia dal punto di vista tematico, che da quello formale. Per quanto concerne lo stile e la lingua, in particolare, sembra che l'Autore nelle sue ultime *qiṣaṣ qaṣîra*, abbia dato vita ad originali esperimenti, i quali stranamente non hanno destato l'interesse della critica internazionale. Un'analisi approfondita della *qiṣṣa* «idrîsiana» da parte dei critici letterari, sia arabi che occidentali, sembra fermarsi alla raccolta *Bayt min laḥm* (Una casa di carne, del 1971)³.

Un esempio di quanto appena asserito è costituito dal racconto oggetto di questa breve analisi. Si tratta della *title story* dell'ultima raccolta di Idrîs apparsa al Cairo nel 1987: *al-'Atb 'alâ al-naẓar* (La colpa è degli occhi)⁴, nella quale l'Autore sembra privilegiare la variante linguistica dialettale (*'âmmiy-ya*), a quella letteraria (*fushâ*), anche nelle parti descrittive e non solo nei dialoghi diretti, creando così un raro esempio di sperimentazione linguistica.

Questo tipo di letteratura dialettale riveste infatti un ruolo abbastanza marginale nell'ambito della vasta produzione letteraria araba. Si possono riferire pochi altri esempi di letterati

2) *Ġumbûriyyat Farahât (wa Qiṣṣat ḥubb)*, al-Qâhira, 1^a ed, al-Kitâb al-dhahabî n° 44, Dâr Rûz al-Yûsuf, 1/1956.

3) *A laysa ka-dhâlîka*, al-Qâhira, 1^a ed, Marakaz kutub al-ṣarq al-awsaṭ, 7/1957 (ripubblicata con il titolo: *Qâ' al-madîna*, Marakaz kutub al-ṣarq al-awsaṭ, s.d.).

4) *al-Batal*, al-Qâhira, 1^a ed, Dâr al-fikr, 1957.

5) *Hâdithat ṣaraf*, Bayrût, 1^a ed, Dâr al-Âdâb, 1958.

6) *Âḥir al-dunyâ*, al-Qâhira, 1^a ed, al-Kitâb al-dhahabî n° 102, Dâr Rûz al-Yûsuf, 2/1961.

7) *Luġat al-ây ây*, al-Qâhira, 1^a ed, al-Kitâb al-dhahabî, Mu'assasat Rûz al-Yûsuf, 10/1965.

8) *al-Naddâba*, al-Qâhira, 1^a ed, Riwâyât al-hilâl n° 249, Dâr al-hilâl, 9/1969 (ripubblicata senza il racconto *Mâ ḥafiya a'zam* con il titolo: *Mashûq al-hams*, Bayrût, Dâr al-ṭalî'a, 2/1970).

9) *Bayt min Laḥm*, al-Qâhira, 1^a ed., 'Âlam al-kutub, 1971.

10) *Anâ sultân qanûn al-wuġûd*, al-Qâhira, 1^a ed., Maktabat Miṣr, 1980.

11) *Uqtulbâ*, al-Qâhira, 1^a ed., Maktabat Miṣr, 1982.

12) *al-'Atb 'alâ al-naẓar*, al-Qâhira, 1^a ed., Markaz al-Ahrâm li-altarġama wa al-naṣr, 1987.

³ Per rendersi conto dello scarso numero di studi riguardanti le ultime raccolte, si veda per esempio la vasta sezione bibliografica presente nella monumentale opera a cura di I'tidâl 'Uthmân dal titolo *Yûsuf Idrîs (1927-1991): 'Uthmân* (1991: 985-1049), tenendo presente che pur risalendo al 1991, essa rimane valida vista la mancata pubblicazione di significativi studi ad essa postumi.

⁴ IDRÎS (1987: 5-19).

tanto importanti e significativi quanto lo fu Idrîs, che abbiano scritto prosa in *'âmmiyya*. L'egiziano Luwîs 'Awad (1915-1990), per esempio, scrive nei primi anni Quaranta un volume di memorie in dialetto, che verrà pubblicato solo nel 1965: *Mudhakkirât tâlib bi'tha* (Memorie di uno studente in trasferta)⁵. Tuttavia, Luwîs 'Awad viene ricordato più per i suoi scritti critici che per quelli letterari.

Riguardo all'argomento della letteratura dialettale scrive Sasson Somekh nel 1991:

We have seen that important works of drama are being written and published in AM [*'âmmiyya*][...] In other prose genres, however, FU [*fushâ*] reigns supreme. [...] Attempts to write literary prose of high-brow pretensions in AM are few and far between, and they are treated by Arab critics as aberrations⁶.

In effetti, lo stesso Idrîs, pur essendo uno degli scrittori più inclini ad utilizzare il dialetto nei suoi racconti, ha sempre confinato l'impiego della *'âmmiyya* ai dialoghi, mentre nelle altre parti del racconto, quelle descrittive, si è sempre rifatto ad una *fushâ*, che, pur essendo moderna e abbastanza influenzata dal dialetto, rimane fortemente distinguibile dalla variante dialettale. Con *al-'Atb 'alâ al-nazar*, invece, si può fare un discorso speculare: in gran parte del racconto viene usata una variante dialettale, che, talvolta è pura e semplice *'âmmiyya*, talvolta presenta termini o verbi tipici della *fushâ*, e quindi si può a buon diritto parlare di una *'âmmiyya* influenzata dalla *fushâ* e non viceversa, come di solito avviene negli ultimi racconti dell'Autore. L'esperimento letterario vive proprio dell'impiego della variante dialettale anche nelle parti narrative della *qiṣṣa*. Questa sua peculiarità fa di *al-'Atb 'alâ al-nazar* un racconto unico dal punto di vista linguistico. Ricordiamo ancora ciò che scrive lo stesso Sasson Somekh a questo proposito:

Among novelists we find very little inclination to employ AM [*'âmmiyya*] purposely in sections other than dialogue. Nevertheless, since the 1960s, several novelists experimenting with the stream of consciousness or the *skaz* techniques have occasionally employed a style that can be characterized as FU [*fushâ*] intertwined with AM. In a short story

⁵ CACHIA (1992: 413-414).

⁶ SOMEKH (1991: 70-71).

entitled «Lugat al-âyâl [sic!]» [...], Yûsuf Idrîs produces such a text reflecting the inner thoughts of a paranoiac protagonist, in which whole paragraphs are written in straightforward AM. But this is a rare occurrence even on the part of Idrîs, one of the most outspoken proponents of the use of AM in literature⁷.

Anche questa considerazione confermerebbe la natura sperimentale del racconto qui analizzato e la sua estrema originalità. Il fatto poi che Sasson Somekh, da sempre attento conoscitore del lavoro del Nostro, non faccia alcun riferimento ad *al-'Atb 'alâ al-nazar* nel passaggio appena citato, conferma la scarsa attenzione che la critica ha nei confronti delle ultime *qiṣaṣ* di Idrîs.

* * *

Prima di affrontare l'analisi diretta del testo, penso sia opportuno delineare brevemente l'argomento della *qiṣṣa*. Innanzitutto, l'ambientazione ci riporta ai racconti del primo Idrîs (anni Cinquanta): l'azione si svolge in un villaggio della campagna egiziana. In principio il racconto non è che una vera e propria *nukta*, una mera barzelletta: il dialogo tra il medico narratore (personaggio che potrebbe identificarsi nell'Autore stesso) e un contadino di nome Ḥasan sembrerebbe parte di una commedia popolare. E non solo perché i due parlano in pura *'âmmiyya*, ma anche perché l'argomento di questo loro dialogo è di per sé grottesco. In breve, Ḥasan chiede al medico di fabbricare occhiali per il proprio asino che è divenuto miope! In seguito alle suppliche del contadino, il dottore, più divertito che seccato, accetta la sfida. Il problema che si pone è di come fare a stabilire esattamente il grado di miopia dell'animale. La scena che segue è comica: il proprietario dell'animale spiega che l'unico modo per stabilire quali lenti facciano al caso dell'asino, è sostituire il cartello dell'oculista con l'asino del proprio vicino, poiché, quando l'animale vedeva bene, era solito tagliare alla vista dell'asino. La scena continua mentre l'Autore si dilunga in particolari grotteschi. All'improvviso, il tono del racconto subisce un cambiamento repentino, accade qualcosa che il lettore certo non si aspetta: egli è portato attraverso la narrazione di quella che era apparentemente una barzelletta, al cospetto della

⁷ SOMEKH (1991: 71).

tematica chiave della *qiṣṣa* (tutt'altro che ridicola): la sessualità, o meglio il senso di colpa che gli uomini legano all'idea del sesso.

Ritornando al racconto, l'asino riesce finalmente a vedere l'asina grazie alle lenti che l'oculista ha posto davanti ai suoi occhi: con un balzo l'animale raggiunge l'asina e vi si accoppia. Gli astanti assistono alla scena al colmo del loro imbarazzo. Tutti, a prescindere dalla loro estrazione sociale (il medico e l'oculista, come i contadini), associano alla scena l'idea del peccato, della vergogna (il termine usato è proprio *'ayb*)⁸. Questo atteggiamento è apertamente condannato da Idrîs, il quale descrive la scena dell'accoppiamento assumendo un tono retorico e pregno di simboli, epico si direbbe, che ricorda molto quello che viene usato per descrivere l'attrazione che provano i due protagonisti di un altro racconto della sua ultima stagione narrativa: *Uqtul-bâ* (Uccidila!), apparsa la prima volta sul quotidiano *al-Abrâm* il 7/8/1981 ed in seguito inclusa nell'omonima raccolta⁹.

In questo, e in altri racconti, si evince facilmente l'assunto «idrisiano» che vede la sessualità come fenomeno naturale e quindi degno di essere non solo accettato senza tabù, ma anche lodato. Infatti essa non è che: «la natura, nient'altro che pura natura, senza vergogna»¹⁰. Non a caso, l'autore evoca immagini di poderosi fenomeni naturali (l'eruzione di un vulcano, il terremoto, il diluvio, le esplosioni solari... ecco il tono epico di cui sopra), al fine di descrivere la scena dell'accoppiamento, per la quale lascia intendere chiaramente che non si deve provare vergogna, bensì entusiasmo!

La presa di posizione di Idrîs nei riguardi del pudore degli uomini rispetto alla sessualità e della sessualità stessa viene ribadita nel finale del racconto. In esso un timido Ḥasan ammette che forse anche gli uomini avrebbero bisogno degli «occhiali da asini». Ciò a dire che anche gli uomini dovrebbero avere un rapporto più spontaneo e naturale con il proprio corpo, portare occhiali che permettano loro di vedere il sesso per quello che in realtà è: non già sinonimo di peccato e di vergogna, bensì, appunto, qualcosa di spontaneo e naturale¹¹.

⁸ IDRÎS (1987: 14).

⁹ Si veda in riferimento ai passaggi indicati nel testo: IDRÎS (1982: 78-79, 86).

¹⁰ IDRÎS (1987: 16).

¹¹ Per alcune interessanti dichiarazioni che lo scrittore fece riguardo al

* * *

Ma veniamo ora all'analisi tecnica della lingua utilizzata nel racconto. *al-'Atb 'alâ al-nazar* si può dividere, considerando la variante linguistica impiegata, in tre parti: la prima (pp. 7-17), la più consistente, è scritta ora in pura *'âmmiyya*, ora in una variante dialettale con inserzioni «classiche». La seconda, una parte descrittiva molto breve (pp. 17-18), presenta quella stessa variante letteraria (*fushâ* moderna) utilizzata negli altri racconti di Idrîs risalenti al medesimo periodo in cui appare *al-'Atb 'alâ al-nazar*. Nel brevissimo finale (pp. 18-19), poi, ricompaiono i dialoghi in pura *'âmmiyya*, inseriti in una parte descrittiva resa nella consueta variante moderna di *fushâ*. Questo susseguirsi abbastanza bizzarro di varianti potrebbe non essere facilmente spiegabile; infatti comunemente (e anche in Idrîs) le due varianti sono limitate ad un'area narrativa ben precisa (*fushâ*, per quanto «corrotta», nella parte descrittiva; *'âmmiyya* in quella dei dialoghi). È vero che nella prima parte ricorre spesso il dialogo diretto, il quale è quasi del tutto assente nella seconda. Ma è altrettanto vero che non vi è, nella prima parte, alcuna differenza tra dialogo diretto tra i personaggi e parte descrittiva espressa in prima persona dal narratore. Inoltre, non solo egli descrive ciò che sta accadendo nella stessa lingua che usa nei dialoghi diretti (*'âmmiyya*), ma la separazione tra dialogo e resto del racconto non avviene che raramente anche dal punto di vista ortografico.

La prima considerazione interessa quindi la natura più squisitamente grafico-formale del racconto, che contribuisce senza dubbio a confermare, ad aumentare anzi, il carattere singolare, sperimentale direi, della *qiṣṣa* stessa: essa è caratterizzata nella prima parte da un susseguirsi di frasi molto brevi, che però, a differenza degli altri racconti dell'ultimo Idrîs, molto raramente sono separate da segni di interpunzione, bensì dal fatto che alla fine di ognuna di esse si vada a capo. Ciò conferisce al racconto una strana «forma grafica» che ricorda quella tipica della poesia:

nesso e alla sua problematica all'interno della società egiziana, si vedano le interviste: ABŪ 'AWF - MUNTAṢIR (1972: 30-32); FARĀĠ (1971: 99-105); ṢUKRĪ (1992: 49).

من كام يوم جاءني حسن
 قل لي يا دكتور
 أقول لك يا حسن
 هو فيه للحمير نضارات
 ضحكت
 فلا بد حسن يريدني اضحك
 لا . جد
 لا بد يريدني لا اضحك
 سكت وإليه نظرت
 ما تقول لي يا دكتور [...]

*Min kām yawm ġā'a-ni Ḥasan
 'ul-li ya Duktur
 a'ul-lak ya Ḥasan
 huwwa fi li-l-ħimiir naḍḍaaraat
 dahiktu
 fa-lâ budda Ḥasan yuridu-nî adḥak
 la''a. Gadd
 lâ budda yuridu-nî lâ adḥak
 sakattu wa ilay-bi nazartu
 ma ta'ul-lî ya Duktur [...]*

(Qualche giorno fa Ḥasan è venuto da me / dimmi dottore / ti dico, Ḥasan / ci sono occhiali per asini? / risi / perché senz'altro Ḥasan voleva farmi ridere / no. [Era] serio / senz'altro non voleva farmi ridere / tacqui e lo osservai / che mi dici, dottore?...)¹²

In questo passaggio, si nota l'impiego nelle parti descrittive di una *fushâ* fortemente caratterizzata da prestiti dialettali, sia sintattici (si noti la costruzione delle frasi: *fa-lâ budda Ḥasan yuridu-nî adḥak* e *lâ budda yuridu-nî lâ adḥak*, entrambe prive della preposizione *an* e del suo negativo *allâ*), sia lessicali (nella prima frase il termine *kām* è impiegato per il suo significato esclusivamente dialettale di «qualche»). Pur tuttavia, non esiste una vera e propria divisione tra parte narrativa e dialogo diretto, poiché la separazione ortografica tra dialogo e parte descrittiva è inesistente. Se ci fosse, verrebbero utilizzati e i segni di interpunzione, e i consueti verbi *qâla* (dire), *sa'ala* (chiedere), *aġâba* (rispondere) introducenti

¹² IDRĪS (1987: 7). Vista la peculiarità della scelta linguistica di Idrīs in questo suo racconto, si è pensato opportuno offrire la trascrizione in caratteri latini del testo originale. Per la trascrizione delle parti in dialetto si è seguito il metodo adottato nel dizionario arabo egiziano-inglese: HINDS - BADAWI.

il dialogo. Inoltre, elementi tipici della variante letteraria qui presenti, come il verbo *arâda* (volere) che appare due volte ed il verbo *nazara ilâ* (osservare, guardare), sembrano venir meno man mano che si prosegue nel racconto, per poi ricomparire, è vero, in una parte successiva, ma comunque in modo tale da apparire come una *'âmmiyya* che presenta elementi «classici» e non viceversa, come più normalmente avviene. Ritornando a considerare l'assoluta mancanza di differenza tra parte descrittiva e dialogo diretto, si consideri ancora il seguente passaggio, in cui nella prima parte è il personaggio narrante che ci spiega ciò che avviene e ci presenta le proprie considerazioni, nella seconda è egli stesso che parla con un altro personaggio:

وانضم حسن أبو علي لينا
وعلى أعلى مستوى قعدنا نضبيش
وجانا الحل من حسن
حل مالوش مثيل
يا ابن الأيه يا حسن
أما حتة حل [...]
يا بيه ويا عم ناجي
الحل عند الحمار
إزاي يا حسن إزاي [...]

*Wi-ndamm Ḥasan Abû 'Alî lina
wa 'ala 'a'la mustawa 'a'adna naḍabbiš
wa gana l-ḥall min Ḥasan
ḥall maluš masîl
ya bn 'il-'eeb ya Ḥasan
amma hittit ḥall [...]
ya beeh wi ya 'amm Nâgî
'il-ḥall 'ind 'il-ḥumaar
Ezzayy ya Ḥasan ezzayy [...]*

(Ḥasan Abû 'Alî ci raggiunse / che continuavamo a non vederci chiaro / la soluzione ci arrivò da lui / una soluzione senza pari / che figlio di buona donna, Ḥasan / che diavolo di soluzione! / [...] / signore, zì Nâgî / la soluzione sta nell'asino / come, Ḥasan, come? /...) ¹³

Sembra inutile sottolineare che, a differenza degli altri racconti «idrisiani», anche nella parte descrittiva si utilizzi una pura *'âmmiyya* (da qui la mia decisione di abbandonare la

¹³ IDRIS (1987: 10-11).

traslitterazione classica e rendere, per quanto sia possibile, il suono della variante dialettale), la stessa pura *'âmmiyya* che compare, certo meno sorprendentemente, nel dialogo. Se ancora ci fossero dubbi, basterebbe citare i casi in cui compaiono, in queste stesse parti descrittive, lettere isolate atte a riprodurre il suono della lingua parlata: per esempio appare una *mîm* isolata che sta ad indicare la pronuncia dialettale della preposizione *min* (da) nella frase:

أموت على نفسي في الضحك

[...] *amuut 'ala nafs-i m 'id-dihk*
(Sono morto dalle risate)¹⁴

... e ancora, appare una *hâ'* isolata che indica il prefisso che in *'âmmiyya* sostituisce il *sa-* della *fushâ* per introdurre il futuro:

[...] ح يعرف فتحة العلامة منين ؟
منين ح تعرف الفتحة يا حمار ؟

[...] *ha ya'rif fathit 'il-'alaama mneen?*
Mneen ha ta'rif al-fatħa ya ħumaar?

(E come diavolo farà a riconoscere la lettera sul cartello? / Come diavolo farai a riconoscere la lettera, asino?)¹⁵

Tanto basta per fare inorridire i puristi della lingua. Sembra, inoltre, che con *al-'Atb 'alâ al-naẓar*, quell'unità linguistica tanto agognata da molti critici e letterati arabi di questo secolo venga raggiunta, non già in seno alla *fushâ* come avviene in altri racconti dell'ultimo Idrîs, bensì, con buona pace di Ṭâhâ Ḥusayn¹⁶, in seno alla lingua vernacolare egiziana.

È inoltre molto interessante notare che, a dispetto di quanto si è comunemente portati a pensare riguardo la necessità

¹⁴ IDRĪS (1987: 9). In questo e nel prossimo esempio le sottolineature sono mie.

¹⁵ IDRĪS (1987: 10).

¹⁶ Si fa qui riferimento alla Premessa che l'illustre intellettuale egiziano scrisse per la seconda raccolta di Idrîs. In essa Ṭâhâ Ḥusayn, pur elogiando largamente Idrîs, gli rimprovera di scrivere i dialoghi dei suoi racconti nella lingua che la gente usa «nelle strade e nei caffè», si veda ḤUSAYN (1956: 3-7).

dell'impiego di una variante «alta» e letteraria (*fushâ*) per esprimere concetti astratti o filosofici, in questo caso, l'Autore non abbandona la struttura dialettale nemmeno quando il racconto perde l'anima della *nukta* e il tono comico delle prime pagine, per presentare considerazioni esistenziali sull'atteggiamento che l'uomo ha nei confronti della sessualità e sul significato che ad essa viene attribuito¹⁷. Questo cambiamento tematico, tra la scena grottesca della visita oculistica ad un asino e quella scena dell'accoppiamento di due animali che dà il pretesto all'Autore per affrontare una tematica tutt'altro che banale e ben poco comica, non ha quindi un riscontro linguistico, come forse ci aspetterebbe: l'uso della *'âmmiyya* apparirebbe ideale alla narrazione di una *nukta*, un tono più elevato sarebbe logico nel messaggio serio. Ma il cambiamento linguistico non avviene che in parte. Infatti, il Nostro continua ad impiegare quello che potrei definire un «telaio» sintattico dialettale, pur inserendovi alcuni termini e verbi «importati» dalla *fushâ*. Questo avviene anche quando il tono si fa retorico e si arricchisce di paragoni e metafore. Un esempio è il seguente passaggio:

و قدام عينينا ظاهرة كونية
وعفاريت الجسد في عز الضهر اتجننت
ولا عاد حمارة من حمار ولا ذكر من أنثى
الحياة الحمارة بغشوميتها وغبائها أصبحت إرقى
والقانون اللي عمل انثى وذكر أصبح مرعبا
وهو يطلق عقاب طاقة الالتحام
ولا الرعب النووي له الجميع أنشل
الطبيعة بصراحة وبلا خجل وعيني عينك
تتكلم بأعلي صوت ، تصرخ ، تجار
تضع في أجسادنا الزلازل ، وداخلنا تفجر البراكين
لحظة اختلال كون
والا انتظامه
منتهى عقله
والا منتهى جنانه
لحظة لا قيمة فيها إلا قيمتك كذكر الطبيعة أو
كأنثاها [...]]

¹⁷ Per un'analisi delle tematiche del racconto si veda *supra* e più approfonditamente Fabio Caiani, *Le ultime «qışaş qaşira» di Yûsuf Idris, dal 1971 al 1987*, tesi di laurea discussa il 3/11/1998, con la prof.ssa R. Dorigo Ceccato come relatrice, presso il Corso di Laurea di Lingue e Civiltà Orientali dell'Università Ca' Foscari di Venezia, pp. 96-100.

لحظة الفيض
 الأجساد ثائرة وفائرة تدفق رحيقها
 بكل بدائية تفجرات الشمس
 ومد القمر
 ووحشية الأعصار

[...] wi 'uddaam 'eene-na zahra kooniyya
 wi 'afariit 'il-gasad fi 'izz 'id-ḍubr 'itganninit
 wi la 'aad ḥumaara min ḥumaar wi la dakar min unthâ
 'il-ḥaya 'il-ḥumaara bi-ḡuṣumiyyit-ha wi ḡaba'-ha aṣbahat 'ar'a
 wi l-'anuun 'illi 'amal unthâ wi dakar aṣbah mur'ib ^{an}
 wi huwwa yiṭli' 'i'aal ṭaa'it 'il-iltiḥaam
 wi la 'ir-ru'b 'in-nawawi lu 'il-gamii' 'inṣall
 'it-ṭabii'a bi-saraaḥa wi bi-la ḥagal wi 'een-i 'een-ak
 titkallim bi-'a'la ṣoot, tisruḥ, tiga''ir
 taḍa' fi agsaad-na 'iz-zalaazil, wi daḥl-e-na tifaggir 'il-barakiin
 laḥzit iḥtilaal koon
 walla intzaam-u
 muntaha 'a'l-u
 walla muntaha ginaan-u
 laḥza la 'iima fi-ha illa 'iimit-ak ka-dakar 'it-ṭabii'a 'aw
 ka-unthâ-hâ [...]
 laḥzit 'il-feed
 'il-agsaad sa'ra wi fa'ira tudfu' raḥii'-ba
 bi-kull bidaa'iyya tafagguraat 'iṣ-ṣams
 wi madd 'il'amar
 wi waḥṣiyyit 'il-i'ṣaar

(... davanti ai nostri occhi un evento universale / i demoni del corpo impazziscono quando il sole è allo *zenit* / e non v'è asina che resista ad asino, maschio a femmina / il modo di vivere degli asini, rude e stupido, diviene superiore / [al]la legge che ha reso femmina e maschio timorosi l'uno dell'altra / e mentre quello scatena la forza dell'attrazione / è privo del terrore nucleare che paralizza tutti / è la natura, nient'altro che pura natura, senza vergogna, faccia a faccia / parla ad alta voce, urla, sbraita / e scatena dentro noi terremoti, fa esplodere vulcani / nel momento in cui l'universo diviene caos / o ordine? / è l'estremo della sua ragione / o della sua follia? / è un momento in cui il solo valore è l'essere in natura maschio / o femmina / [...] / è il momento del diluvio / e i corpi si ribellano eccitati versando il loro nettare / con tutta la forza primitiva delle esplosioni solari / l'estensione lunare / e la forza selvaggia dell'uragano) ¹⁸

Nel testo qui citato le inserzioni di termini e vocaboli «classici» sono evidenti: viene impiegato il verbo *aṣbahā* (di-

¹⁸ IDRĪS (1987: 16).

ventare), quando l'uso di una pura *'âmmiyya* avrebbe implicato l'utilizzo di *ba'â*, troviamo la congiunzione *bi-lâ* (senza), quando nel dialetto egiziano comunemente si usa *min ġeer*, anche all'uso del *ka-* (come) la *'âmmiyya* avrebbe preferito *zayy*, si impiega il termine *unthâ*, mentre nel dialetto per dire «femmina, femminile» si usa *nitaaya*... Inoltre osserviamo l'uso di *mur'iban*, termine che riporta quel *tanwîn al-fathâ* (^{an}) così esclusivo della *fushâ*. Un'altra considerazione: nel passaggio sopra citato, sono presenti alcuni termini che ricorrono in *'âmmiyya* solo ad un «registro alto», o in quella che talvolta viene definita: *'âmmiyyat al-muthaqqafîn* (la *'âmmiyya* delle persone colte)¹⁹. Questi termini sono: *zâbra* (fenomeno, *zâbira* in *fushâ*), *ġabaa'* (stupidità), *iltiġaam* (avvicinarsi), *raġii'* (nettare).

Quindi, la presenza di elementi spiccatamente derivanti dalla *fushâ* è innegabile, tuttavia essi si possono considerare, appunto, inserzioni in una costruzione sintattico-lessicale che rimane fortemente dialettale.

È proprio in questo senso che, riferendomi alla peculiarità di *al-'Atb 'alâ al-nazar*, ho poco sopra parlato di un discorso speculare a quello che si può riferire all'ultima *qişsa* idrisiana *tout court*. Discorso che vede l'inserzione in un contesto linguistico classico, o meglio, letterario, di elementi sintattico-lessicali tipici del dialetto egiziano, con lo scopo evidente di rendere il mezzo linguistico letterario più semplice e più duttile alle esigenze di un autore moderno e dallo stile molto personale. Si considera, dunque, la convivenza delle due varianti che si influenzano vicendevolmente, dando vita ad una sorta di terza lingua o di una lingua media, se si vuole, dove, nella maggior parte dei casi è la variante dialettale a influenzare la *fushâ*, che rimane variante predominante. In *al-'Atb 'alâ al-nazar* sembra accadere il contrario; in altri casi poi, diventa difficile stabilire quale delle due varianti sia predominante nei confronti dell'altra. Questo anche in virtù del fatto che alcuni passaggi si possono «leggere» sia in *fushâ* che in *'âmmiyya*, cioè possono essere considerati comuni ad entrambe le varianti. Fenomeno che si dà anche nel passaggio appena citato. Basti considerare le seguenti frasi, delle quali, per i motivi esposti, ho appena fornito una traslitterazione mirante a riprodurre il «suono» del dialetto:

¹⁹ HINDS - BADAWI (1986: xiii).

تتكلم بأعلي صوت ، تصرخ ، تجأر
تضع في أجسادنا الزلازل ، ودخلنا تفجر البراكين
لحظة اختلال كون

[...] *titkallim bi-'a'la šoot, tisruḥ, tiga'ir*
tada' fi agsaad-na 'iz-zalaazil, wi daḥl-e-na tifaggir 'il-barakiin
lahzit iḥtilaal koon

... ma che potrebbero essere «lette» anche in *fušḥâ* (se pur da considerarsi dalla costruzione moderna):

[...] *tatakallamu bi-a'lâ sawt, taṣruḥu, tağ'aru*
tada'u fi aḡsâdi-nâ al-zalâzil, wa dâḥila-nâ tufağğiru al-barâkîn
lahzat iḥtilâl kawn

La stessa commistione di varianti analizzata sopra, si può testimoniare in altri passaggi in cui il narratore si concede considerazioni personali, abbandonando il racconto della *nukta*:

شئ خرافي غريب يجعلك
تؤمن أن الجسد حيوان ساعة اللزوم يظهر
لا عقل ولا فيه ولا أدب يعرف
حيوان حماري أسود غليظ بشفاتير
زي مارد كان في الجسد متخبي
ثانية ادلدل من القمم
مارد طويل تخين يجعلك تتمنى تبقى حمار مثله
خرجته من جحره زي الكمين الحي يستنفر
شئ لا بد معه تتأمل
وتتكسف له
كأنك الغلطان
وارتبكنا إحنا الكل خايفين نبص
ليكون عيب
ومش قادرين نشيل عينينا [...]

[...] *šay' ḥurâfi ġarîb yağ'al-ak*
tu'min an al-ğasad ḥayawân sâ'at al-luzûm yazḥur
lâ 'aql la-hu wa lâ fi-hi wa lâ adab ya'rîf
ḥayawân ḥumârî aswad ġaliḏ bi-šafatiir
zayy mârid kân fi al-ğasad mithabbî
sanya 'iddaldil min al-qumqum
mârid tawîl tibiin yağ'al-ak tatamannâ tib'a ḥumâr mithla-hu
ḥarağta-hu min ġuhri-hi zayy al-kamin al-ḥayy [sic] yastanfîr
šay' lâ budda ma'a-hu tata'ammal
wa tankasîf la-hu
ka-ann-ak al-ğaltân

*wa ratabaknâ 'ihna al-kull haayifiin nabuṣṣ
li-yakûn 'ayb
wa miḥṣ'adriin našil 'aynay-nâ [...]*

(Una strana favola ti porta a / credere che il corpo, nel momento del bisogno, sia un animale che appare / privo di ragione, che non conosce l'educazione / un animale volgare, nero, dagli spessi labbroni / come un genio che nel corpo s'è celato / e in un secondo dondola fuori dalla lampada / un genio alto e grosso che ti fa desiderare di diventare un asino come lui / esce dalla sua tana fuggendo atterrito come preso alla sprovvista / una cosa che senz'altro ti coglie di sorpresa / per la quale provi vergogna / come se ti sentissi colpevole / e tutti noi ci sentivamo imbarazzati, impauriti la consideravamo / essere una cosa vergognosa / e non eravamo capaci di distogliere i nostri occhi /...) ²⁰.

La convivenza di elementi talmente tipici delle due differenti varianti in seno ad un passaggio così breve, ad una stessa frase talora, è veramente un fenomeno linguistico-letterario poco usuale. Vediamo nella tabella seguente quali siano gli elementi tipici della 'âmmiyya e quali della fuṣḥâ. Tutti gli altri elementi non riportati nella tabella, possono ricorrere in entrambe le varianti. I termini che compaiono nella categoria fuṣḥâ, ricorrono talvolta anche in 'âmmiyya, nella quale variante, tuttavia, comunemente vengono sostituiti da più usuali corrispettivi (per esempio: šay' con haaga). L'unico elemento, tra quelli della categoria classica, che, per quanto ne sappia, è completamente estraneo alla variante dialettale è il verbo istanfara:

FUṢḤÂ	'ÂMMIYYA	TRADUZIONE
šay'		una cosa
yağ'al-ak		ti fa (fare qc.)
	šafatiir (pl. di šaftuura)	labbra spesse e grosse (labbroni)
	zayy	come, simile a
	miḥḥabbi	nascosto, celato
	'iddaldil	dondolare
	tihhiin	grosso, grasso
yağ'al-ak		ti fa (far qc.)
	tib'a	(che) tu diventi
miḥḥla-bu		come lui

²⁰ IDRIS (1987: 14).

<i>yastanfir</i>	fugge impaurito
<i>lā budda</i>	senz'altro
<i>'ihna</i>	noi
<i>baayifiin</i>	paurosi, timorosi
<i>nabuṣṣ li</i>	consideriamo
<i>miš 'adriin</i>	non siamo in grado

Lo scrittore ritorna a servirsi di quella *fušḥâ* propria degli altri racconti del suo ultimo periodo, in quella breve seconda parte, alla quale ho prima accennato. La spiegazione di questo cambiamento linguistico, può nascondersi nel fatto che solo questa parte del racconto sia priva di dialogo (se si esclude una breve battuta citata dal narratore)²¹. Tuttavia, una spiegazione legata al cambiamento tematico non è da escludersi: visto che Idrīs attribuisce un valore alla sessualità, in quanto caratteristica naturale (!) dell'esistenza umana, può darsi che abbia voluto usare per descrivere una scena nella quale essa sessualità vive in tutta la sua forza primitiva e grezza (un accoppiamento tra due asini!), la variante linguistica (la *'âmmyya*) più «bassa», ma senz'altro più naturale e spontanea. Vorrei qui ricordare la domanda che si pone il critico Abû al-Nağâ, il quale, anch'egli alle prese con *al-'Atb 'alâ al-naẓar*, decide di chiuderne la breve analisi critica, scrivendo «Was the colloquial dialect in which the story is couched the only possible choice for an experience which lies on the extreme edge between social and natural man?!»²²

È dunque probabile che una volta conclusa la scena dell'accoppiamento dei due animali, l'Autore abbia voluto ritornare a descrivere ciò che accade ai protagonisti del racconto utilizzando la *fušḥâ*, forse più adeguata al contenuto, perché più distaccata e più fredda del dialetto, utilizzato nel racconto della *nukta* e nella descrizione della sua scena chiave²³.

Per quanto riguarda le differenze tra una parte e l'altra, è curioso notare che vi è una stessa identica frase che ricorre

²¹ Si tratta dell'ironica battuta di uno dei personaggi: *ana mirakkib lu naddaara ti'ra li-waḥda-ha* (Gli ho montato occhiali che leggono da soli), IDRĪS (1987: 18).

²² ABŪ AL-NAĠĀ (1994: 100).

²³ Idrīs sceglie di descrivere il cambiamento tra una scena e l'altra (al quale corrisponde il cambiamento tra una variante linguistica e l'altra) tramite la significativa espressione: *al-'awda ilâ al-qabr* (il ritorno nella tomba), IDRĪS (1987: 17), che la dice lunga sul suo punto di vista.

nella prima parte in pura *'âmmiyya*, per poi comparire nella seconda in pura *fušḥâ*, per sottolineare la grande discrepanza linguistica ho scelto di porre l'una al fianco dell'altra le varie frasi del passaggio, che hanno, salvo sfumature, lo stesso significato (inoltre è significativo che la frase è inclusa in una parte del racconto puramente descrittiva e non in un dialogo):

Prima parte (<i>'ÂMMIYYA</i>)	Seconda parte (<i>FUṢḤĀ</i>)
[...] <i>fataḥ Ḥasan bu''-u</i> (Ḥasan aprì la bocca...)	[...] <i>mubaddif^{an} fathat fami-bi ilâ asfal,</i> (abbassando l'apertura della propria bocca verso il basso)
<i>wi baṣṣ li-kumm-u-š-šimaal</i> (osservò la sua manica sinistra)	<i>râšiq^{an} 'ayna-bu fi kummi-bi al-aysar</i> (gettando un occhio alla sua manica sinistra)
<i>wi-nkasif huwwa b-yinkasif ki-da</i> (e si vergognò, lui si vergognava così) ²⁴	<i>tariqatu-bu fi al-ḥaḡal</i> (il suo modo di provare vergo- gna) ²⁵

Lo schema appena riportato illustra in modo chiaro e lampante quanto possa essere profondo il «solco» linguistico che divide le due varianti in seno alla lingua araba.

* * *

In conclusione a questa breve analisi del singolare esperimento linguistico di *al-'Atb 'alâ al-nazar*, ci si chiede se l'esperimento stesso di dotare una *qiṣṣa* di una «cornice» linguistica dialettale, sia più o meno riuscito. Senza entrare nel vivo della polemica, che vede affrontarsi da una parte i partigiani (in minoranza) di un uso totale della *'âmmiyya*, e dall'altra, chi sostiene l'uso della *fušḥâ* ad oltranza, ci si può concedere

²⁴ IDRIS (1987: 11).

²⁵ IDRIS (1987: 18).

qualche considerazione. La prima riguarda il fatto che, in effetti, il tipo di lingua utilizzato da Idrís in questo esperimento, è senza dubbio molto colorita e vivace, riproducendo con successo i suoni e le espressioni della 'ámmiyya egiziana²⁶ e, di conseguenza, risultando più immediata e naturale, meno ricca forse, ma anche meno artificiale della *fushâ*.

La seconda considerazione interessa quella parte del racconto in cui l'Autore, abbandonando quella che sopra ho definito la *qişsa-nukta*, cerca di esprimere concetti tutt'altro che scontati e semplici ed al contempo evocare efficaci immagini metaforiche. Anche in questo caso, la scelta dell'Autore di continuare a servirsi della variante dialettale sembrerebbe felice. Una precisazione è però d'uopo: ovviamente l'efficacia della lingua dialettale nell'esprimere determinati concetti è qui resa possibile dall'inserimento di termini colti, reiterati dalla *fushâ*. Si potrebbe dunque parlare dell'uso di quella che al-Sa'id Muḥammad Badawî definisce: 'ámmiyyat al-muthaqqafin (la 'ámmiyya dei colti), ovvero «the 'ámmiyya most strongly influenced by al-fushâ»²⁷.

È proprio in questo senso che anche questo esperimento così unico e bizzarro, si può inquadrare in quello che potrebbe definirsi il *trend* linguistico più generale, che interessa tutti i racconti dell'ultimo periodo narrativo dello scrittore: la ricerca di un tipo di lingua variegato, che abbia come caratteristica peculiare la fusione, più che l'unione, delle diverse varianti della lingua araba, con l'intento di conferire alla propria prosa la vivacità, il «colore», l'«attualità» della variante colloquiale egiziana, senza fare a meno dell'estrema ricchezza di quella letteraria.

Rimane come unica certezza l'amarezza di non poter sapere se Idrís intendesse dare un seguito a questo suo unico esperimento di letteratura dialettale, se volesse svilupparlo ulteriormente.

²⁶ Questa scelta dell'Autore, agli occhi di chi propugna l'uso della lingua classica in letteratura, viene considerata un demerito, in quanto, e questo è un dato di fatto, la *qişsa* rischia di risultare se non incomprensibile, quanto meno poco immediata, a chi non abbia una buona conoscenza del dialetto egiziano.

²⁷ HINDS - BADAWI (1986: ix). Per una spiegazione dettagliata dei livelli linguistici individuati da al-Sa'id Muḥammad Badawî, cfr. BADAWI (1973).

Riferimenti bibliografici

ABŪ AL-NAĠĀ, Abū al-Ma'âfī

1994 *The Short Story Collection, Vision at Fault*, in ALLEN, Roger (ed.), *Critical Perspectives on Yusuf Idris*, Colorado Springs, Three Continents Press, 1994, pp. 97-104.

ABŪ 'AWF, 'Abd al-Raḥmân - MUNTAṢIR, Zaynab (intervista a cura di)
1972 *Anâ raġul ġâḍib*, in «Rûz al-Yûsuf», n. 2294, 29/5/1972, pp. 30-32.

BADAWĪ, al-Sa'īd Muḥammad

1973 *Mustawayât al-'arabiyya al-mu'âšira fī Miṣr*, al-Qâhira, Dâr al-ma'ârif, 1973.

CACHIA, Pierre

1992 *The Prose Stylists*, in BADAWĪ, M.M. (ed.), *Modern Arabic Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 404-416.

FARAĠ, Nabīl

1971 *Yûsuf Idrīs yataḥaddathu 'an taġrubati-hi al-adabiyya*, in «al-Maġalla», 1/1971, pp. 99-105.

ḤAYRAT, 'Abd Allâh

1991 *Laḥzâtâni ma'a Yûsuf Idrīs*, in 'UTHMÂN, I'tidâl (a cura di), *Yûsuf Idrīs (1927-1991)*, al-Qâhira, al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma li-l-kitâb, [1991], pp. 848-854.

HOLES, Clive

1995 *Modern Arabic: Structures, Functions and Varieties*, New York, Longman Linguistics Library, 1995.

HINDS, Martin - BADAWĪ, el-Said

1986 *A Dictionary of Egyptian Arabic. Arabic-English*, Beirut, Librairie du Liban, 1986.

HUSAYN, Ṭâhâ

1956 *Muqaddima*, in IDRĪS, Yûsuf, *Ġumbûriyyat Farahât*, Al-Qâhira, Maktabat Miṣr, s.d., pp. 3-7.

IDRĪS, Yûsuf

1980 *Anâ sultân qanûn al-wuġûd*, al-Qâhira, Maktabat Miṣr, 1980.

1982 *Uqtulhâ*, al-Qâhira, Maktabat Miṣr, 1982.

1987 *al-Atb 'alâ al-naẓar*, al-Qâhira, Markaz al-Ahrâm li-l-tarġama wa-l-našr, 1987.

SOMEKH, Sasson

1991 *Genre and Language in Modern Arabic Literature*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1991.

1993 *Colloquialized Fuṣḥā in Modern Arabic Prose Fiction*, in «Jerusalem Studies in Arabic and Islam», 16, 1993, pp. 176-194.

ŠUKRĪ, Ġālī

1992 *al-Duktūr Yūsuf Idrīs farfūr ḥārīġa al-sūr*, al-Qāhira, al-Hay'a al-'amma li-l-isti'lāmāt, 1992.

'UTHMĀN, I'tidāl (a cura di)

1991 *Yūsuf Idrīs (1927-1991)*, al-Qāhira, al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma li-l-kitāb, [1991].

ABSTRACT

This article is a linguistic analysis of one of Yūsuf Idrīs' last short stories, namely *al-'Atb 'alā al-naẓar* (It's sight that's to blame!), from the collection by the same title published in 1987. This work can be considered a rare experiment of modern Arabic literature written mainly in dialect (Egyptian *'āmmiyya*), although the story is not couched in only one linguistic variety, rather in an original alternation of both main varieties *fuṣḥā* and *'āmmiyya*. However, in *al-'Atb 'alā al-naẓar* Idrīs chose *'āmmiyya* as his privileged literary medium not confining it only to the dialogue.

KEY WORDS

Arabic. Fiction. Y. Idrīs.

Daniele Guizzo

LA PAROLA *XAŠIN* NELLA LESSICOGRAFIA
MONOLINGUE NEOPERSIANA

Nella periferia del vocabolario della lingua neopersiana non è affatto insolito imbattersi in antiche parole, dalla lunga e ricca storia, da tempo trapassate a glossemi. Uno di questi termini, la cui intelligenza, più o meno piena, è oggi data solo ai persofoni dalla matura coscienza letteraria o filologica, è *xašin*.

Xašin è una parola iranica il cui etimo risale, attraverso il pahlavico *xašên*¹, all'aggettivo avestico *axšaêna*-² e all'antico persiano *axšaina*-³ che dovremmo rendere, come vedremo più avanti, con 'non luminoso'. Echi di questo termine sono giunti fino al mondo classico tramite gli sciti, i quali designavano in tal modo quello che ancor oggi chiamiamo Mar Nero⁴. Ἄξεινος, che agli orecchi greci suonava 'inospitale', venne per antifrasi mutato in ἔξιμος 'ospitale', definizione certo più rassicurante per acque che vedevano sorgere numerosi avamposti ellenici⁵.

L'intento che ci proponiamo in queste pagine è innanzit-

¹ MACKENZIE (1971: 94).

² HORN (1893: 109).

³ KENT (1953: 165).

⁴ In questo caso l'aggettivo *axšaina*- si riferirebbe alla particolare gradazione coloristica delle acque del Ponto, venendo a significare 'blu/verde' 'turchese'. Pagliaro infatti ricorda che il blu e il verde sono spesso determinati da vocaboli che indicano la scarsità o la poca intensità della luce (1955: 162 nota 31). Nello stesso passo Pagliaro accenna al fatto che la cosmologia tradizionale iranica associava il nero al settentrione. Una tale affermazione è condivisibile se è riferita a un contesto zoroastriano, mentre non può essere associata con assoluta certezza al mondo scitico, che non condivise le innovazioni culturali dello zoroastrianismo e dell'ambiente iranico 'interno' in genere.

⁵ CARDONA (1976: 148 nota 5).

to di registrare l'uso che la lingua letteraria neopersiana ha fatto di questo vocabolo e dei suoi composti e derivati, quindi di fornire a *xāšīn* e alle parole a esso connesse una spiegazione. L'ambito dal quale attingeremo i materiali necessari è quello della lessicografia monolingue neopersiana.

Il nostro lavoro sarà articolato in tre punti. In un primo momento esporremo le teorie che finora sono state formulate riguardo all'etimologia di *axšaina-* e accenneremo alla maggiore fortuna che ha avuto questa parola in altre lingue iraniche rispetto al neopersiano. In seconda istanza riporteremo le definizioni che i principali dizionari monolingui neopersiani (scelti secondo un criterio che esporremo in seguito) hanno dato di questa parola e dei termini correlati. Alla luce dei dati che ricaveremo, tenteremo di dare a ciascun lemma reperito nei lessici una definizione corretta e cercheremo, se possibile, di individuare un traduttore italiano.

1. La teoria classica circa l'etimo di *axšaêna-* è quella di Bartholomae, che vede in questa parola una forma negativa dell'aggettivo *xšaêta-*⁶, glossato in pahlavico col traduttore *rōšn* 'chiaro' 'luminoso'⁷.

A questa ipotesi si affianca quella di Duchesne-Guillemin elaborata sulla base della teoria di Collitz, il quale presupponeva un sostantivo perduto *axš-* quasi sinonimo di *tōmah-* 'oscurità'⁸. Tale sostantivo perduto sarebbe stato ritrovato da Morgenstierne il quale, nel suo dizionario etimologico della lingua pashto, suppone *axšaêna-* derivato da *axša-*, corrispondente al sanscrito *akṣa-* 'blue vitriol'⁹. In ultima analisi *axšaêna-* sarebbe un aggettivo costruito sulla base di un supposto *axša-* con l'aggiunta del suffisso *-aêna-* indicante materia.

Sulla base di una tale teoria, Belardi ha confrontato *axšaêna-/axšaina-* con gli altri aggettivi in *-aêna/-aina* che i testi avestici e le iscrizioni antiche persiane hanno tramandato, giungendo a dimostrare che fra l'aggettivo in questione e gli altri c'è una netta incompatibilità, tanto morfologica quanto semantica.

⁶ BARHOLOMAE (1904: 51).

⁷ BARHOLOMAE (1904: 541).

⁸ BELARDI (1961: 1).

⁹ MORGENSTIERNE (1927: 74). Si veda anche BELARDI (1961: 2).

L'unica ipotesi plausibile rimane dunque quella di Bartholomae, che Belardi conduce alle sue ultime conseguenze. *Axšaina-* deve essere analizzato *a-xšay-na-*, cioè come un aggettivo in *-na-*, suffisso che produce nomi e aggettivi di vario genere¹⁰, il cui senso negativo viene dato dal prefisso *a-*, derivato dalla radice *xšay-* che ha una duplice valenza semantica, essendo portatrice sia del senso di 'luminosità' sia del senso di 'regalità'.

1.1 Nel mondo iranico *axšaina-* è epiteto della turchese, del Mar Nero, dell'orso, del bue, dell'asino e della colomba¹¹.

I nomi che designano i colori nelle lingue antiche riflettono quella che era la percezione dei colori stessi presso gli indoeuropei. La terminologia antica infatti distingueva i colori a seconda della loro intensità luminosa, non in relazione alla loro qualità, ovvero sia alla loro tonalità cromatica¹². In greco antico la parola *χλωρός* vale 'verde giallastro', 'giallastro biondo', 'pallido' e, metaforicamente, 'fresco'¹³. La determinazione della qualità dei colori è un passaggio successivo al quale si è giunti designando un oggetto della realtà circostante ben conosciuto attraverso una radice che indica un maggiore o minore grado di brillantezza¹⁴.

Conviene addurre due esempi che risulteranno utili nel contesto del nostro studio. Il primo è il caso della radice indoeuropea **kel* la quale, in un'area che non comprende il solo dominio linguistico iranico, ma anche quello greco e indiano, è servita a indicare tanto la ghiandaia, in sanscrito *cāṣa-*, quanto la pietra turchese, producendo aggettivi di colore sostantivati come *kāsaka-* 'pietra semi-preziosa', 'lapislazzuli', ma, in definitiva, 'turchese'¹⁵, ed entrando in composti come nell'avestico *karšiptar-* da interpretarsi 'falco dall'ala come quella della ghiandaia', secondo un modello di formazione nominale non raro in iranico¹⁶.

¹⁰ Sul suffisso *-na* si veda, fra gli altri, KENT (1953: 51).

¹¹ BELARDI (1961: 3).

¹² Troviamo un'esposizione chiara di queste teorie in PAGLIARO (1955: 150) e in CARDONA (1995: 152).

¹³ Si veda al riguardo CARDONA (1995: 152).

¹⁴ Si veda PAGLIARO (1955: 159).

¹⁵ KENT (1953: 180), PAGLIARO (1955: 148-160).

¹⁶ PAGLIARO (1955: 153-154). Si tratta comunque di un noto procedi-

Ancora più significativo è il termine *kapauta-*, che dovrebbe indicare un colore blu-grigio, col quale *axšaina-* condivide molti tratti semantici. Così come abbiamo visto per *axšaina-*, anche *kapauta-* si riferisce alla colomba, all'acqua e a pietre preziose o semi-preziose¹⁷.

Date queste premesse non c'è di che stupirsi se il concetto di 'non luminoso', di cui *axšaina-* è segno, si traduca, nello spettro dei colori, in un intervallo che va dal nero al blu/verde, il cosiddetto 'blerde'¹⁸, e si riferisca a un grande numero di cose che non sembrerebbero condividere nessun tratto coloristico.

Se in neopersiano tale aggettivo è rientrato nella sfera dei più riposti arcaismi, nelle zone periferiche del dominio linguistico neoiranico ha invece un uso ancor vivo, a ulteriore conferma della teoria della conservatività delle aree linguistiche 'lateralì' formulata dal Bartoli¹⁹. Nei dialetti curdi, in pashto e in ossetico ritroviamo infatti gli esiti moderni di *axšaina-*.

In curdo sono attestate le due forme *hešîn* e *šîn*. L'aggettivo denota tanto il verde²⁰ quanto il blu e l'azzurro, come si evince dai seguenti esempi: *ezmanê šîn* (*hešîn*) 'il cielo azzurro', *čevêd šîn* 'gli occhi azzurri', *belgê šîn* 'la foglia verde' e *gihyaê hešîn* 'l'erba verde'²¹. *Šîn* nel composto *šînboz* o

mento interlinguistico per creare il nome epitetico di un animale (CARDONA 1995: 137-138).

¹⁷ BELARDI (1961: 4-5). Per quel che riguarda la colomba ritroviamo in sanscrito *kapôta-*, in pahlavico *kabôd* e *kabôtar* e in neopersiano *kabutar* (CARDONA 1995: 138). Strabone chiama *Καπαῦτα* il lago di Urmia (PAGLIARO 1955: 159). Infine *kapautaka-* è l'epiteto usato nella 'carta' di Susa per denominare un tipo di lapislazzuli (KENT 1953: 143); (PAGLIARO 1955: 159).

¹⁸ Si veda CARDONA (1995: 147-172).

¹⁹ Sull'importanza di questa teoria in ricerche di linguistica storica si veda fra gli altri LAZZERONI (1987: 42-43).

²⁰ In curdo esiste un altro termine per il verde, vale a dire *kesk*, pronunciato *kask* a Mahâbâd (KALBÂSI 1983-84: 175) e reso *k'esk* nel lessico di BAKAEV (1957: 209), il quale traduce il lemma con 'verde scuro'. L'etimo dell'aggettivo risale probabilmente alla parola antico persiana *kâsaka-* 'pietra semi-preziosa', 'lapislazzuli' (KENT 1953: 180), ma anche 'turchese' (PAGLIARO 1955: 145-160), la quale ha una sua continuazione in pahlavico nel sostantivo *kâskên* e nell'aggettivo *kâskênên* (MACKENZIE 1971: 50). Secondo il conciso glossario dato da Kalbâsi *šîn* si riferisce al verde della vegetazione, mentre *kask* non ha nessuna sfumatura particolare (1983-84: 175). Al contrario nel glossario del dialetto curdo della zona a oriente di Van, raccolto da Misirliyan, *k'ask* ha il significato di 'verde', mentre *hišîn* viene reso con 'blue' (MISIRLIYAN 1994: 141).

²¹ Gli esempi sono tratti dal dizionario di BAKAEV (1957).

bešīnboz, reso da Bakaev con ‘сивый (о масти)’ e ‘конь сивой масти’, da Blau con ‘cheval gris-bleu’ e da Jaba con ‘cheval gris pommelé, gris foncé’²², assume il senso di grigio scuro, grigio screziato, in quanto pomellato si dice d’un mantello equino con macchie scure a listelle su di un fondo chiaro²³.

In pashto *šīn* (femm. *šna*, pl. *šnə*), seguendo il lessico di Aslanov²⁴, significa ‘blu’; ‘verde’, come nell’espressione *šīn bāgh* ‘giardino verde’; riferito al cielo significa ‘chiaro’, ‘limpido’: *nən asmān šīn day* ‘oggi il cielo è limpido’. Questa parola indica altresì un particolare colore del piccione tra il grigio e il blu: *šna kawtəra*.

In ossetico due sono le tracce di *axšaina*:- l’aggettivo *æxsīn* ‘blu’²⁵ ‘grigio scuro’²⁶ e il sostantivo *æxsīnag* ‘piccione’²⁷.

2. Come abbiamo già detto, il campo di ricerca da noi scelto per accertare il significato della parola in questione in neopersiano è quello della tradizione lessicografica monolingue. I dizionari neopersiani, fino in epoca moderna, sono strumenti realizzati per facilitare la lettura e la comprensione della poesia classica. Risultano inoltre preziose raccolte dell’antica poesia in neopersiano in quanto era diffuso costume fra i lessicografi inserire dei versi di poeti celebrati per esemplificare l’uso del termine da loro glossato. In quest’ottica soprattutto i primi lessici (in verità esigui glossari che intendevano spiegare parole e modi di dire tipici dell’oriente dell’altopiano iranico, delle regioni ove nacquero le prime espressioni poetiche in lingua neopersiana, a poeti ed eruditi dell’occidente linguistico neopersiano) rivestono una grande importanza nel nostro studio poiché la maggior parte delle poesie addotte in qualità di brani esemplificativi sono attribuite ad antichi poeti dei quali non ci è pervenuto l’intero canzoniere.

I principi attraverso i quali abbiamo scelto i dizionari da utilizzare sono essenzialmente due. Per prima cosa abbiamo

²² BAKAEV (1957), BLAU (1965) e JABA (1879).

²³ In JUSTI (1878: 8) *hesp-i bōz* viene detto di un cavallo bianco, mentre la parola *hishīnbōz* vale ‘[cavallo] grigio scuro’. In persiano *buz* indica un cavallo di colore azzurro il cui colore tende al bianco. Si veda fra gli altri PĀDŠĀH (1984).

²⁴ ASLANOV (1966: 561).

²⁵ ABAEV (1970: 113).

²⁶ MILLER (1927: 247).

²⁷ HÜBSCHMANN (1887: 26).

preso in considerazione solo le opere che sono giunte alle stampe, trascurando forzatamente gli innumerevoli dizionari ancora consultabili solo in manoscritto, certi, comunque, che i dizionari da noi visionati rappresentano i monumenti di maggior prestigio dell'intera tradizione monolingue neopersiana.

In seconda istanza siamo giunti alla decisione di usare, ai fini del nostro percorso diacronico, solo i dizionari di epoca medievale e moderna, tralasciando, ma non completamente, le grandi redazioni contemporanee, nella fattispecie il *Farhang-e Fârsi*²⁸ di M. Mo'in e il *Loghatnâme*²⁹ di 'A. A. Dehxodâ. La prima in quanto debitrice nel suo modello di compilazione a modelli lessicografici europei³⁰, la seconda per il suo carattere enciclopedico³¹.

I lessici che prenderemo in esame, ordinati secondo un criterio cronologico, sono: il *Loghat-e Fors* di Asadi Tusi (458/1066), il *Farhang-e Qavvâs* di Faxr al-Din Mobârakšâh-e Ghaznavi (tra il 695/1295 e il 716/1316), il *Şahâh al-Fors* di Moḥammad ebn-e Henduşâh-e Naxjavâni (728/1328), il *Da-stur al-Afâzel* di Hâjeb Xeyrât-e Dehlavi (743/1342), il Me'yâr-e Jamâli di Şams-e Faxri (745/1344), il *Majmu'at al-Fors* di Abu 'l-'Alâ 'Abd al-Mo'men-e Jâruti (sec. VIII/XIV), il *Farhang* di Hoseyn Vafâ'i (933/1526), il *Tohfât al-Ahbâb* di Hâfez-e Owbehi (936/1529), il *Farhang-e Jahângiri* di Jamâl al-Din-e Enju (1017/1608), il *Majma' al-Fors* di Soruri Kâšâni (1028/1618), il *Sorme-ye Soleymâni* di Taqi al-Din Owḥedi (precedentemente al 1030/1620), il *Farhang-e Ja'fari* di Moḥammad Moqim Tuyserkâni (1040/1630), il *Borbân-e Qâte'* di Moḥammad Hoseyn ebn-e Xalaf-e Tabrizi (1062/1651), il *Farhang-e Rašidi* di 'Abd al-Rashid ebn-e 'Abd al-Ghofur al-Hoseyni al-Madani al-Tattavi (1064/1653), l'*Anjomanârâ-ye Nâseri* di Reẓâqoli Xân Hedâyat (1288/1871), il *Farhang-e Ânandrâj* di Moḥammad Pâdshâh (1306/1888) e il *Farhang-e Neẓâm* di Seyyed Moḥammad 'Ali Da'i al-Eslâm (dal 1346/1927 al 1358/1938)³². In ogni caso, al momento di trarre le nostre conclusioni, ci avvarremo sia del *Loghatnâme* di 'A.'A.

²⁸ MO'IN (1992/93)

²⁹ DEHXODÂ (1993-94)

³⁰ MO'IN (1992/93: chehel o hasht).

³¹ Si veda al riguardo RUBINČIK (1964: 82).

³² Per ragguagli sulla storia della lessicografia neopersiana e sui singoli dizionari si vedano RASHID HUSAYN (1979), BAEVSKIJ (1989) e DABIRSIYÂQI (1989-90).

Dehxodâ che del *Farhang-e Fârsi* di M. Mo'in in qualità di indispensabili fonti esterne.

Riguardo al *Loghat-e Fors* dobbiamo premettere una breve avvertenza. Fino a oggi contiamo quattro edizioni dell'opera di Asadi³³: la prima, di Paul Horn, del 1897 condotta sulla base di un manoscritto conservato nelle biblioteche vaticane; l'edizione del 1940-41 a cura di 'A. Eqbâl; l'edizione di Dabirsiyâqi del 1957, che riprende l'edizione Horn rivedendola e migliorandola alla luce di altri manoscritti; infine l'edizione di Mojtabâ'i e Šâdeqi condotta sulla base di un manoscritto ritrovato in Pakistan, copia redatta, stando all'introduzione, da un allievo di Asadi che completò l'opera del maestro³⁴. Noi abbiamo deciso di escludere dalla nostra ricerca l'edizione Eqbâl, nella quale le esemplificazioni poetiche registrate in diversi manoscritti sono mischiate assieme, senza che il curatore indichi le varie fonti d'origine³⁵. Al contrario abbiamo preso in considerazione sia l'edizione Dabirsiyâqi che quella Mojtabâ'i-Šâdeqi in quanto, essendo condotte su di un solo manoscritto, risultano molto utili in un confronto di natura diacronica qual è il nostro.

2.1 Diamo adesso spazio al materiale lessicografico. Una sola avvertenza. Per non incorrere in ripetizioni tediose, abbiamo contrassegnato ciascuna testimonianza poetica con un numero progressivo, evitando di riportarle per esteso in ogni occasione, rendendo in tal modo possibile, al contempo, il loro facile reperimento nel caso, frequente, in cui occorranza più volte nella serie delle glosse.

I. *Loghat-e Fors*³⁶

- **Xašin**: è un falco il cui colore è tra il blu, il nero, il verde e il bianco, cioè di color *xašine*. Farroxi ha detto:

³³ Vi sono, in ogni caso, molti dubbi che sia stato Asadi Ṭusi l'effettivo compilatore delle versioni del *Loghat-e Fors* che sono pervenute fino ai nostri giorni. In proposito si vedano ASADI ṬUSI (1977: bist o noh) e ASADI ṬUSI (1986: 5).

³⁴ Si veda ASADI ṬUSI (1986: 17).

³⁵ Si veda ASADI ṬUSI (1940-41: bâ-dâl).

³⁶ ASADI ṬUSI (1977).

- (1) Affinché non si confonda il falco bianco col corvo nero
affinché non si confonda il falco *xašîn* colla pernice di valle.
- **Xašîne:** è un colore tra il blu e il nero, ma ne abbiamo parlato in precedenza³⁷. Kasâ'i ha detto:
- (2) In primavera ai monti *xašîne*
chi manda la veste delle huri paradisiache?

II. *Loghat-e Fors*³⁸

- **Xašînsâr:** è un grande uccello acquatico che vive anche sulla terra ferma il cui corpo è nero e la cui testa è bianca nel mezzo. La parola *xašîn* significa 'bianco'. Daqiqi ha detto:
- (3) Nella maniera in cui egli rapisce la gente,
l'aquila veloce non riesce a ghermire lo *xašînsâr*.

III. *Farhang-e Qavvâs*³⁹

- **Xašîsâr:** è un grande uccello acquatico dalla testa bianca. Daqiqi ha detto: (3)

IV. *Dastur al-Afâzel*⁴⁰

- **Xašîšâr:** è un grande uccello.

V. *Şahâh al-Fors*⁴¹

- **Xašîn:** è il colore bianco.
- **Xašîn:** è il colore del falco, che non è né bianco, né verde né rosso. Farroxi ha detto: (1)
- **Xašîne:** è un uccello acquatico nero il cui colore sta fra il nero e il blu. Kasâ'i ha detto: (2)
- **Xašensâr:** è un grosso uccello di colore bianco scuro.

³⁷ Il lessicografo allude alla voce *xašîn*.

³⁸ ASADI TÛSI (1986).

³⁹ FAXR-E QAVVÂS (1974).

⁴⁰ HÂJEB XEYRÂT (1973).

⁴¹ NÂXJAVÂNI (1976).

Daqiqi ha detto: (3)

VI. *Me'yâr-e Jamâli*⁴²

- **Xašin**: viene detto di una cosa di colore scuro. Inoltre *xašin* si dice di un falco il cui colore tende al blu, in quanto il falco blu è molto prezioso e un gran cacciatore. [Verso esplicativo]⁴³:
- (4) Nella sua epoca la capra montana non teme il feroce leone nel suo tempo la pernice non patisce la violenza del falco *xašin*.
- **Xašin** e **xašine**: entrambi designano la medesima cosa. [Verso esplicativo]:
- (5) Nell'era della tua giustizia non osa il falco *xašine* vessare le starne.
- **Xašensâr**: è un uccello acquatico di colore scuro. [Verso esplicativo]:
- (6) Se presso la sua giustizia trova l'assenso riesce lo *xašensâr* a ghermire l'aquila della ruota celeste.

VII. *Majmu'at al-Fors*⁴⁴

- **Xašin**: ha il medesimo significato di *xašine*.
- **Xašine**: è un colore bianco e blu.
- **Xašensâr** e **xašine**: è il colore bianco. Viene detto pure di un uccello acquatico la cui testa è bianca.
- **Xašensâr**: è un grande uccello acquatico di colore scuro e dalla testa bianca. Daqiqi ha detto: (3)

⁴² ŠAMS-E FAXRI (1958).

⁴³ Originale è il metodo di esemplificazione dei lemmi adottato da Šams-e Faxri. Nel proprio dizionario 'inverso', nel quale i lemmi si succedono seguendo l'ordine alfabetico dell'ultima lettera, il lessicografo, dopo aver spiegato un dato numero di parole, introduce una *qašide* da lui appositamente composta le cui parole-rima sono rappresentate dalle voci del dizionario appena spiegate. Sulla base di una tale strutturazione i lemmi *xašin*, *xašine* e *xašinsâr* si trovano ovviamente in capitoli distinti e in *qašide* differenti.

⁴⁴ JĀRUTI (1977).

VIII. *Toḥfat al-Aḥbâb*⁴⁵

- **Xašin**: sul modello di *dafin*, si dice d'una cosa scura. Inoltre *xašin* viene detto d'un falco il cui colore tende al blu, in quanto il falco blu è molto prezioso e gran cacciatore. La stessa parola designa una regione della Transoxiana.
- **Xašine**: è il colore del cuoio e non si usa che con riferimento ai cavalli. Kasâ'i ha detto: (2)⁴⁶
- **Xašinpand**: si dice della gazza.
- **Xašenšâr e xašensâr**: entrambi indicano un uccello acquatico, che vive anche sulla terraferma, di grande o media taglia, di colore scuro e la cui testa sia bianca nel mezzo. Infatti *xašin* significa 'bianco'. Daqiqi ha detto: (3)

IX. *Farhang-e Vafâ'i*⁴⁷

- **Xašin**: è un falco bianco, né verde né rosso.
- **Xašine**: è un uccello acquatico di color nero tendente al blu.
- **Xašinband**: è il nibbio.
- **Xašensâr**: è un grande uccello acquatico di colore scuro e dalla testa bianca. Daqiqi ha detto: (3)

X. *Farhang-e Jahângiri*⁴⁸

- **Xašin e xašine**: vien detto generalmente del colore nero, come ha detto Kasâ'i: (2)

⁴⁵ OWBEHI (1986).

⁴⁶ Il verso non ha chiaramente alcuna attinenza con la definizione data dal lessicografo.

⁴⁷ VAFÂ'I (1995). L'unica edizione critica di questo dizionario desta alcune perplessità, in quanto condotta su manoscritti molto tardi conservati a Pechino, nei quali il dizionario in questione appare come un'opera che segue un ordinamento 'a fronte' nei capitoli e 'inverso' nei paragrafi. I manoscritti di altra tradizione (persiana, tagica, indiana), per solito più antichi di quelli cinesi, ci consegnano un dizionario 'inverso' nei capitoli e 'a fronte' nei paragrafi, sul modello delle fonti di cui il lessicografo nella sua prefazione dice di essersi avvalso. Si veda OTACHONOVA (1986: 7-10).

⁴⁸ ENJU (1980).

Nel *Bâz-Nâme* è riportato che [il termine *xašĭn*] si riferisce in particolare a un falco i cui occhi e il cui dorso sono neri e che è molto ardito e rapido nella caccia. Quando, trascorso il periodo dell'infanzia, per la prima volta ha la muta i suoi occhi diventano rossi. *Sanâ'i* dice:

(7) Duplice t'appare nella primavera di Cina ciò ch'è uno nella primavera della religione:
l'attacco del falco *xašĭn* e il sorriso della pernice di valle.

Il seguente verso appartiene a *Zu 'l-Feqâr Šĭrvâni*:

(8) Nel luogo in cui vi sia il terrore del tuo comando
e nel paese in cui alla tua minaccia segua il castigo,
Il rinoceronte è senza corno e senza grinfie il falco *xašĭn*,
il serpente è senza denti e senz'artigli nasce il leone.

– **Xašĭnsâr**: è un tipo di uccello acquatico il cui dorso è simile a quello del falco *xašĭn*, cioè nero con del bianco in mezzo al capo. *Hakim Ferdowsi* ha detto:

(9) Discese dal cavallo per cacciare,
ché vide il *xašĭnsâr* nelle sorgive.

– **Xaši**: vien detto d'una cosa di una bianchezza estrema. In arabo si dice *xšĕ*⁴⁹.

XI. *Majma' al-Fors*⁵⁰

– **Xašĭn**: si dice d'una cosa scura. Inoltre *xašĭn* si dice di un falco di colore blu estremamente prezioso, gran cacciatore e pregiato. Nel *Farhang-e Jahângiri* è riportato che in senso assoluto significa 'nero', mentre in particolare si dice d'un falco dal dorso nero molto ardito nella predazione. *Šams-e Faxri* ha addotto il seguente esempio: (4)

– **Xašĭne**: si dice del colore blu. *Kasâ'i* dice: (2)
Nel *Tohfât*⁵¹ e nel *Mo'ayyed al-Fozalâ*⁵² il vocabolo viene

⁴⁹ Nei lessici arabi più diffusi, sia monolingui che bilingui, questa parola non è stata reperita.

⁵⁰ *SORURI* (1958-62).

⁵¹ L'autore si riferisce probabilmente al *Tohfât al-Sa'adat*, opera redatta in India nel 916/1510 da *Maħmud ebn-e Šeyx-e Ziyâ' al-Din Moħammad*, poeta panegirista di *Sekandar Lodi* e del suo ministro *Xvâjegi Šeyx Sa'id*. Si veda no al riguardo *RASHID HUSAYN* (1979: 103) e *DABIRSIYÂQI* (1989-90: 70-71).

⁵² Il *Mo'ayyed al-Fozalâ* è un dizionario monolingue composto in India

riportato col significato di 'estremamente bianco', [colore] che alcuni definiscono 'naturale' (*xwodrang*)⁵³, lo stesso è dire *xašin*. Nel *Farhang-e Jahângiri* viene riportato col significato generale di 'nero', mentre in particolare si dice d'un falco i cui occhi e il cui dorso sono neri e che è ardito nella caccia. Quando, trascorso il periodo dell'infanzia, fa la muta i suoi occhi diventano rossi. Šams-e Faxri dice: (5)

- **Xašensâr** e **xašisar**: è un grosso uccello acquatico di colore scuro la cui testa è nel mezzo bianca. Šams-e Faxri ha addotto il seguente esempio: (6)

Nella traduzione del *Šaydana* di Abu Reyhân Biruni è stato preso in considerazione *xošansâr*, con *xâ* vocalizzata in *zamme*, *šin* punteggiata vocalizzata in *fathe*, *nun* quiescente e infine *sin* senza punti. Questa lettura sembra essere degna di maggior fiducia. Anche Asadi ha riportato la parola in tale veste e ha detto:

- (10) Le sponde delle fonti sono piene di *xašensâr* e di cormorani⁵⁴ lungo dieci file di tulipani un paesaggio di piane e di verdi pendici.

A conferma di ciò ch'è stato detto ecco il verso del poeta Hakim Lâme'i Jorjâni:

- (11) Ogni fagiano di corallo ha un pregiato ornamento,
ogni *xašensâr* di broccato ha un prezioso capitale.

XII. *Sorme-ye Soleymâni*⁵⁵

- **Xašin**: si dice d'una cosa scura e blu. Designa inoltre una regione della Transoxiana.
- **Xašine**: è il colore blu, il colore bianco e il colore giallo-

da Moḥammad-e Lâd nel 925/1519. Per ulteriori ragguagli si vedano RASHID HUSAYN (1979: 105-106) e DABIRSIYÂQI (1989-90: 71-74).

⁵³ *Xwodrang* ha due significati. La prima accezione è quella di 'colore naturale' 'crudo'; la seconda è *xâki* 'color terra', che viene detto d'un colore giallo pallido, come quello degli abiti coloniali (si veda in italiano il prestito 'kaki'). D'ora in poi renderemo *xwodrang* con 'giallognolo'.

⁵⁴ Il testo persiano dà *mâgh*, termine che abbiamo reso con 'cormorano' seguendo de Fouchécour (1969: 149).

⁵⁵ OWHEDI (1985-86).

gnolo. Costituisce un attributo specifico dei cavalli.

- **Xašinpand**: è il nibbio. Alcuni sostengono che *xašin* si dica d'una cosa scura, mentre *pand* è il nibbio, chiamato altrimenti *ghalivâž*.
- **Xaštenšâr** e **xaštesâr**⁵⁶: è un grande uccello acquatico di colore scuro che viene detto altrimenti *xaštensâr*.

XIII. *Farhang-e Ja'fari*⁵⁷

- **Xašin**, sul modello di *kamin*: si dice di cose blu. Si definisce *xašin* il falco blu che si fa molto apprezzare nella predazione.
- **Xašine**, sul modello di *dafine*: si dice generalmente del colore nero e in particolare del falco nero.
- **Xašinband**, sul modello di *zaminband*: è il nibbio.
- **Xašanšâr**, sul modello di *tabakâr*, **xašišâr**, sul modello di *malibâr* e **xošansâr** con *sin* senza puntini sul modello di *goharbâr*: si tratta di un grande uccello acquatico il mezzo della cui testa è bianco.
- **Xaši**, sul modello di *kami*: è il colore blu, ma a tale termine viene attribuito anche il significato di 'bianco' e di 'giallastro'.

XIV. *Borbân-e Qâte'*⁵⁸

- **Xaši**: si dice d'una cosa che è estremamente bianca, cioè bianchissima. Alcuni affermano che ha il medesimo significato di *xašine*, vale a dire 'nero scuro tendente al blu'.
- **Xašin**: generalmente indica una cosa nera e scura che tende al blu. In particolare si dice d'un falco il cui dorso è blu e scuro e i cui occhi sono neri. Si dice che dopo la

⁵⁶ Si tratta evidentemente di lezioni errate per *xašinsâr*.

⁵⁷ TUYSERKÂNI (1983/84).

⁵⁸ XALAF-E TABRIZI (1978).

prima muta, cioè dopo la prima caduta delle penne, i suoi occhi diventano rossi. L'equivalente turco è *qezelquş*⁵⁹. Alcuni ritengono si tratti di un falco non nero e nemmeno bianco.

È anche il nome di una regione della Transoxiana.

- **Xašinpand:** significa 'nibbio', chiamato anche *ghalivâj*. Alcuni sostengono si tratti di una varietà di nibbio di colore blu, in quanto *xašin* ha il significato di blu e *pand* quello di nibbio.
- **Xašinsâr:** è un tipo di uccello acquatico il cui dorso è nero, mentre sul capo presenta una chiazza bianca. Lo si chiama *xašinsâr* per il fatto che [quanto al colore del piumaggio] è simile al falco nero, poiché la parola *xašin* designa il falco nero, mentre *sâr* è un suffisso che indica rassomiglianza.
- **Xašine:** ha il medesimo significato di *xašin*, si riferisce dunque a qualsiasi cosa di colore nero che tende al blu. Vien detto anche di un falco il cui dorso sia blu e scuro. Alcuni ritengono si tratti di un uccello acquatico nero il cui colore tenda al blu. La stessa parola ha pure il significato di 'bianco' e 'giallognolo' (*xwodrang*), che viene detto altrimenti *malle* 'cinerino'⁶⁰.

XV. *Farhang-e Rašidi*⁶¹

- **Xašin, xašine e xaši:** 'bianco', infatti *xašin* è il monte bianco di neve. **Xašin** è altresì il falco bianco i cui occhi e il cui dorso sono neri, mentre per il resto [il suo piumaggio] è bianco. Esso è molto ardito nella caccia e quando supera

⁵⁹ Possiamo forse trovare un'eco di questo termine nella parola dell'odierno turco di Turchia *kizilšahin*, interpretando *quş*, che ha il significato base di 'uccello', come 'falco' o 'uccello rapace'. Il corrispettivo italiano di *kizilšahin*, basandoci su KAROL (1963: 153), è 'poiana', termine che non sembra confarsi alle descrizioni date, poiché la poiana si nutre per solito di topi o di altri roditori, al contrario del nostro falco *xašin(e)*, che appare come un cacciatore di grosse prede.

⁶⁰ La parola araba *mallat* ha il significato di 'cenere calda', anche quella in cui si cuoce il pane. Si vedano ZAMAXŠARI (1963: I, 141), ZAMAXŠARI (1965: 604) e DAHÂR (1970: I, 608).

⁶¹ 'ABD AL-RASHID (1958).

il periodo dell'infanzia e fa la muta i suoi occhi diventano rossi. Kasâ'i dice: (2) Šams-e Faxri ha poetato: (5).

- **Xašinsâr** e **xašisâr**: è un grande uccello acquatico di colore scuro e dalla testa bianca. Quest'uccello è stato chiamato in tal modo poiché ha la testa bianca e in questo caso *sâr* ha il medesimo significato di *sar*, cioè 'testa'. Asadi dice: (10)

XVI. *Anjomanârâ-ye Nâšeri*⁶²

- **Xašansâr**, sul modello di *talabkâr*: è un tipo di uccello acquatico il cui dorso delle ali, come accade per il falco *xašîn*, è nero e sulla cui testa vi è del bianco nel mezzo. Ferdowsi ha detto: (9). Ĥakim Asadi Ṭusi maestro di Ferdowsi ha detto⁶³: (10)
- **Xašay**, con la prima e con la seconda lettera vocalizzate in *fatḥe*: si dice d'una cosa molto bianca.
- **Xašîn**: si dice d'ogni cosa che tende al blu, ma che sia in parte bianca come il monte innevato. **Xašîn** si dice inoltre del falco bianco i cui occhi e il cui dorso sono neri, il resto del suo piumaggio bianco e che è molto ardito nella caccia. Quando, trascorso il periodo dell'infanzia, fa la muta i suoi occhi diventano rossi. Hanno detto in proposito:

(12) Tanto il falco teme il dardo
quanto la ballerina (*ša've*)⁶⁴ quel falco *xašîn*.

Šams-e Faxri ha detto: (5) Seyyed Zu 'l-Feqâr Šîrvâni ha detto: (8)

Questa parola può avere anche le forme *xašîne* e *xšny*⁶⁵.

⁶² HEDĀYAT (1871).

⁶³ In questo caso il lessicografo dà credito all'antica tradizione, dai più ritenuta spuria, circa l'esistenza di due Asadi: Asadi il Vecchio e Asadi il Giovane. Si veda RYPKA (1968: 164).

⁶⁴ Per un chiarimento della terminologia ornitologica di questo emistichio si vada al punto 3.1.

⁶⁵ Difficile ipotizzare una lettura plausibile. Si veda anche la voce *xašîn* dell'*Anjomanârâ-ye Nâšeri*.

- **Xašine**, sul modello di *dafine*: è lo stesso falco *xašin* riguardo al quale è stato scritto in precedenza.

XVII. *Farhang-e Ānandrāj*⁶⁶

- **Xašensâr**, sul modello di *tababkâr* (persiano)⁶⁷: è un tipo di uccello acquatico il cui dorso e le cui ali sono nere, mentre la testa è bianca nel mezzo. Ferdowsi ha detto: (9) Ĥakim Asadi, maestro di Ferdowsi, ha detto: (10)
- **Xašišâr**, con *sin* punteggiata sul modello di *parizâd* (persiano): ha il medesimo significato di *xašinsâr* con *sin* senza punti che si vedrà in seguito.
- **Xašay**, con la prima e la seconda lettera vocalizzate in *fathe* e con la *yâ* allungata (persiano): si dice d'una cosa molto bianca.
- **Xašin**, con *fathe* sul modello di *dafin* (persiano): si dice d'ogni cosa che tende al blu in cui vi è anche del bianco, come il monte innevato. **Xašin** si dice inoltre del falco bianco i cui occhi e il cui dorso sono neri, il resto del suo piumaggio bianco e che è molto ardito nella caccia. Quando, trascorso il periodo dell'infanzia, fa la muta i suoi occhi diventano rossi. Hanno detto in proposito: (12) Šams-e Faxri ha detto: (5) Seyyed Zu 'l-Feqâr Širvâni ha detto: (8)

Questa parola può avere anche le forme *xašine* e *xošni* con *zamme*⁶⁸.

- **Xašinpand**, con *bâ* persiana vocalizzata in *fathe*, *nun* quiescente e *dal* di *abjad* (persiano): significa 'nibbio', altrimenti detto *ghalivâj*. Alcuni sostengono si tratti di una varietà di nibbio di colore blu, in quanto *xašin* ha il significato di 'blu' e *pand* quello di 'nibbio'.
- **Xašinsâr**, con *sin* senza puntini, sul modello di *zamindâr*

⁶⁶ PĀDŠĀH (1984).

⁶⁷ Il *Farhang-e Ānandrāj* è uno dei primi dizionari monolingui neoperiani a fornire sistematicamente in ogni glossa un'indicazione sull'origine delle parole.

⁶⁸ Si tratta di una lettura errata. Consultando lo stesso *Ānandrāj*, si verifica che *xošni* significa 'prostituta'.

(persiano): è un tipo di uccello acquatico il cui dorso è nero, mentre sul capo presenta una chiazza bianca. Lo si chiama *xašinsâr* per il fatto che [quanto al colore del piumaggio] è simile al falco nero, poiché la parola *xašin* designa il falco nero, mentre *sâr* è un suffisso che indica rassomiglianza.

- **Xašine**: sul modello di *dafine* (persiano): è lo stesso falco *xašin* riguardo al quale è stato scritto in precedenza.

XVIII. *Farhang-e Nezâm* ⁶⁹

- **Xaši**: bianco (dal *Rašidi*) ⁷⁰. Risulta chiaro dal *Loghat-e Fors* di Asadi Tusi sotto le voci *xašin* e *xašine* che il significato di *xaši* è ‘colore fra il blu e il nero’, non di certo ‘bianco’ (si vedano le voci *xašin* e *xašine*).
- **Xašisâr**: è un uccello acquatico di colore scuro dalla testa bianca. Asadi: (10) (dal *Loghat-e Fors*).
- **Xašin**: è un falco il cui colore sta fra il blu, il nero, il verde e il bianco, cioè color *xašine*. Farroxi ha detto: (1) (dal *Loghat-e Fors*).
- **Xašinsâr**: è lo *xašisâr*. Ferdowsi: (9)
- **Xašine**: è un colore fra il blu e il nero, ma ne abbiamo parlato in precedenza. Kasâ’i ha detto (2) (dal *Loghat-e Fors*). Il *Farhang-e Jabângiri* ha reso i termini *xašin* e *xašine* con ‘colore nero’, riportando a mo’ di esempio il succitato verso di Kasâ’i che in verità mal si conviene per il fatto che il poeta intende dire che Iddio, nella stagione primaverile, riveste i monti, che in inverno sono bianchi, di una veste rossa e verde. I monti d’inverno non sono neri! Aggiunge il *Jabângiri*: «Nel *Bâz-Nâme* è riportato che [il termine *xašin*] si riferisce in particolare a un falco i cui occhi e il cui dorso sono neri e che è molto ardito e rapido nella caccia. Quando, trascorso il periodo dell’infanzia, per la prima volta ha la muta i suoi occhi diventano rossi». Del tutto singolare è il fatto che abbia interpretato

⁶⁹ DĀ’I AL-ESLĀM (1983).

⁷⁰ È lo stesso lessicografo a indicare le proprie fonti.

il lemma *xaši* come 'colore estremamente bianco'. Il *Farhang-e Rašidi* ha dapprima reso *xaši* con 'bianco', quindi ha interpretato *xašin* e *xašine* come 'bianco di neve', adducendo come prova il verso di Kasâ'i, infine ha inteso per falco *xašin* un falco bianco i cui occhi e il cui dorso siano neri. Certo l'interpretazione del *Rašidi* meglio si adatta al verso di Kasâ'i, cioè che d'inverno i monti siano bianchi di neve. Benché gli autore del *Jahângiri* e del *Rašidi* fossero entrambi eruditi, Asadi Tusi visse sei secoli prima dei due ed essendo stato il primo lessicografo è probabile che la sua interpretazione sia più corretta, indicando il colore nero e un colore a esso vicino. [Infatti] la radice di questa parola in sanscrito, cioè *kršna-*, significa 'nero'.

3. Dopo le considerazioni etimologiche e l'esposizione del materiale lessicografico medievale e moderno, cercheremo adesso di dare una definizione dei lemmi riportati più sopra, interpretando i versi esemplificativi e individuando i percorsi della tradizione che hanno contribuito a una poco soddisfacente spiegazione delle parole.

3.1 **Xašin** e **xašine**: le due forme hanno praticamente la medesima valenza, in quanto il suffisso *-e* qui sembra non avere alcuna funzione particolare. Si tratta di un aggettivo che determina qualsiasi oggetto di colore scuro, bruno, blu, forse anche grigio⁷¹, in ultima analisi di un colore poco luminoso.

Aldilà delle forzature interpretativa di alcuni lessicografi, chiaro si presenta il verso di Kasâ'i. Cerchiamo dunque di interpretarlo attraverso lo strumento della parafrasi:

In primavera ai monti che sono d'un colore scuro (*xašine*) [a causa dei rigori invernali e dello sciogliersi delle nevi che imbrunisce il terreno],
chi manda la veste delle huri paradisiache [che è verde come l'erba che comincia a ricoprire di nuovo le montagne]?

Il *Loghatnâme-ye Dehxodâ*, sotto la voce *xašine*, classificata

⁷¹ Il dizionario della lingua tagica rende *xašine* con 'grigio' 'cinerino'. Si veda ŠUKUROV-KAPRANOV-CHOSHIM-MA'SUMI (1969: I, 473).

come *şefat*, riporta un verso di Labibi di altrettanta evidenza:

Discende dalla sua schiena quel figliolo maledetto
che quanto un orso bruno (*xašine*) s'è ingrossato ⁷².

Dubbia, anche perché non supportata da esempi, la definizione data nel *Toḥfat al-Aḥbâb* e nel *Sorme-ye Soleymâni*, secondo la quale *xašine* indicherebbe il bianco e il giallognolo (*Sorme*) e pure il colore del cuoio (*Toḥfat*) e verrebbe detto esclusivamente dei cavalli.

Per via indiretta troviamo l'aggettivo *xašine* riferito anche alla parola *taz*, che designa un piccolo volatile dal canto melodioso e dal volo stento, nelle glosse dedicate a tale lemma nel *Loghat-e Fors* (edizione Mojtabâ'i-Şâdeqi), nel *Farhang-e Qavvâs*, nel *Şahâḥ al-Fors*, nel *Farhang-e Jahângiri* e nel *Borbân-e Qâte'*. Un solo verso esemplificativo riportato dai vari lessicografi, costituito dal seguente verso di Rudaki:

Quanto grati giungono nella stagione primaverile
le note dell'arpa, il richiamo della pernice, il cinguettio del *taz*.

L'autore del *Borbân-e Qâte'*, per solito non immune da gravi inesattezze, ci offre un elemento importante per addivenire a una piena comprensione della parola, fornendo il traduttore arabo di *taz*, *şa've*, un derivato della radice *ş'w*, la quale ha il significato base di 'essere piccolo' 'rimpicciolire'. Il Lane, sulla base del *Qâmus* ⁷³, ponderoso dizionario monolingue arabo, rende *şa've* con 'a small bird of the sparrow-kind red in the head' ⁷⁴, definizione alquanto generica che non ci aiuta più di tanto.

Se invece consideriamo il grande dizionario bilingue arabo-persiano *Muqaddimat al-Adab* di Zamaxšari (467/1074-538/1143), sapiente mu'tazilita originario della Corasmia, troviamo due voci che ci possono interessare: *waş'at* e *şa'wat* ⁷⁵. La

⁷² DEHXODÂ (1993-94: VI, 8631). È interessante notare che Labibi, come avviene nell'Avesta (BELARDI 1961: 3), riferisce l'aggettivo *xašin(e)* all'orso.

⁷³ *Al-Qâmus al-Muḥîṭ* è un'opera che include circa 60.000 entrate redatta da Majd al-Din Moḥammad ebn Ya'qub al-Firuzâbâdi (726/1326-817/1414). Questo lessico ebbe una tale diffusione che il titolo (*Qâmus*) viene tutt'oggi usato per indicare un dizionario in genere. Si veda al riguardo HAYWOOD (1965: 84-90).

⁷⁴ LANE (1984: II).

⁷⁵ ZAMAXŠARI (1963: I, 371).

prima è resa con *dâlvaže*, *dâlpaže* e *kâskene*, mentre la seconda è glossata con i traducanti *gonješk-e kučak* e *dâlpare*. I due lemmi derivano dalla medesima radice, che in *waš'at* ha subito un'evidente metatesi, in quanto *wš'* ha il senso di base di 'occultare'⁷⁶, partendo dal quale ci riuscirebbe difficile spiegare il significato di *waš'at*.

Analizzando i traducanti ci si può fare un'idea più chiara su *ša've*. Il termine *dâlpare* è un composto che bisogna sciogliere in '[uccello] che ha le ali come quelle dell'aquila nera', secondo un consueto modello che abbiamo già incontrato a proposito della parola avestica *karšiptar-*. Stando ai lessici dovrebbe indicare un tipo di rondine che ha le ali come l'avvoltoio (*dâl*)⁷⁷. *Gonješk-e kučak* significa semplicemente 'un passero di taglia minuta', confermandoci l'informazione che avevamo già desunto dal Lane. In realtà ciò che ci fornisce l'ausilio maggiore è l'ultimo traducante, vale a dire *kâskene*, che nelle sue forme *kâsgine* e *kâsâne* indica la ghiandaia, cioè un uccello passeriforme dell'ordine dei Corvidi dalle piume striate di nero e di azzurro.

Se da una parte è impossibile su queste basi stabilire un'equazione *taz = ša've*, *ša've = ghiandaia*, *taz = ghiandaia*, per le scarse nozioni ornitologiche forniteci dalle nostre opere di riferimento, dall'altra possiamo riaffermare con una certa sicurezza la sostanza semantica dell'aggettivo *xašine*, che si riferisce a un colore scuro. Al fine di trovare una definizione quanto più vicina possibile alla descrizione fornita nei lessici è utile consultare il *Dastur al-Exvân*⁷⁸, che come traducante per *ša'wat* dà *sariče*, termine che vale 'ballerina bianca', altrimenti detta in persiano *domjonbânak*, un piccolo volatile passeriforme dal piumaggio cinerino a striature nere sul dorso, dalla coda nera e dal petto bianco e cinerino, che si muove a saltelli servendosi della mobilissima coda⁷⁹. In curdo di

⁷⁶ MA'ALUF (1954: 1002).

⁷⁷ A proposito del termine *dâl*, che si può rendere sia con 'aquila nera' che con 'avvoltoio', si veda MOKRI (1982: 68).

⁷⁸ DAHÂR (1970: I, 386). Il *Dastur al-Exvân* è un dizionario bilingue arabo-persiano redatto in India nel 827/1424 da Qâzixân Badr Moḥammad Dahâr (o Dahârvâl), autore fra l'altro anche di un dizionario monolingue persiano intitolato *Adât al-Fozalâ*.

⁷⁹ A proposito di *ša've* de Fouchécour propone come traducante *bouvreuil*, cioè 'ciuffolotto', che non ci sembra rispondere alle caratteristiche riportate dai lessici (DE FOUCÉCOUR 1969: 148).

Kermanšah è chiamato quasi alla stessa maniera, vale a dire *domlaqena*, mentre in curdo kurmanji ha tutt'altra denominazione, cioè *pizpizak*⁸⁰.

Sempre a proposito di *taz* ci sembra interessante riportare la voce del tutto singolare del *Farhang-e Qavvâs*, in cui *xašine* è definito 'bianco':

- **Taz:** è un uccello [di color] *xašine*, cioè bianco, che in primavera nidifica nei giardini.

Il fatto che Faxr-e Qavvâs senta il bisogno di inserire accanto alla parola *xašine* un aggettivo dal significato inequivocabile, ci consente di affermare che già all'epoca della redazione del *Farhang-e Qavvâs* il termine era particolarmente oscuro. Tanto oscuro da venir interpretato in modo diametralmente opposto rispetto al significato originale.

Dobbiamo tuttavia notare che il manoscritto del *Loghat-e Fors* curato da Mojtabâ'i e Šâdeqi è il primo a definire *xašin* come 'colore bianco' nella glossa dell'entrata *xašensâr*. La perentoria definizione del *Šahâh al-Fors*, che glossa *xašin* con *sepid* 'bianco', ci lascia presupporre che la copia del *Loghat-e Fors* a disposizione di Naxjavâni si avvicinasse maggiormente al manoscritto pachistano piuttosto che a quello conservato nelle biblioteche vaticane, nel quale, infatti, non troviamo il lemma *xašinsâr*.

Tale definizione nasce da un'interpretazione sbagliata del lemma *xašinsâr*, del quale ci occuperemo più avanti.

Altrettanto singolare è la genesi della parola *xaši*, la quale compare per la prima volta nel *Farhang-e Jahângiri* glossata con *sefid* 'bianco'. Nel *Borbân-e Qâte'*, nel *Farhang-e Ja'fari* viene riportata con la duplice spiegazione di 'cosa estremamente bianca' e 'qualsiasi cosa blu', mentre nell'*Anjomanârâye Nâseri* e nel *Farhang-e Ânandrâj* ci troviamo addirittura di fronte a una lettura *xašay*, spiegata con 'bianco'. Tale lemma è con tutta probabilità il frutto dell'opera di copisti disattenti e di corrivi lessicografi i quali, non prendendosi la briga di accertare l'effettiva esistenza della parola e la sua correttezza, consegnavano, mediante le loro compilazioni, vocaboli inesistenti o significati fuorvianti alla tradizione successiva. La parola può essere stata ricavata dal termine *xašisâr*, allotropo o

⁸⁰ MOKRI (1982: 69-71).

lezione errata di *xašinsâr* e *xašensâr*, termine che è molto spesso interpretato come 'grosso uccello acquatico dalla testa bianca', stando *sâr* per 'testa' e *xaši* per bianco.

Seyyed Moḥammad 'Ali Dâ'i al-Eslâm, autore del *Farhang-e Nezâm*, facendo valere la propria coscienza filologica d'impostazione certamente più moderna, corregge la spiegazione del lemma, ma non lo elimina dal dizionario, dimostrando di essere in qualche modo ancora legato alle opere tradizionali.

In qualità di aggettivo sostantivato, *xašin/xašine* indica un falco dal piumaggio screziato su fondo blu o nero. Partendo da tali generici elementi Schapka⁸¹ non riesce a dare un traduttore preciso alla parola. Con tale etichetta, a nostro avviso, erano probabilmente contraddistinti quei rapaci, in particolare i falchi, il cui piumaggio presentava determinate caratteristiche cromatiche e varie screziature.

Ritroviamo comunque questa parola col significato di 'falco nero molto ardito e valente nella caccia' usata dal poeta patano Xušhâl Xatak nel suo 'Libro del Falcone' (*Bâz-Nâma*) nella forma *xišan* in cui è ben visibile una metatesi, fenomeno peraltro assai frequente in pashto. Il verso che più ci interessa si trova nella seconda sezione dell'opera che riguarda i colori dei falchi e recita:

Lo *xišan* color di pece è più ardito del falco bianco (*tighun*),
questo rapace che è più caro al falconiere della propria vita⁸².

Il glossario finale redatto dal curatore non è di gran ausilio nel tentativo di dare a *xašin/xišan* un corrispettivo scientifico. Infatti la glossa riguardante il termine in questione è licenziata con un laconico «un tipo di falco molto ardito (*də bâz yaw qesəm day če bahâdur wi*)»⁸³.

I versi esemplificativi che abbiamo incontrato non ci offrono una descrizione morfologica di questo falco, che viene invece caratterizzato soprattutto da un aspetto di crudeltà, cui fa da controcanto la candida mansuetudine degli uccelli da lui predati: la pernice (*kabk*), la starna (*tibu*), la ballerina bianca (*ša've*).

⁸¹ Schapka non riesce a ricavare dalle proprie fonti, principalmente il dizionario di Mo'in, il lessico persiano-latino di Vullers, e il *Borbân-e Qâte'*, un termine corrispondente (1972: 85).

⁸² XUŠHÂL XATAK (s.d.: 4).

⁸³ XUŠHÂL XATAK (s.d.: dâl).

3.2 **Xašinpand** e **xašinband**: si tratta del nibbio, definizione su cui quasi tutti i dizionari sembrano concordi, a eccezione del *Toḥfat al-Aḥbâb*, che invece interpreta la parola come 'gazza' (*gholbe*). Il lemma è definito attraverso due sinonimi *zaghan* e *ghalivâj*. Potrebbe indicare un rapace simile al nibbio bruno diffuso, fra l'altro, in quasi tutta l'Europa.

Da segnalare è una notazione a proposito di un sinonimo di *xašinpand*, vale a dire *ghalivâj*, fatta da M. Mo'in nelle note alla propria edizione del *Borbân-e Qâte'*. Secondo l'insigne studioso *ghal* equivarrebbe alla parola del dialetto del Tabaristan *kal*, 'topo'⁸⁴, mentre non è improbabile, a nostro avviso, scorgere in *vâj*, ovvero *vâž* o *vâč*, una voce dialettale per *bâz* 'falco'. Il termine verrebbe dunque a significare letteralmente 'falco dei topi', riferendosi a una delle prede abituali del nibbio. Il nibbio infatti è chiamato pure *mušgir* 'pigliatopi' e *mušxwâr* 'mangiatopi', come recita il verso di Nâser-e Xosrow riportato nel *Farhang-e Fârsi* di Mo'in:

Per quanto [egli] si rivesta di piume d'uccello non è un falco,
dacché anche il nibbio mangiatopi ha le penne⁸⁵.

3.3 **Xašinsâr** e **xašensâr**: secondo i lessicografi si tratta di un grosso uccello acquatico il cui dorso è scuro e la cui testa è bianca nel mezzo, ovvero sia presenta una chiazza (*xâl*) bianca. I versi esemplificativi presenti nei dizionari non fanno alcun accenno all'aspetto di tale volatile, limitandosi a individuare il suo habitat, come dai versi di Ferdowsi (9) e di Asadi (10).

Questa parola costituisce uno dei punti più controversi del nostro studio.

Per poterne dare una accettabile interpretazione dobbiamo per prima cosa analizzarla dal punto di vista morfologico. Può trattarsi di un derivato per suffissazione o di un composto. Nel primo caso ci troveremmo di fronte al suffisso *-sâr*, il quale forma nomi di luogo, come *kuhsâr* 'regione montuosa' e *namaksâr* 'salina', e denota rassomiglianza, come in *divsâr* 'simile a un diavolo', 'demoniaco'; *xâksâr* 'come terra', 'umile' e *sagsâr* 'canino'. Secondo tale modello *xašinsâr* verrebbe a

⁸⁴ XALAF-E TABRIZI (1978: III, 1419 nota 9).

⁸⁵ MO'IN (1992-93: IV, 4438).

significare 'simile [al falco] *xašin*', interpretazione proposta l'autore del *Borhân-e Qâte'* e del *Farhang-e Ânandrâj*.

Questa spiegazione non è del tutto convincente in quanto, per determinare le caratteristiche di un dato volatile paragonandolo con un altro con cui presenta delle analogie, nel nostro caso, cromatiche, occorre che il termine di paragone sia ben conosciuto e definito, mentre *xašin*, in qualità di aggettivo sostantivato indicante un falco, ci pare un eponimo alquanto vago.

Nel secondo caso sarebbe un composto del tipo 'aggettivo + sostantivo', suscettibile di due interpretazioni. Potrebbe essere un composto di *xašin* 'colore blu scuro' e *sâr*, che vale generalmente 'storno', da tradursi 'storno di color *xašin*', definizione cromaticamente conseguente, considerato che lo storno comune ha una livrea nera maculata da chiazze bianche. Tale ipotesi non può comunque reggere, in quanto lo storno è un volatile di taglia minuta, mentre tutti i lessici definiscono lo *xašinsâr* come un uccello di grandi dimensioni.

Più plausibile parrebbe l'interpretazione di *sâr* come una variante per *sar* 'testa', quindi il composto dovrebbe essere sciolto in '[uccello] dalla testa di color *xašin*' ossia, secondo i lessicografi, bianca nel mezzo. Tuttavia, come ormai ben sappiamo, *xašin* si dice di un colore scuro con striature più o meno bianche o di altro colore, ma con una netta prevalenza di tonalità scure. Ora, l'interpretazione 'grosso uccello acquatico dal colore scuro e dalla testa bianca' o 'con una chiazza bianca al centro della testa' non appare soddisfacente. In questo caso, infatti, il nostro aggettivo verrebbe a indicare il colore delle piume della testa dell'uccello le quali cromaticamente (come si deduce dalle definizioni dei lessicografi) si presentano in prevalenza bianca. Tutto ciò contraddirebbe la valenza prevalente di *xašin* che indica, nella gran parte dei casi, un colore scuro. Sarebbe più coerente, da un punto di vista semantico, un *sepidsâr* per indicare un uccello dal capo bianco, mentre, mutatis mutandis, abbiamo un *kabudsâr*.

Possiamo in questo frangente avvalerci del curdo. In curdo, infatti, per indicare grossi uccelli acquatici troviamo le parole *šâbo* (a Sanandaj e Sulaymaniya) e *šâva* (in dialetto *mokri*), oltre al termine *qoleng* 'gru' o 'airone'⁸⁶. Mokri riporta le varianti conosciute di questo nome: *šinšâva*, *šîrînšâva*,

⁸⁶ WAHBY-EDMONDS (1966) e MOKRI (1982).

šinšâho e *šîrînšâva*. Lo studioso a proposito di *šâve*, o di *šâho*, dice trattarsi di un uccello acquatico che si nutre di pesci della stessa taglia della cicogna, ma più magro. Il suo corpo è nero e grigio tendente al blu e vive prevalentemente lungo i corsi d'acqua. Come sappiamo *šin* in curdo significa verde, ma anche blu e grigio scuro (si veda sopra al punto 1.1). In definitiva *šinšâho* e *šâho* sarebbero sinonimi, in quanto la parola composta non fa altro che mettere in risalto una caratteristica del volatile che è già sottintesa nel secondo elemento del termine.

Procedendo per via analogica, si verrà a constatare la vicinanza fra la descrizione di *xašensâr* che abbiamo trovato nella maggior parte dei lessici e quella di *šinšâho* o *šinšâva* data da Mokri.

Più problematico, ma non del tutto azzardato, è stabilire una comparazione morfologica fra il sostantivo persiano *xašinsâr* e il termine curdo *šinšâho/šinšâva*. Da un'interpretazione di questo tipo si addiverrebbe alla conclusione che, se *xašin* equivale a *šin*, *sâr* deve valere *šâho/šâva*, quindi 'una specie di airone'.

Un'ipotesi del genere offre nuovi spunti critici nei confronti della tradizione lessicografica neopersiana, sia monolingue che bilingue e, in qualche modo, contraddice le nostre stesse parole, avendo reso poco sopra *sâr*, in qualità di termine indicante un tipo di volatile, con 'storno', vale a dire un uccello di dimensioni minute, e non avendo contemplato un traducete come 'airone' o 'cormorano'.

In verità possiamo trovare un contributo indiretto in favore di quest'ultima congettura nella glossa dedicata alla voce *sâr* del dizionario persiano-inglese di Steingass⁸⁷. Steingass riporta l'espressione, da lui stesso definita 'modern colloquial', «*sâri buzurgi mâhîkhwâr, A cormorant*»⁸⁸. Alla luce di quanto riportato *sâr* verrebbe a significare, oltre a «uno storno; un cammello; pena; afflizione, dolore, disturbo; un posto; una canna vuota; una pietra miliare; un torchio; titolo di principi georgiani; zar; alto; testa; suffisso di similitudine o possesso», anche 'cormorano' o comunque un tipo di grosso uccello acquatico⁸⁹.

⁸⁷ STEINGASS (1892).

⁸⁸ STEINGASS (1892: 640).

⁸⁹ Si tenga comunque presente che la glossa di Steingass dedicata a

Se è doveroso rammentare le lacune metodologiche che stanno alla base della redazione del dizionario di Steingass, opera che risente del peso degli anni e degli enormi progressi che gli studiosi hanno compiuto nel campo della linguistica e della lessicografia⁹⁰, è altrettanto doveroso tenere in considerazione un'informazione fornita da un'opera che si fonda su alcune delle più importanti compilazioni lessicografiche prodotte in epoca tardomedievale e moderna.

Un'interpretazione di *xašinsâr* che fugasse ogni perplessità abbisognerebbe di un lungo e attento spoglio di materiale non solo lessicografico, ma anche poetico e ornitologico⁹¹, intento che va aldilà della nostra presente ricerca e che varca i limiti degli strumenti lessicografici oggi a nostra disposizione.

Riferimenti bibliografici

ABAEV, V.I.

1970 *Russko-osetinskij slovar'*, Moskva, 1970².

'ABD AL-RASHID

1958 *Farhang-e Rašidi*, a cura di M. 'Abbâsi, 2 voll., Tehrân, 1337/1958.

ASADI TÛSI

1940-41 *Loghat-e Fors*, a cura di 'A. Eqbâl, Tehrân, 1319/1940-41.

1977 *Loghat-e Fors*, a cura di M. Dabirsiyâqi, Tehrân, 1356/1977².

1986 *Loghat-e Fors*, a cura di F. Mojtâbâ'i-'A.A. Šâdeqi, Tehrân, 1365/1986.

ASLANOV, M.G.

1966 *Afgansko-russkij slovar' (puštu)*, Moskva, 1966.

BAEVSKIJ, S.I.

1989 *Rannjaja persidskaja leksikografija*, Moskva, 1989.

BAKAEV, Č.Ch.

1957 *Kurdsko-russkij slovar'*, Moskva, 1957.

xašinsâr recita "Name of an aquatic bird with a black back and white spot on the head", seguendo la tradizione lessicografica neopersiana (STEINGASS 1892: 464).

⁹⁰ Si veda al riguardo MENEGHINI CORREALE - ZANOLLA - ZIPOLI (1997: 8).

⁹¹ Ai fini di una tale ricerca andrebbero spogliati i numerosi *bâz-nâme* redatti in persiano fra Iran e India.

- BARTHOLOMAE, C.
 1904 *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg, 1904.
- BELARDI, W.
 1961 *Axša-aina-, Axša-ina o A-xšai-na-?*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli», sezione linguistica III, 1961, pp. 1-39.
- BLAU, J.
 1965 *Dictionnaire Kurde-Français-Anglais*, Bruxelles, 1965.
- CARDONA, G.R.
 1976 *Introduzione all'etnolinguistica*, Bologna, 1976.
 1995 *La foresta di piume*, Bari, 1995³.
- DABIRSIYÂQI, M.
 1989-90 *Farhanghâ-ye Fârsi va Farhanggunebâ*, Tehrân, 1368/1989-90.
- DAHÂR
 1970 *Dastur al-Exvân*, a cura di Sa'id Najafi Asado'llâhi, 2 voll., Tehrân, 1349/1970
- DA'I AL-ESLÂM, S.M.'A.
 1983 *Farhang-e Nezâm*, 5 voll., Tehrân, 1362/1983².
- DE FOUCHÉCOUR, C.-H.
 1969 *La description de la nature dans la poésie lyrique persane du XI^e Siècle*, Paris, 1969.
- DEHXODÂ, 'A.A.
 1993-94 *Loghatnâme*, 14 voll., Tehrân, riedizione, 1373/1993-94.
- ENJU, J.
 1980 *Farhang-e Jabângiri*, a cura di R. 'Afifi, 2 voll., Mašhad, 1359/1980².
- FAXR-E QAVVÂS
 1974 *Farhang-e Qavvâs*, a cura di Nazir Aḥmad, Tehrân, 1353/1974.
- HÂJEB XEYRÂT
 1973 *Dastur al-Afâzel*, a cura di Nazir Aḥmad, Tehrân, 1352/1973.
- HAYWOOD, J.A.
 1965 *Arabic Lexicography*, Leiden, 1965².
- HEDÂYAT, R.
 1871 *Farhang-e Anjomanârâ-ye Nâšeri*, Tehrân 1288/1871.
- HORN, P.
 1893 *Grundriss der neupersischen Etymologie*, Strassburg, 1893.
- HÜBSHMANN, H.
 1887 *Etymologie und Lautlehre der ossetischen Sprache*, Strassburg, 1887.
- JABA, A.
 1879 *Dictionnaire Kurde-Français*, St. Petersburg, 1879.
- JÂRUTI, A.
 1977 *Majmu'at al-Fors*, a cura di 'A. Joveyni, Tehrân, 2536/1977.
- JUSTI, F.
 1878 *Les noms d'animaux en Kurde*, Paris, 1878.

- KALBĀSI, I.
1983-84 *Guyeš-e Kordi-ye Mahâbâd*, Tehrân, 1362/1983-84.
- KAROL, S.
1963 *Zooloji terimleri sözlüğü*, Ankara, 1963.
- KENT, R.G.
1953 *Old Persian Grammar*, New Haven, 1953².
- LANE, E.W.
1984 *Arabic-English Lexicon*, Cambridge, 1984.
- LAZZERONI, R. [a cura di]
1987 *Linguistica storica*, Roma, 1987.
- MACKENZIE, D. N.
1971 *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971.
- MA'LUF, L.
1954 *Al-Munjîd fi al-Lugha*, Bayrut, 1954.
- MENEGHINI CORREALE, D. - ZANOLLA, V. - ZIPOLI, R.
1997 *Outline of a Persian-English Dictionary*, Venezia, 1997.
- MILLER, V.
1927 *Osetino-russko-nemeckij slovar'*, 2 voll., Leningrad, 1927.
- MISIRLIYAN, A.
1994 *Gleanings from Kurdish Vocabulary (A Short Glossary of the Dialect Spoken in the Area East of Lake Van)*, in «Acta Kurdica», 1 (1994), pp. 139-142.
- MO'IN, M.
1992-93 *Farhang-e Fârsi*, 6 voll., Tehrân, 1371/1992-93⁸.
- MOKRI, M.
1982 *Farhang-e Nâmâ-ye Parandegân dar Lahjehâ-ye Gharb-e Irân (lahjehâ-ye kordi)*, Tehrân, 1361/1982³.
- MORGENSTIERNE, G.
1927 *An Etymological Vocabulary of Pashto*, Oslo, 1927.
- NAXJAVĀNI, M.
1976 *Şahâh al-Fors*, a cura di 'A. Tâ'ati, Tehrân, 2536/1976².
- OTACHONOVA, A.
1986 *Farhangnoma-i Husayn Vafoi*, Dušanbe, 1986.
- OWBEHI, H.
1986 *Tohfât al-Ahbâb*, a cura di F. Taqizâde-ye Tusi-N. Riyâzi-ye Heravi, Mašhad, 1365/1986.
- OWHEDI, T.
1985-86 *Sorme-ye Soleymâni*, a cura di M. Modabberi, Tehrân, 1364/1985-86.
- PĀDŠĀH
1984 *Farhang-e Ānandrâj*, a cura di M. Dabirsiyâqi, 7 voll., Tehrân, 1363/1984².
- PAGLIARO, A.
1955 *Il nome della turchese*, in «Archivio Glottologico Italiano», 39 (1955), pp. 142-165.

- RASHID HUSAYN
 1979 *Persian Lexicons during the 16th Century A.D.*, in *India-A Survey*, in «Islamic Culture», LIII, 1979, 2, April, pp. 99-122.
- RUBINČIK, Ju. A.
 1964 *Struktura i soderžanie slovarnoj stat'i «bolšogo persidsko-russkogo slovarja»*, in *Indijskaja i Iranskaja Filologija (sbornik)*, pp. 80-89, Moskva, 1964.
- RYPKA, J.
 1968 *History of Iranian Literature*, Dordrecht, 1968
- ŠAMS-E FAXRI
 1958 *Me'yâr-e Jamâli*, a cura di Ş. Kiyâ, Tehrân, 1337/1958.
- SCHAPKA, U.
 1972 *Die persischen Vogelnamen*, dott. Dissertation, Julius Maximilianus-Universität, Würzburg, 1972.
- SORURI, M.
 1958-62 *Majma' al-Fors*, a cura di M. Dabirsiyâqi, 3 voll., Tehrân, 1337-41/1958-62.
- STEINGASS, F.
 1892 *Persian-English Dictionary*, London, 1892.
- ŠUKUROV, M.Š. - KAPRANOV, V.A. - CHOŠIM, R. - MA'SUMI, N.A. [a cura di]
 1969 *Farhangi Zaboni Tojikî*, 2 voll., Moskva, 1969
- TUYSERKÂNI, M.
 1983-84 *Farhang-e Ja'fari*, a cura di Sa'id Ĥamidiyân, Tehrân, 1362/1983-84.
- VAFÂ'I, H.
 1995 *Farhang-e Fârsi*, a cura di Teng Huizhu, Tehrân, 1374/1995.
- WAHBY, T., EDMONDS, C.J.
 1966 *A Kurdish-English Dictionary*, Oxford, 1966.
- XALAF-E TABRIZI
 1978 *Borbân-e Qâte'*, a cura di M. Mo'in, 5 voll., Tehrân, 1357/1978³.
- XUŠĤÂL XATAK
 s.d. *Bâz-Nâma*, a cura di Şadiqu'llâh Rištin, Kâbul, s. d.
- ZAMAXŠARI
 1963 *Pišrov-e Adab yâ Muqaddimat al-Adab*, a cura di Seyyed M.-K. Emâm, 2 voll., Tehrân, 1342/1963.
 1965 *Asâs al-Balâgha*, Bayrut, 1385/1965.

ABSTRACT

This article deals with the study of the Persian word *xašîn*. The paper consists of three sections. In the first one it is pointed out the etymology of *xašîn* from Avestan *axšaêna-*, Old Persian *axšaîna-* and Pahlavi *xašêñ* 'not bright' 'dark'. In the second one it is translated and examined the Persian lexicographical material, taken from medieval and modern Persian lexicons, which concerns *xašîn* and its derivative words. In the last section it is drawn the conclusion and some suppositions are made about the meaning and the semantic nature of *xašîn* and its derivative words.

KEY WORDS

Persian. Colours. Lexicons.

Ghanshyam Sharma

A PRAGMATIC SURVEY OF HINDI IMPERATIVES*

1. PRELIMINARIES

Whenever Hindi¹ speakers make demands, requests, exhortations or, more in particular, commands, such utterances contain syntactic structures which can carry various aspects and moods. As in most natural languages, the most common command in Hindi is the imperative sentence type². However, in contrast to many European languages, Hindi also makes use of two sorts of variants: 1) the Direct Imperative (either immediate or for a present response), 2) the Indirect Imperative (non-immediate, deferred to a future moment). Furthermore, Hindi allows the use of commands in subjunctive and conditional constructions, thereby employing the imperfective³ participle. The difference between the two imperatives in Hindi has often been explained in terms of tense difference, i.e. a present

* I am grateful to Dick Geiger and Elena Bashir for comments on an earlier draft of the paper.

¹ Whatever observations are made about Hindi in this paper should also, we believe, be true of Urdu as well, although no attempts have been made to verify it.

² The term imperative has been used both by grammarians and philosophers. Whereas the former have used it to refer to a syntactic category, the latter have used it to discuss the directive illocution carried by commands and requests (see DAVIES, EIRLYS 1986, p. 1). Although the present study will be limited to the imperative as a syntactic category and therefore will not discuss other similar types such as 'pseudo-imperatives' (see LAKOFF, GEORGE, 1966 and CLARK, BILLY 1993) in Hindi, for the treatment of different Hindi imperative types, the philosophers' view will be taken into account.

³ In order to avoid terminological confusions, we have preferred the term 'imperfective participle' to 'present participle' or 'imperfect participle' which generally refer to tenses.

imperative, in contrast with a future one. But, as will be demonstrated below, the difference can be understood only pragmatically. While in the first kind the speaker (hereafter S, and where possible 'she') is aware that the addressee (hereafter H, and where possible 'he') will be able to enact the action desired by S either instantly or immediately after the utterance has been completed, in the second kind the same S knows or believes that H's action will remain unaccomplished because she realizes that he is already engaged in other activities (y, z) which would either require termination or suspension before action x can be carried out, and thus it will occur sometime in the future.

In the following attempt to present a fuller account of the meaning of Hindi imperatives, we shall not discuss possible syntactic analyses of imperatives⁴, as our aim in this paper is to present pragmatic parameters which will account for the different shades in meanings of imperatives which are a part of their 'core meaning' and which cannot be determined solely by context. Secondly, although there have been attempts in formal semantics to establish the usefulness of truth-conditional semantical analyses of imperative sentences which provide a characterization of their meanings⁵, until all contextual elements of imperative utterances are incorporated into possible world semantics it is safer to offer an orderly account of pragmatic principles to describe the meaning of Hindi imperatives. In non-declarative sentences such as the imperatives, it is insufficient simply to speak of truth conditions of the 'change in world and state of affairs' brought about by H's action; rather, it is necessary to sketch the mutual knowledge and beliefs of S&H, S's attitude towards the state of affairs described in the imperative sentence, as well as S's intentions for H's actions. It is equally inadequate to give a truth-conditional account of imperatives as has been suggested by providing characterization of a notion of satisfaction of an order along the line of truth-conditions of declarative sentences: 'Order δ is satisfied iff p is carried out'⁶. In non-declarative sentences such as imperatives

⁴ For a detailed analysis of the English imperative in the Government-Binding framework see, for example, BEUKEMA, F. and P. COOPMANS (1989).

⁵ On the possibility of presenting a truth-conditional semantic characterizations of imperatives, see, for example, HUNTLEY (1984).

⁶ CHIERCHIA, G. and S. McCONNELL-GINET (1993, p. 80).

the problem can be seen in terms of the world still not present at the time of utterance: what do the imperative sentences represent then, if they do at all? The speaker's sincerity in issuing the command or hearer's cooperation in carrying out the task? The typical situation of non-declarative sentences cannot be compared with that of declarative sentences even if they indicate some actions in the future where, as in the imperatives, the action will take place at a later date. Instead, to understand the full meaning of imperative utterances, it is important to consider when (at what point on the time scale), where (the place where H is present) and how (what grammatical aspect of the verb is ordered) *p* is carried out because the proposition *p* contained in an imperative sentence does not aim to describe a possible world but rather a 'potential' and 'desirable' world⁷. Some of these so-called 'contextual' elements are integral in imperative utterances.

2. PRAGMATIC FACTORS WHICH PREPARE THE GROUNDS FOR ISSUING COMMANDS IN HINDI

As mentioned above, Hindi imperatives can express commands using different varieties of verbal aspects, moods and tenses which will serve S's various pragmatic and communicative purposes. The verbal aspects and tenses involved in Hindi imperatives depend on the semantic qualities of the various types of verbs. To understand the different kinds of imperatives in Hindi, it is necessary to describe them with at least the following pragmatic parameters: (described in 2.1 through 2.7.)

2.1 PRONOMINAL REFERENCE

In Hindi the pronominal forms of reference to H can be either *tu* ('you', intimate) which is a second-person singular, *tum* ('you', familiar or friendly) which is a second-person plural, and *aap* ('you', polite, formal) which is third-person plural, depending upon the kind of relation S has with H. When S issues a command, H can be either one person or more than

⁷ For a detailed discussion on the topic, see, for example, SPERBER and WILSON (1986, pp. 243-55).

one person. Therefore, for the distribution of pronominal forms referring to H the following possibilities may occur:

(1) <i>Type of relation with the addressee</i>	<i>Forms of pronominal reference</i>	
↓	↓	↓
	One hearer	More than one hearer
I) Intimate	<i>tu</i> 2sg. 'you'	<i>tum</i> 'you', <i>tum log</i> 'you people', <i>tum sab</i> 'you all' etc.
II) Familiar, friendly	<i>tum</i> 2pl. 'you'	<i>tum log</i> 'you people', <i>tum sab</i> 'you all' etc.
III) Polite, formal	<i>aap</i> 3pl. 'you'	<i>aap log</i> 'you people' <i>aap sab</i> 'you all' etc.

In Hindi the addressee in imperative constructions can have all the pronominal references mentioned above, but, as will be seen later, at the level of verbal inflection only four forms of verbal inflection in imperatives are found. For example, the verb *jaanaa* 'go' can have four forms in imperative mood, namely, *jaa* (with 2sg. *tu*), *jaao* (with 2pl. *tum*), *jaaie* (with 3pl. *aap*) and *jaaiegaa* (with 3pl. *aap*). The *jaaiegaa* form is considered to be much more polite than *jaaie*, and sometimes thought to be the equivalent of a deferred command obtained by using the infinitival form of a verb. The *jaaiegaa* form has a certain dialectal flavor, too, as it is widely used in eastern Hindi, whereas in western Hindi *jaaie* is much more commonly found⁸. Whether an imperative sentence is an order, request, exhortation, or even permission also depends upon the pronominal form of reference used to refer to H. Though these pronominal forms of reference are indicators of the kind of relation S has with H, they are believed to indicate the illocutionary flexibility of the utterance; i.e. the selection itself of one of the pronominal forms of reference can render an imperative sentence an order, request, demand or permission. The present paper will discuss mainly the imperative verb form showing only inflection with the second-person plural pronominal reference

⁸ The *jaaiegaa* form is very often considered to be an example of an indirect (deferred) command rather than of a direct command, but we believe that, in addition to its dialectal use, it can also be used in standard Hindi to make a very polite direct command.

tum ('you' friendly, familiar). However, the verb form showing inflection with the third-person plural *aap* ('you', polite, formal) will also be examined because it is the only type of conditional imperatives which has the subjunctive verbal form.

2.2 TIME SCALE

Normally, the imperatives are used to tell H to begin to carry out an act x at a time later than the time of utterance, but they can naturally also be used to issue a command to terminate an action already started by H. In such cases the imperatives are also directed at a future point in time. A time scale can be presented in terms of the 'sequence in time' envisaged by S issuing the command. To this end, it is possible to adopt the unending and unbeginning time-scale that is widely used in the literature to describe the tenses in terms of sequences in time⁹:

$$(2) \quad \dots t_{n-3}, t_{n-2}, t_{n-1}, t_n, t_{n+1}, t_{n+2}, t_{n+3} \dots$$

according to which each point in the time-scale represents the *states* of the world, while their increasing or decreasing degrees in respect to t_n (time of utterance) can be considered changes in *states*. Therefore, t_{n-1} and t_{n+1} , represent 'anterior' and 'successive' points in time, respectively.

2.3 DIFFERENCE IN THE WORLDS OF IMPERATIVES

Similar to the time scale discussed above, there is another factor which seems important with respect to the difference in S's intended worlds in which H is to carry out the required action. The expression 'sequence in time' in relation to the time of utterance and time of action can be presented in increasing sequence, e.g., utterance time t_n and action time t_{n+1} . But, what time gap can be permitted between the time of utterance t_n and the time of H's starting the task at t_{n+1} and between the latter and the time of completing the task at t_{n+2} ? While the time gap between t_{n+1} and t_{n+2} is expressed through

⁹ See HAMBLIN (1987, p. 138).

the aspectual elements linked to the verb as well as through certain inherent characteristics of the verb, the difference between t_n and t_{n+1} is also of real importance when studying the point of illocution. The difference between these two points is an arbitrary one and depends upon a mutual consensus between S and H, as well as on the type of action H is to carry out. It could be, for example, a few seconds or minutes if H is asked to jump or to eat etc., but it could be much longer if, for example, H were asked to undertake an intellectual activity, such as studying Latin or Sanskrit. When S asks H to undertake such a task she does not intend to have him do the task immediately after the utterance, though there could be such cases where H is simply asked to begin a lesson rather than being asked to complete it. Consequently, the point of commencing the task can be at a later date, be that next month or even next year, if H is asked to go to a distant location, say, Peru! What is pertinent to note, however, is S's 'intended world' in which the illocutionary point of the directive lies and in which H is asked to perform the action. In other words, after assessing a particular circumstance S has to communicate to H if the time expected by her is situated in w_1 or w_2 (where w_1 is the world of utterance and w_2 some distinct and distant other world)¹⁰. It is possible that S may wish to tell H to undertake the task either in w_1 or in w_2 . This factor is important for understanding the differences in meaning between direct and indirect imperatives in Hindi. In general, the two types can be defined in terms of their points in time: direct imperative is aimed at a point in time immediately after the utterance, indirect imperative is considered to be related to a point in time in future. But, this difference does not seem to hold since one kind of imperative can be used in place of the other. In fact, it is definitely misleading to call them present and future imperatives inasmuch as the intended time of action can take place equally in the imperatives: both can have the same time frames as in (3), where they may have any time reference:

¹⁰ The use of the concept 'different world' in this context is different from the one which is prevalent in the possible world semantics. The term is used here solely to underline the difference between the world in which an utterance has been made, say w_1 , and any other world, say w_2 , where the hearer may be asked to carry out a task.

- (3) Direct imperative $t_{n+1}, t_{n+2}, t_{n+3}$
 Indirect imperative $t_{n+1}, t_{n+2}, t_{n+3}$

Sentences (4a) and (4b) are examples of the direct imperative but are related to activities which are to take place at different points in time: (4a) is used to ask H to carry out an action at t_{n+1} , i.e., immediately after the utterance, whereas (4b), though in direct imperative mood, is related to an activity that is to take place one year later. Likewise, (4c) and (4d) are examples of the indirect imperative but are used to refer to activities with different time references: (4c) concerns an action that is to take place immediately after the utterance, while (4d) indicates an activity that is to take place one year later. Conversely, (4a) and (4c) are examples of direct and indirect imperatives, respectively, but there the time reference is the same, i.e., immediately after the utterance. Further, (4b) and (4d) are also examples of direct and indirect imperatives, respectively, but their time reference seems to be the same, i.e., one year later. This seems to suggest that when S selects one of the imperative sentences, i.e., direct or indirect imperative, she envisages and intends to communicate to H the intended world of action she intends for him. Thus, the difference between the two kinds of imperatives has to do with the difference in S's intended world of action: in case of the direct imperative the action is to take place in the world of utterance and therefore S is interested in seeing the outcome of H's task, whereas in the indirect imperative S recognizes that H will carry out the task in a different world and therefore she concedes to H the liberty of taking up the task at a time of his own choosing. In other words, in the first case S does not concede to H the liberty of not doing *x*; in the second case she recognizes his possibility of taking up the task after some other activity.

- (4) a. (tum) zaraa yahaaN aao
 (you-2pl-fam)¹¹ just here come-imp-2pl

¹¹ Throughout the paper the following abbreviations for glosses have been used: acc = accusative; dat = dative; diff = differential; fam = familiar; fut = future; imp = imperative; impf = imperfective; inf = infinitive; inti = intimate; obl = oblique; perf = perfective; pl = plural; pol = polite; sub = subjunctive; sg = singular; 2pl = second person plural; 2sg = second person singular; 3pl = third person plural. The verb forms in direct and indirect imperatives are not inflected according to the subject's gender and number, whereas in the imperatives with a subjunctive the verb form is inflected

- 'Just come over here!'
 [obligatorily¹²; at time t_{n+1} ; in w_1] ¹³
 [□!p/•—•¹⁴/t_{n+1}/w₁/]
- b. (tum) agle saal peru jaao
 you-2pl-fam next year Peru go-imp-2pl
 'Go to Peru next year!'
 [□!p/•—•/t_{n+2}/w₂/]
- c. (tum) zaraa yahaaN aanaa
 you-2pl-fam just here come-inf
 'Just come over here!'
 [□!p/•—•/t_{n+2}/w₁/]
- d. (tum) agle saal peru jaanaa
 you-2pl-fam next year Peru go-inf
 'Go to Peru next year!'
 [□!p/•—•/t_{n+2}/w₂/]

2.4 PLACE OF UTTERANCE AND OF ACTION

Another parameter with which to study the imperatives is the place in which the speaker asks the addressee to carry out the action. For this purpose, one could use three symbols, p_x , p_y , and p_z , representing different places, where p_x is the place of utterance and p_y the place where H is found (in case H is not present at p_x) and p_z the place in which H is to carry out the action (in case the desired place of action is neither p_x nor p_y). So, for example, in p_x S may ask H to carry out an action in any of the following places: p_x , p_y , or p_z . Bearing in mind

according to the subject's number, and in the case of the imperatives the verb shows inflection according to both the subjects gender and number. We will, therefore, gloss the gender only where necessary. Furthermore, from the three forms of pronominal reference for H, mainly the *tum* (second person, plural and familiar) form will be considered though where necessary other forms, namely *tuu* ('you', second person, singular and intimate) and *aap* ('you', third person, plural, and polite) will also be taken into consideration.

¹² In this paper the words 'obligatorily' and 'necessarily' mean the 'deontic necessity', and hereafter will be represented with !p.

¹³ Throughout the paper we shall put the pragmatic information contained in the imperative utterance in the square brackets. The pieces of information in square brackets are of a different nature and are responsible for different conversational implicatures of the imperative utterances. These are what Grice calls cancelable, non-detachable calculable and non-conventional.

¹⁴ Unlike *khaanaa* 'eat', *aanaa* 'come' is an achievement verb, but implies a process. It has been, therefore, roughly classified as a process verb and glossed with '•—•' symbol.

the distinctions between the place of the speaker (POS), the place of the hearer (POH) and the place of the action (POA), the possible discourse situations in which an imperative might be used can be summarized in the following way:

(5)

	POS	POH	POA
Situation 1	p_x	p_x	p_x
Situation 2	p_x	p_x	p_z
Situation 3	p_x	p_y	p_x
Situation 4	p_x	p_y	p_y
Situation 5	p_x	p_y	p_z

It is possible, for example, that S makes an utterance in p_x where H is also found and he is to carry out an action in p_x , or to go to accomplish the act in p_z . Another possibility is that in which H is not present in the place of utterance, p_x , but in p_y . In this case S may ask H to carry out an action at any of the three sites: p_x , p_y and p_z .

2.5 KIND OF ACTION ENCODED IN IMPERATIVES

To clarify the nature of Hindi imperatives it is useful to understand the kind of action required by the imperative verb used to issue a command. We do not intend to make use of the German term *Aktionsart* to describe the phenomenon; instead we will use the general term 'kind of action'. Thus, we intend to distinguish verbs according to their inherent qualities rather than according to the grammatical aspect linked to them. It has already been established elsewhere that verbs indicating states differ greatly from those indicating events. For example, in contrast to 'dynamic' event verbs, stative verbs do not normally occur in the imperative. The discussion below will therefore be restricted to verbs indicating events only, as only these can be used to in the imperative mood. The verbs which indicate dynamic events can be divided approximately into three groups: first, those verbs which indicate instantaneous acts (e.g., *chiiNknaa* 'sneeze', *pheNknaa* 'throw', etc.), second, verbs which indicate durative processes which have onset, middle and end points (e.g., *khaanaa* 'eat', *paRbnaa* 'read', etc.), and third, those which indicate actions which usually last much longer than durative processes and presumably have some kind of

starting and ending points (e.g., *rahnaa* 'live', 'stay', or 'remain', etc.). The distinction between these end points, however, is very often ignored. Though the verbs indicating all these kinds of events have their onsets, middles and ends, these distinctions are not equally pertinent in all three cases. In the first type of events they are difficult to detect; in the second case they are distinctively encoded; and in the third case they are presumed, but ignored. To present this distinction in this paper and specifically for the purpose of imperatives, we shall, instead of presenting a fuller account of verbs indicating different aspectual situations, be adopting the following symbolism indicating the above-mentioned three categories:

A black round point preceded by an exclamation mark, as in (6), represents the imperative mood on a verb indicating an instantaneous act (e.g., *chiiNknaa* 'sneeze', *pheNknaa* 'throw', *kuudnaa* 'jump'):

(6) !•

A line closed by two points and preceded by an exclamation sign, as in (7), represents the imperative mood on a verb indicating a durative act (e.g., *khaanaa* 'eat', *paRhnaa* 'read'/'study', *sonaa* 'sleep') and when referred to an event with a definite action generally indicates a telic situation. This line has both beginning and end points, and therefore, their onset, middle and end can be distinctly observed and encoded if required:

(7) !•—•

A longer line with a point at the beginning and an arrow at the end and preceded by an exclamation mark, as in (8), represents the imperative mood attached to a verb indicating events which are to some extent similar to static events and normally may be thought to be referring to atelic like situations. This indicates a process lasting longer than that of the durative process and without a clear end (e.g., *rahnaa* 'live'/'stay'/'remain'):

(8) !•————→

2.6 VERBAL ASPECT

The Hindi verbal system allows for a verb to be used in imperative mood with or without a verbal aspect. The term 'aspect' for the present purpose is used in its general sense, however. Without making a deeper analysis of the category 'aspect' attached to a verb and a rigorous study of its different types found in Hindi, this paper will consider only the three aspects which are normally discussed in Hindi grammars, as an in-depth study of aspect is certainly beyond the limits of the present study. These aspects are the habitual, the continuous, and the perfective¹⁵. Nevertheless, in regard to the verbal aspects attached to imperatives in Hindi, the term 'aspect' is used to mean those compound constructions made of two or more verbs which correspond to the basic aspects attached to a single verb. We are also excluding from the present study the topic of different kinds of morphological derivation of Hindi aspect. For the present study it would suffice to say that, similar to the constructions with a verb in indicative mood and other moods, the constructions with a verb in imperative mood can also have aspectual information attached to them: a habitual aspect¹⁶ according to which S asks H to carry out an action regularly/habitually is obtained from the combination of a perfective participle¹⁷ of the main verb plus the verb *karnaa* ('do'), a continuous aspect¹⁸ attached to the imperatives is that which indicates continuity of the action required and is obtained by the combination of the imperfective participle of the main verb plus the verb *rahnaa* ('stay'/'remain'/'live'), *calnaa* ('move'/'go'), or *jaanaa* ('go'), and a perfective aspect¹⁹ attached to the imperative mood is that which indicates completion of the desired action by H and is obtained by the use of a compound verb in the imperative mood.

¹⁵ The habitual, the continuous and the perfective aspects will be represented respectively by the following symbols: η , χ and π

¹⁶ In the formalism the habitual aspect on commands will be represented by the Greek letter eta η which can be translated as 'carry out *x* habitually'.

¹⁷ In this paper, we have preferred the term 'perfective participle' to 'past participle' or 'perfect participle' as the latter are related to tenses rather than to aspects.

¹⁸ The continuous aspect on commands will be represented by the Greek letter chi χ which may be translated as 'carry out *x* continuously'.

¹⁹ The perfective aspect on commands will be represented by the Greek letter pi π which means 'carry out *x* perfectly'.

2.7 CONCESSION TO H FROM S

To understand the meaning of an imperative, one has to understand S's attitude towards the degree of bindingness²⁰ in the imperative, i.e. whether S considers it obligatory for H to undertake the task or gives H the possibility of non-compliance²¹. It is possible that S may issue a command, by which H must fulfill the requirement described in the imperative, and it is also possible that H is given the choice of deciding whether to attempt x or not. We could use the following symbolism to present the intensity of a command where p means 'H does x ':

- (9) (a) $\Box!p$;
 (b) $\neg\Box!p$ ²²
 (b1) $\Diamond p \Rightarrow \Diamond!p$, or
 (b2) $\neg\Diamond p \Rightarrow \Diamond\neg!p$

Thus, in (9a), which means 'obligatorily do x ' or by paraphrasing 'it is obligatory for you (H) to do x ', you must perform x , while in (9b), which means 'not obligatorily do x ' or 'it is not obligatory for you (H) to do x ', H does not necessarily have to perform x . In (9b), S therefore intends to communicate both (9b1) and (9b2) which mean 'if it is possible for you (H) to do x , then you possibly do x '²³ and 'if it is not possible for you (H) to do x , then it is possible for you not to do x ', respectively, and therefore, it permits H to decide wheth-

²⁰ By 'bindingness' we mean that the speaker expects the hearer to necessarily undertake that task, and that the hearer is not given the possibility of not undertaking the task required or requested. This would be the stronger imperative form, whereas the second form (b, above) allows the hearer to personally determine whether or not to undertake the task.

²¹ Although, in Hindi the speaker's attitudes towards the strength of a command can be linked to the types of imperatives, it may, like in many languages, vary from one situation to another. It depends, therefore, not only on the selection of the type of the imperative but also on the shared knowledge and beliefs of S and H, and on the intonation in which the imperative utterance has been made. An utterance such as "Go to America!", for example, can carry an obligation as well as a suggestion, pronounced with a proper intonation.

²² The possible counterparts seems to be (9b1) $\Diamond!p$, and (9b2) $\Diamond\neg!p$ but in natural languages we obtain them of conditional nature, thus

(9b1) $\Diamond p \Rightarrow \Diamond!p$, or
 (9b2) $\neg\Diamond p \Rightarrow \Diamond\neg!p$

²³ Throughout the paper the word 'possibly' means either epistemic or deontic possibility which are formally represented by symbol \Diamond or $\Diamond!p$, respectively.

er to take up the task or not. In both the direct and indirect imperatives an obligation is imposed upon H without any concession for his not fulfilling it, as shown in (9a). In the conditional imperatives with a subjunctive or an imperfective participle S gives H the choice of not fulfilling the obligation, as indicated in (9b) which implies both the alternates (9b1) and (9b2).

3. SPEAKER'S COMMANDS TO HAVE THE ADDRESSEE CARRY OUT AN ACTION X

In the following subsections various imperative verb forms will be discussed in detail. This is to make distinctions between those imperatives through which S asks H to take up a task *x*, as in these subsections, and those through which S makes H let a third party (hereafter TP) carry out an action *x*, which will be taken up in section 4.

3.1 IMPERATIVES WITHOUT A VERBAL ASPECT

As is common with most natural world languages, Hindi speakers also make use of the common strategy of employing commands and requests in an imperative verb form. However, what distinguishes Hindi from most European languages is that it is able to issue commands by two different and distinct syntactic constructions: the first with an imperative verb form of its own, i.e. the Direct Imperative, and a second, with an infinitival verb form, i.e. the Indirect Imperative. Both types of commands, though intended to express different types of illocutionary points, can be deemed by S to carry the same directive illocution according to which H must carry out a particular action in future. These two imperative sentence type constructions are thought to consist of two different tense identities: the first is said to carry the imperative message of the present tense, while the second is supposed to carry the imperative mood of the future tense. But, as will be outlined below, these different constructions do not have much in common with the present or future tenses. Rather they are employed to convey some specific kind of pragmatic meaning which S wishes to be contained therein.

3.1.1 *Direct Imperatives (immediate commands)*

The most frequent form of issuing commands in Hindi is to ask H to accomplish a particular act, x , through a distinct imperative verb form. Hindi possesses three imperative verb forms which correspond to three pronominal forms of reference in the second person, *tuu* ('you' intimate), *tum* ('you' friendly or familiar), *aap* ('you' honorific, polite or formal). In direct commands S asks H either to carry out an action x at a moment t_{n+1} or, if the action has already started at t_{n-1} , to bring it to a close at the moment of utterance, i.e. t_n , or immediately after the time of utterance, i.e. at t_{n+1} .

3.1.1.1 *Preparing grounds for making a command through direct imperative*

S issues a command through the direct imperative at time t_n under any of the following conditions:

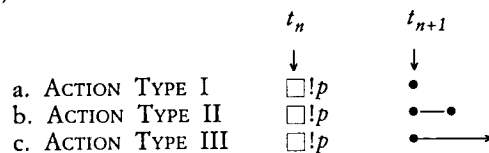
- (10) (a) S wishes H to carry out x .
 (b) S thinks that H is able to produce x .
 (c) At the moment of utterance, S believes that it is necessary for H to produce x , i.e.
 $B_s .\square p$, and either
 $\{B_s .\neg K_h .\square p /$
 $\neg B_s .K_h .\square p (= \diamond .K_h .\square p; \diamond .\neg K_h .\square p)\}$.²⁴
 (d) S imagines that H's action in carrying out x will either be in H's, or in S's interest, or in the interest of a TP.
 (e) At the moment of utterance, t_n , S either knows or believes either that
 (e') H has not started action x , and thus S asks H to carry out x at t_{n+1} , or
 (e'') H has already initiated action x at a time t_{n-1} , but the task is still incomplete and so the aim of S's order is to ensure H completes the action process at t_{n+1} .
 (f) At the time of utterance S either knows or believes either that
 (f') At the time t_n H is engaged in carrying out action y that would prevent him from fulfilling x at t_{n+1} , or
 (f'') At the time in question, H is not engaged in some other activity that would prevent him from immediately undertaking x .
 (g) If F', then S asks H to abandon y and to start carrying out x . The speaker does not concede to the hearer the permission to carry

²⁴ (B_s = 'speaker believes'; $.$ = 'that'; \square = 'it is necessary that'; p = 'H does x '; \neg = negation; K_h = hearer knows; \diamond = 'it is possible that'; $\{ \}$ = alternation brackets; $/$ = alternating slash).

b.	{ <i>tum</i> }	aam	khaao
	you-2pl-fam	mango(s)	eat-imp-2pl
	'Eat a mango/mangos!'		
	[□!p/•—•/ <i>t_{n+1}</i> / <i>w₁</i> /]		
c.	{ <i>aap</i> }	aam	khaaie
	you-3pl-pol	mango(s)	eat-imp-3pl
	'Please eat a mango/mangos!'		
	[□!p/•—•/ <i>t_{n+1}</i> / <i>w₁</i> /]		
d.	{ <i>aap</i> }	aam	khaaiegaa ²⁶
	you-3pl-pol	mango(s)	eat-imp-diff-3pl
	'Please eat a mango/mangos, will/won't you?'		
	[□!p/•—•/ <i>t_{n+1}</i> / <i>w₁</i> /]		

As noted above, by making a command with direct imperatives S asks H either to take up the task at t_{n+1} time, if the imperative verb indicates Action Type I, or to begin it at time t_{n+1} and implicitly to finish it consequently at an unspecified time, if the imperative verb is a process of Action Type II, or to maintain the state, if the required action is Type III. The directive form of imperatives in all the three kinds of actions can be presented in the following diagram:

(12)



3.1.2 Indirect Imperatives (deferred commands)

In this variety of imperative, while a Hindi speaker may issue a command it will not require the addressee to carry out the task x immediately after the command has been given, because x will not necessarily be required to be carried out in the same location where the utterance was made, nor at the same point in time. The action required by this imperative is normally performed subsequently to one or more actions, whether these actions are going to be a part of the whole

²⁶ This form is much more common in Eastern Hindi than in Western Hindi and is considered to be the most polite form of imperative. It is sometime compared with a deferred command which is made with an infinitival form of the verb.

process which ends with the required action *x*, or to any other unrelated actions which appear independent of the action *x*. Instead, if S asks H to carry out *x* at the same place and time, then S will require H to suspend any other actions or tasks (*y*, *z*), so as to be free to carry out *x*. When S wants H to carry out *x* she will be in one of the following discourse situations:

- (13) (a) S believes that H can carry out *x* and either knows or believes that the speaker is engaged in carrying out some other actions:
- (a') It is possible that, at the time of the utterance, H is involved in completing *y*, and therefore S believes that it would not be possible for H to carry out *x* before having accomplished *y*. Consequently, S asks H to perform the task immediately after the completion of *y*.
 - (a'') It is possible that, at the time of the utterance, H is involved in carrying out *y*, and S wants H to interrupt this task and to undertake *x* even before he has accomplished *y*. S will in such circumstances add certain terms to show politeness, or showing her concern that H is busy. She may either ask him to try to make an extra effort, or do something small such as a favor for S, i.e. using *zaraa* (a little, a bit), etc.
- (b) S either knows or believes that H is not busy doing something which will not prevent H from carrying out *x*, but,
- (c) Whether or not H is involved in other tasks than *x*, S wants H to carry out *x* at some future moment in time:
- (c') Though H is not carrying out an act deemed by S as preventing the completion of *x* by H, *x* will still occur either at a different location from the site of utterance or at a distant point in time in the future. H will therefore only be able to carry out *x* at a future time, and S will not oblige him to perform it immediately following the issue of the order.
 - (c'') The action will be performed at a different site and S will not be present to check if the task has been fulfilled or not. Thus, H will not be required by S to be responsive, or to report back on the completion of the activity. Any actions will be permissible in the following for H from the time that the command was issued to the accomplishment of the task.
- (d) By issuing a command through the 'indirect imperative' the speaker intends to let the hearer know one of the following: 1) that she is not interested in seeing the outcome of the action and leaves it to the hearer to decide whether to accomplish the action or not; 2) in cases where the speaker wants the hearer to abandon the action *y* to carry out *x*, she may want to communicate that she is interested in seeing the outcome and completion of the desired action.

The main distinguishing factor between direct and indirect imperatives is that in the case of indirect imperatives S ex-

presses a command which according to her is to be fulfilled in a deferred world, whether this differentiation is due to the difference in places of action from that of the utterance or due to the difference in points in time of utterance and action, or the required action x is subsequent to some other action, say y . In all these cases the action required by imperative is deferred to a point in time posterior to the time of utterance.

- (14) a. (tum) aam khaao
 you-2pl-fam mango(s) eat-imp-2pl
 'Eat a mango/mangos!
 [$\square!p/\bullet \rightarrow \bullet/t_{n+1}/w_1/$]
- b. (tum) aam khaanaa
 you-2pl-fam mango(s) eat-inf
 'Eat a mango/mangos!
 [$\square!p/\bullet \rightarrow \bullet/t_{n+2}/w_2/$]

Whereas in case (14a), which is an example of a direct command, the action desired by S has to be completed by H at the same moment or immediately after the utterance has been made, i.e., say, in w_1 , in case (14b), which is an example of a deferred command, the actions requested by S must either be carried out at a future time or at a different spot from that where the command was issued, i.e. in w_2 . As mentioned before, by selecting this kind of imperative S wants to communicate to H that she recognizes that either the task has to be done at a different place, or at a later moment therefore deferred, or is subsequent to another action y , which is necessary before x . The concept of different worlds therefore seems to be useful because in any of the cases the required action has to be carried out in a world which, for various reasons, can be considered different from the world in which the command has been issued. In addition to this, S seems to suggest that since the world in which she is present is different from the world in which the action will take place, it will not be possible for her to see the outcome of the action when carried out. Therefore, it is up to H whether to carry out the task or not. Different illocutionary points of three types of action can be shown in the following diagram where H is asked to begin (in reality to accomplish) his tasks at a later point in time for various reasons.

(15)

	t_n	t_{n+1}	t_{n+2}
ACTION TYPE I	↓ □!p	—	↓ •
ACTION TYPE II	↓ □!p	—	↓ •—•
ACTION TYPE III	↓ □!p	—	↓ •————→

There are cases where this imperative is employed by S to ask H to carry out the task in a world not different from the world in which both S and H find themselves. In such cases, the meaning of the imperative derives from S's recognition of H's being busy in some other task. S is well aware that H is engaged in carrying out a task y and therefore asks H to interrupt y to take up x by using the deferred command. The deferment of the action by H in this case is not evident from any situational element and can be understood only in terms of the interruption in the action in which H is engaged.

3.1.3 *Commands through subjunctive: optative or conditional constructions (exhortations or requests)*

A very polite way of issuing conditional commands in Hindi is with subjunctive type sentences. However, these can only be utilized with the third person honorific pronoun *aap* (you) as only the person referred to with this pronominal reference is given the possibility of refusing to comply with the command²⁷. The subjunctive form is in reality that which is left from the complete sentence form, without the 'joining clause' or the 'if-clause' connected to the subjunctive. The role of a subjunctive has often been seen as having to do with the distinction between *realis* and *irrealis* worlds referred to by propositions: while a declarative sentence is thought to represent a *realis* world, the subjunctive verbal form is considered to represent the *irrealis* world. Thus, the subjunctive form of verb is almost always comes as either a subordinate clause dependent on verbs of wanting etc. or a clause of a conditional sentence.

²⁷ The subjunctive commands with the two other second person pronominal forms of reference are not found. Whereas the person referred to by the *tu* ('you', intimate) form is not given the possibility of non-compliance and therefore no subjunctive command is possible, the subjunctive and the imperative forms with *tum* ('you', familiar or friendly) are homophonous.

In the first case, S's desires are associated to the residual sentence form; in the second case, a conditional possibility or desirability is presented to H. In order to get the full meaning of such sentences there needs to be a further clause, which will be presented in brackets here, showing S's expected wish to be performed by the agent, H. This residual form can be joined to another clause through either a conjunction *ki* (that), ('*maiN caahtaa huuN ki...*', 'I want that...'/ '*acchaa hogaa ki...*', 'It will be nice that...') or through one of the conditional elements, i.e., either 'if- element' (*yadi*) or 'then-element' (*to/tab*) dropping one of them. In (16), for instance, to get its full meaning the subjunctive form of the clause requires another clause (in brackets) which expresses the speaker's desire about the action referred to to be carried out by the agent:

- (16) (maiN caahtaa huuN ki (aap)) yahaaN aaeN
 I want aux that you-3pl here come-sub-3pl
 (I want that (you)) 'Please come here, will/won't you?'²⁸
 [Ø!p /•—•/t_{n+1}/w₁/]

Other kinds of bracket elements include those expressing possibility, desirability etc. in a conditional sentence form. Normally, the bracket elements are in the form of an 'if clauses' which are not uttered but only understood, though they can also be in a 'then-clause' form. Which bracket element to choose in interpreting the utterance at times depends upon S and H's mutual knowledge and sometimes it does not make much difference to interpret the utterance according to any of the alternates. In (17a) the elliptical elements express the 'if clause' element indicating H's desires, while in (17b) the elliptical 'if clause' elements express H's possibility of carrying out the task. In (17c), on the other hand, the 'then clause' is elliptical. The imperative in this example can be thought to be in the 'if clause' form which is retained and the 'then clause' has been deleted. Also the 'if' word is elliptical and 'then clause' contains the meaning carrying reasons suggested by S's for H's taking up the task.

²⁸ Throughout the paper, the English translation of an imperative with a subjunctive verb form is done through English tag questions, although the English tag questions can be rendered in Hindi differently. Both the tag which requires confirmation from the hearer, i.e. 'will you?', and the tag which needs information from the hearer, i.e. 'won't you?', are used here to render the modality expressing 'deontic possibility'.

- (17) a. (yadi caahnte haiN to (aap)) yahaaN aaeN
 if want-impf-m-pl aux-pl then you-3pl here come-sub-3pl
 'Please come here!'
 ['if you wish... then do it'; $\diamond!p / \bullet \text{---} \bullet /$; at time $/t_{n+1}/$; in $/w_1/$]
- b. (yadi ho-sake to (aap)) yahaaN aaeN
 if become possible-sub-sg then you-3pl here come-sub-3pl
 'Please come here!'
 ['If it is possible... then do it'; $\diamond!p / \bullet \text{---} \bullet /$; at time $/t_{n+1}/$; in $/w_1/$]
- c. (yadi (aap)) yahaaN aaeN (to acchaa ho/hogaa)
 if you-3pl here come-sub-3pl then good be-sub-sg/be-fut-sg-m
 'Please come here!'
 ['It will be nice if you do'; $\diamond!p / \bullet \text{---} \bullet /$; at time $/t_{n+1}/$; in $/w_1/$]

When S issues commands through the subjunctive, she asks H to perform x in the same way as direct commands. Both types have the same preparatory grounds. Though in the case of imperative through subjunctive after providing good reasons for the execution of the action, S still eventually allows H the choice whether to perform the action or not. This kind of verbal encoding with the option for H to refuse undertaking the act x derives from the understood element either 'then-clause' or 'if-clause' of the conditional imperative. This element that is attached to the uttered command is the sole element which adds an air of politeness to such commands, transforming them from orders into requests. S seems to suggest that it is not obligatory for H to do x ; nonetheless, it would be nice of H, if he decides to do it. As described in (9), the subjunctive imperative has, in addition to being joined with a verb of wanting, a string which can be understood in the terms of conditional structures. Thus, (9) will be repeated here in (18).

- (18) (a) $\square!p$; ('obligatorily do x ' or 'it is obligatory for you (H) to do x ')
 (b) $\neg\square!p$ ('not obligatorily do x ' or 'it is not obligatory for you (H) to do x '), i.e.
 (b1) $\diamond p \Rightarrow \diamond!p$, (if it is possible for you (H) to do x , then possibly do x), and
 (b2) $\neg\diamond p \Rightarrow \diamond\neg!p$ (if it is not possible for you (H) to do x , then it is possible for you not to do x)²⁹

While the direct and indirect commands are of the type (18a), the imperative through subjunctive is of the type (18b). Thus through a conditional imperative made of a subjunctive

²⁹ Note, however, that only (b1) is deontic. (b2) is permission rather than a command and is essential for (b1)'s realization.

form of the verb, S communicates both (18b1) and (18b2) together. This underlying logico-pragmatic string makes this command special. It is anchored in the same time frame as is the direct imperative described in 3.1.1, but its pragmatic inference is totally different. Its pragmatic strings are of two types. One is that which contains an element expressing S's desires (expressed through δ in (19)) that can be joined though the conjunction *ki* (that) to the imperative as is the case in (19a) and second is similar to that of a pure conditional utterance as seen in (19b):

- (19) a. $\delta. \phi \Rightarrow f(\psi)$ at t_{n+1}
 i.e., I want (δ) that if ϕ then $f(\psi)$ at time t_{n+1} .
 = 'I want that if it is possible for you to do/ if you like it etc., then do x.'
 b. $\phi \Rightarrow f(\psi)$ at t_{n+1}
 i.e., if ϕ then $f(\psi)$ at time t_{n+1} .
 = 'If it is possible/ If you like/ etc., then do x.'

As noted earlier, this kind of imperative in Hindi can have either the 'if clause' or the 'then clause' of a conditional sentence. If the imperative has the form of a residual 'if clause', i.e. ϕ , then H completes it by providing the 'then element', i.e. ψ , to understand its meaning, and in the reverse situation he makes a sense out of it by completing the utterance with further element that has the form of 'if element', i.e. ϕ . (20a-b-c-d) are the complete forms of the conditional sentences, whereas the imperative utterances (20a'-b'-c'-d') are residual forms of the conditional sentences which require some additional elements from the complete sentences in (20a-b-c-d). For example, (20a') can have either ϕ or ψ elliptical clauses. (20b') can have only ϕ elliptical clause. Likewise, (20c') and (20d') both have ψ elliptical clauses with some minor differences.

- (20) a. (maiN caahtaa—huuN ki aap) δ (aam khaaeN) ψ/ϕ
 I want aux that you-3pl-pol mango(s) eat-sub-3pl
 a'. (aam khaaeN) ψ/ϕ
 mango(s) eat-sub-3pl
 'Eat a mango/mangos, will/won't you?'
 [I want you to do x; $\diamond!p / \bullet \text{---} \bullet / t_{n+1} / w_1 /$]
 b. (agar aap caahcN to) ϕ (aam khaaeN) ψ
 if you-3pl-pol wish-sub-pl then mango(s) eat-sub-3pl
 b'. (aam khaaeN) ψ
 mango(s) eat-sub-3pl
 'Eat a mango/mangos, will/won't you?'
 ['if you like to do x'; $\diamond!p / \bullet \text{---} \bullet / t_{n+1} / w_1 /$]

- c. (acchaa hogaa yadi aap)_ψ (aam khaaeN)_φ
 good be-fut-m if you-3pl-pol a mango(s) eat-sub-3pl
- c'. (aam khaaeN)_φ
 mango(s) eat-sub-3pl
 'Eat a mango/mangos, will/won't you?!'
 ['it will/would be nice if you do/did x'; $\diamond!p / \bullet \text{---} \bullet / t_{n+1} / w_1 /$]
- d. (agar aap aam khaaeN)_φ (to acchaa ho)_ψ
 if you-3pl-pol a mango(s) eat-sub-3pl then nice be-sub-sg
- d'. (aam khaaeN)_φ
 mango(s) eat-sub-3pl
 'Eat a mango/mangos, will/won't you?!'
 ['it will/would be nice if you do/did x'; $\diamond!p / \bullet \text{---} \bullet / t_{n+1} / w_1 /$]

3.1.4 *Commands with imperfective participle: speaker's reproach*

To express commands through another kind of 'conditional'³⁰ imperative, Hindi employs the imperfective participle of the verb³¹. This is a very special kind of imperative in Hindi in that, similar to the imperative with the subjunctive, it appears a residue if-clause of a complete conditional sentence in which the consequent '*... to acchaa hotaa...*' ('... then it would be/would have been nice.') is dropped and the antecedent if-clause '*agar khiRkii band kar dete ...*' ('if you could/could have closed the window ...') is retained. The full meaning of such contrafactual commands presupposes that H should have already undertaken a required action prior to the utterance, but so far he hasn't fulfilled the obligation. S therefore believes that H will deduce from the utterance that he is still under the obligation to accomplish the task and will possibly carry it out. The pragmatic constraints on this kind of imperative can be summarized in the following way:

- (21) (a) S believes that H had to obligatorily carry out an action *x* at a time t_{n-1} (i.e. prior to the time of utterance t_n).
 (b) S either knows or believes that H, by the time of utterance, has not carried out *x*.
 (c) S knows or believes that H either knows or believes that S knows

³⁰ The imperative with a subjunctive verb form and the imperative with an imperfective participle are roughly called here 'conditional imperative' because both of them, in order to be interpreted, require some additional elements, though they are not always of conditional nature.

³¹ Although this is an example of a contrafactual mood, we call this imperative an 'imperative with an imperfective participle' in order to avoid confusion.

- that H has not carried out x , i.e., $B_s / K_s \cdot B_h / K_h \cdot K_s \cdot p$ (where p stands for the proposition 'H has not yet carried out x ').
- (d) S believes that from her utterance H will be able to deduce that he is still asked to possibly carry out x at time t_{n+1} , t_{n+2} or t_{nn} .
- (e) S believes that by uttering the imperative with an imperfective participle she can still persuade H to take up the task.

Although, the imperative with a subjunctive verb form too can be used in conditional senses, but it doesn't entail the information regarding H's unfulfilled obligation, as is the case of the imperative with imperfective participle. In fact, in the commands with subjunctive, S does not intend to inform the addressee that he has not done the action x . So we have an imperative of this form:

- (22) (aap) khiRkii to band kar dete
 you-3pl window-sg-f at least closed do-root give-impf-m-pl
 'If only you had closed the window, at least!' ³²
 ['you haven't done that'; 'you were and still are obliged to do it';
 possibly do it; at time t_{n+1} ; in w_1]
 [$\diamond!p / \bullet \text{---} \bullet / t_{n+1} / w_1 /$]

This variant of command is dependent upon different types of shared knowledge between S and H, and the form itself expressed will have a different meaning for the person involved. For example, it may be expressed by S as irritation, disappointment, or rebuke; though at the end of the dialogue S may have modified his initial mood towards his addressee by conceding something more desired by H.

- (23) a. (kam-se-kam tum) aam to khaa lete
 at least you mango(s) just eat-root take-impf-pl
 'If only you had eaten a mango/mangos, at least!'
 'If only you {would /were to} eat a mango/mangos!' ³³

³² An imperative with imperfective participle (i.e. contrafactual) in Hindi may, depending on context, have past, present or future reference. Thus, a sentence such as 'tum itne jor se na bolte!' can be translated as 1) 'If only you hadn't spoken so loudly'(Past Reference), 2) 'If only you didn't speak so loudly' (Present Reference), and 3) 'If only you wouldn't speak so loudly' (Present/Future Reference). Throughout the paper, for the sake of brevity, we shall be translating this imperative with one of these forms. Although all three translations can be considered acceptable, in some cases only one or two translations are possible. However, we shall not make any such distinction.

³³ As can be seen from this translation, the imperatives with an imperfective participle can have a future time meaning as well. However, due to lack of space we shall not give this translation at each and every place.

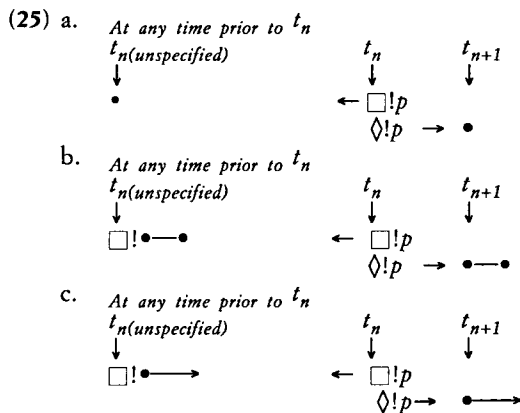
['you haven't carried out *x* yet'; 'it was required of you'; 'you are still obliged to do it'; 'I want you to do it; $\diamond!p / \bullet \rightarrow \bullet /$; at time $/t_{n+1}/$; in $/w_1/$ ']

- b. (acchaa hotaa tum) aam khaa lete
 good be-impf-m-sg you-2pl-fam mango(s) eat-roottake-impf-m-pl
 'It would have been nice if you had eaten a mango/mangos!
 'If only you had eaten a mango/mangos!
 'If only you {would /were to} eat a mango/mangos.'
 ['you haven't carried out *x* yet', 'it was required of you', 'I want you to do it'; possibly do it; at time t_{n+1} ; in w_1] [$\diamond!p / \bullet \rightarrow \bullet /$; at time $/t_{n+1}/$; in $/w_1/$ ']

Similar to the imperative with subjunctive form of the verb, the imperative with imperfective participle too can have a reading which can express S's desire for H's action. As can be seen in (24), through this kind of imperative S wishes to communicate to H her desire for his action.

- (24) (maiN chaahtaa ki tum) aam to khaa lete
 I would want that you-2pl mango(s) just eat-roottake-impf-m-pl
 'I would have liked it if only you had eaten a mango/mangos, at least!
 ['you haven't done *x* yet'; 'it was required of you'; 'I want you to do it'; $\diamond!p / \bullet \rightarrow \bullet / t_{n+1} / w_1 /$ ']
 'If only you had eaten a mango/mangos, at least!'
 'Shouldn't you have eaten that mango/mangos already!' (by now)?'

The imperative with an imperfect participle should have the following diagrammatic version. (25a), (25b) and (25c) present Action Type I, Action Type II and Action Type III, respectively.



3.2 IMPERATIVES WITH VERBAL ASPECT

Hindi has at least three Verbal Aspects which are noted in the verbal conjugation: the habitual, the continuous (or progressive), and the perfective. It is interesting to note that, as demonstrated previously in section 2.6, imperative verb forms used to issue commands in Hindi may be linked to a verbal aspect. (26a) is a case of an imperative without any aspect linked to the verb, whereas (26b,c,d) are examples of imperative with aspectual element linked to the verb. While habitual and progressive aspects are evidenced in a word or grammatical item, as seen in (26b) and (26c) respectively, the perfective aspect is observed through a compound verb construction in an imperative mood, as in (26d). In the later case S's command aims at making H to bring the action to a terminative point, reaching the final desired outcome *x*.

- (26) a. (tum) akhbaar paRho
 you-2pl-fam newspaper read-imp-2pl
 'Read the newspaper!'
 [□!p/•—•/t_{n+1}/w₁/]
- b. (tum) akhbaar paRhaa karo
 you-2pl-fam newspaper(s) read-perf do-imp-2pl
 'Read newspapers every day!'
 'Make it a habit to read newspapers every day!'
 [obligatorily and habitually³⁴ do *x*; at times t_{n+1}, t_{n+2} ... t_{nn}; in w₁]
 or
 [□!p/η/•—•/t_{n+1}, t_{n+2} ... t_{nn} /w₁ w₂ w₃ w_n/]
- c. (tum) akhbaar paRhte raho
 you-2pl-fam newspaper(s) read-impf-m-pl stay-imp-2pl
 'Continue to read the newspaper!'
 [□!p/χ/•—•/t_{n+1} → t_{nn} /w₁/]
 'Continue reading the newspaper!'
 [□!p/χ/•—•/t_{n+1} → t_{nn} /w₁/]
 'Continue to read newspapers!'
 [□!p/χ/•—•/t_{n+1}, t_{n+2} ... t_{nn} /w₁ w₂ ... w_n/]
 'Continue reading newspapers!'
- d. (tum) is akhbaar ko paRh Daalo
 you-2pl-fam this-obl newspaper dat read-root put-imp-2pl
 'Read this paper through!'
 [obligatorily complete the action *x*; at time t_{n+1}; in w₁]
 [□!p/π/•—•/t_{n+1}/w₁/]

³⁴ Throughout the paper the term 'habitually' is used to indicate something carried out 'regularly' or 'frequently' and therefore intentionally rather than 'by habit' and therefore unknowingly.

3.2.1 *Habitual aspect: the speaker gives commands making the addressee do an action habitually*

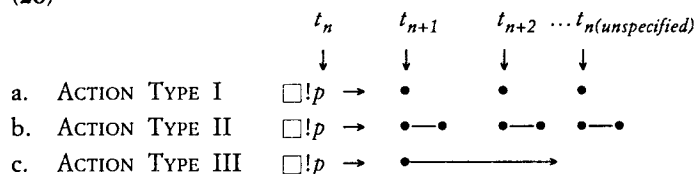
When S issues a command through an imperative construction in habitual aspect, she asks H to carry out an action *x* repetitively, if the verb belongs to Type I or Type II, as in (27a) and (27b), respectively, but in the case of verb Type III the habitual aspect may mean two things: she may ask H to repeat the action, as in (27c) where H is asked to stay in the hotel in question regularly, or she may ask H to continue the action, as in (27d); in the latter case, though, the aspectual element is ineffective as in this case the verb does not indicate repetitive actions; it is the habit of doing *x* that has to be continued.

- (27) a. (tum) kuudaa karo
 you-2pl-fam jump-perf do-imp-2pl
 'Jump!'
 'Make it a habit to always jump!'
 [obligatorily and habitually do *x*(•); at times t_{n+1} , t_{n+2} ... t_{nn} ; in w_1]
 [□!p/η/•/ t_{n+1} , t_{n+2} ... t_{nn} / w_1 w_2 w_3 w_n /]
- b. (tum) aam khaayaa karo
 you-2pl-fam mango(s) eat-perf do-imp-2pl
 'Eat mangos!'
 'Make it a habit to always eat mangos!'
 [□!p/η/•/ t_{n+1} , t_{n+2} ... t_{nn} / w_1 w_2 w_3 w_n /]
- c. (tum) is hotel meN rahaa karo
 you-2pl-fam) this hotel in stay-perf do-imp-2pl
 'Stay in this hotel!' [habitually and/or continuously, until unspecified time]
 'Make it a habit to always stay in this hotel!'
 [□!p/η/•→/ t_{n+1} , t_{n+2} ... t_{nn} / w_1]
- d. (tum) acchii tarah rahaa karo
 you-2pl-fam good kind stay-perf do-imp-2pl
 'Always keep well!' [habitually and/or continuously, until unspecified time]
 'Make it a habit to keep well always!'
 [□!p/η/•→/ t_{n+1} , t_{n+2} ... t_{nn} / w_1]

(27a) is an instantaneous act and therefore when issuing a command for this action with a habitual aspect S is asking H to carry out the action at different points in times until an unspecified point in time. Similarly, in (27b) a process is used in habitual aspect. Here too H is asked to repeat the action indefinitely, though the intended action is a process which has

starting and ending points. In contrast, in (27c) and (27d) the same verb has two explanations: in (27c) repetition of staying in the hotel in question is asked for, in (27d) there is not an action to be repeated, but rather a general state that H has to maintain.

(28)



As can be seen from the figure (28), the imperative verb using Action Type I in the habitual aspect, as in (28a), refers to the occurrences of actions at the times mentioned, while in Action Type II, S asks H to begin the task at the mentioned times, as seen in (28b). The imperative in this kind of action implies that different events will be completed at a subsequent moment, without mentioning the precise time of completion. In Action Type III, the habitual aspect does not indicate an action at a specific time, but rather indicates a static process, as in (28c).

3.2.1.1 Habitual verbal aspect on direct imperative

As noted above, while most natural languages normally have set sentence constructions which S uses when issuing commands demanding a single occurrence of immediate or future actions by H, Hindi has a further construction which focuses on the habitual aspect of the verb. The general meaning of such a construction may be summarized in the following way: S wants H to make it a habit to do x habitually, i.e. S asks H to perform x regularly. Implications: Whether or not you have ever done that, but from now onward do it at times after t_n and keep the habit of doing it at any place but at time t_{n+1} , t_{n2} , until $t_{n(\text{unspecified})}$.

3.2.1.1.1 Action Type I (jump, etc.)

To ask H at time t_n to accomplish an act x pertaining to this category of action with habitual aspect is to persuade H to carry out x at times t_{n+1} , t_{n+2} , t_{n+3} , ..., $t_{n(\text{unspecified})}$. Thus, to ask H to jump habitually, as in (29), is to ask him to jump at times t_{n+1} , t_{n+2} , t_{n+3} , ..., $t_{n(\text{unspecified})}$, as shown in (30), though these points in time can be either in a sequence or at intervals.

- (29) (tum) kuudaa karo
 you-2pl jump-perf do-imp-2pl
 'Jump habitually!'
 'Make it a habit of jumping every day!'
 [obligatorily and habitually do $x(\bullet)$; at times $t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}$; in w_1]

Unlike many European languages where such type of meaning is obtained from a separate word indicating regularity of the action, this aspectual information attached to imperatives in Hindi is grammaticized. So, through the imperative sentence with habitual aspect (29) S wants H to make it a habit to jump from time t_{n+1} until time $t_{n(\text{unspecified})}$, as shown in (30).

- (30) t_n t_{n+1} t_{n+2} $t_{n+3} \dots t_{n(\text{unspecified})}$
 \downarrow \downarrow \downarrow \downarrow \downarrow
 $\square!p$ \bullet \bullet \bullet \bullet

3.2.1.1.2 Action Type II (eat, read etc.)

To ask H at time t_n to accomplish an act x of Type II with a habitual aspect involves persuading H to carry out x at times $t_{n+1}, t_{n+2}, t_{n+3} \dots t_{n(\text{unspecified})}$. Thus, to ask H to eat something habitually is to ask him to start eating at times $t_{n+1}, t_{n+2}, t_{n+3} \dots t_{n(\text{unspecified})}$, though these starting points in time can be either in a sequence or at intervals. The actions mentioned in the scale begin at the point indicated, but the point of cessation is not mentioned by the speaker. Naturally, they are supposed to end at a subsequent moment in time which can only be pragmatically inferred.

- (31) (tum) axbaar paRhaa karo
 you-2pl newspaper(s) read-perf do-imp-2pl
 'Read newspapers!' [obligatorily and habitually do $x(\bullet \text{---} \bullet)$; at times $t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}$; in w_1]

This kind of action can be represented in the following way where actions have two boundaries. S asks H to carry out these durative acts habitually:

- (32) t_n t_{n+1} t_{n+2} $t_{n+3} \dots t_{n(\text{unspecified})}$
 \downarrow \downarrow \downarrow \downarrow \downarrow
 $\square!p$ $\bullet \text{---} \bullet$ $\bullet \text{---} \bullet$ $\bullet \text{---} \bullet$ $\bullet \text{---} \bullet$

3.2.1.1.3 *Action Type III (stay, etc.)*

The role of the habitual aspect in the imperative with a verb which indicates an Action Type III is minimal. Indeed, S can ask H to accomplish the act referred to by this type of verb, but its pragmatic meaning only means prolonging the action, instead of carrying it out repeatedly. To ask H to do *x* in this aspect, thus, means persuading him to behave in the manner described by the verb and not to perform a real action.

- (33) a. (tʊm) khush rahaa karo
 you-2pl happy stay-perf do-imp-2pl
 'Be happy!'
 $[\square!p/\eta/\bullet \longrightarrow / t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn} / w_I]$
- b. (tʊm) is hoTal meN rahaa karo
 you-2pl this hotel in stay-perf do-imp-2pl
 'Stay in this hotel!'
 $[\square!p/\eta/\bullet \longrightarrow / t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn} / w_I]$

In (33a) S asks H to carry on his state of being happy until an unspecified point in time. (33b), on the other hand, means that H is asked to repeat the action of staying in a particular hotel until an unspecified point in time. (33a) and (33b) should have the mapping shown in (34a) and (34b), respectively.

- (34) a. $t_{n+1}, t_{n+2}, t_{n+3} \dots t_{n(\text{unspecified})}$
 $\square!p \bullet \longrightarrow$
- b. t_n t_{n+1} t_{n+2} $t_{n+3} \dots$ $t_{n(\text{unspecified})}$
 \downarrow \downarrow \downarrow \downarrow \downarrow
 $\square!p$ $\bullet \text{---} \bullet$ $\bullet \text{---} \bullet$ $\bullet \text{---} \bullet$ $\bullet \text{---} \bullet$

(34b) shows that even a durative act such as *rabnaa* (stay) may have a reading that is similar to that which one encounters in the verb type II, as in (32).

3.2.1.2 *Habitual verbal aspect on indirect imperative*

By issuing commands with this imperative S invites H to carry out the task at a subsequent point in time at which she may not be present to verify whether he has accomplished the task or not. In all three kinds of verbs this imperative will have almost the same characterization of meaning as that in the direct habitual imperative discussed in 3.2.1.1-2-3. All three types of actions have similar properties in that none of the tasks are being carried out at the moment of utterance, they all

posed to obligatorily carry out the task x regularly at unspecified points in time prior to the time of utterance, but he has not done it and doesn't seem to undertake such tasks without her asking him to do it. She further believes that H will deduce from her utterance that he is still asked to possibly carry out the task x habitually until an unspecified point in time.

- (39) a. (tum) kuudaa karte
 you-2pl-fam jump-perf do-impf-m-pl
 'If only you had jumped!'
 [obligatorily and habitually do $x(\bullet)$; at times $t_{nn} \dots t_{n-2}, t_{n-1}$; in w_1
 \therefore possibly and habitually do $x(\bullet)$; at times $t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}$; in w_1]
- b. (tum) aam khaayaa karte
 you-2pl-fam mango(s) eat-perf do-impf-m-pl
 'If only you had eaten a mango/mangos habitually, at least!'
 'If you would have eaten mangos/a mango habitually!'
 [obligatorily and habitually do $x(\bullet \rightarrow \bullet)$; at times $t_{nn} \dots t_{n-2}, t_{n-1}$; in w_1
 \therefore possibly and habitually do $x(\bullet \rightarrow \bullet)$; at times $t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}$; in w_1]
- c. (tum) cup rahaa karte
 you-2pl-fam silent remain-perf do-impf-m-pl
 'If only you had kept quiet!'
 'If you would have kept quiet!'
 'If only you (would/ were to) keep quiet.'
 [obligatorily and habitually do $x(\bullet \rightarrow \rightarrow)$; at times $t_{nn} \dots t_{n-2}, t_{n-1}$; in w_1
 \therefore possibly and habitually do $x(\bullet \rightarrow \rightarrow)$; at times $t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}$; in w_1]

The diagrammatic representation of this imperative is two-layered because of its complexity in expressing commands. S reminds H of his obligations which should have been fulfilled prior to the time of utterance and also asks him to possibly carry out the task after t_n .

- (40) a. *At any time prior to t_n*
 $t_{n(\text{unspecified})}$ t_{n-1} t_n t_{n+1} $t_{n(\text{unspecified})}$
 \downarrow \downarrow \downarrow \downarrow \downarrow
 \bullet \bullet $\leftarrow \square!p$ \downarrow \bullet
 $\diamond!p \rightarrow \bullet$ \bullet
- b. *At any time prior to t_n*
 $t_{n(\text{unspecified})}$ t_{n-1} t_n t_{n+1} $t_{n(\text{unspecified})}$
 \downarrow \downarrow \downarrow \downarrow \downarrow
 $\square! \bullet \rightarrow \bullet$ $\bullet \rightarrow \bullet \leftarrow \square!p$ \downarrow $\bullet \rightarrow \bullet \rightarrow \bullet$ $\bullet \rightarrow \bullet$
 $\diamond!p \rightarrow \bullet \rightarrow \bullet \rightarrow \bullet$
- c. *At any time prior to t_n*
 $t_{n(\text{unspecified})}$ t_{n-1} t_n t_{n+1} $t_{n(\text{unspecified})}$
 \downarrow \downarrow \downarrow \downarrow \downarrow
 $\square! \bullet \rightarrow \rightarrow$ $\bullet \rightarrow \rightarrow \leftarrow \square!p$ \downarrow $\diamond!p \rightarrow \diamond! \bullet \rightarrow \rightarrow$ $\bullet \rightarrow \rightarrow$

This kind of utterance may at times be used without expressing any command in that S may simply inform H of his unfulfilled obligation rather than ask him to undertake such a task.

3.2.2 *Continuous (progressive) aspect: S issues a command to have H continue doing x*

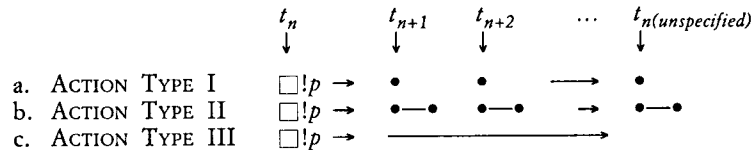
If S intends to issue a command requiring H to continue the action x , there could be two distinct situations: first, the action x has already been undertaken at t_{n-1} and H is asked at t_n to carry it on until $t_{n(\text{unspecified})}$ and, second, H is asked to begin the action x at t_{n+1} and continue until $t_{n(\text{unspecified})}$. In both cases, H is not asked to terminate x , even when he is asked to do at different points in time regularly, as is the case of Action Type I. A verb indicating Action Type I in this verbal aspect, for instance (41a), gives a meaning which is quite similar to that obtained from the habitual aspect. For example, to ask H to continue to jump does not mean he must prolong the act of jumping, rather it means that he must jump repeatedly or habitually. The use of Action Type III in continuous aspect, for instance in (41c), indicates, like in the habitual aspect, a prolongation of the required action. Whereas, the Action Type II in this aspect gives meanings that can serve both telic/atelic purposes, i.e. they can be used both as a terminative or as a continuous act which is, in reality, not one act but a set of different terminative acts: to ask H to continue to eat, as in (41b), may mean both 1) asking him to prolong the act of eating mangos (an atelic act), and, 2) asking him to eat mangos repeatedly at different times (a set of telic acts). In all three cases, however, there is no indication of end-points and therefore they can be thought of as continuing forever.

- (41) a. (तुम) kuudte raho
 you-2pl-fam jump-impf-m-pl remain-imp-2pl
 'Continue to jump!'
 'Keep on jumping!'
 [obligatorily and continuously do x (•); at times t_{n+1} , t_{n+2} ... t_{nn} ; in w_1]
 [□!p/χ/•/ t_{n+1} , t_{n+2} ... t_{nn} / w_1]
- b. (तुम) aam khaate raho
 you-2pl-fam mango(s) eat-impf-m-pl remain-imp-2pl
 'Continue to eat mangos!'
 'Eat mangos regularly!'
 'Carry on eating mangos!'
 'Continue eating mangos!'
 [□!p/χ/•—•/ t_{n+1} , t_{n+2} ... t_{nn} / w_1]

- c.??(tum) is hotal meN rahte raho
 you-2pl-fam this hotel in stay-impf-m-pl remain-imp-2pl
 'Continue to stay in this hotel!' [habitually/regularly]
 [□!p/χ/•→ / t_{n+1}, t_{n+2} ... t_{nn}/ w₁]
- d.??(tum) acchii tarah rahte raho
 you-2pl-fam good kind stay-impf-m-pl remain-imp-2pl
 'Continue to remain always well!'
 [□!p/χ/•→ / t_{n+1}, t_{n+2} ... t_{nn}/ w₁]

As has been seen before, the imperative utterances of the verbs belonging to Action Type III in the habitual aspect are both semantically and pragmatically acceptable, although their meanings do not mean occurrence of the event; in the continuous aspect they are pragmatically unacceptable because the action in this category is not an event, and therefore cannot be prolonged. Such actions are in reality processes without a coda and therefore their continuation cannot be envisaged. In any case the aspectual element attached to these imperatives of all the three actions can be presented as in (42).

(42)



3.2.2. Continuous aspect on Direct Imperative

The implications of this imperative can be summarized in the following manner: if you have already started eating at place p_x at time t_{n-1} then continue to eat at the same place until $t_{n(\text{unspecified})}$. If you have not started eating at time t_n then start eating at time t_{n+1} and continue afterwards until $t_{n(\text{unspecified})}$. In the later case, although H is asked to continue x afterwards even though the action has not started yet, the command aiming at H's starting the job is presumed both by S and H. Commands through continuous imperative can be issued of all three types of actions.

3.2.2.1.1 Action Type I (jump, etc.)

To ask H to carry out an action indicated by this kind of verb means asking him to continue repeating it, rather than prolonging the action up to an unspecified point in time, be-

cause an act carried out instantaneously cannot have a continuous aspect. Thus, although the continuous aspect can be linked to an imperative verb, only the meaning of repeating the action can be obtained from this construction. In this sense, its meaning is similar to that obtained from an imperative construction showing the habitual aspect of the verb.

- (43) a. (tum) kuudte raho
 you-2pl-fam jump-impf-m-pl remain-imp-2pl
 'Continue to jump!'
 [□!p/χ/•/ t_{n+1} t_{n+2} ... t_{nn}/ w₁]

In fact, asking H to continue jumping or to jump means directing him to repeat the act of jumping, whether in continuation or over a period with intervals. The meaning obtained from this construction is distinct in one sense, though. As can be seen in (44), in the continuous aspect, the action at least once has taken place at the time of utterance, whereas in habitual aspect no information is encoded or implied whether it has already been taken up by H or not.

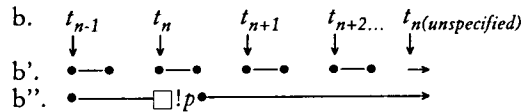
- (44) t_{n+1} t_n t_{n+1} $t_{n+2}...$ $t_{n(unspecified)}$
 ↓ ↓ ↓ ↓ ↓
 • □!p • • → •

3.2.2.1 Action Type II (eat, read etc.)

The imperative of the Verb type II in this aspect can have two different meanings, one of continuity of the action and another of repetition of the action. Thus, the imperative utterance in (45) can mean two things: first, S asks H to prolong the action started at time t_{n-1} , as in (46a), or, two, she can ask H to carry it out repeatedly at times t_{n+1} , $t_{n+2}...$, $t_{n(unspecified)}$ as in (46b). As shown in (46a') in the first sense H is asked to prolong the action, in the second sense, H is asked to carry out a series of actions, as in (46b'), which are joined together under a continuity line, as shown in (46b'').

- (45) (tum) aam khaate raho
 you-2pl-fam mango(s) eat-impf-m-pl remain-imp-2pl
 'Continue to eat a mango/mangos!'
 [□!p/χ/•—•/ t_{n+1} t_{n+2} ... t_{nn}/ w₁]

- (46) a. t_{n-1} t_n t_{n+1} $t_{n+2}...$ $t_{n(unspecified)}$
 ↓ ↓ ↓ ↓ ↓
 a'. • — □!p →



3.2.2.1.3 Action Type III (*stay, etc.*)

Though it is possible to use the verb type III in all three aspects, the verb of this kind is a static situation indicating durativity and therefore in itself has an inherent continuous aspect. The situations indicated by this kind of verb do not, therefore, require any further element that could add a continuous aspect to the action. The meaning obtained from the imperative with this kind of action is vague as far as its event time is concerned.

- (47) a.?? (tum) is hotal meN rahte raho
 you-2pl-fam this hotel in stay-impf-m-pl remain-imp-2pl
 'Continue to stay in this hotel!'
 [□!p/χ/●—→ / t_{n+1} , t_{n+2} ... t_{nn} / w_1]
 b. t_{n+1} , t_{n+2} ... $t_{n(\text{unspecified})}$
 b'. ●—□!p—→

Since to stay is not a dynamic verb but a durative process, S does not specify to H whether he has to stay in the hotel round the clock until an indefinite point in time or he has to maintain only the continuity of the 'action' x with some minimum interruptions. Thus, adding an extra element that encode continuous aspect through the element *rahnaa* 'remain' to the action indicated by verb *rahnaa* 'stay' becomes redundant.

3.2.2.2 Continuous aspect on Indirect Imperative

The implication of this imperative is that you have not yet started carrying out the action x at a place p_x or p_y at time t_n and therefore now start the job at either p_x or at p_y at time t_{n+1} or at t_{n+2} and, afterwards, continue it until $t_{n(\text{unspecified})}$. All the three types of verb may be found in this imperative, although the continuity element with the Verb Type III, as in (48c) becomes totally redundant.

- (48) a. (tum) kuudte rahnaa
 you-2pl-fam jump-impf-m-pl remain-inf
 'Continue to jump!'

- [start at a time and continue jumping afterwards]
 $[\square!p/\chi/\bullet/ t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}/ w_2]$
- b. (tum) aam khaate rahnaa
 you-2pl-fam mango(s) eat-impf-m-pl remain-inf
 'Eat a mango/mangos!' [start then and continue eating afterwards]
 $[\square!p/\chi/\bullet\text{---}\bullet/ t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}/ w_2]$
- c. (tum) hotal meN rahte rahnaa
 you-2pl-fam hotel in stay-impf-m-pl remain-inf
 'Eat a mango/mangos!' [start then and continue afterwards eating]
 $[\square!p/\chi/\bullet\text{---}\bullet\text{---}\bullet/ t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}/ w_2]$

(48a) has the semantico-pragmatic representation as in (49a) according to which S asks H to jump at a time and place related to a world w different from the world w in which S and H are present. In this case the meaning of the imperative is tantamount to the repetition of the action rather than to the continuation of it.

- (49) a. t_n t_{n+1} $t_{n+2}\dots$ $t_{n(\text{unspecified})}$
 \downarrow \downarrow \downarrow \downarrow
 a'. $\square!p$ — \bullet \bullet —
 a''. — \bullet —————
- b. t_n t_{n+1} $t_{n+2}\dots$ $t_{n(\text{unspecified})}$
 \downarrow \downarrow \downarrow \downarrow
 b'. $\square!p$ — \bullet — \bullet —
 b''. — \bullet —————
- c. t_n t_{n+1} $t_{n+2}\dots$ $t_{n(\text{unspecified})}$
 \downarrow \downarrow \downarrow \downarrow
 c'. $\square!p$ — \bullet —————

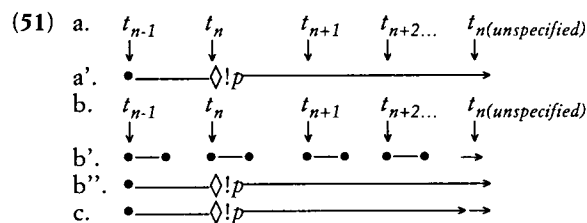
3.2.2.3 Continuous aspect linked to the subjunctive imperative

The only difference between this kind of imperative and the direct imperative with continuous aspect (discussed in) is this that while S through the previous one provides H with the possibility of non compliance to the command, through the later she does not give him any such option.

- (50) a. (aap) kuudte raheN
 you-3pl-pol jump-impf-m-pl remain-sub-3pl
 'Please, keep on jumping, will/won't you?!'
 $[\diamond!p/\chi/\bullet/ t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}/ w_1]$
- b. (aap) aam khaate raheN
 you-3pl-pol mango(s) eat-impf-m-pl remain-sub-3pl
 'Please keep on eating mangos, will/won't you?!'
 $[\diamond!p/\chi/\bullet\text{---}\bullet/ t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}/ w_1]$

- c. (aap) is hotal meN rahte raheN
 you-3pl-pol this hotel in stay-impf-m-pl remain-sub-3pl
 'Please, keep on staying in this hotel, will/won't you?!'
 [$\diamond!p/\chi/\bullet \longrightarrow / t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}/ w_1$]

The illocutionary points of the commands issued by the subjunctive verb forms in (50a), (50b) and (50c) are the same as that issued by direct imperative verbs in (43), (45) and (47), the only difference being that in this type of imperative S is given the choice of non-compliance with the command.



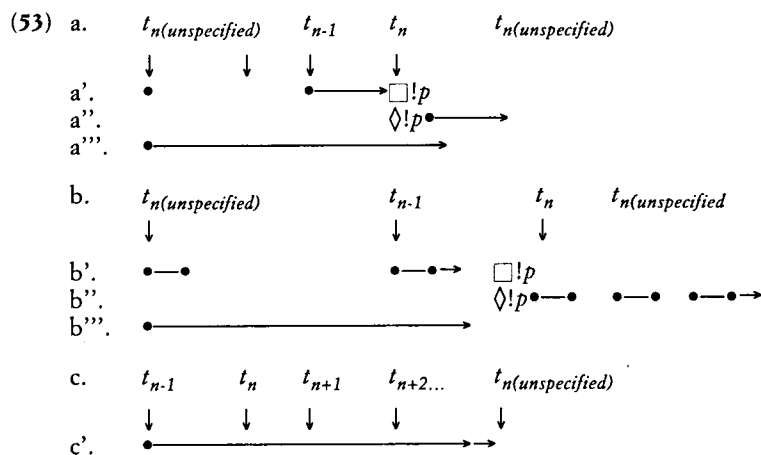
3.2.2.4 Continuous aspect linked to the imperative with imperfective participle

This kind of imperative too has an underlying pragmatic string which is, like the imperative with the subjunctive, of a conditional nature. The major difference between this kind of imperative and the imperative with subjunctive is that in the latter case H is not informed of his obligation related to the period prior to the time of utterance, whereas in the imperative with present participle he is. S in this case asks H to carry out the task by reminding him of his obligation. The continuous aspect linked to the imperative verb here means, therefore, that you (H) should have continued the task but you have not. The hearer then indirectly draws the conclusion that he can still take up the task and then continue until an unspecified point in time.

- (52) a. (tum) kuudte rahte
 you-2pl-fam jump-impf-m-pl remain-impf-m-pl
 'If only you would have been jumping!'
 [obligatorily and continuously do $x(\bullet)$; at times $t_{nn} \dots t_{n-2}, t_{n-1}$; in w_1
 ∴ possibly and continuously do $x(\bullet)$; at times $t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}$; in w_1]
 b. (tum) aam khaate rahte
 you-2pl-fam mango(s) eat-impf-m-pl remain-impf-m-pl
 'If only you would have been eating a mango/mangos!' [start then and continue afterwards eating]'

- [obligatorily and continuously do $x(\bullet \rightarrow \bullet)$; at times $t_{nn} \dots t_{n-2}, t_{n-1}$; in w_1
 \therefore possibly and continuously do $x(\bullet \rightarrow \bullet)$; at times $t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}$; in w_1]
- c. (tum) is hotel meN rahte hote
 you-2pl-fam this hotel in stay-impf-m-pl be-impf-m-pl
 'If only you would have stayed in this hotel!' [start then and continue afterwards staying in this hotel]!
 [obligatorily and continuously do $x(\bullet \rightarrow \bullet)$; at times $t_{nn} \dots t_{n-2}, t_{n-1}$; in w_1
 \therefore possibly and continuously do $x(\bullet \rightarrow \bullet)$; at times $t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}$; in w_1]

In (52a) H is reminded of his obligation to have continued jumping from $t_{n(\text{unspecified})}, t_{n-2}, t_{n-1}$ up to t_n as shown in (53a) and in (52b) he is asked to have continued the task of eating mangos from $t_{n(\text{unspecified})}, t_{n-2}, t_{n-1}$ up to t_n , as shown in (53b). The continuous aspect reading of (52c), however, is problematic: in this example it gives the meaning that is similar to the meaning of (52b), though there are cases where it may mean the prolongation of an act which is similar to a process. The double arrow at the coda of the line indicating the continuous aspect means that there is a redundant element attached to the verb: it is difficult to imagine a continuous aspect linked to a process.



All the varieties of this imperative imply that S has not continued the required action, though it is certain that H has at least once carried out the action, sometime prior to the

utterance. At the same time S indicates that the unfulfilled command can still be taken into consideration by H. Without such kind of reasoning H would find it difficult to understand the real intention of S.

3.2.3 *Perfective Aspect: the speaker gives commands asking the addressee to bring the action x to completion*

Hindi allows for S to issue a command through an imperative which carries a perfective aspect. This aspect does not have a specific morphemic element which could be thought to be responsible for this aspect, however. Rather, it is expressed through a compound verb form, as opposed to the simple verb form. While a simple verb indicates the initiation of the action and leaves it to the hearer's imagination that at a certain point the action will come to an end, the compound verb constructions insist on the completion of the action. In the imperatives with perfective aspect, then, S does not intend simply to ask H to start carrying out the action. Rather she asks him to bring it to completion. In fact rather than asking him to begin the task, she asks him to complete it. This is different from asking H with any other verbal aspect to bring to an end an action already in process because in that case the action is going on whereas in this case the required action has not yet started. Thus, instead of asking H to start x , S is telling H to complete it. The completion of the action will naturally imply an initiation of it as well. The phenomenon of a compound verb is a very important lexical device for expressing the perfective aspect in Hindi. In this way it adds aspectual elements to the simple verb encoding extra information regarding the nature of action, i.e. whether the action is in the interest of S or H or a TP, or what H is going to do after x has been accomplished, i.e. whether he is going to leave the place of action or remain there, and also provides information regarding the manner in which H has to carry out x . In the case of the imperative, though, such kind of aspectual information is imposed upon a future activity by H and therefore envisaged by S.

3.2.3.1 *Perfective aspect on Direct Imperative*

In this case S invites H to complete the action at time t_{n+1} . This aspect can be seen in any Action Types. In the case of an

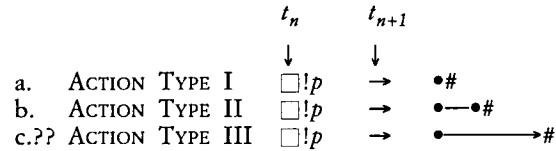
instantaneous act of Action Type I, though S is interested in H's completing the task, as in (54a), though the aspectual element seems to be redundant because once the action has been started there is no need for H to undertake any further effort to complete it. To ask H to jump means telling him to begin the action which will certainly end with the completion of it. In some cases there is no possibility of interrupting the task once it has been started. For example, it is difficult to stop the outcome of sneezing once the action has already been started. In Action Type II it is indeed possible to interrupt the action, and therefore the perfective element is necessary. This is because to ask H to eat something using an imperative sentence, without linking any perfective element to its verb means asking him to start the required action, and not necessarily to finish it. (54b), for example, requires the coda of the action, though in many languages the termination of the action is presupposed, not mentioned by a specific coda. The compound verb phenomenon in Hindi attaches to the verb, among others, a perfective aspect which can also be employed in imperatives. In the Action Type III, though, it is difficult to ask the hearer to bring to an end the action since this action is a process, rather than an event with its beginning and end. It is difficult, therefore, to find uses of verbs indicating the Action Type III in a compound verb form showing the perfective aspect of an imperative utterance.

- (54) a. (t̪um̪) kuud jaao
 you-2pl-fam jump-root go-imp-2pl
 'Jump!' [(now)(here) (finish it)]
 [□!p/π/•/ t_{n+1}/ w₁]
- b. (t̪um̪) khaanaa khaa lo
 you-2pl-fam food eat-root take-imp-2pl
 'Eat up (your meal)!' [(now)(here) (finish it)]
 [□!p/π/•—•/ t_{n+1}/ w₁]

(54a) has a compound verb construction that expresses the perfective aspect of the imperative. To show the perfectiveness of the action, a sign # is placed immediately after the black round point representing the instantaneous action, as in (55a). The perfectiveness in this context is not indispensable. In (54b), on the other hand, there is a durative action which can accept the perfective aspect of the verb. In this imperative, H is asked to complete the action, and therefore it is necessary to indicate the perfectiveness of the action. But, the perfective-

ness placed after the Action Type III, as in (55c), is pragmatically unacceptable.

(55)



3.2.3.2 Perfective aspect on indirect imperative

As in the direct imperative, the perfective aspect can be linked to the indirect imperative through the compound verbal form. In this case S asks H to carry out the action at a moment subsequent to the moment of utterance. The perfective aspect imposed on the indirect imperative makes it necessary to link the required action to some other contemporaneous action showing deferred time reference. For example (56a) and (56b) both have some deferred time reference linked to the imperatives, namely, 'when the policeman comes' and 'in the evening', respectively.

- (56) a. jab sipahii aae tab kuud jaanaa
 when policeman come-sub-sg then jump-root go inf
 'When the policeman comes, jump away!' [(then) (there)]
 [□!p/π/•/ t_{n+1} / w_2]
- b. shaam ko aam khaa lenaa
 evening time-adv mango(s) eat-root take-inf
 'Eat up the mangos this evening!'
 [□!p/π/•—•/ t_{n+1} / w_2]

Thus the perfective aspect in (56a) and (56b) makes the hearer complete the action at a deferred time, though in (56a) it is not needed at all since the jumping does not require any extra element to add perfectiveness to the action. The unacceptability of an imperative with a verb indicating Action Type III is due to the fact that this kind of verb is normally atelic, and therefore cannot be used with perfective aspect linked to it.

(57)

	t_n	t_{n+1}	t_{n+2}
a. ACTION TYPE I	↓ □!p → —	↓ —	↓ •#
b. ACTION TYPE II	□!p → —	—	•—•#
c.?? ACTION TYPE III	□!p → —	—	•————→#

3.2.3.3 *Perfective aspect on Subjunctive Imperative*

The subjunctive verb form in imperative mood can carry a perfective aspect. In this case too it is obtained through a compound verb form. It is almost the same as the perfective in direct imperative except that the hearer in this case is given the possibility of refusal to take up the task.

- (58) a. (aap) kuud jaaN
 you-3pl-pol jump-root go-sub-3pl
 'Please jump, will/won't you?!' (now) (here) (if you can)
 [◇!p/π/•/ t_{n+1} / w_1]
- b. (aap) yah kitaab paRh DaaleN
 you-3pl-pol this book read-root throw-sub-pl
 'When you get some time, please read this book through!' [(now)
 (here) (if you can)]
 [◇!p/π/•—•/ t_{n+1} / w_1]

In (58a) S asks H to complete the task at t_{n+1} and in (58b) to begin the job, though H is asked to complete it. It is assumed that the hearer will finish the task at a subsequent moment as shown by (59b).

(59)

	t_n	t_{n+1}
a. ACTION TYPE I	↓ ◇!p → •#	↓ —
b. ACTION TYPE II	◇!p → —	•—•#

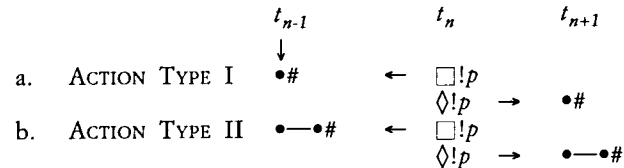
3.2.3.4 *Perfective aspect on imperative with imperfective participle*

The perfective aspect on conditional imperatives requires that H should have already completed the task without S's asking him to do that. It implies therefore that H has not at the time of utterance carried out the task. Thus, by issuing a command to H through this type of imperative, S expresses her disappointment etc. about the fact that H has not completed the task.

- (60) a. (tum) kuud jaate
 you-2pl-fam jump-root go-impf-m-pl
 'If only you would have jumped out!
 [obligatorily and perfectly do x ($\bullet\#$); at time t_{n-1} ; in w_1
 \therefore possibly and perfectly do x ($\bullet\#$); at times t_{n+1} ; in w_1]
- b. (tum) aam to khaa lete
 you-2pl-fam mango(s) emp eat-root take-impf-m-pl
 'If only you would have eaten a mango/mangos!
 [obligatorily and perfectly do x ($\bullet\text{---}\bullet\#$); at time t_{n-1} ; in w_1
 \therefore possibly and perfectly do x ($\bullet\text{---}\bullet\#$); at times t_{n+1} ; in w_1]

The pragmatic strings of this imperative are the same as that of the direct imperative discussed in 3.2.3.1. Any atelic action with perfective aspect tends to become telic and therefore here too it is difficult to find examples of this imperative with the Action Type III.

(61)



4. SPEAKER'S COMMANDS MAKING THE ADDRESSEE LET A THIRD PARTY (TP) CARRY OUT AN ACTION X

When S asks H to let a TP do x , she does not really ask him to carry out some action, but simply not to create obstacles for TP in carrying out the task. In other words, she asks him to permit TP to take up the task. In this kind of deontic modality, the same imperative Hindi verb pattern can be seen in the structure of the verb *denaa*, 'give', preceded by an oblique infinitive which indicates the action a TP has to perform. Whereas an imperative which is directed at H can be represented by an imperative sign placed before the content of the utterance, i.e. $!p$, the imperative with let verb requires another element placed before the content of an imperative as in (62):

(62) $!\lambda/p/$

i.e., (you) let a TP carry out an action x .

The two slashed elements are to separate H's action form

TP's action. The command is therefore directed at the H's action (i.e., H's permitting TP to do *x*) rather than the real action mentioned by the verb. The real action which is to be carried out by TP is not expressed by deontic modality.

4.1 ASKING H TO OBLIGATORILY LET A TP CARRY OUT *x* IMMEDIATELY

In this kind of imperative S asks H to obligatorily let a TP carry out the tasks mentioned by the verbs immediately. Since the action mentioned by the verb in such an imperative is to be carried out by a TP rather than by H, H's role in this imperative, therefore, is simply not to carry out an action himself but not to obstruct TP carrying out *x*.

- (63) a. (tum) use kuudne do
 you-2-pl-fam he/she-dat jump-inf-obl give-imp-2pl
 'Let him/her jump!'
 a'. [□!λ/p/•/ t_{n+1}/ w₁/]
- b. (tum) use aam khaane do
 you-2-pl-fam he/she-dat mango(s) eat-inf-obl give-imp-2pl
 'Let him/her eat a mango/mangos!'
 b'. [□!λ/p/•—•/ t_{n+1}/ w₁/]
- c. (tum) use kamre meN rahne do
 you-2-pl-fam he/she-dat room in stay-inf-obl give-imp-2pl
 'Let him/her remain in the room!'
 c'. [□!λ/p/•→/ t_{n+1}/ w₁/]

4.2 ASKING H TO OBLIGATORILY LET A TP CARRY OUT *x* AT A FUTURE POINT IN TIME

In this kind of imperative S asks H to obligatorily let a TP carry out the action mentioned by the verb at a future point in time. Both S and H share the knowledge of or beliefs regarding the TP's intention of carrying out the action. S leaves it to H to fulfill the obligation by not obstructing TP and in doing so implies that she is not going to check whether H will indeed fulfill the obligation.

- (64) a. (t_{um}) use kuudne denaa
 you-2-pl-fam he/she-dat jump-inf-obl give-inf
 'Let him/her jump! (at a future point in time)
 a'. [□!λ/p/•/ t_{n+2}/ w₂/]
- b. (t_{um}) use aam khaane denaa
 you-2-pl-fam he/she-dat mango(s) eat-inf-obl give-inf
 'Let him/her eat a mango/mangos!' (at a future point in time)
 b'. [□!λ/p/•—•/ t_{n+2}/ w₂/]
- c. (t_{um}) use kamre meN rahne denaa
 you-2-pl-fam he/she-dat room in stay-inf-obl give-inf
 'Let him/her remain in the room!' (at a future point in time)
 c'. [□!λ/p/•—→/ t_{n+2}/ w₂/]

4.3 ASKING H TO POSSIBLY LET A THIRD PARTY (TP) CARRY OUT X IMMEDIATELY

By uttering this imperative sentence S invites H to possibly fulfill the obligation by not obstructing a TP in carrying out an action mentioned by the verb at a point in time subsequent to the utterance. As is common with all the cases of imperative with subjunctive verb form, this type also gives the possibility to H not to fulfill the task. This means that H is free to obstruct TP in carrying out the task if wants to.

- (65) a. (aap) use kuudne deN
 you-3pl-pol he/she-dat jump-inf-obl give-sub-pl
 'Let him/her jump, will you?'
 a'. [◇!λ/p/•/ t_{n+1}/ w₁ /]
- b. (aap) use aam khaane deN
 you-3pl-pol he/she-dat mango(s) eat-inf-obl give-sub-pl
 'Let him/her eat a mango/mangos!'
 b'. [◇!λ/p/•—•/ t_{n+1}/ w₁ /]
- c. (aap) use kamre meN rahne deN
 you-3pl-pol he/she-dat room in stay-inf-obl give-sub-pl
 'Let him/her remain in the room, will you?'
 c'. [◇!λ/p/•—→/ t_{n+1}/ w₁ /]

4.4 S REPROACHING H FOR NOT HAVING LET A TP CARRY OUT X AND INVITING HIM TO POSSIBLY LET A TP CARRY OUT X IMMEDIATELY

In this case S simply reminds H of his not having fulfilled

an obligation by letting a TP take up a task at a time prior to the time of utterance. S believes that H should have let a TP carry out the task mentioned by the verb. The utterance of this imperative, therefore, is a reproach rather than an example of deontic modality. However, in some cases this utterance might mean that it is still possible for H to fulfill the obligation by allowing a TP to carry out the task. In this sense only it becomes deontic.

- (66) a. (tum) use kuudne dete
 you-2-pl-fam he/she-dat jump-inf-obl give-impf-m-pl
 'If only you would let him/her jump!'
 a'. [$\text{Q!}\lambda/p/\bullet/ t_{n-1}/ w_1 /$]
- b. (tum) use aam khaane dete
 you-2-pl-fam he/she-dat mango(s) eat-inf-obl give-impf-m-pl
 'If only you would let him/her eat a mango/mangos!'
 b'. [$\text{Q!}\lambda/p/\bullet\text{---}\bullet/ t_{n-1}/ w_1 /$]
- c. (aam) use kamre meN rahne dete
 you-2-pl-fam he/she-dat room in stay-inf-obl give-impf-m-pl
 'If only you would let him/her remain in the room!'
 c'. [$\text{Q!}\lambda/p/\bullet\text{---}\rightarrow/ t_{n-1}/ w_1 /$]

5. PROPOSALS: THE SPEAKER PROPOSES TO THE ADDRESSEE TO JOIN HIM IN CARRYING OUT X

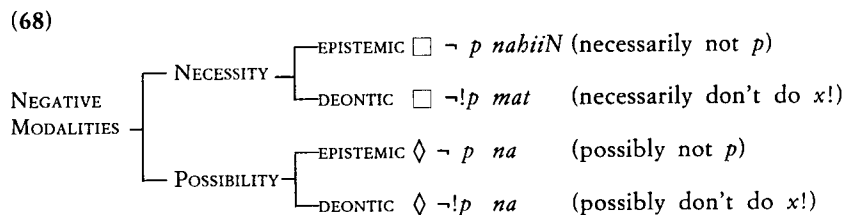
When S has to request H to join her in performing an action together, she makes use of the imperative carrying the subjunctive verb form. Such commands are in reality issued to invite H to join her in accomplishing a task together, rather than making the hearer do it alone. They are polite requests or proposals rather than orders. In making such proposals S can refer to H, according to the kind of relation she wants to maintain with him, by any of the three pronominal references found in Hindi:

- (67) a. (tuu) aa caay piyeN
 you-sg-inti come-imp-2sg tea drink-sub-pl
 'Come on, let us have some tea!'
- b. (tum) aao caay piyeN
 you-pl-fam come-imp-2pl tea drink-sub-pl
 'Come on, let us have some tea!'
- c. (aap) aaie caay piyeN
 you-3pl-pol come-imp-3pl tea drink-sub-pl
 'Please come on, let us have some tea!'

6. NEGATIVE COMMANDS THROUGH IMPERATIVES (PROHIBITIVES)

6.1 DISTRIBUTION OF NEGATIVE MARKERS IN COMMANDS

Hindi possesses three negative markers: *nabiiN*, *mat*, and *na*. The negative marker *nabiiN* is mainly used to negate declarative sentences to which truth-values can be attached. It expresses an epistemic necessity rather than an epistemic possibility and is not normally used to express deontic modalities (necessity and possibility). The negative marker *mat* expresses solely deontic necessity. The negative marker *na*, on the other hand, expresses both epistemic and deontic possibilities. The distribution of negative markers in Hindi sentences is not an arbitrary one but is governed by the type of sentence they are employed in. Their distribution is determined by pragmatic factors, rather than by semantic or syntactic rules. The negative markers in Hindi imperative, therefore, present differences in meaning for the four kinds of imperatives discussed in this paper. While by attaching the negative marker to direct imperatives S prohibits H either from carrying out an action immediately after the utterance or completing an incomplete action, in the case of the indirect imperative S asks H to obligatorily not perform the action at a deferred point in future. In both the cases, though, S does not give H the possibility of not fulfilling the obligation thus making it an example of the deontic necessity. H is bound in both the cases to carry out the action. This negative deontic necessity is expressed by the negative marker *mat* (i.e. necessarily don't do x!). By employing imperatives with a subjunctive verb form or with an imperfective participle, on the other hand, S gives H the possibility of non compliance with the command, hence she issues a command inherently made of deontic possibility. Both these imperatives therefore require the negative marker *na* (deontic possibility, possibly don't do x!). The distribution of negative markers in Hindi can be presented in (68):



Since imperative utterances are concerned with deontic necessity and possibility, only two negative markers can be found in Hindi imperatives: *mat* and *na*³⁶.

6.2 NEGATIVE POLARITY ON IMPERATIVE WITHOUT ASPECT

6.2.1 Direct Negative Imperative (direct prohibitive)

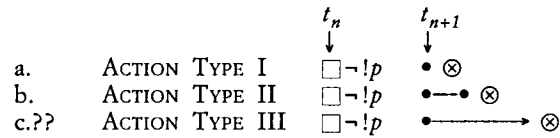
By attaching a negative marker to a direct imperative S prohibits H from taking up a task he is set to carry out. S thus imposes her command on H with regard to H's planned action. With respect to different kinds of verbs this prohibition may imply different things: in the case of the verb 'jump', H has not begun the task, while in the case of (69b) he may or may not have begun the task. In (69c) it is most likely that H has already started the task.

- (69) a. (tum) mat kuudo
 you-2pl-fam don't jump-imp-2pl
 'Don't jump!
 [□¬!p/•/t_{n+1}/w₁/]
- b. (tum) aam mat khaao
 you-2pl-fam mango(s) don't eat-imp-2pl
 'Don't eat a mango/mangos!
 [□¬!p/•—•/t_{n+1}/w₁/]
- c. (tum) yahaaN mat raho
 you-2pl-fam here don't stay-imp-2pl
 'Don't stay here!
 [□¬!p/••→/t_{n+1}/w₁/]

³⁶ There are languages which do not possess negative markers to show the distinction between epistemic negation and deontic negation. English, for example, is one of them: both 'It is not good' showing the epistemic negation and 'Do not eat it!' showing the deontic negation have the same negative marker 'not'. A further group of languages does not make any distinction between negative necessity and negative possibility. English, again, is an example of this tendency: both 'It is not necessarily good' (i.e. epistemic negative necessity) and 'It is possibly not good' (i.e. epistemic negative possibility) carry the negative marker 'not'. Likewise, both 'Necessarily don't eat it!' (i.e. deontic negative necessity) and 'Possibly don't eat it!' (i.e. deontic negative possibility) carry the same negative marker 'not'. Hindi shows differences in all the negation types. The role of Hindi negative markers in expressing a modality, however, is supplementary and determined primarily by the modality of the main verb or the auxiliary.

The diagrammatic presentation of (69) will be (70).

(70)



(69a), (69b) and (69c) all require a simultaneous or immediate response by H. This involves forbidding action already in process or about to be commenced. They all presuppose that S has some knowledge or beliefs that H is already involved in an action which in future will be forbidden. They all stress suspension of the action already begun or about to begin, and they all presuppose that S believes or knows that H is already carrying out the action which is forbidden. It is also possible that the hearer is about to undertake such action immediately following the order, and thus the speaker feels it necessary to tell the hearer not to carry it out. On the other hand, examples (71a), (71b) and (71c) each prohibit the actions which are not to be carried out immediately after the utterance. In other circumstances the situation the speaker believes that hearer will carry out an action at a place different from the place of utterance or at a future point in time. The negative marker in such cases has validity only in the light of the speaker's beliefs of the hearer's intentions of carrying out the action. In (71a-b-c) the speaker does not oblige the hearer to inform him whether the hearer has fulfilled the necessary requirements demanded by the speaker or not.

6.2.2 *Indirect negative imperative (indirect prohibition)*

To ask H not to carry out a task through indirect imperative is to forbid him to take it up at a future point in time. On the basis of her knowledge and beliefs S foresees H's taking up the task and wants to inform H that his taking up the task would not be acceptable according to her judgment. Since in the indirect imperatives S will not be in a position to check H's fulfilling the command, it is up to H whether to obey her or not.

- (71) a. (tum) nadii meN mat kuudnaa
 you-2pl-fam river in don't jump-inf
 'Don't jump in the river!'
 [□-!p/●/t_{n+2}/w₂/]
- b. (tum) aam mat khaanaa
 you-2pl-fam mango(s) don't eat-inf
 'Don't eat a mango/mangos!'
 [□-!p/●-●/t_{n+2}/w₂/]
- c. (tum) vahaaN mat rahnaa
 you-2pl-fam there don't stay-inf
 'Don't stay there!'
 [□-!p/●->/t_{n+2}/w₂/]

There seems to be no difference in meaning among the three action types used in this kind of imperative as none of the actions presupposes its beginning at the time of utterance. The prohibition on H's activities is based on S's assessment of the likelihood of H's taking up the tasks habitually at a place and time different from that of the utterance. S may or may not know or believe that H has indeed been involved in carrying out the tasks regularly prior to the time of utterance. The situation can be presented in (72) where the actions are put in the brackets to show their reference rather than any real occurrences.

(72)

	t_n	t_{n+1}	t_{n+2}
a. ACTION TYPE I	□-!p	→	⊗ (●)
b. ACTION TYPE II	□-!p	→	⊗ (●-●)
c.?? ACTION TYPE III	□-!p	→	⊗ (●->)

6.2.3 Negative command through subjunctive

In issuing a negative command through an imperative with the subjunctive form of the verb S does not oblige H not to carry out the action. She intends to communicate that it is up to H to take up the task or not, although she would like him to carry it out. The negative marker in this kind of imperative is *na*, rather than *mat*, as *na* carries a deontic possibility whereas *mat* expresses deontic necessity.

- (73) a. (aap) nadii meN na kuudeN
 you-3pl-pol river in not jump-sub-3pl
 'Would you please not jump in the river!'
 [◇-!p/●/t_{n+1}/w₁/]

- b. (aap) aam na khaaeN
 you-3pl-pol mango(s) not eat-sub-3pl
 'It would be better if you didn't eat a mango/mangos, (will you/
 won't you?!)' [but I see you are planning to]
 [$\diamond\text{-!}p/\bullet\text{-}\bullet/t_{n+1}/w_1/$]
- c. (aap) vahaaN na raheN
 you-3pl-pol there not stay-sub-3pl
 [$\diamond\text{-!}p/\bullet\text{-}\longrightarrow/t_{n+1}/w_1/$]

In (73a), (73b) and (73c) the pronominal form of reference is *aap* only and hence the deontic possibility only is expressed.

(74)

- | | | |
|----------------------|----------------------|--|
| | t_n | t_{n+1} |
| | ↓ | ↓ |
| a. ACTION TYPE I | $\diamond\text{-!}p$ | $\bullet \otimes$ |
| b. ACTION TYPE II | $\diamond\text{-!}p$ | $\bullet\text{-}\bullet \otimes$ |
| c.?? ACTION TYPE III | $\diamond\text{-!}p$ | $\bullet\text{-}\longrightarrow \otimes$ |

6.2.4 Negative command through imperfective participle

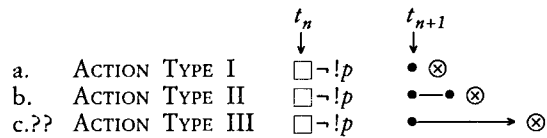
While issuing a command consisting of an imperative sentence with an imperfective participle S implies that H has not, at the time of S's utterance, carried out or taken up the task, in issuing negative commands comprising the imperfective participle of the verb she implies that H has already carried out the task or is in the process of taking it up. Thus this is a statement denoting a fact rather than a command carrying deontic modality. S is aware that there is nothing H can do about it. It is therefore a sort of lamentation.

- (75) a. (aap) nadii meN na kuudte
 you-3pl-pol river in not jump-impf-m-pl
 'If only you didn't jump into the river!'
 [$\square\text{-!}p/\bullet\text{-}\bullet/t_{n-1}/w_1/$]
- b. (aap) aam na khaate
 you-3pl-pol mango(s) not eat-impf-m-pl
 'If only you didn't eat a mango/mangos, (will you/won't you?!)'
 [but I see you are planning to]
 [$\square\text{-!}p/\bullet\text{-}\bullet\text{-}\bullet/t_{n-1}/w_1/$]
- c. (aap) vahaaN na rahte
 you-3pl-pol there not stay-impf-m-pl
 'If only you didn't stay there!'
 [$\square\text{-!}p/\bullet\text{-}\longrightarrow/t_{n-1}/w_1/$]

The difference in meanings of (75a), (75b) and (75c) is as

follows: in (75a) it is unlikely that H is still engaged in carrying out the task, in (75b) and (75c) it is possible that H is still in the process of carrying out the tasks.

(76)



6.3 NEGATIVE POLARITY ON IMPERATIVES WITH ASPECT

Hindi imperatives which carry aspectual elements can be negated through a negative marker making them prohibitive commands. Such prohibitions presuppose that S knows that H has either begun the task or has made plans to carry it out.

6.3.1 *Negative Commands (prohibitive) with 'make it a habit not to do x'*

Although a negative marker attached to a habitual direct imperative means that H is prohibited from carrying out x habitually, but the implicature is that S asks H not to carry out the action at all. Thus S does not allow H to carry it out occasionally as it would seem semantically. In such prohibitive commands S knows that H has carried out the action at different points in time prior to her issuing the command.

6.3.1.1 *Direct prohibitions of habitual actions: negative marker on direct habitual imperative*

By uttering (77a), (77b) and (77c) S pragmatically means that she knows that H has either more than once or at least once carried out the tasks mentioned by their respective verbs. She therefore forbids him from taking up the tasks at future points in time. While habitual commands are normally related to various future points in time, their negative counterparts seem to exclude H's taking up x at all. She therefore cannot be taken to mean prohibiting him from carrying out x habitually after the utterance, she asks him not to carry it out at all.

- (77) a. (tum) nadii meN mat kuudaa karo
 you-2pl-fam river in don't jump-perf do-imp-2pl
 'Don't make it a habit to jump into the river habitually!
 'Stop jumping into the river!
 [$\square \neg !p/\eta/\bullet/t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}/w_1/$]
- b. (tum) aam mat khaayaa karo
 you-2pl-fam mango(s) don't eat-perf do-imp-2pl
 'Don't make it a habit to eat a mango/mangos habitually!
 'Stop eating a mango/mangos!
 [$\square \neg !p/\eta/\bullet \rightarrow /t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}/w_1/$]
- c. (tum) yahaaN mat rahaa karo
 you-2pl-fam here don't remain-perf do-imp-2pl
 'Don't make it a habit to remain here!
 'Stop staying here habitually!
 [$\square \neg !p/\eta/\bullet \rightarrow /t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}/w_1/$]

(77a), (77b) and (77c) all presuppose that H has carried out the task mentioned by the respective verbs at a point in time prior to the time of utterance. The prohibition against any further occurrences of the action, however, imply the prohibition on any single occurrence as it is to be considered an indication of repetition of its occurring regularly.

6.3.1.2 *Deferred prohibitions of habitual actions: negative marker on indirect habitual imperative*

Semantically, in (78a), (78b) and (78c) S simply asks H not to carry out *x* habitually at future points in time, pragmatically she implies that she knows that he has at least once carried out *x* and foresees that he will, if not warned against it, carry it out again at a place and time different from that of the utterance. Another pragmatic element is that she knows that he is not carrying it out at the time of utterance. Therefore by asking him not to carry out *x* habitually, she pragmatically implies not to carry it out at all. In deferred prohibitions S leaves it to H whether to fulfill the command or not.

- (78) a. (tum) nadii meN mat kuudaa karnaa
 you-2pl-fam river in don't jump-perf do-inf
 'Don't make it a habit to jump in the river regularly!
 'Stop jumping in the river regularly!
 [$\square \neg !p/\eta/\bullet/t_{n+2}, t_{n+3} \dots t_{nn}/w_2/$]
- b. (tum) aam mat khaayaa karnaa
 you-2pl-fam mango(s) don't eat-perf do-inf
 'Don't make it a habit to eat a mango/mangos regularly!
 'Stop eating a mango/mangos regularly!
 [$\square \neg !p/\eta/\bullet \rightarrow /t_{n+2}, t_{n+3} \dots t_{nn}/w_2/$]

- c. (tum) yahaaN mat rahaa karnaa
 you-2pl-fam here don't stay-perf do-inf
 'Don't make it a habit to stay here regularly!
 'Stop staying here regularly!
 [□-!p/η/●→/t_{n+2}, t_{n+3}... t_{nn}/w₂/]

6.3.1.3 *Polite prohibition of habitual actions: negative marker on habitual imperative with subjunctive*

While through a 'direct prohibition' S asks H necessarily not to carry out the task *x* habitually thus necessarily excluding that H repeats it, as in (77), by selecting 'polite prohibition' she asks H to possibly not take it up habitually, thus conceding to him the possibility of doing it at least once.

- (79) a. (aap) nadii meN na kudaa kareN
 you-3pl-pol river in not jump-perf do-sub-pl
 'If it is possible, don't make it habit to jump into the river, please!
 'Possibly stop jumping regularly into the river, please!
 [◇-!p/η/●/t_{n+1}, t_{n+2}... t_{nn}/w₁/]
 b. (aap) aam na khaayaa kareN
 you-3pl-pol mango(s) not eat-perf do-sub-pl
 'If it is possible, don't make it a habit to eat a mango/mangos regularly, please!
 'If it is possible, stop eating a mango/mangos regularly, please!
 [◇-!p/η/●-●/t_{n+1}, t_{n+2}... t_{nn}/w₁/]
 c. (aap) yahaaN na rahaa kareN
 you-3pl-pol here not stay-perf do-sub-pl
 'Possibly don't make it a habit to stay here regularly, please!
 'Possibly stop staying here regularly, please!
 [◇-!p/η/●→/t_{n+1}, t_{n+2}... t_{nn}/w₁/]

6.3.1.4 *Reproachful prohibitions of habitual actions: negative marker on habitual imperative with imperfective participle*

The imperatives with an imperfective participle take the negative marker *na*, and by uttering them S simply reproaches H about his carrying out *x* regularly in the past, but does not ask him not to carry it out in the future. In this sense it is not deontic at all. The reproachful prohibitions therefore do not ask H for any action.

- (80) a. (tum) nadii meN na kudaa karte
 you-2pl-fam river in not jump-perf do-impf-m-pl
 'If only you didn't make it a habit to jump in the river regularly!
 [□-!p/η/●/t_{n+1}, t_{n+2}... t_{nn}/w₁/]

- b. (tum) aam na khaayaa karte
 you-2pl-fam mango(s) not eat-perf do-impf-m-pl
 'If only you didn't make it a habit to eat a mango/mangos!'
 $[\square \neg !p/\eta/\bullet \rightarrow /t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}/w_1/]$
- c. (tum) yahaaN na rahaa karte
 you-2pl-fam here not stay-perf do-impf-m-pl
 'If only you didn't make it a habit to stay here!'
 $[\square \neg !p/\eta/\bullet \rightarrow /t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}/w_1/]$

6.3.2 Negative commands with continuous aspect

Negative commands can be made through imperatives in a continuous aspect as well. By such an imperative S asks H not to carry out an action or a string of actions continuously. This means that H has already been engaged in carrying out the action or is supposed to carry it out at a particular point in time in the future.

6.3.2.1 Direct prohibitions of continuity of actions: negative marker on direct imperative in continuous aspect

By using this imperative S asks H to interrupt the action or a string of actions he has already undertaken. In this kind of imperative the third kind of action cannot be used: its use is anomalous in that it contains double continuity of action.

- (81) a. (tum) nadii meN mat kuudte raho
 you-2pl-fam river in don't jump-impf-m-pl remain-imp-2pl
 'Don't continue to jump into the river!'
 'Stop jumping into the river continuously!'
 $[\square \neg !p/\chi/\bullet /t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}/w_1/]$
- b. (tum) aam mat khaate raho
 you-2pl-fam mango(s) don't eat-impf-m-pl do-imp-2pl
 'Don't continue to eat a mango/mangos!'
 'Stop eating a mango/mangos continuously!'
 $[\square \neg !p/\chi/\bullet \rightarrow /t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}/w_1/]$
- c.?? (tum) yahaaN mat rahte raho
 you-2pl-fam here don't stay-impf-m-pl do-imp-2pl
 'Don't continue to stay here!'
 'Stop staying here continuously!'
 $[\square \neg !p/\chi/\bullet \rightarrow /t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}/w_1/]$

6.3.2.2 Deferred prohibitions of continuity of actions: negative marker on indirect imperative in continuous aspect

By uttering (82a-b) S asks H not to continue the actions mentioned by their respective verbs at a future point in time.

This future point in time is related to some other simultaneous event that might occur. S believes that H is likely to begin the tasks at a future point in time and is likely to continue until the future point in time mentioned earlier.

- (82) a. (tum) nadii meN mat kuudte rahnaa
 you-2pl-fam river in don't jump-impf-m-pl do-inf
 'Don't continue to jump in the river!'
 'Stop jumping continuously in the river!'
 [$\square \neg !p/\chi/\bullet/t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}/w_2/$]
- b. (tum) aam mat khaate rahnaa
 you-2pl-fam mango(s) don't eat-impf-m-pl do-inf
 'Don't continue to eat a mango/mangos!'
 'Stop eating continuously a mango/mangos!'
 [$\square \neg !p/\chi/\bullet \rightarrow \bullet/t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}/w_2/$]
- c.?? (tum) yahaaN mat rahte rahnaa
 you-2pl-fam here don't stay-impf-m-pl do-inf
 'Don't continue to stay here!'
 'Stop staying continuously here!'
 [$\square \neg !p/\chi/\bullet \rightarrow /t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}/w_2/$]

6.3.2.3 *Polite prohibitions of continuity of actions: a negative marker on imperative with a subjunctive in the continuous aspect*

This kind of imperative implies that H has been carrying out the action since a point in time prior to the time of speaking. It can normally be used with a H who is referred to by the pronominal reference *aap* only and is generally employed to ask him to possibly abandon the task, giving him the possibility of not fulfilling the obligation if he so wishes.

- (83) a. (aap) nadii meN na kuudte raheN
 you-3pl-pol river in not jump-impf-m-pl remain-sub-pl
 'If it is possible, don't continue jumping in the river, please!'
 [$\diamond \neg !p/\chi/\bullet/t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}/w_1/$]
- b. (aap) aam na khaate raheN
 you-3pl-pol mango(s) not eat-impf-m-pl remain-sub-pl
 'If it is possible, don't continue eating a mango/ mangos, please!'
 [$\diamond \neg !p/\chi/\bullet \rightarrow \bullet/t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}/w_1/$]
- c.?? (aap) yahaaN na rahte raheN
 you here not stay-impf-m-pl remain-sub-pl
 'If it is possible, don't continue staying here, please!'
 [$\diamond \neg !p/\chi/\bullet \rightarrow /t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}/w_1/$]

The prohibition on a continuous action in continuous aspect, as in (83c), is pragmatically absurd.

6.3.2.4 *Reproachful prohibition: negative marker on imperative with imperfective participle in continuous aspect*

This imperative implies that S believes that H had been at a point in time in the past carrying out the task mentioned by the imperative verb. By making this utterance she simply reproaches H for carrying out the actions he was not supposed to. There is nothing she wants him to carry out after the utterance, and therefore this utterance does not carry any deontic modality at all.

- (84) a. (tum) nadii meN na kuudte rahte
 you-2pl-fam river in not jump-perf remain-impf-m-pl
 'If only you didn't continue jumping in the river!'
 'If only you hadn't continued jumping in the river!'
 [□¬!p/χ/•/t_{n+1}, t_{n+2}... t_{nn}/w₁/]
- b. (tum) aam na khaate rahte
 you-2pl-fam mango(s) not eat-perf remain-impf-m-pl
 'If only you didn't continue eating a mango/ mangos!'
 'If only you hadn't continued eating a mango/ mangos!'
 [□¬!p/χ/•—•/t_{n+1}, t_{n+2}... t_{nn}/w₁/]
- c.?? (tum) yahaaN na rahte rahte
 you-2pl-fam here not stay-perf remain-impf-m-pl
 'If only you didn't continue staying here!'
 'If only you hadn't continued staying here!'
 [□¬!p/χ/•—→/t_{n+1}, t_{n+2}... t_{nn}/w₁/]

6.3.3 *Negative commands with perfective aspect*

The perfective aspect in Hindi is expressed by a compound verb rather than by a simple verb. Such compound verb constructions include the main verb and a second verb which shows the perfective aspect linked to the verb. As has been seen in paragraphs 3.2.3.1 through 3.2.3.4, Hindi also allows for imperatives to be used in the compound verb constructions. In the negative commands, however, it is not normally possible to make an imperative utterance with a compound verb construction, as it is possible for S to prevent H from commencing an action *x*, but his asking H to begin the task and not asking him to complete it does not make sense. If S were to make such a command by which she requires H to

simply begin the task without completing it, then she could do so by making an utterance containing a different verb rather than making a negative command with a compound verb. Thus it does not make sense to utter (85).

- (85) ??~~(tum)~~ nadii meN mat kuud jaayaa karo
 you-2pl river in don't jump-root go-perf do-imp-2pl
 'Don't jump (plus perfectivity) in the river!'
 $[\square \neg !p/\pi/\bullet \longrightarrow /t_{n+1}, t_{n+2} \dots t_{nn}/w_1/]$

6.4 NEGATIVE COMMANDS WITH 'LET A TP NOT DO x '

Whereas the negative markers in imperative sentences are directed at H's carrying out an action x and, therefore, both the negation and deontic modalities (deontic necessity and deontic possibility) have as their scope H's action only, in the case of an imperative with a 'let a TP do x ' construction they show different applications. The negative markers in a 'let a TP do x ' imperative cover both the let verb (demanding H's action or inaction) and the real action which is to be carried out by a TP. Likewise, although both the deontic necessity and deontic possibility are directed at H (it is H on which deontic modalities are imposed), they seem to be related to TP as well (since it is the TP's action which will show if H has fulfilled his task according to the type of modality he was under). The negative marker in Hindi shows differences according to the kind of deontic modality it is to carry: *mat* ('don't') carries deontic necessity and *na* ('don't') carries deontic possibility.

6.4.1 *Direct commands: asking H to obligatorily not let the TP do x after the utterance*

To ask H to obligatorily not let a TP carry out x , a Hindi speaker attaches *mat* ('don't', showing deontic necessity) to the 'let the TP do x ' construction. In these cases the scope of deontic necessity remains uncertain in that it can be thought to be attached to the let verb, i.e. asking H to obligatorily not let TP carry out x or it can be thought to be related to TP's carrying out x , i.e. asking H to do something so that TP obligatorily does not carry out x . As mentioned above, although both the deontic necessity and negative markers in the 'let a TP do x ' imperatives can be thought to cover both H's action

and TP's action, the negative marker seems to apply mainly to TP's action as it only is to be prohibited. In other words, though the negative marker is directed at H as he is asked by S to obligatorily not let a TP carry out the task, it has as its scope the action to be carried out by a TP.

- (86) a. (t_{um}) use mat kuudne do
 you-2-pl-fam he/she-dat don't jump-inf-obl give-imp-2pl
 'Don't let him/her jump!'
 a'. [□ -!λ/p/•/ t_{n+1}/ w₁/]
- b. (t_{um}) use aam mat khaane do
 you-2-pl-fam he/she-dat mango(s) don't eat-inf-obl give-imp-2pl
 'Don't let him/her eat a mango/mangos!'
 b'. [□ -!λ/p/•—•/ t_{n+1}/ w₁/]
- c. (t_{um}) use kamre meN mat rahne do
 you-2-pl-fam he/she-dat room in don't stay-inf-obl give-imp-2pl
 'Don't let him/her remain in the room!'
 c'. [□ -!λ/p/•—→/ t_{n+1}/ w₁/]

6.4 DEFERRED COMMANDS: ASKING H TO OBLIGATORILY NOT LET THE TP DO *x* AT A FUTURE POINT IN TIME

When S has to ask H not to let a TP carry out an action *x* at a point in time when she will not be able to check whether he has indeed prevented the TP from carrying out *x* or not she uses a deferred command with a negative marker which carries deontic necessity, i.e. *mat*. Here too both the deontic necessity and prohibition seem to cover both H and TP.

- (87) a. (t_{um}) use mat kuudne denaa
 you-2-pl-fam he/she-dat don't jump-inf-obl give-inf
 'Don't let him/her jump! (at a future point in time)'
 a'. [□ -!λ/p/•/ t_{n+2}/ w₂/]
- b. (t_{um}) use aam mat khaane denaa
 you-2-pl-fam he/she-dat mango(s) don't eat-inf-obl give-inf
 'Don't let him/her eat a mango/mangos!' (at a future point in time)
 b'. [□ -!λ/p/•—•/ t_{n+2}/ w₂/]
- c. (t_{um}) use kamre meN mat rahne denaa
 you-2-pl-fam he/she-dat room in don't stay-inf-obl give-inf
 'Don't let him/her remain in the room!' (at a future point in time)
 c'. [□ -!λ/p/•—→/ t_{n+2}/ w₂/]

6.4.3 *Polite commands: asking H to possibly not let the TP do x after the utterance*

When S has to ask H to possibly not let a TP carry out an action *x* after the utterance she does so by using a negative deontic possibility marker *na*. This marker gives H the possibility of non-compliance of the command. In other words, though he is requested to possibly not let the TP carry out the action *x*, he is free not to fulfill the obligation, if he so wishes.

- (88) a. (aap) use kuudne na deN
 you-3pl-pol he/she-dat jump-inf-obl not give-sub-pl
 'Possibly don't let him/her jump, please?'
 a'. [\diamond $\neg!$ $\lambda/p/\bullet/$ $t_{n+1}/$ $w_1/$]
- b. (aap) use aam na khaane deN
 you-3pl-pol he/she-dat mango(s) not eat-inf-obl give-sub-pl
 'Possibly don't let him/her eat a mango/mangos, please!'
 b'. [\diamond $\neg!$ $\lambda/p/\bullet\rightarrow\bullet/$ $t_{n+1}/$ $w_1/$]
- c. (aap) use kamre meN na rahne deN
 you-3pl-pol he/she-dat room in not stay-inf-obl give-sub-pl
 'Possibly don't let him/her remain in the room, please?'
 c'. [\diamond $\neg!$ $\lambda/p/\bullet\rightarrow/$ $t_{n+1}/$ $w_1/$]

6.4.4 *Reproaching H for having a TP let carry out x*

This is an example of a reproach rather than of a deontic modality. By uttering this sentence, S does not ask H to not let a TP carry out an action *x*. Rather she informs him that he was supposed to prevent the TP from carrying out the task at a point in time prior to the utterance, and implies that he did not fulfill the obligation. (89a) and (89b) imply that TP did at least once carry out the tasks mentioned by the verbs and H did not prohibit TP from carrying them out. (89c) does not specify whether the action was completed or not as the verb is a durative one rather than one with a specific endpoint.

- (89) a. (tum) use na kuudne dete
 you-2-pl-fam he/she-dat not jump-inf-obl give-impf-m-pl
 'If only you had not let him/her jump!'
 a'. [\diamond $\neg!$ $\lambda/p/\bullet/$ $t_{n+1}/$ $w_1/$]
- b. (tum) use aam na khaane dete
 you-2-pl-fam he/she-dat mango(s) not eat-inf-obl give-impf-m-pl
 'If only you had not let him/her eat a mango/mangos!'
 b'. [\diamond $\neg!$ $\lambda/p/\bullet\rightarrow\bullet/$ $t_{n+1}/$ $w_1/$]

- c. (tum) use kamre meN rahne dete
 you-2-pl-fam he/she-dat room in stay-inf-obl give-impf-m-pl
 'If only you had not let him/her remain in the room!'
 c'. [\Diamond $\neg!$ $\lambda/p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1}/ w_1/$]

7. SUMMARY OF THE UNDERLYING PRAGMATIC STRINGS OF THE IMPERATIVE UTTERANCES IN HINDI ³⁷

In order to account for the difference in meaning of various types of Hindi imperatives seven semantico-pragmatic elements were discussed at the beginning of this article. To attribute these elements to the imperative sentences listed here, two of them, namely the pronominal reference and the place of utterance, have not been taken into account, as they cannot be linked to the imperatives as an integral part of their meaning. They can vary from one verb to another and from one situation to another. A further two elements have been merged into one: the 'time scale' and the 'verbal aspect' are represented by one slash only. The remaining four elements are listed here, under every imperative sentences, between slashes: slashes contain one of the five elements which have been taken into consideration.

I ASKING H TO DO *x*

(90)(a) Do *x* at time t_{n+1} (*kuudnaa* jump, *khaanaa* eat, *rahnaa* stay)

DIMP

(tum) kuudo (jump!)
 $\square!p/\bullet/ t_{n+1}/ w_1 /$

INDIMP

(tuu/ tum) kuudnaa (jump!)
 $\square!p/\bullet/ t_{n+1}/ w_2 /$

³⁷ The symbolism used here is special and does not resemble that used in various formal semantic theories. The use of λ , for example, is not in the sense of lambda variable as is prevalent in the Montague grammar. Its meaning here is only 'let', i.e., S asks H to let someone do *x*. Other logical operators may have different logical values: \square and \Diamond operators normally used to represent epistemic 'necessity' and 'possibility' respectively, are used here to indicate 'deontic necessity' and 'deontic possibility' respectively. In other words, rather than characterizing 'it is necessary or possible that *p*' they are used to represent 'necessarily or possibly do *x*'. Other abbreviations are as follows: DIMP = direct imperative; INDIMP = indirect imperative; SUBJIMP = subjunctive imperative (polite imperative); IMPEFTIMP = imperfective imperative (with an imperfective participle).

A PRAGMATIC SURVEY OF HINDI IMPERATIVES

{**tum**} khaao (eat!)
 $\square!p/\bullet\text{---}\bullet/ t_{n+1}/ w_1 /$

{**tum**} raho (stay!)
 $\square!p/\bullet\text{---}\rightarrow/ t_{n+1}/ w_1 /$

SUBJIMP

{**aap**} kuudeN (jump!)
 $\diamond!p/\bullet/ t_{n+1}/ w_1 /$

{**aap**} khaaeN (eat!)
 $\diamond!p/\bullet\text{---}\bullet/ t_{n+1}/ w_1 /$

{**aap**} raheN (stay!)
 $\diamond!p/\bullet\text{---}\rightarrow/ t_{n+1}/ w_1 /$

(tuu/ tum) khaanaa (eat!)
 $\square!p/\bullet\text{---}\bullet/ t_{n+1}/ w_2 /$

(tuu/ tum) rahnaa (stay!)
 $\square!p/\bullet\text{---}\rightarrow/ t_{n+1}/ w_2 /$

IMPEFTIMP

(aap/ tum) kuudte (jump!)
 $\diamond!p/\bullet/ t_{n+1}/ w_1 /$

(aap/ tum) khaate (eat!)
 $\diamond!p/\bullet\text{---}\bullet/ t_{n+1}/ w_1 /$

(aap/ tum) rahte (stay!)
 $\diamond!p/\bullet\text{---}\rightarrow/ t_{n+1}/ w_1 /$

(91)(b) **CONTINUE DOING x** from t_{n+1} until t_{nn} (*unspecified*)

DIMP

{**tum**} kuudte raho
 $\square!p/\bullet/\chi/ t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

{**tum**} khaate raho
 $\square!p/\chi/\bullet\text{---}\bullet/ t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

{**tum**} rahte raho
 $\square!p/\chi/\bullet\text{---}\rightarrow/ t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

SUBJIMP

{**aap**} kuudte raheN
 $\diamond!p/\chi/\bullet/ t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

{**aap**} khaate raheN
 $\diamond!p/\chi/\bullet\text{---}\bullet/ t_{n+1}/ \rightarrow t_{nn} w_1 /$

{**aap**} rahte raheN
 $\diamond!p/\chi/\bullet\text{---}\rightarrow/ t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

INDIMP

kuudte rahnaa
 $\square!p/\chi/\bullet/ t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_2 /$

khaate rahnaa
 $\square!p/\chi/\bullet\text{---}\bullet/ t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_2 /$

rahte rahnaa
 $\square!p/\chi/\bullet\text{---}\rightarrow/ t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_2 /$

IMPEFTIMP

kuudte rahte
 $\diamond!p/\chi/\bullet/ t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

khaate rahte
 $\diamond!p/\chi/\bullet\text{---}\bullet/ t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

rahte rahte
 $\diamond!p/\chi/\bullet\text{---}\rightarrow/ t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

(92)(c) **MAKE IT A HABIT TO DO x** at times $t_{n+1}, t_{n+2}, t_{n+3}$ until t_{nn} (*unspecified*)

DIMP

{**tum**} kuudaa karo
 $\square!p/\eta/\bullet/ t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

{**tum**} khaayaa karo
 $\square!p/\eta/\bullet\text{---}\bullet/ t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

INDIMP

kuudaa karnaa
 $\square!p/\eta/\bullet/ t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_2 /$

khaayaa karnaa
 $\square!p/\eta/\bullet\text{---}\bullet/ t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_2 /$

(**tum**) rahaa karo rahaa karnaa
 $\square!p/\eta/\bullet \rightarrow / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$ $\square!p/\eta/\bullet \rightarrow / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_2 /$

SUBJIMP

(**aap**) kuudaa kareN
 $\diamond!p/\eta/\bullet / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

IMPEFTIMP

kuudaa karte
 $\diamond!p/\eta/\bullet / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

(**aap**) khaayaa kareN
 $\diamond!p/\eta/\bullet \bullet / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

khaayaa karte
 $\diamond!p/\eta/\bullet \bullet / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

(**aap**) rahaa kareN rahaa karte
 $\diamond!p/\eta/\bullet \rightarrow / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$ $\diamond!p/\eta/\bullet \rightarrow / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

II ASKING H TO LET A TP DO x

(93) LET HIM/HER DO x (addressee's action demanded)

DIMP

(**tum**) (use) kuudne do
 $\square!\lambda/p/\bullet / t_{n+1} / w_1 /$

INDIMP

kuudne denaa
 $\square!\lambda/p/\bullet / t_{n+1} / w_2 /$

(**tum**) (use) khaane do
 $\square!\lambda/p/\bullet \bullet / t_{n+1} / w_1 /$

khaane denaa
 $\square!\lambda/p/\bullet \bullet / t_{n+1} / w_2 /$

(**tum**) (use) rahne do
 $\square!\lambda/p/\bullet \rightarrow / t_{n+1} / w_1 /$

rahne denaa
 $\square!\lambda/p/\bullet \rightarrow / t_{n+1} / w_2 /$

SUBJIMP

(**aap**) kuudne deN
 $\diamond!\lambda/p/\bullet / t_{n+1} / w_1 /$

IMPEFTIMP

kuudne dete
 $\diamond!\lambda/p/\bullet / t_{n+1} / w_1 /$

(**aap**) khaane deN
 $\diamond!\lambda/p/\bullet \bullet / t_{n+1} / w_1 /$

khaane dete
 $\diamond!\lambda/p/\bullet \bullet / t_{n+1} / w_1 /$

(**aap**) rahne deN
 $\diamond!\lambda/p/\bullet \rightarrow / t_{n+1} / w_1 /$

rahne dete
 $\diamond!\lambda/p/\bullet \rightarrow / t_{n+1} / w_1 /$

(94) CONTINUE LETTING ONE DO x (continuity of the addressee's action demanded)

DIMP

(**tum**)(use) kuudne dete raho
 $\square!\lambda/p/\bullet / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

INDIMP

kuudne dete rahnaa
 $\square!\lambda/p/\bullet / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_2 /$

(**tum**)(use) khaane dete raho
 $\square!\lambda/p/\bullet \bullet / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

khaane dete rahnaa
 $\square!\lambda/p/\bullet \bullet / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_2 /$

A PRAGMATIC SURVEY OF HINDI IMPERATIVES

(**tum**)(use) rahne dete raho rahne dete rahnaa
 $\square! \lambda/p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$ $\square! \lambda/p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_2 /$

SUBJIMP

(**aap**) kuudne dete raheN
 $\diamond! \lambda/p/\bullet / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

(**aap**) khaane dete raheN
 $\diamond! \lambda/p/\bullet \bullet / t_{n+1} / \rightarrow t_{nn} w_1 /$

(**aap**) rahne dete raheN
 $\diamond! \lambda/p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

IMPEFTIMP

kuudne dete rahte
 $\diamond! \lambda/p/\bullet / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

khaane dete rahte
 $\diamond! \lambda/p/\bullet \bullet / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

rahne dete rahte
 $\diamond! \lambda/p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

(95) LET HIM/HER CONTINUE DOING *x* ('continuous aspect' imposed on a TP, not on the addressee)

DIMP

(**tum**) (use) kuudtaa rahne do
 $\square! \lambda/p/\bullet / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

(**tum**) (use) khaataa rahne do
 $\square! \lambda/p/\bullet \bullet / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

?? (**tum**) (use) rahtaa rahne do
 $\square! \lambda/p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

SUBJIMP

(**aap**) (use) kuudtaa rahne deN
 $\diamond! \lambda/p/\bullet / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

(**aap**) (use) khaataa rahne deN
 $\diamond! \lambda/p/\bullet \bullet / t_{n+1} / \rightarrow t_{nn} w_1 /$

?? (**aap**) (use) rahtaa rahne deN
 $\diamond! \lambda/p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

INDIMP

kuudtaa rahne denaa
 $\square! \lambda/p/\bullet / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_2 /$

khaataa rahne denaa
 $\square! \lambda/p/\bullet \bullet / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_2 /$

??rahtaa rahne denaa
 $\square! \lambda/p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_2 /$

IMPEFTIMP

kuudtaa rahne dete
 $\diamond! \lambda/p/\bullet / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

khaataa rahne dete
 $\diamond! \lambda/p/\bullet \bullet / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

??rahtaa rahne dete
 $\diamond! \lambda/p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

(96) MAKE IT A HABIT TO LET HIM/HER DO *x* AND LET HIM/HER MAKE IT A HABIT TO DO *x* ('habituality' of the action imposed on either the addressee or implicitly also on a TP demanded)

DIMP

(**tum**)(use) kuudne diyaa karo
 $\square! \lambda/p/\bullet / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

(**tum**)(use) khaane diyaa karo
 $\square! \lambda/p/\bullet \bullet / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

INDIMP

kuudne diyaa karnaa
 $\square! \lambda/p/\bullet / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_2 /$

khaane diyaa karnaa
 $\square! \lambda/p/\bullet \bullet / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_2 /$

(**tum**) (use) rahne diyaa karo rahne diyaa karnaa
 $\square !\lambda/p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$ $\square !\lambda/p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_2 /$

SUBJIMP

(**aap**)(use) kuudne diyaa kareN
 $\diamond !\lambda/p/\bullet / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

IMPEFTIMP

kuudne diyaa karte
 $\diamond !\lambda/p/\bullet / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

(**aap**)(use) khaane diyaa kareN
 $\diamond !\lambda/p/\bullet \bullet / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

khaane diyaa karte
 $\diamond !\lambda/p/\bullet \bullet / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

(**aap**) (use) rahne diyaa kareN
 $\diamond !\lambda/p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

rahne diyaa karte
 $\diamond !\lambda/p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

(97) MAKE IT A HABIT TO LET ONE CONTINUE DOING *x* ('continuous aspect' imposed on a TP and 'habituality' imposed on the addressee)

DIMP

(**tum**) (use) kuudtaa rahne diyaa karo
 $\square !\lambda/p/\bullet / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

INDIMP

kuudtaa rahne diyaa karnaa
 $\square !\lambda/p/\bullet / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_2 /$

(**tum**) (use) khaataa rahne diyaa karo
 $\square !\lambda/p/\bullet \bullet / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

khaataa rahne diyaa karnaa
 $\square !\lambda/p/\bullet \bullet / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_2 /$

(**tum**) (use) rahtaa rahne diyaa karo
 $\square !\lambda/p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

rahtaa rahne diyaa karnaa
 $\square !\lambda/p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_2 /$

SUBJIMP

(**aap**) (use) kuudtaa rahne diyaa kareN
 $\diamond !\lambda/p/\bullet / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

IMPEFTIMP

kuudtaa rahne diyaa karte
 $\diamond !\lambda/p/\bullet / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

(**aap**) (use) khaataa rahne diyaa kareN
 $\diamond !\lambda/p/\bullet \bullet / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

khaataa rahne diyaa karte
 $\diamond !\lambda/p/\bullet \bullet / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

(**aap**) (use) rahtaa rahne diyaa kareN
 $\diamond !\lambda/p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

rahtaa rahne diyaa karte
 $\diamond !\lambda/p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

III NEGATIVE COMMANDS

(98) DON'T DO *x*

DIMP

(**tum**) mat kuudo
 $\square \neg !p/\bullet / t_{n+1} / w_1 /$

INDIMP

mat kuudnaa
 $\square \neg !p/\bullet / t_{n+1} / w_2 /$

(**tum**) mat khaao
 $\square \neg !p/\bullet \bullet / t_{n+1} / w_1 /$

mat khaanaa (eat!)
 $\square \neg !p/\bullet \bullet / t_{n+1} / w_2 /$

A PRAGMATIC SURVEY OF HINDI IMPERATIVES

{**tum**} mat raho
 $\square \neg!p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1}/ w_1 /$

SUBJIMP

{**aap**} na kuudeN
 $\diamond \neg!p/\bullet / t_{n+1}/ w_1 /$

{**aap**} na khaaeN
 $\diamond \neg!p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1}/ w_1 /$

{**aap**} na raheN
 $\diamond \neg!p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1}/ w_1 /$

mat rahnaa (stay!)
 $\square \neg!p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1}/ w_2 /$

IMPEFTIMP

na kuudte
 $\diamond \neg!p/\bullet / t_{n+1}/ w_1 /$

na khaate
 $\diamond \neg!p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1}/ w_1 /$

na rahte
 $\diamond \neg!p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1}/ w_1 /$

(99) DON'T CONTINUE DOING X

DIMP

kuudte mat raho
 $\square \neg!p / \bullet / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

khaate mat raho
 $\square \neg!p/\bullet \longrightarrow / \neg t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

rahte mat raho
 $\square \neg!p/\bullet \longrightarrow / \neg t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

SUBJIMP

{**aap**} kuudte na raheN
 $\diamond \neg!p/\bullet / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

{**aap**} khaate na raheN
 $\diamond \neg!p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} w_1 /$

{**aap**} rahte na raheN
 $\diamond \neg!p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

INDIMP

kuudte mat rahnaa
 $\square \neg!p/\bullet / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_2 /$

khaate mat rahnaa
 $\square \neg!p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_2 /$

rahte mat rahnaa
 $\square \neg!p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_2 /$

IMPEFTIMP

kuudte na rahte
 $\diamond \neg!p/\bullet / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

khaate na rahte
 $\diamond \neg!p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

rahte na rahte
 $\diamond \neg!p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1} \rightarrow t_{nn} / w_1 /$

(100) DON'T MAKE IT A HABIT TO DO X

DIMP

{**tum**} kuudaa mat karo
 $\square \neg!p/\bullet / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

{**tum**} khaayaa mat karo
 $\square \neg!p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

{**tum**} rahaa mat karo
 $\square \neg!p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

INDIMP

kuudaa mat karnaa
 $\square \neg!p/\bullet / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_2 /$

khaayaa mat karnaa
 $\square \neg!p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_2 /$

rahaa mat karnaa
 $\square \neg!p/\bullet \longrightarrow / t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_2 /$

SUBJIMP**{aap}** kuudaa na kareN◇ $\neg!p/\bullet/ t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$ **{aap}** khaayaa na kareN◇ $\neg!p/\bullet\text{---}\bullet/ t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$ **{aap}** rahaa na kareN◇ $\neg!p/\bullet\text{---}\rightarrow/ t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$ **IMPEFTIMP**

kuudaa na karte

◇ $\neg!p/\bullet/ t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

khaayaa na karte

◇ $\neg!p/\bullet\text{---}\bullet/ t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

rahaa na karte

◇ $\neg!p/\bullet\text{---}\rightarrow/ t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$ **(101) DON'T LET HIM/HER DO X****DIMP****{tum}** (use) kuudne mat do□ $\neg!\lambda/p/\bullet/ t_{n+1}/ w_1 /$ **{tum}** (use) khaane mat do□ $\neg!\lambda/p/\bullet\text{---}\bullet/ t_{n+1}/ w_1 /$ **{tum}** (use) rahne mat do□ $\neg!\lambda/p/\bullet\text{---}\rightarrow/ t_{n+1}/ w_1 /$ **INDIMP**

kuudne mat denaa

□ $\neg!\lambda/p/\bullet/ t_{n+1}/ w_2 /$

khaane mat denaa

□ $\neg!\lambda/p/\bullet\text{---}\bullet/ t_{n+1}/ w_2 /$

rahne mat denaa

□ $\neg!\lambda/p/\bullet\text{---}\rightarrow/ t_{n+1}/ w_2 /$ **SUBJIMP****{aap}** (use) kuudne na deN◇ $\neg!\lambda/p/\bullet/ t_{n+1}/ w_1 /$ **{aap}** (use) khaane na deN◇ $\neg!\lambda/p/\bullet\text{---}\bullet/ t_{n+1}/ w_1 /$ **{aap}** (use) rahne na deN◇ $\neg!\lambda/p/\bullet\text{---}\rightarrow/ t_{n+1}/ w_1 /$ **IMPEFTIMP**

kuudne na dete

◇ $\neg!\lambda/p/\bullet/ t_{n+1}/ w_1 /$

khaane na dete

◇ $\neg!\lambda/p/\bullet\text{---}\bullet/ t_{n+1}/ w_1 /$

rahne na dete

◇ $\neg!\lambda/p/\bullet\text{---}\rightarrow/ t_{n+1}/ w_1 /$ **(102) DON'T MAKE IT A HABIT TO LET HIM/HER DO X****DIMP****{tum}** (use) kuudne mat diyaa karo□ $\neg!p/\bullet/ t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$ **{tum}** (use) khaane mat diyaa karo□ $\neg!p/\bullet\text{---}\bullet/ t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$ **{tum}** (use) rahne mat diyaa karo□ $\neg!p/\bullet\text{---}\rightarrow/ t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$ **INDIMP**

kuudne mat diyaa karnaa

□ $\neg!p/\bullet/ t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_2 /$

khaane mat diyaa karnaa

□ $\neg!p/\bullet\text{---}\bullet/ t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_2 /$

rahne mat diyaa karnaa

□ $\neg!p/\bullet\text{---}\rightarrow/ t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_2 /$

SUBJIMP

{**aap**} (use) kuudne na diyaa kareN
 $\diamond \neg!p/\bullet/ t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

{**aap**} (use) khaane na diyaa kareN
 $\diamond \neg!p/\bullet\bullet/ t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

{**aap**} (use) rahne na diyaa kareN
 $\diamond \neg!p/\bullet\longrightarrow/ t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

IMPEFTIMP

kuudne na diyaa karte
 $\diamond \neg!p/\bullet/ t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

khaane na diyaa karte
 $\diamond \neg!p/\bullet\bullet/ t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

rahne na diyaa karte
 $\diamond \neg!p/\bullet\longrightarrow/ t_{n+1}, t_{n+2} t_{nn} / w_1 /$

8. CONCLUSION

Hindi imperative utterances can have different aspectual elements linked to the main verb and they can imply a different temporal scope to H's actions. Like many natural languages, the Hindi imperative can be used to make utterances to issue various kinds of commands which depend not only on the three pronominal references which are used to refer to H but which also depend on S's concession to H whether to carry out the task or not. The deontic modalities also make a difference in meaning to the imperative utterances. By attaching a deontic necessity S may compel H to obligatorily carry out *x*, whereas through a deontic possibility she may invite him to possibly carry out the task, thus providing him with the possibility of non compliance. By explaining the Hindi imperatives in all their illocutionary flexibility, it has been argued that a complete semantic picture of their utterances cannot be obtained by merely giving a semantic characterization of their sentences. Though a truth-conditional or truth-functional account of the imperatives can be envisaged along the lines of declarative sentences, until other logical tools have been developed to cope with the peculiarity of the imperatives, their veracity or falsity cannot be thought to be semantically related either to S's intention in issuing commands or to H's sincerity in obeying the commands. If one were to go along these lines in giving a semantic account of the phenomenon, however, it would not be very different from a pragmatic analysis of the imperatives.

References

- BEUKEMA, FRITS and PETER COOPMANS. 1989. A Government-Binding perspective on the imperative in English. *Journal of linguistics* 25: 417-436.
- CHIERCHIA, GENNARO and SALLY MCCONNELL-GINET. 1993. *Meaning and grammar*. Cambridge, MA: MIT Press.
- CLARK, BILLY. 1993. Relevance and "Pseudo-Imperatives". *Linguistics and Philosophy* 16: 79-121.
- COMRIE, BERNARD. 1976. *Aspect*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DAHL, ÖSTEN. 1985. *Tense and aspect systems*. Oxford: Basil Blackwell.
- DAVIES, EIRLYS E. 1986. *The English imperative*. London: Croom Helm.
- GAZDAR, GERALD. 1979. *Pragmatics: Implicature, Presupposition and Logical Form*. New York: Academic Press.
- GRICE, PAUL. 1989. *Studies in the way of words*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- HAMBLIN, CHARLES L. 1987. *Imperatives*. Oxford: Basil Blackwell.
- HOE, LEO. 1997. *Adverbs and modality in English*. London: Longman.
- HORN, LAURENCE. 1989. *A natural history of negation*. Chicago: Chicago University Press.
- HUNTLEY, MARTIN. 1984. The semantics of English Imperatives. *Linguistics and Philosophy* 7: 103-133.
- KACHRU, YAMUNA. 1980. *Aspects of Hindi Grammar*. New Delhi: Manohar.
- LAKOFF, GEORGE. 1966. Stative adjectives and verbs in English. *MLAT Report No. NSF-17*, Harvard, University Computation Laboratory, Cambridge, Mass.
- LEVINSON, STEPHEN C. 1983. *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LYONS, JOHN. 1977. *Semantics*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- MCGREGOR, RONALD S. 1972. *Outline of Hindi grammar*. Oxford: Clarendon Press.
- MASCICA, COLIN P. 1991. *The Indo-Aryan languages*. (Cambridge Language Surveys), Cambridge: Cambridge University Press.
- MOHANAN, TARA. *Argument structure in Hindi*. Stanford: CSLI Publications.
- MEULEN, ALICE G. B. TER. 1995. *Representing time in natural language: the dynamic interpretation of tense and aspect*. Cambridge Mass.: The MIT Press.
- OLSEN, MARI BROMAN. 1997. *A semantic and pragmatic model of lexical and grammatical aspect*. New York and London: Garland Publishing.
- PALMER, RALPH. 1986. *Mood and modality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PERKINS, MICHAEL R. 1983. *Modal expressions in English*. Norwood,

- NJ: Ablex Publishing Corporation.
- SCHIFFER, STEPHEN R. 1987. *Remnants of meaning*. Cambridge, MA: MIT Press.
- SHAPIRO, MICHAEL C. 1989. *A primer of modern standard Hindi*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- SPERBER, DAN and DEIRDRE WILSON. 1986. *Relevance: communication and cognition*. Oxford: Basil Blackwell.
- SMITH, NEIL V. (ed.) 1982. *Mutual knowledge*. London/New York: Academic Press.
- VAN DER AUWERA, JOHAN. 1996. Modality: the three-layered scalar square. *Journal of Semantics* 13: 181-195.
- VAN DER AUWERA, JOHAN and VLADIMIR A. PLUNGIAN. 1998. Modality's semantic map. *Linguistic Typology* 2: 79-124.

ABSTRACT

The paper deals with different types of Hindi imperatives and aims at providing a pragmatic framework that can account for various ways of expressing commands. Although the paper is a sort of descriptive survey of Hindi imperatives, it indirectly argues, in particular, that any formal semantic theory which intends to study the phenomenon will have to take into account many of those elements of meaning of non-declarative sentences which cannot be properly dealt with in any truth-conditional analysis. A truth-conditional analysis of imperatives remains incomplete in that it does not have the necessary tools to study all the elements of meaning of imperative utterances. While a declarative sentence can be studied giving a characterization in which a sentence S is said to be true iff its truth-conditions are met, an imperative sentence, in pragmatic terms, has two directional fits: first, an imperative sentence S can be thought to be true iff its command is carried out by the hearer, and secondly, an imperative sentence S can be thought to be true iff the speaker really intends that the hearer carry out the action. Nevertheless, none of the cases is potentially truth-conditional. They tend to be non-truth-conditional in that they carry the speaker's various commands rather than some definite state of affairs to which truth-values can be attached. The difference in meanings of various types of Hindi imperatives has been studied here in the light of pragmatic theories of meaning that take into account the speaker's intended meaning in making an imperative utterance.

KEY WORDS

Hindi imperatives. Pragmatics.

Cecilia Cossio

GABAN: DA UN ROMANZO A UN FILM

Gaban (Malversazione) è un romanzo di Premchand del 1931, da cui il regista Krishn Chopra intorno al 1965 decide di trarre un film. Non riesce tuttavia a finirlo, perché muore mentre l'opera è ancora in lavorazione. Viene portata a termine dall'amico Rishikesh Mukharji ed esce nel 1966 con lo stesso titolo del romanzo¹. È la seconda volta che Krishn Chopra si

¹ PREMCAND (1880-1936): pseudonimo di Dhapatrāy Śrīvāstāv, massimo scrittore della letteratura hindi. Nato nel villaggio di Lamhi (Benares), riceve la prima educazione in urdu; dopo un primo matrimonio combinato, si separa e sposa una giovane vedova. Per mantenersi lavora come insegnante e contemporaneamente studia all'università laureandosi in lettere nel 1910. Nel 1909 pubblica in urdu la prima raccolta di novelle, *Soz-e-vatan* (Il dolore della patria), ritirata dalla circolazione perché considerata sovversiva. In seguito comincia a scrivere in hindi, con lo pseudonimo di Premchand (Luna d'amore). Collabora a periodici letterari e fonda due riviste, «Jagran» (Il risveglio) e «Hans» (Il cigno), edite a Benares. Tra le opere, i romanzi *Premāśram* (Istituzione d'amore, 1922), *Karmbhūmi* (L'arena, 1932) e *Godān* (Il dono della vacca, 1936) e circa trecento novelle. Sullo scrittore, in italiano, cfr. OFFREDI 1971 e PREMCHAND 1994.

- KṚṢṆ COPRĀ (m. 1965): regista politicamente vicino al partito comunista, ha cominciato a lavorare nel cinema dirigendo il film *Lāl battī* (La fiaccola rossa, 1957), in collaborazione con Balrāj Sāhnī (vedi nota), che ne è anche il protagonista oltre che l'autore del soggetto e della sceneggiatura, mentre il produttore è lo scrittore, sceneggiatore e regista Rājendr Sinh Bedī (1915-1984). *Hīrā Motī* (Hīrā e Motī, 1959) è il primo film interamente diretto da Kṛṣṇ Coprā, ancora interpretato da Balrāj Sāhnī. Ṛṣikeś Mukharjī (vedi oltre) in questo caso si occupa del montaggio. Segue *Cārdīvārī* (Le quattro pareti, 1961), di cui il regista scrive anche il soggetto. Con *Gaban* termina la sua breve, ma intensa carriera. Incidentalmente, è morto a Roma.

- ṚṢIKEŚ MUKHARJĪ (n. 1922): nativo di Calcutta, dopo gli studi di scienze all'università e un periodo di lavoro alla radio, entra nei New Theatres (fondati nel 1931) come assistente di montaggio. È in questo campo che comincia a farsi un nome, introducendo soluzioni originali nelle

rivolge a Premchand. Già nel 1959 aveva realizzato *Hira Moti* (Hira e Moti), tratto da una novella molto nota dello scrittore, *Do bailon ki katha* (Storia di due buoi). Delle quattro pellicole che ha fatto in tempo a dirigere nella sua meteorica carriera, la metà trae ispirazione dallo scrittore più influente della letteratura hindi. Eppure, come ho avuto modo di rilevare in varie occasioni, il rapporto tra cinema e letteratura hindi non è dei più felici o, almeno, non lo è stato fino a tempi recenti, poiché si ha la sensazione che il clima abbia cominciato a cambiare da qualche anno a questa parte. All'epoca in cui il film in questione viene realizzato, tuttavia, la situazione è alquanto diversa: da un lato, i professionisti del cinema indiano non sembrano trovare in questa letteratura temi sufficientemente accattivanti per il grande pubblico; dall'altro, i letterati stessi non sembrano considerare il cinema un mezzo espressivo all'altezza della loro arte. Premchand (l'ho ribadito più volte) è il paradigma stesso di questa difficile relazione. Lo scrittore era stato ingaggiato dall'Ajanta Cinetone Film Company di Bombay per scrivere alcuni soggetti. A Bombay, si ferma per circa un anno, dal 1934 al 1935, scrivendo il soggetto e i dialoghi per *Mazdur* (Operai; tit. inglese: *The mill*), uscito nel 1934. Il film, che narra lo sfruttamento degli operai tessili, incappa nella rete della censura e il visto di circolazione viene annullato dopo una burrascosa presentazione. Deluso dalla trasposizione del soggetto, come dall'adattamento del suo romanzo *Sevasadan* (La casa dei servizi, 1918) nel film omonimo del 1934 e dall'esperienza cinematografica in generale, Premchand se ne torna a casa. A onor del vero, la collaborazione con lo scrittore non è molto fortunata nemmeno per l'Ajanta Cinetone, che viene travolta dall'insuccesso e dai problemi censori creati proprio da *Mazdur* (RAJADHYAKSHA & WILLEMEN: 241).

Il giudizio di Premchand sul cinema e, soprattutto sul mondo del cinema, è molto duro; è affidato principalmente a due articoli del 1935 – *Sinema aur jivan* (Cinema e vita) e *Film aur sabity* (Film e letteratura) – oltre che a diverse lettere. Da questi scritti prende forma l'immagine di un ambiente corrotto e corruttore, atto a soddisfare la natura «animale» dell'uomo e

convenzioni filmiche del cinema popolare. Dopo aver collaborato con il famoso regista Bimal Rāy (1909-1966) in qualità di montatore e assistente, lo segue a Bombay dove dirige le sue opere più note: *Anurādhā* (Anurādhā, 1960); e *Guddī* (Guddī, 1971).

incapace ancora di metterne in luce quella «divina», compito precipuo della letteratura. La via di salvezza per il cinema sarebbe di passare nelle mani di guide illuminate (i letterati) diventando così la forza motrice più potente al mondo. (PREM-CAND 1935a e 1935b) Da questi articoli e più ancora dalle lettere, emerge la motivazione profonda del risentimento premchandiano: da un lato, il senso di espropriazione della propria creatura, a favore di un'opera altrà; e nello stesso tempo, la difficoltà di comprendere le peculiari dinamiche espressive assunte da una stessa «storia» trasmessa attraverso due forme narrative diverse. Egli avverte chiaramente che il ruolo dello scrittore nel processo filmico non ha caratteri di unicità, ma è uno dei tanti ruoli funzionali alla creazione di un'opera per molti versi collettiva, ma alla fine conformata da un altro autore, il regista, il quale a sua volta deve operare nell'ambito di un'industria, di un'organizzazione produttiva che segue dinamiche e leggi proprie. Al di là di una maggiore o minore riuscita di *Mazdur*, ciò che Premchand non sembra disposto ad accettare è proprio la libertà interpretativa di «altri» nei confronti della «sua» opera. Non a caso, dichiara di non riconoscersi nel film: «In *Mazdur*, io ci sono talmente poco che quasi non ci sono. Nel film il regista è tutto.» (AMRITRAY & GOPAL: 52). Il punto fondamentale, tuttavia, è che le «specifiche» di cinema e letteratura, pur nella loro relativa analogia di forme narrative, trasmettono comunque «discorsi» diversi. Il fatto che le due forme richiedano condizioni materiali diverse non solo di realizzazione ma anche di fruizione (tempi, luoghi, modi) rende insignificanti criteri di giudizio come il rispetto o il tradimento cinematografico di un testo letterario o viceversa. La parola scritta, ipotizza Francis Vanoye (1989: 41-42), partecipa della comunicazione «digitale», complessa e astratta, più adatta ad esprimere contenuti; mentre il film partecipa della comunicazione «analogica», imprecisa e ambigua, più adatta a esprimere relazioni. La «traduzione» dalla lingua digitale in lingua analogica si accompagna a perdite di informazione sul contenuto e a un'enfasi sugli «effetti relazionali». Ciò spiegherebbe – secondo Vanoye – il maggiore o minore disagio, la maggiore o minore soddisfazione dello spettatore davanti a qualsiasi film tratto da un'opera letteraria a lui nota: non si può andare a «vedere» il romanzo o la novella. Anche trasposizioni molto «fedeli», seguite personalmente dagli autori, possono risultare assai diverse dalle aspettative. Si pensi a realizzazioni come *Uski*

roti (Il suo pane, 1969) e *Asharb ka ek din* (Un giorno della stagione delle piogge, 1971) di Mani Kaul, tratte rispettivamente dalla novella e dal dramma omonimi di Mohan Rakesh (1925-1972). All'apparenza rigorosamente aderenti ai testi letterari (la seconda opera non è altro che il dramma filmato), questi film si discostano assai dallo spirito dei primi, trasmettendo qualcosa di più, qualcosa di meno e (soprattutto) qualcosa di altro. (COSSIO 1996 e 1998). Un esempio di «massima fedeltà» al testo da cui è tratto è anche *Suraj ka satvan ghora* (Il settimo cavallo del sole, 1993), diretto da Shyam Benegal e basato sul romanzo omonimo del 1952 di Dharmvir Bharti (1926-1997). In questo caso, l'accento posto su un elemento marginale del romanzo è bastato per creare un'opera di intenti e di riferimenti completamente altri (COSSIO 1995). Sul versante opposto, un film come *Shatranj ke khilari* (I giocatori di scacchi, 1977, regia di Satyajit Ray), tratto dalla novella omonima di Premchand, pur prendendosi notevoli libertà rispetto al testo letterario, riesce in qualche modo a trasmetterne lo spirito. In ogni caso, come osserva Christian Metz (1975: 160-161, nota 4) in contesto semiologico, lo statuto doppio ed eterogeneo, specifico e non specifico insieme del cinema, consente sempre di «far passare» nel film la sostanza del libro, ma ogni pagina sarà inevitabilmente tradita. Premchand, però, non ne era consapevole e la sua avversione per il mezzo cinematografico è ben comprensibile. Inoltre, a prescindere dal valore di un'opera letteraria, scrittori e testi non sono tutti «filmabili» in ugual misura: Premchand forse non è tra i favoriti, anche se sono molte le pellicole tratte da sue opere. Krishn Chopra aveva diretto nel 1959 *Hira Moti*, adattando liberamente *Do bailon ki katha* e realizzando a sua volta un'opera di pregio, grazie anche alla sobria e dominante interpretazione dell'attore protagonista, Balraj Sahni², improntata a criteri realistici più marcati

² BALRĀJ SĀHNĪ (1913-1973): nato a Rawalpindi, laureato in letteratura a Lahore, tra i membri più attivi dell'IPTA (Indian People's Theatre Association, 1943, di ispirazione marxista), inizia come poeta e drammaturgo e debutta come attore cinematografico in *Dhartī ke lāl* (I figli della terra, 1947), opera prima anche del regista Khwājā Ahmad Abbās (1914-1987) e prodotta dall'IPTA, sulla carestia del Bengala del 1943. Considerato uno degli attori più completi dello schermo indiano, non ha mai trascurato la sua prima vocazione, quella letteraria; vocazione ereditaria, visto che anche il fratello Bhīṣm Sāhnī (n. 1915) è uno degli scrittori hindi (ma anche attore) più noti. Tra i film più importanti di Balrāj Sāhnī, vanno citati: *Do*

di quanto non si usasse allora (e nemmeno ora) nel cinema popolare; non fu un gran successo di pubblico. Non pago, il regista ritentò con *Gaban* che, pur non essendo la cosa migliore di Premchand, si prestava più di altri suoi testi a una versione cinematografica. In breve, la vicenda – ripresa quasi integralmente dal film – è quella di Ramanath, giovane di Allahabad di famiglia modesta ma amante della bella vita, che si indebita fino al collo per regalare gioielli a Jalpa, la giovane moglie che ama riamato:

Dindayal, dipendente di un proprietario terriero, in un villaggio alla periferia di Allahabad, e Dayanath, impiegato del tribunale cittadino, decidono di combinare il matrimonio dei rispettivi figli, Jalpa e Ramanath. Sulle prime Dayanath non è favorevole a questo matrimonio: Ramanath, primo dei suoi tre figli, ha smesso gli studi universitari, non lavora e vive alle spalle della famiglia e degli amici. Le insistenze della moglie lo convincono e si lascia trascinare in forti spese (a credito) per acquistare gioielli per la sposa. Tra i gioielli, manca una collana d'oro che invece la sposa si aspettava. A Jalpa, fin da bambina, come giocattoli il padre aveva sempre regalato dei gioielli. Un giorno Dindayal aveva regalato alla moglie una collana d'oro di cui la bambina si era incapricciata. Ma la madre l'aveva tenuta per sé, dicendole che a lei l'avrebbero regalata i suoceri. Ora la delusione di Jalpa è grande, attenuata solo dall'attrazione per il neo-marito, a sua volta incantato dalla giovane e bellissima moglie.

Per Dayanath le preoccupazioni cominciano poco tempo dopo, quando il gioielliere pretende il pagamento dei gioielli, cosa che l'uomo non è in grado di fare. Suggerisce al figlio di chiedere a Jalpa qualche gioiello da restituire per saldare il debito, ma Ramanath non osa farlo, anche perché ha fatto credere alla moglie che la sua sia una famiglia molto ricca. Il giovane decide invece di prendere di nascosto i gioielli, simulando un furto, e li consegna al padre, che li accetta anche se umiliato. Jalpa si disperava per il furto: le hanno insegnato che i gioielli sono la cosa più importante per una donna. È anche risentita verso i suoceri, che lei crede avari perché non le ricomprano subito altri gioielli.

Ramanath, per poterla accontentare, trova lavoro grazie a un amico più anziano, Ramesh Babu, capoufficio comunale. Si tratta di riscuotere i dazi doganali. Lo stipendio non è alto, ma può essere rimpinguato con gli «extra» fissati su ogni versamento.

Appena ha qualche soldo da parte, Ramanath si rivolge a Ramesh Babu perché lo accompagni a comprare un gioiello per la moglie. L'amico rifiuta: i gioielli sono la rovina delle famiglie. Ramanath, invece, si lascia convincere da un gioielliere a comprare una collana d'oro e due bracciali e da un altro degli orecchini, contraendo un grosso debito.

bīghā zamīn (Due pezzi di terra, 1957, regia di Bimal Rāy); e *Garm havā* (Vento caldo, 1973, re. M.S. Sathyu)

Jalpa, che ignora la verità, è felice: comincia a uscire con nuove amiche, usa il calesse, va al cinema. Un giorno conosce Ratan, giovane moglie di Indubhushan, anziano e facoltoso avvocato di salute cagionevole. Ratan si innamora dei bracciali di Jalpa e prega Ramanath di fargliene fare un paio identici. Per questo gli anticipa 600 rupie, che Ramanath consegna a uno dei gioiellieri come rata del suo debito, chiedendogli anche di fare altri due bracciali. Ma quando va a ritirarli, il gioielliere rifiuta di darglieli se non salderà il debito. Le scuse di Ramanath non convincono Ratan che vuole indietro i soldi per il giorno dopo. Ramanath è molto preoccupato; chiede un prestito a Ramesh Babu, ma questi gli manda una lunga lettera per spiegargli il rifiuto.

Convinto che se Ratan vedesse i soldi si tranquillizzerebbe, Ramanath decide di tenere con sé la somma incassata durante il lavoro (800 rupie), con la scusa di non averla potuta consegnare al cassiere perché questi era già andato via: mostrerà la somma a Ratan e la riporterà in ufficio il giorno dopo. Ma Ratan arriva mentre Ramanath si è assentato e le insistenze di Jalpa la convincono a prendere i soldi. Quando Ramanath torna, Ratan se n'è già andata. Il giovane le manda allora un messaggio per chiederle indietro le 200 rupie eccedenti. Nello stesso tempo, anche Jalpa gli dà 200 rupie che aveva da parte: Ramanath le ha fatto credere che insieme ai soldi di Ratan, c'era anche quella somma che gli serviva per altri motivi. La mattina seguente, insieme ai soldi che Ratan aveva subito rimandato indietro, arriva anche il servo di uno dei gioiellieri con l'intimazione di pagamento. Ramanath lo caccia con durezza, ma Jalpa ha sentito tutto e rivolge al marito parole molto dure. Ramanath va in ufficio e si presenta da Ramesh Babu, raccontandogli che delle 800 rupie di cassa, 500 erano in monete – e le restituisce – e 300 in banconote; quelle teme di averle perdute. Ramesh Babu è sconvolto; gli intima di trovarle entro la sera o dovrà chiamare la polizia. Ramanath è disperato; non ha il coraggio di parlare con Jalpa e le scrive invece una lettera. Vedendola intenta a prepararsi per un invito, non osa darle la lettera, ma Jalpa gliela trova e comincia a leggerla. Ramanath fugge in preda alla vergogna, si ritrova davanti alla stazione e sale su un treno. È costretto a inventare una storia con il controllore per giustificare la mancanza del biglietto e dei soldi per pagarne un altro, ma interviene un vecchio, Devidin, che gli paga il biglietto fino a Calcutta. Devidin prende a cuore la vicenda di Ramanath, alla quale dà una sua interpretazione, che il giovane non smentisce: certamente è scappato di casa dopo una lite con la moglie, alla cui origine ci sono i gioielli. Poi gli racconta la sua vita: originario del Bihar, torna da un pellegrinaggio e va a casa, a Calcutta, dove l'aspetta l'anziana moglie Jaggo, che gestisce una bottega di verdura. Si offre di ospitarlo a casa sua: ha una stanza vuota al secondo piano della casa. Ramanath accetta; si fa passare per brahmano e adempie alle funzioni proprie della casta. Insegna inglese a Devidin e aiuta Jaggo a tenere i conti.

Intanto Jalpa, che ha saputo ogni cosa da Ramesh Babu, rivende i gioielli e paga il debito del marito. Fa anche pubblicare una lettera in cui rassicura Ramanath che tutto è sistemato. Ma questi, che ha modo di leggere il giornale di Allahabad, crede si tratti di uno stratagemma della

polizia e non osa uscire di casa se non di notte. Devidin intuisce la verità e gli racconta che anche lui ha avuto una vicenda simile: postino, per amore di Jaggo aveva rubato un vaglia postale per regalarle un gioiello. Scoperto, aveva scontato una condanna di tre anni; poi, con la moglie, era venuto a Calcutta. Un giorno Ramanath ottiene un premio di 50 rupie offerto da un giornale a chi avesse risolto una partita a scacchi. Con un ulteriore prestito di Jaggo, apre una rivendita di tè e comincia a mettere da parte qualche soldo. Una sera decide di andare a teatro, ma incontra due poliziotti. Il suo comportamento insospettisce i due che lo fermano e lo portano in questura, nonostante l'intervento di Devidin. Davanti al *daroga*³, Ramanath confessa subito la sua colpa prima ancora di venire interrogato. Il *daroga* è perplesso: non ci sono denunce da Allahabad, ma questa confessione potrebbe tornare utile. In quei giorni infatti si sta allestendo un processo contro alcuni banditi (sostenitori del movimento indipendentista, come si evince). Per condannarli, è necessaria una testimonianza inconfutabile. Il *daroga* si offre di togliere Ramanath dai pasticci e di trovargli anche un lavoro se testimonierà contro quegli uomini. Il giovane, sulle prime, non è propenso a collaborare; dalle notizie che ha letto sembra che quegli uomini siano innocenti, ma il *daroga* riesce a convincerlo. Quando Ramanath ne informa Devidin, questi capisce subito che si tratta di una manovra per incastrare degli innocenti, ma non riesce a convincere l'amico. Jalpa intanto riesce a sapere che il marito è a Calcutta: è stata lei ad avere l'idea degli scacchi, con l'aiuto di Ratan. [Le condizioni di salute di Indubhushan, il marito di Ratan, cominciano a peggiorare; i due si trasferiscono a Calcutta, dove Indubhushan muore, senza testamento. Per le esequie arriva un nipote del defunto, Manibhushan, che un po' alla volta depreda Ratan di tutti gli averi del marito.] Jalpa si reca a Calcutta e, tramite il giornale, rintraccia Devidin e Jaggo, che la accolgono in casa con grande affetto e la mettono al corrente degli avvenimenti. Jalpa convince Devidin a portarla dove vive Ramanath (un bungalow sorvegliato a vista), per cercare di incontrarlo. Riesce fortunatamente a fargli avere un messaggio e Ramanath, nottetempo, fugge dal bungalow e si reca da Devidin, dove finalmente può riabbracciare Jalpa. Anche dopo aver saputo la verità, Ramanath si mostra esitante all'idea di cambiare la sua testimonianza, ma alla fine si convince. Tornato al bungalow, informa il *daroga* della sua decisione, ma cede davanti a nuove minacce della polizia. Il giorno dell'udienza, Ramanath sale sul banco dei testimoni e, sotto gli occhi attoniti di Jalpa e Devidin, depone contro gli accusati che vengono condannati a lunghe pene detentive; uno di loro, Dinesh, viene condannato alla forca. È l'unico di condizioni indigenti, con una madre anziana e malata, una moglie e due bambini piccoli. Possono tuttavia ricorrere in appello. La sera, Ramanath si reca da Devidin, elegantemente vestito e carico di doni, ma viene aspramente svergognato da Jalpa, che lo scaccia con disprezzo. Per aiutarlo a ritrovare il buonumore mentre si attende il giorno dell'appello, il *daroga* gli mette a disposizione Zohra, un'affasci-

³ *Dāroḡā*: ispettore indiano di polizia; in origine, governatore di provincia o città e, in seguito, funzionario indiano a capo di un dipartimento.

nante e intelligente prostituta, che finisce per far breccia nel suo cuore. Un giorno, durante una passeggiata in macchina, Ramanath crede di riconoscere Jalpa, consunta e vestita poveramente. Prega allora Zohra di aiutarlo a scoprire come stanno le cose. Zohra, che capisce la fondamentale onestà di Ramanath, accetta. L'incontro con Jalpa, che si prodiga per la famiglia di Dinesh, è decisivo per Zohra, che decide di cambiare vita, dopo aver raccontato tutto a Ramanath. Questi capisce di essere finito lungo una china terribile, fugge dal bungalow e tenta di parlare con Jalpa, che rifiuta di vederlo. Arriva anche il daroga con la polizia, ma Ramanath è sparito. Ricompare il giorno dell'appello e scagiona gli imputati, che vengono assolti, mentre i giudici si riservano di discutere il suo caso. Alla fine, anche lui viene assolto, date le pressioni a cui era stato sottoposto.

Passa qualche anno. In un villaggio sulle rive del Gange, Devidin ha comprato della terra e si è trasferito a vivere qui, con Jaggio, Jalpa e Ramanath. Insieme a loro, vivono anche Zohra e Ratan, legate da un profondo affetto, e tutti si dedicano al servizio dei contadini. La morte per consunzione di Ratan lascia prostrata Zohra che qualche tempo dopo, nel tentativo di soccorrere una barca che sta affondando durante un'inondazione, annega a sua volta.

Il romanzo: La vicenda si svolge nell'arco di diversi anni, mentre il tema centrale si sviluppa in un paio d'anni, per un totale di 329 pagine divise in 51 capitoli di diversa lunghezza, da poco più di 1 fino a 16 pagine circa⁴. Le ambientazioni sono 4: un villaggio alla periferia di Allahabad (nei primi 2 capitoli); Allahabad (fino al cap. 19); Calcutta (alternata con Allahabad) fino al cap. 50; e una zona rurale sulle rive del Gange nell'ultimo capitolo. La narrazione, condotta da un narratore onniscente che assume spesso il punto di vista di questo o quel personaggio, ha un andamento temporale lineare, ad eccezione della parte iniziale e della parte finale. I primi due capitoli (3 pagine) sono situati cronologicamente diversi anni prima dell'inizio della storia, per inquadrare un tratto della personalità di Jalpa: la sua passione per i gioielli, non spontanea, ma indotta dai suoi genitori, in particolare dal padre. L'ultimo capitolo (circa 7 pagine) costituisce l'epilogo di tutte le vicende e si colloca tre anni dopo la soluzione del «caso». *Gaban* affronta in primo luogo un tema sociale serio, per quanto adombrato sotto l'aspetto di un «capriccio», ovvero la passione delle famiglie e delle donne indiane per i gioielli, beni

⁴ L'edizione consultata è la 27^a, pubblicata nel 1960 da Hans Prakāsan, Īlāhābād; misure: cm 12 x 17,5.

dotati e status symbol, fonte di indebitamento e di tesaurizzazione di somme ingenti. Collaterale a questo, sono presenti altri temi: il movimento di indipendenza, lo sfruttamento degli operai, la condizione femminile e i rapporti tra uomo e donna nell'ambito di un'oppressiva società patriarcale. Come in altri romanzi di Premchand, anche qui appaiono due modi narrativi: il modo realista e il modo allegorico⁵. In generale, i due «discorsi» non sono portati avanti separatamente, ma convivono all'interno di uno stesso personaggio o di uno stesso evento. I personaggi, in effetti, sono sempre molto ben tratteggiati. Si veda, ad esempio, la presentazione dei due padri – Dindayal e Dayanath – tra le figure meglio caratterizzate del romanzo, benché il loro ruolo abbia più che altro un valore introduttivo al corpo della narrazione:

Il signor Dindayal (...) non era un cantadino, ma esercitava l'agricoltura. Non era un *zamindar*⁶, ma ne faceva le veci. Non era funzionario di polizia, ma ne esercitava le funzioni. Era insomma il rappresentante del zamindar. Era lui ad avere l'autorità sul villaggio. Aveva quattro inservienti, un cavallo, vacche e bufale in quantità. Di stipendio, prendeva in tutto cinque rupie, che non gli bastavano neanche per il tabacco. Quali altre vie prendessero le sue entrate, questo lo sa il cielo! Jalpa era appunto sua figlia. Prima aveva tre fratelli, ma adesso era figlia unica. (...) Si dice che il signor rappresentante aveva fatto picchiare un pover'uomo a tal punto che questo era morto. Ma nel giro di tre anni erano morti a lui i tre figli. Da allora il poveretto stava molto attento a quello che faceva. Si muoveva con molta circospezione. Chi si è scottato con l'acqua calda, ha paura anche di quella fredda. (p. 2)

[Dayanath] era un impiegato della questura e guadagnava cinquanta rupie di stipendio. (...) Se avesse voluto, avrebbe potuto tirarne su migliaia per altre vie, invece non aveva voluto mai avere neanche un centesimo extra. (...) Non che fosse un uomo di alti ideali, ma considerava le tangenti una cosa proibita. Forse perché ne aveva già visto i cattivi frutti. Uno era finito in galera, un altro aveva perso i figli, un terzo era finito in preda ai vizi; non gli veniva in mente un solo esempio di qualcuno che visse tranquillo prendendo tangenti. Per cui si era assolutamente convinto che i soldi mal guadagnati mandavano in malora. (p. 3)

⁵ Proprio a tale proposito, si veda l'interessante analisi di *Godān* in MUKHERJEE 1985: 145-165.

⁶ *Zamīndār*: latifondista; in origine, esattori dell'imposta fondiaria per conto del sovrano, poi divenuti a tutti gli effetti proprietari terrieri con il Permanent Settlement del 1793.

Dindayal e Dayanath mantengono questa caratteristica ben delineata di «individui»; la loro progressione appare plausibilmente coerente, dotata di una logica interna. Altri personaggi, invece, tendono in diversi momenti a smettere le vesti di individui, per indossare quelle di «esempi», al fine di illustrare un punto di vista etico, di asseverare valori e giudizi del narratore, la cui voce sovrasta quella dei personaggi. Tra le figure maschili che svolgono (talora o spesso) la funzione di esempi, emergono l'avvocato Indubhushan, vecchio marito malato di Ratan, che viene utilizzato per denunciare la condizione subordinata della donna indiana e per perorare la causa del matrimonio per libera scelta (pp. 103-104); e Ramesh Babu, vero grillo parlante del protagonista. Il personaggio più esplicitamente illustrativo del romanzo è Devidin: figura positiva e idealizzata dall'inizio alla fine, è quella che meglio incarna una linea di rappresentazione allegorica. Fin dalla prima descrizione, sul treno per Calcutta, appare come un uomo generoso fino all'eccesso, pronto ad concedere fiducia cieca e totale a chiunque, per impercetrabili motivi, gliene appaia degno, come appunto Ramanath, al quale racconta la storia della sua vita qualche momento dopo averlo conosciuto e che accoglie in casa senza sapere nulla di lui. Fin dalle prime battute, si esprime attraverso le sue parole la condanna per la passione dei gioielli. Il pretesto è la moglie Jaggo, ormai avanti con gli anni e indefessa lavoratrice, ma ancora preda del «morbo» nazionale:

Ancora adesso continua a farsi fare ora un gioiello ora un altro. Chissà quando ne sarà sazia. Ma questa è la situazione di tutte le case. Dovunque guardi, ahimè, i gioielli. Darebbero la vita per i gioielli; farebbero morire di fame gli uomini di casa; venderebbero le cose di casa. Anzi, guarda cosa mi tocca dire, venderebbero perfino l'onore. Grandi e piccoli, ricchi o poveri, tutti sono contagiati da questo morbo. (pp. 136-137)

Qualche pagina più avanti, dopo aver intuito che Ramanath, suo ospite ormai da tre mesi, è reo di malversazione, gli racconta la vicenda che l'ha portato in galera:

Ci sono migliaia di cause per la malversazione. E se vai a investigare, la causa di tutto è sempre la stessa: i gioielli. Ho visto coi miei occhi una ventina di casi disgraziati. Questo morbo è fatto così. La donna a parole dice «perché hai portato questo, perché hai portato quello, da dove verranno i soldi», ma in cuor suo balla di felicità. Proprio qui viveva il direttore di un ufficio postale. Il poveretto si è tagliato la gola! Conosco un altro, un musulmano, gli hanno dato cinque anni, è morto

in galera. Ne conosco un terzo, un *panditji*⁷, lui si è ucciso con l'oppio. Un brutto morbo. Ma perché parlo degli altri? Io stesso sono stato condannato a tre anni. (p. 163)⁸

La coperta che il segretario di un industriale dona a Ramanath, scambiandolo per un brahmano, è il pretesto grazie al quale Premchand ha modo di accennare alla dura situazione degli operai (tessili, come saranno poi quelli di *Mazdur*). La gratitudine di Ramanath verso quella «anima pia» (*dbarmatma*), sollecita la reazione dapprima divertita e poi di aspra denuncia di Devidin:

Peccatore bisognerebbe chiamarlo, gran peccatore. La pietà non passa mai dalle sue parti neanche per caso. Ha una fabbrica di juta. Nella sua fabbrica c'è tanta spietatezza verso gli operai, come non c'è da ness'altra parte. Ha fatto picchiare gli uomini con le fruste, con le fruste! Ha guadagnato milioni vendendo *ghi*⁹ misto a grasso animale. Guai che uno

⁷ *Pandit*: dotto brahmano; *ji*: suffisso onorifico.

⁸ Per quanto riguarda la passione indiana per i gioielli, è nelle parole di Rames Bābū che nel romanzo si trova la denuncia più dura:

Per mezzo dei gioielli i vecchi rallegrano il cuore delle mogli giovani. Quei poveracci non hanno altro se non i gioielli. I giovani hanno molte altre risorse. (...) Non c'è peccato più grande dei debiti. Né più grande calamità. (...) non fare mai debiti. Chissà come mai si è propagato il morbo dei gioielli in questo povero paese. Anche quelli che non sanno come mettere insieme un pasto danno l'anima per i gioielli. Ogni anno vengono spesi milioni di rupie solo per comprare oro e argento. In nessun altro paese al mondo c'è tanto consumo di questi metalli. Ma che storia è questa? Nei paesi progrediti la ricchezza si impiega nel commercio che sostiene la crescita della gente e della ricchezza stessa. Qui invece viene spesa nell'ornamento e così le grandi forze di progresso e di benessere che ha in sé vanno distrutte. Se rifletti bene, ti accorgi che quanto più un paese è abitato da gente sciocca, tanto maggiore è la diffusione di gioielli. Qui si limitano a fare buchi nel naso e nelle orecchie, ma ci sono anche paesi dove la gente si fa bucare le labbra per metterci dei gioielli. (...) È un brutto morbo, bruttissimo. I soldi che dovrebbero essere spesi in cibo, vengono devoluti in gioielli, a costo di affamare bambini. Che importa se i bambini non hanno latte! Che importa se non gli arriva al naso nemmeno l'odore del burro! Che importa se non hanno mai la ventura di vedere della frutta! Ma le signore continueranno a sfoggiare gioielli e i signori a ordinarli. Vedo perfino impiegati con paghe di 10 o 20 rupie che passano la vita come bestie in catapecchie marcite e che non hanno neanche la possibilità di fare colazione, anche loro sono preda della mania dei gioielli. Questa pratica ci sta portando alla rovina. Io ti dico che questa schiavitù è peggiore della dipendenza da un altro paese. Quanto per essa ci stiamo degradando spiritualmente, moralmente, fisicamente, religiosamente, questo nemmeno dio riesce a immaginarlo. (pp. 50-51).

⁹ *Ghi*: burro chiarificato.

arrivi al lavoro con un minuto di ritardo, lo licenzia all'istante. Se poi due volte all'anno non facesse una donazione di tre quattro mila rupie, come farebbe a digerire la ricchezza del peccato? I brahmani onesti non guardano nemmeno verso la sua porta. (...) I *pujari*¹⁰ che ho visto li ho trovati tutti di pietra. A furia di adorare pietre, anche il loro cuore è diventato di pietra. Questo qui ha tre foresterie, ma è un ipocrita. L'uomo potrebbe anche non fare nient'altro, ma dovrebbe avere sempre in cuore la pietà. Di cento religioni quella è la religione. (pp. 160-161)

Devidin riserva gli accenti più intensi e melodrammatici al movimento nazionale, in particolare al movimento *svadeshi*¹¹. In effetti, l'uso di tessuti indiani in luogo di quelli stranieri era stato oggetto di critiche anche molto autorevoli, come quelle del poeta Tagore, ad esempio¹². Si trattava, infatti, di una scelta difficile da praticare per i ceti meno abbienti, visto che le stoffe indiane finivano per costare più di quelle straniere. A molti appariva, dunque, un lusso per intellettuali benestanti più che un metodo di lotta e una via economica alternativa. Di tutt'altro avviso, invece, il personaggio di Premchand. L'occasione per un'appassionata difesa del movimento viene costruita nel capitolo 26, quando Devidin riesce a convincere Ramanath ad andare con lui ad Allahabad per assicurare la famiglia del nostro eroe. Questi vorrebbe farsi un vestito nuovo per tornare a casa senza sfigurare, ma non ha il coraggio di andare a scegliere la stoffa al mercato. Ci va Devidin, che gli porta una grande quantità di campioni, di lana o di seta e dunque di prezzo elevato. Ramanath è sorpreso e chiede se non ci sono stoffe meno care. Ce ne sono, ribatte il vecchio, ma di produzione estera e lui non le usa da vent'anni:

Queste costano un po' di più, ma almeno i soldi restano nel paese. (...) Se per il paese dove viviamo, per il paese che ci dà il pane, non possiamo fare neppure questo, allora vivere è una vergogna. Io ho già

¹⁰ *Pujārī*: addetto alla cura della divinità di un tempio

¹¹ *Svadeśī*: «del proprio paese»; il movimento così denominato, che invitava la gente ad usare solo tessuti e materiali di origine indiana, viene avviato nel 1874 dal letterato di Benares Bhāratendu Hariścandr (1850-1885), anche se non raggiunge una dimensione molto vasta. Prende vigore nel 1905, in seguito alla partizione della provincia del Bengala che provoca un'ondata di reazioni violente dei nazionalisti e una repressione altrettanto violenta da parte inglese. Con Gandhi, il *khaddar*, il cotone grezzo filato e tessuto a mano, diventa la «divisa» dei nazionalisti, simbolo concreto delle aspirazioni di autosufficienza economica.

¹² Per le sue opinioni al riguardo, si veda, ad esempio, il romanzo *Ghare-baire* (La casa e il mondo, 1916).

offerto i miei due giovani figli alla causa *sudeshi* [svadeshi], fratello. Due pezzi di giovanotti che non ti dico. (p. 170)

I due figli erano di picchetto davanti a un negozio di tessuti stranieri e impedivano ai clienti di avvicinarsi. L'intervento violento dei soldati «bianchi» a cavallo è fatale per i due che, secondo i precetti gandhiani di non violenza, rimangono fermi, senza difendersi e senza fuggire. Portati all'ospedale, muoiono la notte stessa. Tuttavia:

Se dio non mi avesse già portato via gli altri [figli], avrei mandato là anche quelli. Al rito funebre c'erano migliaia di uomini. Appena affidato i miei figli alla Ganga sono tornato dritto al mercato e mi sono piazzato nello stesso posto dove erano caduti quei due eroi. (...) Per otto giorni non mi sono mosso di là. Venivo a casa all'alba, per una mezz'ora, mi davo una lavata, mangiavo un boccone e tornavo là. Il nono giorno il negoziante ha giurato che non avrebbe più ordinato tessuti stranieri (...) Da allora in questa casa non porto neanche una scatola di fiammiferi fatta all'estero. (...) Questi grandi uomini non concluderanno mai niente. Sanno solo piangere. Non sanno far altro che frignare come i bambini. I grandi devoti della patria non riescono a vivere senza liquori stranieri. Se vai in casa loro non trovi una cosa fatta qui. (...) Per far mostra, si sono fatti fare dieci o venti casacche tessute a mano, tutto il resto è fatto all'estero. Sono tutti dediti ai piaceri, piccoli e grandi. Si chiede a loro di riscattare il paese. Sareste voi che dovete riscattare il paese? Ma riscattate voi stessi prima. Quello che sapete fare è di rubare al povero per riempire la casa straniera. Proprio per questo siete nati in questo paese. Sì, continuate a piangere, a consumare liquori stranieri, a guidare macchine straniere, a gustare conserve straniere, a mangiare in piatti stranieri, a prendere medicine straniere, e poi a piangere il nome del paese. Ma a piangere non si conclude nulla. Se piangi, la mamma ti dà il latte, ma il leone non molla la preda. Piangete davanti a quelli che hanno pietà e rettitudine. A cosa vi servirà minacciare? Chi dà retta alla minaccia in cui non c'è un po' di pietà? Una volta è passato di qua un gran corteo. Un signore faceva salti per vederlo. Quando si calmò gli chiesi: «Dimmi la verità, quando nomini il *suraj*¹³, come te lo figuri? Anche tu prenderai uno stipendio altissimo, anche tu vivrai in una villa come gli inglesi, andrai a prendere aria sui monti, girai in pompa magna come gli inglesi. Che bene ci sarà per il paese da questo *suraj*? I tuoi fratelli e le tue sorelle vivranno in pompa magna come te, ma non ci sarà niente di buono per il paese. (...) Tu vuoi mangiare cinque volte al giorno, e roba di prima qualità. Il contadino povero non riesce a mettere insieme del grano secco neanche una volta al giorno. Proprio succhiando il sangue di questo il governo dà a te l'impiego». (pp. 171-172)

¹³ Forma dialettale di *svarāj* o *svarājy*: autogoverno, indipendenza.

Più complesso il «discorso» dei personaggi femminili. Anche in questo caso, i comprimari sono sbazzati più realisticamente, come la madre di Ramanath e soprattutto Jaggio, mentre in figure di maggior rilievo, come Ratan e Zohra, si riconosce lo spostamento da un «discorso» realistico a un «discorso» platealmente illustrativo. Si veda, ad esempio Ratan: giovane, attraente anche se non bella, viziata dal marito, vecchio e malato ma molto ricco, il cui scopo nella vita sembra quello di esaudire ogni capriccio della moglie; alla morte di lui, Ratan manifesta un repentino cambiamento. Qualche tempo prima dell'evento, parlando con Jalpa, Ratan aveva avuto modo di accennare alla generosità e alla bontà del marito. Questi, rimasto vedovo 35 anni prima, dalla prima moglie aveva avuto un figlio, morto a trent'anni; per questo motivo «diventò necessario un secondo matrimonio». (p. 77) Ratan era orfana, giovanissima e con nessuna prospettiva; perciò lo zio aveva pensato bene di darle un'acconcia sistemazione con quel connubio. Ma, anche se piena di salute, Ratan non era stata in grado di dare al pio consorte quello che più desiderava al mondo, ovvero un figlio, ed era diventata per lui la vera «radice di tutti i mali». (p. 78) Quando Indubhushan è in punto di morte, i sensi di colpa che Ratan, di tanto in tanto, aveva avvertito diventano improvvisamente strazianti:

«Non ho mai fatto il gesto di avvicinarmi al suo cuore, non l'ho mai guardato con amore. Invece di accendere la lampada a casa mia andavo a godere delle case illuminate degli altri. Piacere e divertimento, ecco i due fini della mia vita. Ero contenta di pacificare così il mio cuore riarso. Perché non ho avuto il mio piatto di *kbir*¹⁴ e panna, nell'eccitazione ho dato un calcio al mio pane». Oggi Ratan ottenne piena conoscenza dell'amore che aveva avuto per lei quell'anima che prendeva congedo. (p. 195)

Derubata di tutto dal nipote, va a vivere in campagna con l'allegria brigata e si affeziona profondamente all'ex-prostituta Zohra, con la quale sperimenta un'intima affinità di esperienze e di sofferenze: in quell'affetto, «il suo cuore deserto trovò sia l'amore del marito che l'affetto di un figlio». (p. 324) Alla fine, muore di consunzione, con una bella immagine di trapasso: «Proprio in quel momento la morte calò il sipario sulla vita di Ratan». (p. 325)

¹⁴ *Kbir*: dolce di riso bollito nel latte.

Ancora più esemplare è la figura di Zohra che, da prostituta priva di conflitti interiori, nella piena accettazione della propria condizione e del proprio ruolo, diventa improvvisamente un'anima penitente, travolta sulla via di Damasco dalla santa condotta di Jalpa. La sua redenzione si completa attraverso la sublimazione affettiva verso Ratan fino al saldo finale, quando muore nel tentativo di salvare la vita alle vittime dell'inondazione. Ma non aveva altra via, dice il narratore, «per cancellare il suo passato, per lavare le macchie di prima. Tutte le sue brame, tutte le sue passioni si erano dissolte nel servizio verso gli altri». (p. 329)

I due personaggi principali – Ramanath e Jalpa – riassumono e completano le caratteristiche delle figure maschili e femminili tratteggiate sinora. Ramanath mostra fin dalle prime pagine una buona caratterizzazione individuale. Fatuo, abituato a vivere al di sopra delle proprie possibilità e alle spalle altrui, non appare sotto una luce completamente negativa; è piuttosto un giovane immaturo, abbagliato dalla vita brillante, pavido ma fondamentalmente di animo gentile e onesto, come testimoniano i suoi continui scrupoli, ripensamenti e pentimenti. Anzi, è proprio questo il tratto che meglio illustra la sua personalità di «uomo di buoni propositi» ma di carattere debole. Per tutto il romanzo è intento in amare riflessioni sul proprio comportamento:

In quel momento Rama era in preda al rimorso per il suo comportamento fraudolento. (...) Pensò: «Come sono codardo! (...) Non era mio dovere dire chiaramente a Jalpa qual'era la situazione della mia famiglia?» (p. 22)

Anche allora se avesse avuto il coraggio di ammettere la verità, forse anche i suoi problemi si sarebbero risolti. (...) Forse nell'ira e nella disperazione, lei si sarebbe lasciata sfuggire qualche parola cattiva, ma alla fine si sarebbe placata. Insieme avrebbero trovato una qualche soluzione. (p. 92)

Se adesso andasse a raccontare a Jalpa tutta la vicenda, lei certamente gli dimostrerebbe comprensione. (p. 123)

Quando Rama si coricò coprendosi con la coperta, dopo aver mangiato il pane che gli avevano messo da parte, cominciò a provare grande rimorso. Aveva preso migliaia di rupie sottobanco ma neanche per un attimo se ne era pentito. (161)

Era adirato per la sua stessa debolezza, per la sua avidità, per la sua vigliaccheria. (...) Solo quando Jalpa gliel'aveva spiegato, aveva riflettuto sulla terribile ingiustizia che aveva commesso. (pp. 278-279)

Rama ora si pentiva amaramente del suo errore: non aveva dato retta a Jalpa. Se avesse seguito il suo dire e avesse cambiato la sua deposizio-

ne davanti al giudice, se non avesse ceduto alle minacce, se avesse avuto coraggio, adesso non si sarebbe trovato in questa condizione. (p. 294)

Tutti questi pentimenti non riescono a persuadere il giovane Tentenna a scegliere la retta via, fino al momento finale, quando l'apparente perdita degli affetti riesce a imprimergli la spinta sufficiente a diventare adulto, accettando le proprie responsabilità e i propri limiti. Gli avvenimenti lungo i quali si sviluppa la figura di Ramanath si susseguono con un crescendo drammatico, attraverso turbamenti e cedimenti sempre più esasperati, fino allo scioglimento, in una progressione realistica, abbastanza coerente e credibile, ma sin troppo dilazionata e moralistica. Invece, l'evoluzione del carattere di Jalpa è repentina e marcatamente allegorica. Come gli altri personaggi femminili del romanzo, anche Jalpa rivela una naturale inclinazione verso la vanità e la superficialità. Si potrebbe osservare che, mentre i personaggi maschili appaiono come prodotti di un ambiente socio-culturale determinato, quelli femminili sembrerebbero predisposti, per loro natura, verso i lati meno profondi e impegnativi dell'esistenza, a prescindere dall'ambiente di provenienza, benché poi, in condizioni appropriate, rivelino una profondità di sentimenti e di pensieri straordinaria – decisamente oltre misura – rispetto alle controparti maschili. Naturalmente, è proprio la differenza tra il «prima» e il «dopo» che, nelle intenzioni del narratore, dovrebbe asseverare la positività del passaggio. Come avevano avuto modo di predicare Devidin e Ramesh Babu, la passione per i gioielli è un morbo che colpisce indiani ricchi e poveri, grandi e piccoli (ma finisce per rovinare in genere solo poveri e piccoli). Jalpa non fa eccezione alla regola. L'amore per i gioielli la rende meschina nei giudizi sugli altri, perfino nei confronti della madre, Manki. Il giorno del matrimonio, quando viene a sapere della mancanza della collana d'oro tra i regali e vede al collo della madre quella che le aveva tanto invidiato da bambina, pensa velenosamente tra sé: «Il suo cuore non si è ancora saziato di gioielli». (p. 13) Quando Manki, rattristata dal presunto furto, le invia in regalo la sua collana d'oro per consolarla, Jalpa la rifiuta, attribuendo alla madre sentimenti che sono i suoi:

«Posso vivere anche senza la sua pietà. Adesso dopo tanto tempo ha avuto pietà di me. Ma non l'ha avuta il giorno che me ne sono andata da casa sua per venire qui. Che i suoi gioielli buon pro le facciano. Io non voglio essere in debito con nessuno. (...) La mamma non me l'ha

data con gioia. È molto probabile che abbia pianto al momento di mandarmela e non c'è dubbio che sarà felice di riaverla. Bisogna vedere il cuore di chi dà. (...) Quando si dà facendo violenza sul proprio cuore, per pudore del mondo o per i rimproveri di qualcuno, cosa si dà? La carità si fa ai mendicanti». (pp. 40-41)

Anche nei confronti dei suoceri, Jalpa manifesta un forte risentimento per la loro (anche qui presunta) avarizia: ricchi come sono, non si sognano nemmeno di ricomprarle tutti i gioielli. (p. 30) Neanche Ramanath, di cui è comunque innamorata, si salva dalle sue recriminazioni: nelle sue lettere alle amiche, si lamenta di un marito che fa molte promesse e non le regala mai niente («Tutto un imbroglio e nient'altro», p. 54). A onor del vero, l'atteggiamento di Jalpa è, in parte, giustificato dal fatto che è stata ingannata sulle reali condizioni economiche della sua nuova famiglia. Il cambiamento ha inizio qualche tempo dopo, appena si accorge delle preoccupazioni di Ramanath; da quel momento, tenta costantemente di instaurare con lui un rapporto diverso e più profondo: «Se tu mi amassi veramente non mi nasconderesti nulla. (...) Dove non c'è fiducia come può esserci amore?» (p. 90) Su questo motivo, Jalpa tornerà a più riprese, dal momento in cui comincia a intuire la verità:

Un uomo può nascondere i suoi segreti a tutto il mondo, ma non a sua moglie. E tu l'hai fatto con me. (...) Che ne sapevo io che mi stavi ingannando? Non sono mica una prostituta che devo riempirmi la casa mandando in rovina te. Io sono la tua compagna nella buona e nella cattiva sorte. (pp. 114-115)

Se tu mi amassi, avresti fiducia in me. Come ci può essere amore senza fiducia? Non puoi amare una persona se non le dici anche le cose più brutte che ti tormentano. Sì, puoi trarre piacere da lei, ma come si fa con una prostituta. Gli uomini vanno dalle prostitute per il piacere, non vanno a raccontare le cose del cuore. E io mi trovo proprio in questa situazione. (...) Sono una donna che ama il piacere, è così che tu mi vedi. Il mio lavoro è godere, divertirmi, gioire. Mi riguardano le tue preoccupazioni? Dio non mi ha dato un cuore così. (p. 126)

Quando la verità viene a galla, Jalpa – come Ratan – comincia ad attribuire a se stessa, alla sua brama di gioielli, alla sua vanità e superficialità, tutta femminile, la colpa dell'accaduto: «Per la prima volta il suo cuore ammise che quello era il frutto delle sue azioni». (p. 144) Da biasimare non è Ramanath, ma lei stessa, che ha trascinato quell'anima ingenua verso l'abisso. Come tutti i giovani innamorati, Ramanath non aveva esitato a

compiere azioni riprovevoli pur di compiacerla e lei non aveva fatto nulla per difenderlo e proteggerlo dalla sua stessa debolezza. Quando lo ritrova a Calcutta e dopo aver tentato ripetutamente di convincerlo a ritrattare, Jalpa continua ad addossarsi ogni responsabilità:

Adesso so quanto mi ritenevi egoista e avida. Ma non è colpa tua, è tutta colpa mia. Se io fossi stata una persona come si deve oggi non saremmo a questo punto. (...) Se tu mi hai creduta così avida di ricchezze non hai commesso nessuna ingiustizia. (...) In questi mesi ho cominciato a scontare qualcuno dei miei peccati e il resto continuerò a farlo fino alla fine della vita. (p. 253)

E continua a lungo su questo tono. Appare a questo punto l'elemento che segnerà il carattere dell'evoluzione di Jalpa ovvero l'idea di dover scontare per sempre i terribili peccati commessi. Solo una vita dedicata al sacrificio per gli altri potrà meritargli il perdono, come dirà a Zohra, anche lei abbagliata dall'assistenza devota e totale che Jalpa presta ai familiari di Dinesh: «Io sto scontando i miei peccati. (...) Ma non riuscirò a scontarli tutti in questa vita. Mi saranno necessarie diverse vite per questo». (pp. 302-303) La riluttanza subito manifestata da Ramanath a cambiare la deposizione, la sua evidente pavidità e avidità provocano il distacco di Jalpa dal marito, un distacco che prelude tuttavia a un nuovo tipo di rapporto, non più fondato su un'attrazione romantica e sensuale, ma su sentimenti e affinità più elevate, un rapporto in cui la figura femminile s'innalza ben al di sopra di quella maschile, senza mai raggiungere una condizione essenziale: la parità, condizione che non ci potrebbe comunque attendere, all'epoca di stesura del romanzo; e nemmeno in seguito, a dire il vero. Così, quando sente le deboli parole di discolpa rivolte da Ramanath a Jaggo e lo vede vestito con molta eleganza e carico di doni, la reazione di Jalpa è quella di una dea vendicatrice:

Con lo scatto di un falco scese a precipizio le scale e, assalendolo con le frecce degli occhi imbevute di veleno, disse: «Se tu puoi farti schiacciare in tal modo dai rigori e dalle minacce, sei un vigliacco. Non hai nessun diritto di chiamarti uomo! Quali rigori? Avanti, parla! C'è chi si è lasciato tagliare la testa ridendo, chi ha visto morire i propri figli, chi ha accettato di farsi stritolare, ma non si è allontanata di un millimetro dalla verità. Anche tu sei un uomo, perché ti sei lasciato spaventare da una minaccia? Perché non sei rimasto eretto, col petto nudo per farne bersaglio di una pallottola? (...) Va', vivi felice. Te l'ho già detto e te lo ripeto, io non ho più nessun legame con te. Per me tu

sei morto. Anche tu considerami morta. Vattene. Io sono una donna, ma se qualcuno volesse farmi commettere un peccato, se non potessi uccidere lui, rivolgerei il coltello contro di me. Tu non hai nemmeno lo stesso coraggio di una donna? (p. 273)

Naturalmente, il matrimonio è il vincolo dei vincoli: appena Ramanath manifesta propositi di espiazione, Jalpa torna velocemente suoi suoi passi, pronta non solo a perdonare, ma anche ad assumere il ruolo di vera moglie, nell'adempimento del quale la sua vanità di *vilasini*, di «donna voluttuosa» era il grande ostacolo, responsabile di tutta le sofferenze, causate e patite: «Come donna voluttuosa era riuscita a vedere solo la superficie esterna dell'amore. Come rinunciante [*tyagini*] ora ne aveva visto la forma vera». (p. 308) Il commento si colloca bene al fianco di quello riservato a Ratan, che alla morte del marito scopre il vero volto dell'amore e lo sublima nell'affetto per Zohra, la quale a sua volta lava le proprie colpe – chiamiamole così – nel sacrificio estremo per gli altri.

La vena didattico-moralistica che colora la trattazione dei temi che pur costituiscono la motivazione stessa del romanzo finisce talora per impacciare la narrazione. Questo gravame moraleggiante (soprattutto nel penultimo capitolo, la «assoluzione» di Ramanath) e l'idealismo estremo dell'epilogo compromettono in parte l'equilibrio del romanzo, anche se non si può non riconoscere il rilievo e la forza delle prese di posizione del narratore rispetto ai problemi della società a lui contemporanea.

Il film: La «storia» del romanzo viene ripresa quasi integralmente dal film¹⁵, così che ne risulta una generale quanto generica corrispondenza (la sostanza «passa») tra gli eventi narrati nelle due opere. Lo stesso regista era ben consapevole delle difficoltà da affrontare nella trasposizione filmica del testo letterario e, per di più, di un autore come Premchand: «È come trasferire da un cespuglio alla mia finestra una delicata ragnatela senza danneggiarla» (CHOPRA 1961: 21), afferma dopo aver

¹⁵ Anno di realizzazione: 1966; lingua: hindi; produzione: B.I. Prod.; regia: Kṛṣṇ Coprā & Ṛṣikeś Mukharjī; sceneggiatura: Kṛṣṇ Coprā & Bhānū Pratāp; dialoghi: Akhtar-ul-Imān & Bāji Śarmā; fotografia: K. Vaikuṅṭh; montaggio: Ṛṣikeś Mukharjī; musica: Śaṅkar-Jakiśan; testi delle canzoni: Hasrat Jaypurī & Śailendr; interpreti: Sunil Datt, Sādhnā, Minū Mumtāz, Kanhaiyalāl, Āgā, Pratimā Devī, Lilā Miśrā.

realizzato *Hira Moti*, intenzionato a occuparsi di *Gaban*, fino a quel momento sfuggito all'attenzione dei cineasti (*ibid.*: 23). Ciò che conta – egli continua – è che regista e scrittore concordino sulle premesse e sulle intenzioni: importante è cogliere lo spirito dell'opera, poi «ogni film deve crescere anche in modo indipendente» (*ibid.*). Il suo *Gaban*, per quanto non abbia ottenuto un grande successo di pubblico, è un (raro) caso di felice trasposizione di un «originale» letterario, per quanto non sia improbabile che Premchand ne sarebbe rimasto deluso, giudicandolo «riduttivo» sotto il profilo tematico, con rilevanti concessioni agli effetti spettacolari (canzonette e scene fin troppo audaci – nelle intenzioni, beninteso). Nel racconto cinematografico, gli eventi trovano maggiore compattezza grazie alla eliminazione vera e propria di diverse parti e a un ritmo sostenuto e vivace. Le parti eliminate riguardano, in primo luogo, l'infanzia di Jalpa e la sua infatuazione di allora per i gioielli. La vicenda di Ratan è circoscritta all'episodio dei bracciali, in seguito al quale il personaggio esce di scena insieme al marito. Allo stesso modo, viene non solo considerevolmente ridotto il peso, ma anche sostanzialmente mutato il personaggio e il ruolo di Zohra nell'evoluzione della storia. Ne consegue l'eliminazione dell'epilogo finale, così che le ambientazioni si riducono a due: Allahabad e Calcutta. Solo una breve scena, nella parte iniziale del film, è ambientata al villaggio di Jalpa, per introdurre il personaggio. È anche una delle pochissime scene in esterni: il film, infatti, è girato quasi integralmente negli studi. Proprio per questo motivo, c'è prevalenza di campi medi, piani americani e primi o primissimi piani. Rispetto al romanzo, i riferimenti storici e politici sono più specifici ed evidenti. Fin dalla prima scena, è immediatamente visualizzato il momento storico in cui si svolgono gli avvenimenti: l'inquadratura iniziale mostra il tribunale di Allahabad con una data in sovrimpressioni, 1928, mentre nell'inquadratura successiva, davanti al tribunale si vedono sfilare alcuni detenuti incatenati al grido di «*Bande Mataram*» (Saluto la Madre) e «*Inqilab zindabad*» (Viva la rivoluzione), tradizionali slogan dei nazionalisti. È, infatti, l'epoca in cui la commissione Simon, incaricata di decidere sul futuro delle riforme costituzionali indiane, è accolta in India al grido di «Simon torna a casa», mentre nel novembre dello stesso anno Nehru e Subhashchandr Bose danno vita a una Lega per l'indipendenza dell'India, che si prefigge l'indipendenza del paese. Il *purn svaraj*, la completa indipendenza, è appunto la

risoluzione che viene adottata nel dicembre del 1929 nella sessione del Congresso a Lahore, mentre il 26 gennaio del 1930 viene proclamato «giorno dell'indipendenza». Gli imputati del processo in cui Ramanath deve testimoniare, presumibilmente nel 1929-30, sono terroristi (non «banditi») accusati di aver attentato alla vita di un alto funzionario inglese (nel 1929, in effetti, una bomba era stata lanciata contro il treno del viceré, Lord Irwin, nelle vicinanze di Delhi). Dinesh, che qui è un compagno di studi di Ramanath, è per sua ammissione un congressista non violento, pronto a sacrificare la vita per la libertà della patria, come dichiara al daroga. Tutti gli imputati percorrono i corridoi del tribunale di Calcutta al grido di *Bharat Mata ki jay* (Viva la Madre India) e *Inqilab zindabad*, come quelli di Allahabad. Tra la prima (1920-22) e la seconda (1930-31) campagna di disobbedienza civile, il paese è attraversato da gravi tensioni sociali, determinate dalle durissime condizioni di vita e di lavoro di operai e contadini che portano alla formazione di numerosi sindacati, come quello dei lavoratori tessili (1925), che conta 14 mila membri. Verso la fine di questo decennio, le tensioni si vanno inasprendo; tra il 1928 e il 1929 si assiste a numerosi scioperi. In queste agitazioni, per la prima volta prendono parte attiva anche i comunisti. Nel 1929, tra l'altro, 31 membri (20 + 1, con Ramanath, sono invece gli imputati nel film) del partito comunista vengono arrestati con l'accusa di cospirazione contro la sovranità del re imperatore (*Meerut Conspiracy Case*, 1929-1933). Benché tali riferimenti si trovino anche nel romanzo, nel film acquistano maggiore risalto, senza appesantire la grana del racconto. Anzi, spogliata da molti eccessi moralistici del testo letterario, la narrazione si snoda in modi più coinvolgenti, in forme più sintetiche e meno dispersive, con sequenze stringate, mirate a cogliere gli elementi essenziali delle situazioni. Esempio, in questo senso, la presentazione del personaggio di Ramanath. La sequenza si compone di 3 scene: 1. Ramanath intrattiene amabilmente il venditore di betel e tabacchi e il giovane lustrascarpe, che lo ascoltano incantati; 2. all'ostello studentesco, tre studenti sono furiosi contro Ramanath che ha «preso in prestito» diversi capi di vestiario di loro proprietà, con il successivo «processo» al colpevole; 3. partita a scacchi in casa di Ramesh Babu sotto gli sguardi di un pubblico di amici. La sequenza è introdotta da una scena in cui il padre Dayanath brontola contro il comportamento irresponsabile del figlio. Ramanath – interpretato da

un attore allora nel fiore degli anni, bello e molto amato, Sunil Datt¹⁶ – per quanto decisamente poco disposto a prendere la vita seriamente, appare subito come un giovanotto affascinante, anzi, irresistibile e pieno di humour, tanto che i tre compagni, fino a quel momento ben decisi a dargli una lezione, non riescono a tenergli il muso a lungo, complice un'allegria e piacevole canzone a loro dedicata. Lo seguono, infatti, di buon grado in casa di Ramesh Babu, per ammirare la sua straordinaria abilità negli scacchi, lasciando ai suoi studi il quarto compagno, Dinesh, già allora più maturo, intellettuale per natura e politicamente impegnato, ma anche lui sempre pronto a sorridere delle briose intemperanze dell'amico. La verità – Ramanath è un ragazzo immaturo, superficiale, incapace di accettare e affrontare la propria realtà – è assodata, ma non assume mai toni pesanti. Anche il suo desiderio di apparire interessante agli occhi della moglie di cui è perduto innamorado, i suoi tentativi ancorché non molto corretti di compiacerla predispongono lo spettatore alla comprensione e alla simpatia, se non alla giustificazione. La scelta finale di ritrattare la falsa testimonianza, mettendo a nudo le proprie colpe, espone il processo di maturazione di una natura integra, anche se prona a cedere alle lusinghe. Quando il daroga, nel tentativo di fermarlo, lo picchia con cieca brutalità ed è sul punto di aver ragione di lui, Ramanath lo guarda e lo «vede» per la prima volta: l'atteggiamento bonario e paterno dell'uomo ha lasciato il posto a una spietata macchina repressiva. In quel momento cade anche il velo che si frappone tra Ramanath e la realtà della sua esistenza e la via verso il riscatto si apre naturalmente davanti a lui. Così mette allo scoperto la sua anima davanti al giudice:

RAMANATH: La mia è una famiglia molto modesta ma, come tanti ragazzi, anch'io avrei voluto essere più di quello che ero. Per darmi importanza dicevo una bugia dietro l'altra. Quando mi sono sposato, ho fatto credere a mia moglie che la mia famiglia fosse ricca. Per coprire quella bugia ho dovuto dirne altre cento. E per coprire quelle cento, altre mille, finché mi sono trovato di fronte a una montagna di bugie che mi è caduta addosso. E per paura di restarne schiacciato, sono fuggito.

¹⁶ SUNIL DATT (n. 1930): nato a Khurd, distretto di Jhelam (oggi in Pakistan), attore di grande popolarità e regista; membro del Parlamento (1979) nelle fila del Congresso. Tra i suoi film più noti: *Mother India* (1957, re. Mahbūb) e *Yādē* (Ricordi, 1959, con la sua regia).

PUBBLICO MINISTERO: Se ha sempre detto il falso, perché dovrebbe dire il vero ora?

RAMANATH: Perché nonostante le bugie il sogno non si è avverato. I miei amici ora mi disprezzano, l'amore di mia moglie si è trasformato in odio, non ho più onore e ho disonorato la mia famiglia. Ma non lascerò che i figli di questi innocenti rimangano orfani, non farò condannare degli innocenti. Ho mentito, ma non sono un assassino. Questi uomini non hanno commesso alcun crimine. Condannate me, mandate me sulla forca.

Questa breve e intensa scena, culmine di un movimentato inseguimento del giovane da parte di un nugolo di poliziotti lungo le affollate e maestose scalinate del tribunale (allegoria della faticosa ascesa verso la salvezza) interpreta e condensa il lungo (9 pagine) penultimo capitolo del romanzo, a sua volta una sorta di riassunto commentato dell'intera vicenda.

Come Ramanath, anche Jalpa è presentata fin dall'inizio sotto una luce più favorevole: è una giovane donna molto bella, dolce e gentile d'animo, un po' infantile e abituata, in quanto figlia unica, ed essere al centro dell'attenzione familiare. Benché il furto dei gioielli sia per lei un evento doloroso, non ne appare veramente prostrata. Anche nella scena in cui rimanda indietro la collana d'oro inviatale dalla madre, le sue parole non hanno tracce di risentimento né verso di lei, né tantomeno verso i suoceri: «Non ho bisogno dei gioielli che possono regalarmi i miei o i tuoi genitori. Porterò solo quello che potrai regalarmi tu.» In questo modo, la sua evoluzione (da figlia unica un po' viziata a fanciulla romanticamente innamorata del bel ragazzo a cui l'hanno sposata, fino alla donna adulta, moglie devota e cittadina responsabile, pronta ad ogni sacrificio) non matura all'improvviso, ma in maniera progressiva, in piena sintonia con il carattere del personaggio; soprattutto, senza fastidiosi eccessi.

Jalpa risulta dunque assai meno meno «costruita» e meno «esemplare» rispetto al romanzo: i personaggi secondari rischiano invece di essere spesso ridotti al rango di macchiette, come Ramesh Babu, oppure acquisiscono un carattere idealizzato, come Dayanath e Dindayal. Per quanto riguarda figure di maggior peso, come Devidin e Zohra, mentre il primo mantiene intatto nella versione cinematografica il colore eccessivo della sua rappresentazione letteraria, una nota a parte merita il personaggio di Zohra, la cortigiana, interpretata da Minu Mumtaz, attrice e ballerina che aveva già interpretato ruoli di

questo genere¹⁷. In effetti, quella della cortigiana è una delle figure più enigmatiche dello schermo e della cultura indiana: personificazione dell'eros, depositaria di tradizioni del passato, icona di potere e di vulnerabilità femminile, come sostiene S. Chakravarty in un suo recente studio (1996: 269-305). La costante presenza di questa figura sullo schermo, fin dall'epoca del muto, ha originato un vero e proprio genere cinematografico, il *kotha movie*, il «cinema del *kotha*», ovvero della casa di piacere, che annovera alcune delle realizzazioni più importanti della cinematografia indiana¹⁸. In *Gaban*, il ruolo di Zohra è fortemente ridimensionato, rispetto a quello del romanzo, ma molto più aderente alla rappresentazione cinematografica tradizionale della cortigiana: la vediamo solo per una breve sequenza, in cui esegue una danza delicatamente erotica, sulle note di una gradevole canzone. Anche il suo casto gioco di seduzione non dura che pochi momenti; poi Zohra esce definitivamente dalla storia, non senza lasciare un lieve rimpianto nello spettatore. La scena di Zohra mette in luce un altro aspetto specifico del cinema hindi, ovvero la parte preponderante giocata dalle canzoni, componente imprescindibile di ogni film popolare, fin dall'avvento del sonoro. Le canzoni – spesso momenti di puro e semplice intrattenimento popolare – trovano anche motivazioni più pregnanti: rappresentano ciò che non si può esprimere in forma mimetica, per motivi di comune senso del pudore indiano (amore e soprattutto passione); esprimono emozioni di un'intensità non raggiungibile altrimenti; illustrano in modo sintetico caratteri o situazioni; compongono in un'unica scena momenti o luoghi che richiederebbero rappresentazioni e narrazioni separate. Molto spesso, soprattutto fino a tutti gli anni sessanta, le scene di canto (*song picturization*, nel lessico tecnico) hanno rappresentato dei punti di forza nei film hindi. Si pensi, in modo particolare, alle opere di Guru Datt e di Raj Kapur¹⁹. Le *song picturizations* in *Gaban*, pur essendo grade-

¹⁷ Nei film: *Caudahvī ka cād* (La lunda del quattordicesimo giorno, 1960, re. Muhammad Sadiq); *Sāhab bībī aur gulām* (Re, regina e fante, 1962, re. Abrār Alvī); *Citrlekḥā* (Citrlekḥā, 1964, re. Kedār Sarmā).

¹⁸ Tra questi: *Pākizā* (Cuore puro, 1971, re. Kamāl Amrohī); *Umrāv Jān* (Umrāv Jān, 1981, re. Muzaffar Ali); *Maṇḍī* (Il mercato, 1983, re. Śyām Benegal); *Utsav* (Festa, 1984, re. Girīś Karnād).

¹⁹ RAJ KAPUR (1924-1988): nato a Peshawar (oggi in Pakistan), il più popolare cineasta indiano, attore, regista, produttore, fondatore dei R.K. Studios. Tra i suoi film: *Āvārā* (Il vagabondo, 1951); e *Rām terī Gaṅgā mailī* (Signore, la tua Gaṅgā si è sporcata, 1985).

voli, non sono particolarmente degne di nota; ma in un paio di casi almeno adempiono egregiamente ad alcune delle funzioni accennate. Di una si è già parlato, a proposito della sequenza che introduce le coordinate caratteriali di Ramanath: delle tre scene che compongono la sequenza, la seconda è costituita dalla canzone *Ehsan mere dil pe tumbara hai dosto* (Il mio cuore è in obbligo con voi, amici), in cui il nostro eroe dichiara con humour e con sincerità il gran debito di affetto e gratitudine che lo lega ai compagni, ben presto trascinati dalla sua allegria e impetuosa vitalità. Il secondo esempio è la sequenza in cui Ramanath, in preda allo sgomento di non poter mettere insieme i soldi sottratti all'ufficio e terrorizzato all'idea di finire in galera, dopo aver inutilmente rovistato in tutti i cassetti, apre con un cacciavite l'armadio di Jalpa, per impossessarsi dei suoi nuovi gioielli, ma trova il cofanetto vuoto. Nel frattempo Jalpa, ignara delle sventure che si stanno addensando sulla sua esistenza, è in casa di alcuni vicini, a festeggiare il prossimo matrimonio di un'amica, con altre giovani donne. L'allegro e dolce canto *Sajan le jayga tujhko ghar* (Quando lo sposo ti porterà nella sua casa), suggestivo di timorose speranze e di attese pudicamente erotiche, si contrappone drammaticamente all'affannosa e disperata ricerca di Ramanath, attraverso il montaggio parallelo delle due scene. In tal modo due stati d'animo, due situazioni e due ambientazioni opposte si intrecciano in un'unico momento di grande intensità e di suspense. Pur non trattandosi di composizioni straordinarie (gli stessi autori hanno fatto spesso assai di meglio)²⁰, offrono tuttavia un contributo non marginale all'efficacia del quadro narrativo. Completato da Rishikesh Mukharji, responsabile dell'agile ed efficace

– GURU DATT (1925-1964): attore, regista e produttore, nativo di Bangalore, figura unica nella storia del cinema hindi, ha rivelato appieno il suo genio negli ultimi tre film: *Pyāsā* (L'assetato, 1957); *Kāgaz ke phūl* (Fiori di carta, 1959); e *Sāhab bibi aur gulām* (Re, regina e fante, 1962; regia ufficiale di Abrār Alvī).

²⁰ Per la parte musicale: ŚĀNKAR-JAIKĪŚAN, ovvero Śānkarsinh Raghuvanśī, m. 1987, e Jaykṛṣṇ Dayābhāi Pañcal, 1929-1971), compositori straordinariamente popolari che avevano iniziato la loro carriera con i Prithvi Theatres (fondati nel 1944), per raggiungere la fama con Rāj Kapūr in film come *Barsāt* (La stagione delle piogge, 1949) e *Śrī 420* (Il signor 420, 1951). Per i testi: HASRAT JAYPURĪ (n. 1919) e ŚAILENDR (1923-1966). Hasrat, pseudonimo di Iqbāl Husain, è originario di Jaipur, mentre Śailendr era nato a Rawalpindi. Tra i più prestigiosi autori di testi poetici per canzoni da film, sono stati anch'essi scoperti e portati alla fama da Rāj Kapūr.

montaggio e, in buona parte, del risultato finale, il film manifesta la tensione positiva di «bucare» la superficie opaca di caratteri e situazioni letterarie, pur entro i limiti di una cinematografia convenzionale. Alla fine, *Gaban* lascia un sapore amaro proprio perché, come si poteva notare nelle tre opere precedenti di Krishn Chopra, si intravedono virtualità di sviluppi interessanti nell'ambito del *mainstream*, il cinema rivolto al grande pubblico, virtualità destinate a restare tali, dal momento che il futuro del regista si è concluso ancor prima di esprimersi appieno.

Bibliografia

- AMRTRĀY & GOPĀL, a cura di, 1978, *Premcand: cit̥h̥ī-patrī*, Ilāhābād, Hans Prakāśan, nuova ed.; I ed. 1962.
- CHOPRA, K., 1961, *From novel to film*, in «Filmfare», July 28.
- COSSIO, C., 1995, «*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.
- COSSIO, C., 1996, «*Il suo pane*»: da Mohan Rakesh a Mani Kaul, in «Annali di Ca' Foscari», XXXV, 3, (Serie Orientale 27), pp. 291-312.
- COSSIO, C., 1998, *Mani Kaul's «Uski roti»: giving silence a voice*, in DALMIA, V., & DAMSTEEGT, T. (eds.), 1998, *Narrative strategies: essays on South Asian literature and film*, Leiden, CNWS, pp. 122-135.
- METZ, CH., 1975, *La significazione nel cinema*, Milano, Bompiani.
- MUKHERJEE, M., 1985, *Realism and reality. The novel and society in India*, Delhi, Oxford University Press.
- OFFREDI, M., 1971, Il «contenuto» del romanzo premchandiano, in «Annali di Ca' Foscari», X, 3, (Serie Orientale 2), pp. 59-73.
- PREMCAND, 1935a, *Sinemā aur jīvan*, in «Hans», marzo, pp. 72-74.
- PREMCAND, 1935b, *Film aur sābity*, in «Hans», giugno, pp. 73-75; risposta, pp. 77-78.
- PREMCAND, 1960, *Gaban*, Ilāhābād, Hans Prakāśan, XXVII ed., I ed. 1931.
- PREMCHAND, 1994, *Godan. Il dono della vacca*, a cura di M. Offredi, Milano, Ceschiet, nuova ed.; I ed. 1970, ITE, Venezia.
- RAJADHYAKSHA, A., & WILLEMEN, P., 1995, *Encyclopaedia of Indian Cinema*, New Delhi, OUP; I ed. 1994, London, BFI.
- VANOYE, F., 1989, *Récit écrit récit filmique*, Paris, Nathan; I ed. 1979, Cedic.

ABSTRACT

This article takes into consideration two Hindi narratives: the novel *Gaban* (*The embezzlement*; Premchand, 1931) and the film *Gaban* (*The embezzlement*; Krishn Chopra & Rishikesh Mukharji, 1966). The comparison between two narratives based on the same story but rendered through different media suggests that criteria like cinematographic «fidelity» or «betrayal» of a literary text appear inadequate. The novel and the film rely on their own modes and tools to create meaning and must be considered and valued as distinct cultural artifacts. In director Krishn Chopra's words, it is important to grasp the spirit of the novel, then the film must grow independently.

KEY WORDS

Cinema. Literature. Hindi.

Federica Passi

IL MOVIMENTO PER UNA NUOVA LETTERATURA
DI TAIWAN: LO SVILUPPO DEL «4 MAGGIO»
TAIWANESE, LE INFLUENZE E LE PECULIARITÀ

I. *Introduzione*

La letteratura taiwanese soltanto in anni recenti ha iniziato a rappresentare un campo di interesse per la ricerca letteraria. Questo interesse si è andato sviluppando a Taiwan prima ancora che all'estero, di pari passo con la presa di coscienza di una realtà di fatto: che Taiwan è un'entità ben precisa e caratterizzata, benché politicamente la sua posizione sia ancora irrisolta e culturalmente viva una situazione contraddittoria, divisa tra l'eredità cinese e l'indipendenza culturale.

Se in Italia l'interesse culturale per Taiwan si è rivolto fino ad ora soprattutto al cinema taiwanese, in altri paesi occidentali si contano varie pubblicazioni letterarie, che comprendono antologie e studi critici, riguardanti comunque principalmente la letteratura contemporanea. Ma esiste anche una letteratura taiwanese moderna, preesistente al 1949, ed è esistito addirittura un Movimento per una nuova letteratura taiwanese, che, svolgendo una funzione paragonabile a quella del 4 maggio cinese, a partire dal 1920 ha scosso le fondamenta del mondo culturale, ben al di là del campo meramente letterario, offrendo ad esso una nuova base teorica ed una fonte d'ispirazione più al passo con i tempi ed in grado di rispondere alle esigenze di una società sulla via della modernizzazione.

Quando si parla del movimento del 4 maggio in Cina, non si pensa all'influsso che esso esercitò sull'isola dominata dai giapponesi. Eppure sono indubitabili profonde influenze (basti pensare che i taiwanesi che promossero il movimento sull'isola studiarono in Cina, oppure in Giappone insieme a molti giovani cinesi) e sono evidenti notevoli similitudini, determinate da problemi di partenza e da un'eredità culturale simili, e riscon-

trabili nelle analoghe tematiche che i due movimenti presentano.

II. *L'ambiente storico e sociale nel quale il Movimento taiwanese ebbe origine*

Per poter arrivare ad analizzare il movimento letterario che segnò la nascita di una letteratura taiwanese moderna (se non della letteratura taiwanese *tout court*, intendendo per letteratura taiwanese un corpus di opere letterarie e critiche che mostrino una coscienza delle proprie radici peculiari e del proprio sviluppo particolare, e che si autodefiniscano «letteratura taiwanese») è necessario accennare brevemente alla situazione storica e sociale che portò negli anni '10 e soprattutto '20 alla creazione di un movimento di rinnovamento sociale e culturale, all'interno del quale il movimento letterario trovò la spinta necessaria al proprio sviluppo. È difficile infatti, sia per quanto concerne la storia della Cina continentale, sia per quanto riguarda Taiwan, distinguere nettamente l'ambito d'azione della «nuova cultura» da quello della «nuova letteratura»: gli autori taiwanesi del periodo dell'occupazione giapponese, infatti, che si tratti di Lai He 賴和 (1894-1943), Zhang Shenqie 張深切 (1904-1965), Yang Shouyu 楊守愚 (1905-1959), Wang Shilang 王詩琅 (1908-1984), oppure di Yang Kui 楊逵 (1905-1985), oltre a dedicarsi alla creazione letteraria, si adoperarono anche al risveglio culturale delle masse, non solo attraverso le loro opere letterarie, ma servendosi altresì di attività di carattere più spiccatamente sociale o politico¹.

Taiwan si trovava già dal 1895 ad essere una colonia dell'impero giapponese: l'isola era stata ceduta in perpetuità al governo nipponico in base al trattato di Shimonoseki, seguito alla sconfitta cinese nella guerra sino-giapponese. Da un punto

¹ Cfr. XU JUNYA 許俊雅, «Wenhua chuantong yu lishi xuanze - tan riju shiqi Taiwan xiaoshuozhong de wenhua neihan» 文化傳統與歷史選擇——談日據時期台灣小說中的文化內涵 (La tradizione culturale e le scelte storiche: il contenuto culturale della narrativa taiwanese nell'epoca dell'occupazione giapponese), in AA.VV., *Di yi jie Taiwan bentu wenhua xueshu yantaohui lunwenji - shang* 第一屆台灣本土文化學術研討會論文集——上 (Atti del primo convegno accademico sulla cultura nativa di Taiwan, vol. 1°), Taipei, Guoli Taiwan Shifan daxue (National Taiwan Normal University), dicembre 1994, p. 299.

di vista storico, si considera spesso il periodo dell'occupazione giapponese come suddiviso in due fasi distinte: la prima caratterizzata da un'attività di resistenza armata da parte della popolazione locale; la seconda, a partire dal 1920, segnata invece da attività di rinnovamento culturale e sociale che possono essere considerate una forma di resistenza non armata².

I primi anni dell'occupazione giapponese furono dunque segnati da un susseguirsi di rivolte che misero a dura prova le forze dell'ordine giapponesi – è comune al riguardo l'espressione *sannian yixiaoluan, wunian yidaluan* (un tumulto ogni tre anni ed il caos ogni cinque). Dopo il tentativo iniziale di opporsi all'insediamento nipponico sull'isola fondando la Repubblica di Taiwan, difesa da truppe volontarie, (tentativo poi naufragato per mancanza di sostegno esterno all'esiguo esercito locale), i disordini e gli incidenti si succedettero negli anni lasciandosi alle spalle bollettini di guerra drammatici. Tra il 1895 ed il 1915 si ebbero almeno ventun rivolte sull'isola ed ancora nel 1930 scoppiò tra la popolazione cinese ed aborigena una rivolta di tali dimensioni da richiedere mesi alle autorità militari giapponesi per sopprimerla³. Ma fu soprattutto tra il 1907 ed il 1915 che si verificarono gli incidenti più violenti. L'ultimo della serie (chiamato *Xilai'an shijian* 西來庵事件 «Incidente di Xilai'an») scoppiato nella zona di Tainan nel luglio del 1915, portò alla condanna a morte da parte delle autorità coloniali giapponesi di 228 persone, oltre ad un numero elevatissimo di perdite umane durante gli scontri⁴. I tentativi di

² Cfr. YE SHITAO 葉石濤, «Taiwan xiangtu wenxue shi daolun» 台灣鄉土文學史導論 (Un'introduzione alla storia della letteratura *xiangtu* di Taiwan), in HU MINXIANG 胡民祥 (ed.), *Taiwan wenxue rumen wenxuan* 台灣文學入門文選 (Antologia introduttiva alla letteratura di Taiwan), Taibei, Qianwei chubanshe, 1989, pp. 31-32. Vedi anche WANG JIANCONG 王劍叢, WANG JINGSHOU 汪景壽 *et al.*, *Taiwan Xianggang wenxue yanjiu shulun* 台灣香港文學研究論述 (Review of Literary Research on Taiwan and Hong Kong), Tianjin, Tianjin jiaoyu chubanshe, 1991, p. 81.

³ Cfr. KUBLIN, HYMAN, «Taiwan's Japanese Interlude, 1895-1945», in PAUL SIH, *Taiwan in Modern Times*, 1973, p. 352.

⁴ Cfr. SHI SHU 施淑, *Riju shidai Taiwan xiaoshuo xuan* 日據時代台灣小說選 (Antologia della narrativa taiwanese del periodo dell'occupazione giapponese), Taibei, Qianwei chubanshe, 1992, p. 399. Lo scrittore nativista WANG TUO 王拓 (1944-) riferendosi all'incidente del 1915, parla di 30.000 taiwanesi uccisi: cfr. «Ershi shiji Taiwan wenxue fazhan de dongxiang» 二十世紀台灣文學發展的動向 (La direzione dello sviluppo della letteratura taiwanese nel

opposizione al Giappone in tali condizioni di netta inferiorità militare, non solo imposero alla popolazione taiwanese prezzi altissimi in termini di vite umane, ma non ottennero nemmeno gli effetti sperati, dimostrando con il passare degli anni di essere sacrifici insensati, senza alcuna speranza di successo⁵. Questi eventi imposero inoltre una presa di coscienza della situazione reale e di quanto solido fosse ormai il dominio giapponese sull'isola; al contempo furono di stimolo alla ricerca di nuovi mezzi, più idonei a migliorare una situazione politica comunque già stabilizzata, ed ebbero un ruolo fondamentale nel definire la nuova ed opposta direzione che il mondo culturale avrebbe scelto di percorrere.

L'incidente del 1915, quindi, non solo segnò l'arresto quasi totale della resistenza armata della popolazione taiwanese, ma al contempo costituì il preludio ad un'opposizione di tipo culturale al Giappone. La seconda fase storica dell'occupazione giapponese fu infatti segnata dalla nascita e dallo sviluppo di un movimento che mirava al risveglio culturale, sociale e politico della popolazione, considerato premessa fondamentale per una opposizione non armata al Giappone⁶.

Negli stessi anni, inoltre, vi furono intellettuali, ma anche personaggi del mondo economico e politico dell'isola, che si impegnarono in attività in difesa dei diritti dei propri compatrioti. Un caso esemplificativo è quello di Lin Xiantang 林獻堂 (1881-1956), un taiwanese appartenente alla nota e potente famiglia dei Lin di Wufeng 霧峰, nella contea di Taizhong: proprietario terriero e uomo d'affari sensibile ai problemi sociali e politicamente attivo, nonché autore di saggi e poesie, seppe sfruttare la sua posizione privilegiata di fronte al governo coloniale, la fiducia da esso accordatagli ed i contatti con gli amministratori giapponesi più aperti ed illuminati, per in-

XX secolo) in *Jiexiang gusheng* 街巷鼓聲 (Il rullo dei tamburi per le strade), Taipei, Yuanjing chubanshe, 1977, p. 83.

⁵ Cfr. Wu ZHUOLIU 吳濁流, «Huigu rijū shidai de Taiwan wenxue» 回顧日據時代的台灣文學 (Uno sguardo retrospettivo alla letteratura taiwanese del periodo dell'occupazione giapponese), *Taiwan wenyi* (Taiwan Literature), n. 49, ottobre 1975.

⁶ A questo riguardo, cfr. anche ZHU JIAHUI 朱家慧, *Liangge taiyangxia de Taiwan zuojia: Long Yingzong yu Lü Heruo yanjiu* 兩個太陽下的台灣作家: 龍瑛宗與呂赫若研究 (Scrittori taiwanesi sotto due soli: uno studio su Long Yingzong e Lü Heruo), Guoli Chenggong Daxue (National Chenggong University), Lishi yanjiusuo boshi lunwen (Doctorate Thesis), 1996.

staurare con essi rapporti – se non paritari – basati comunque sul rispetto reciproco e sul dialogo, presupposto questo necessario per portare avanti istanze riguardanti il benessere e la libertà dei taiwanesi. Tra i suoi sforzi va ricordato quello per diffondere tra la popolazione cinese l'istruzione anche a livello superiore, del pari a quella impartita ai figli dei giapponesi⁷.

Già nel 1907, l'allora ventisettenne Lin Xiantang, aveva incontrato a Nara Liang Qichao 梁啟超 (il quale, dopo il tentativo di riforme dei «cento giorni» del 1898, si trovava in esilio in Giappone) e gli aveva esposto i problemi che la popolazione taiwanese incontrava sotto la dominazione straniera: la mancanza di libertà sul piano politico, l'oppressione e lo sfruttamento economico, l'istruzione oscurantista imposta dai giapponesi. Quando chiese consiglio su come si potesse migliorare questa situazione, Liang rispose apertamente che la Cina non avrebbe avuto alcuna possibilità di aiutare la popolazione taiwanese nella sua lotta per ottenere la libertà e che pertanto sarebbe stato saggio evitare azioni avventate e sacrifici insensati. I taiwanesi avrebbero dovuto prendere ad esempio l'atteggiamento degli irlandesi nei confronti degli inglesi, stabilendo legami profondi con i notabili del governo giapponese, in modo da favorire un'atmosfera distesa che scongiurasse azioni repressive da parte del governo coloniale⁸.

In seguito, nell'aprile del 1911, Liang Qichao fu anche in visita a Taiwan, precisamente a Taibei ed a Wufeng, dove incontrò oltre a Lin Xiantang anche altri personaggi quali Lin Youchun 林幼春 e Cai Huiru 蔡惠如. L'esperienza fu illuminante per i taiwanesi: proprio negli anni in cui tanti compatrioti morivano per difendere la propria terra dall'invasione straniera, senza riuscire ad ottenere alcun risultato significativo, Lin Xiantang ed altri maturarono l'idea di un movimento culturale, attraverso il quale unificare le forze della popolazione di fronte ai dominatori giapponesi.

⁷ I contributi di Lin Xiantang furono spesso assai concreti, come nel caso della donazione di una ingente somma per la fondazione della scuola media di Taizhong.

⁸ Cfr. YE RONGZHONG 葉榮鐘 «Lin Xiantang xiansheng jinianji» 林獻堂先生紀念集 (Antologia in memoria di Lin Xiantang), 1960, citato in LIANG MINGXIONG 梁明雄, *Riju shiqi Taiwan xin wenxue yundong yanjiu* 日據時期台灣新文學運動研究 (Studio sul movimento per una nuova letteratura di Taiwan durante il periodo dell'occupazione giapponese), Taibei, Wenshizhe chubanshe, 1996, p. 14.

Verso la fine del primo decennio di questo secolo, inoltre, si stavano diffondendo nel mondo correnti di pensiero ed ideologie politiche che esercitarono la loro influenza anche su Taiwan. In particolare la fine della prima guerra mondiale segnò in Asia l'inizio di un periodo di notevole fermento politico ed intellettuale, di cui furono protagoniste la Cina, il Giappone e la Corea. Taiwan ebbe coscienza di queste agitazioni, soprattutto grazie agli studenti taiwanesi che in quegli anni frequentavano l'università in Cina o in Giappone (insieme a giovani giapponesi, cinesi e coreani), venendo così in contatto con quell'ondata di nazionalismo che si stava diffondendo in Estremo Oriente. Questi giovani vissero gli sconvolgimenti culturali del 4 maggio cinese, ebbero la possibilità di conoscere il principio dell'autodeterminazione delle nazioni formulato dal presidente americano Wilson, il movimento indipendentista coreano e la Rivoluzione socialista russa.

I due filoni d'influenza, cinese e giapponese, non si possono dunque considerare separatamente, dal momento che la spinta nazionalista, democratica e di rinnovamento culturale interessò tutto l'Estremo Oriente e generò una rete fitta ed intricata di echi ed influssi. Per quanto concerne gli studenti taiwanesi che studiarono in Giappone, comunque, essi vissero il più delle volte un'esperienza illuminante, non solo perché li ricevettero l'influenza delle correnti di pensiero occidentali, ma anche perché conobbero un paese totalmente diverso dall'idea che di esso potevano essersi fatti a Taiwan e sperimentarono una libertà per loro sconosciuta: ciò permise loro di gettare le basi del movimento culturale che poi avrebbero portato avanti in patria.

Sul piano interno, inoltre, l'isola conobbe anche, in quegli anni, l'allentarsi della tensione militare ed il passaggio di potere dai Governatori Generali militari a quelli civili, i quali dal '19 al '36 si succedettero al governo della colonia⁹.

III. *L'attività delle associazioni culturali*

Se dunque, come si è visto, vi furono personaggi che si dedicarono all'attività politica e sociale allo scopo di migliorare le condizioni della popolazione, una parte importante nella

⁹ Cfr. ZHU JIAHUI, *op. cit.*, p. 11.

formazione di un movimento taiwanese di rinnovamento culturale la giocarono anche gli studenti taiwanesi che frequentarono l'università in Cina o in Giappone, i quali, dal '19 in poi, guidarono lo sviluppo della letteratura dell'isola.

La maggior parte degli scrittori che dominarono la scena letteraria degli anni '20-'40 avevano alle spalle queste fondamentali esperienze formative: Lai He, considerato il padre della letteratura taiwanese, lavorò come medico in un ospedale cinese dal '17 al '19; Zhang Wojun 張我軍, che fu il più attivo promotore dei principi del 4 maggio a Taiwan, venne trasferito in Cina per lavoro nel 1921 e vi rimase vari anni, durante i quali frequentò anche l'università; Chen Xin 陳焮 e Huang Chaoqin 黃朝琴 studiarono in Cina; Zhang Shenqie, dopo aver frequentato le scuole medie e superiori in Giappone, si iscrisse nel 1925 all'università Zhongshan di Canton e ancora nel 1937 si trasferì a Pechino per lavoro; Wang Shilang fu nel 1938 a Canton dove collaborò ad una rivista; anche Wu Zhuoliu 吳濁流 (1900-1976) e Zhong Lihe 鐘理和 (1915-1960) ebbero occasione di lavorare in Cina per alcuni periodi, dal 1940 in poi.

Tra gli scrittori più noti che passarono il loro periodo formativo in Giappone, vanno invece ricordati: Lü Heruo 呂赫若 (1914-1951?), che studiò in una scuola musicale di Tokyo; Yang Kui il quale a Tokyo compì studi letterari e partecipò al movimento operaio e a quello per una letteratura proletaria; Chen Manying 陳滿盈 (1896-1965) che frequentò l'università in Giappone tra il 1920 ed il '23; Yang Yunping 楊雲萍 (1906-) che vi studiò dal '26 in poi; Zhang Wenhuan 張文環 (1909-1978) che fu in Giappone dal 1927 al 1938; Wu Yongfu 巫永福 (1913-) che nel 1935 si laureò in lettere presso un'università giapponese.

Le influenze degli eventi esterni che questi giovani intellettuali ricevettero ed il risveglio in loro di una coscienza nazionalista, li spinsero ad impegnarsi in un movimento nato con connotazioni nazionaliste, ant imperialiste ed antifeudali, che si proponeva di risvegliare nella popolazione dell'isola una rinnovata consapevolezza della propria identità nazionale, cercando di alleviare la pressione dei controlli giapponesi e di porre un argine alla tendenza del governo coloniale ad assimilare la popolazione dell'isola al Giappone. Il movimento inoltre si prefiggeva di aprire l'isola alle nuove idee che venivano dall'estero, primo passo necessario per un processo di moderniz-

zazione. Il movimento venne promosso grazie all'attività di numerose associazioni, la maggior parte delle quali furono fondate in Giappone, di cui si ricorderanno solo le due più importanti. Nel 1918 alcuni studenti taiwanesi quali Lin Chenglu 林呈祿, Cai Peihuo 蔡培火, Peng Huaying 彭華英 e Cai Huiru, insieme ad alcuni cinesi già appartenenti alla «Zhonghua qingnianhui» 中華青年會 (Associazione dei Giovani Cinesi), fondarono a Tokyo la prima associazione taiwanese, a cui diedero il nome di «*Sbengyinghui*» 聲應會, derivato dall'espressione *tongsheng xiangying* 同聲相應 proprio ad indicare l'azione all'unisono dei suoi diversi partecipanti, e la finalità di sostegno alla rivoluzione cinese. Ma l'associazione, in parte per l'esiguo numero dei partecipanti, in parte per la loro mobilità, non ebbe lunga vita. Alla fine del 1918 un centinaio di studenti la riorganizzarono fondando la «*Qifahui*» 啓發會 (Associazione per il risveglio delle coscienze) che non incontrò maggior fortuna. Nel gennaio del 1920, infine, Cai Huiru rinnovò gli ideali dell'associazione fondando la «*Xinminhui*» 新民會 (Nuova associazione popolare), di cui egli fu nominato vice-direttore ed alla cui direzione fu chiamato Lin Xiantang¹⁰. L'associazione, che mantenne sempre vivi i contatti con i giovani cinesi, promuoveva un movimento di rinnovamento politico e di risveglio culturale della popolazione di Taiwan, attraverso la pubblicazione della rivista *Taiwan qingnian* 台灣青年 (Gioventù di Taiwan), su cui si tornerà più avanti, che svolse un ruolo molto importante nella diffusione di quei principi alla base del movimento propriamente letterario.

L'altra organizzazione che svolse un ruolo di primaria importanza nell'ambito del movimento politico, culturale e sociale di Taiwan, con metodologie moderatamente antigiapponesi, fu la «*Taiwan wenhua xiehui*» 台灣文化協會 (Associazione Culturale di Taiwan) fondata a Taibei dal già citato Lin Xiantang nell'ottobre del 1921. L'associazione, che contava più di mille membri, pubblicò il periodico *Taiwan wenhua xiehui huibao* 台灣文化協會會報 (Rivista dell'Associazione culturale di Taiwan) e, dal 1922, il *Taiwan wenhua congsbu* 台灣文化叢書 (Raccolta culturale taiwanese) sui quali apparvero anche opere letterarie. La «*Taiwan wenhua xiehui*» cercò di favorire lo sviluppo culturale della popolazione, eliminando la superstizione, e di diffondere il nazionalismo, al fine di costruire una nuova

¹⁰ Vedi LIANG MINGXIONG, *op. cit.*, p. 15.

visione morale e riformare la società, attraverso varie attività quali l'organizzazione di conferenze e di corsi sulla cultura e sulla lingua cinese e la pubblicazione delle proprie riviste. Tra gli impegni più importanti dell'associazione vi fu quello di promuovere il movimento per la creazione di un parlamento taiwanese (Taiwan yihui shezhi yundong 台灣議會設置運動): essa infatti sottopose numerose petizioni alla Dieta Imperiale giapponese con l'obiettivo primario di eleggere un'assemblea parlamentare con il diritto di revisione dei conti annuali, limitando così il potere del Governatore Generale, per arrivare all'integrazione totale dei taiwanesi e ad un autogoverno sull'isola. L'Associazione, che poteva comunque essere considerata moderata e che agiva nell'ambito della legalità e all'interno della struttura coloniale, suscitò reazioni positive tra i giapponesi ed ottenne anche l'attuazione di riforme, che non mutarono però sostanzialmente il tipo di potere esercitato dai giapponesi sulla colonia. Essa si divise nel '27 in due ali distinte, la cui attività anti-giapponese, persa la pacatezza degli anni precedenti ed ispirandosi alle sempre più diffuse teorie socialiste, incontrò la netta opposizione del governo coloniale.

IV. *Lo sviluppo del Movimento letterario*

Il Movimento per una nuova letteratura di Taiwan, che ebbe inizio nel 1920, viene generalmente fatto concludere nel 1945, al termine della dominazione giapponese sull'isola. In realtà la fase dinamica del movimento fu più breve e si sviluppò nel periodo che va dal 1920 al 1937. Negli ultimi anni il movimento dovette perdere vigore, se nel 1940 Yang Yunping si lamentava del fatto che l'isola avesse già dimenticato di aver conosciuto un movimento per una nuova letteratura, «basato su motivazioni sincere e slanci ardenti»¹¹. Non si possono sottovalutare, d'altra parte, le condizioni oggettivamente critiche che il movimento si trovò ad affrontare, non tanto per l'opposizione interna e per le diatribe da esso generate (che contribuirono anzi alla sua vitalità) quanto piuttosto per il controllo e le limitazioni imposte dal dominio straniero (basti pensare alla censura, alle notizie filtrate, o al movimento – lanciato dai giapponesi nel 1937 – della *huangminhua* 皇民化, della trasfor-

¹¹ Cfr. LIANG MINGXIONG, *op. cit.*, introduzione.

mazione in sudditi imperiali, ossia dell'assimilazione forzata dei taiwanesi all'impero nipponico).

Si è già accennato allo stretto legame esistente tra il movimento di resistenza anticoloniale ed il movimento per una nuova letteratura, nonché agli influssi esterni che ne facilitarono la formazione e ne segnarono l'indirizzo. Il movimento taiwanese, dunque, forte degli insegnamenti e degli stimoli ricevuti dall'esterno, si propose di liberare la letteratura dai ceppi feudali che la costringevano e di utilizzare un mezzo espressivo più comprensibile ed accessibile alle masse¹².

Fu a partire dal 1920 che apparvero alcuni articoli che iniziarono a richiamare l'attenzione dei lettori sulla Nuova Letteratura e che oggi vengono considerati come l'inizio ufficiale del movimento letterario. Chen Xin per primo scrisse un articolo, dal titolo «Wenxue yu zhiwu» 文學與職務 (La letteratura ed i suoi compiti), con l'intenzione di promuovere i nuovi principi; fu seguito l'anno successivo da Gan Wenfang 甘文芳 che con l'articolo «Shishehui yu wenxue» 實社會與文學 (La società reale e la letteratura) si espresse sul legame che deve esistere tra la letteratura ed il suo tempo. Nel gennaio del 1922 apparve un altro articolo, «Riyongwen guchuilun» 日用文鼓吹論 (A sostegno della lingua quotidiana), firmato da Chen Duanming 陳端明, che intendeva promuovere l'utilizzo della lingua volgare, il *baihua*, come mezzo di espressione delle opere letterarie, criticando aspramente la letteratura cinese tradizionale: questa pubblicazione fece da preludio alla disputa sulla vecchia e nuova letteratura taiwanese. Tutti questi articoli, ed altri sull'argomento, furono pubblicati in lingua cinese o giapponese sulla già citata rivista *Taiwan Qingnian*, mensile dell'associazione «*Xinminhui*». La rivista, fondata a Tokyo nel 1920, in un momento quindi di grande fermento per il riflesso del Movimento cinese del 4 maggio – il cui influsso è già evidente dal titolo della rivista, che riecheggia la ben nota rivista cinese *Xin Qingnian* (Gioventù nuova) –, giocò un ruolo fondamentale nei primi anni del movimento culturale che portò alla formazione di una nuova letteratura taiwanese. In linea con il movimento culturale anti-giapponese, la rivista si occupava, oltre che di letteratura, anche di problematiche politiche, economiche e

¹² Cfr. YE SHITAO 台灣文學的悲情, *Taiwan wenxue de beiqing* (Le sofferenze della letteratura taiwanese), Gaoxiong, Paise wenhua chubanshe, 1990, p. 45.

sociali; avendo pubblicato articoli in favore della creazione di un parlamento taiwanese sull'isola, e critiche aperte alla politica coloniale dei giapponesi, venne obbligata dalle autorità coloniali a cessare la propria attività nel febbraio del 1922. Lo stesso anno fu trasferita a Taiwan, dove prese il nome di *Taiwan* 台灣. Fu in seguito sostituita dal *Taiwan minbao* 台灣民報, il cui primo numero era uscito a Tokyo nell'aprile del 1923 e che trasferì la sua sede a Taipei nel 1927. Costretto a cessare le pubblicazioni nel 1930, riapparve lo stesso anno sotto il nome di *Taiwan xin minbao* 台灣新民報¹³.

Il 1923 fu un anno importante, perché apparvero vari articoli che esponevano la questione dell'utilizzo del *baibua* e le tematiche del Movimento del 4 maggio cinese. La rivista *Taiwan* pubblicò i due articoli «Lun puji baihuawen de xin shiming» 論普及白話文的新使命 (Sulla nuova missione della diffusione del *baibua*) di Huang Chengcong 黃呈聰 e «Hanwen gaige lun» 漢文改革論 (Sulla riforma della lingua cinese) di Huang Chaoqin, che fecero da preludio al movimento per il *baibua*¹⁴.

Il personaggio di maggior spicco in questo periodo fu comunque Zhang Wojun (pseudonimo di Zhang Qingyuan 張清源, 1902-1955): originario di un sobborgo agricolo di Taipei, figlio di contadini, iniziò giovane a lavorare in banca. Il suo trasferimento nel 1921 nella filiale di Xiamen, segnò un cambiamento fondamentale nella sua vita. Trovatosi in Cina proprio in quegli anni di fermento e rinnovamento letterario, dedicò il suo tempo libero alla lettura. Quindi, lasciato il lavoro in banca, si recò a Pechino, dove si iscrisse all'Istituto Normale. Nel 1924, per problemi economici, fu costretto a tornare a Taiwan, dove lavorò come redattore del *Taiwan minbao*: fu allora che iniziò a pubblicare una serie di articoli che stimolarono il dibattito sulla vecchia e sulla nuova letteratura. Nel 1925 tornò ancora a Pechino, dove si iscrisse al dipartimento di cinese dell'Università Normale, continuando ad inviare a Taiwan, oltre a racconti e poesie scritti in *baibua*, vari articoli in cui sostene sempre la necessità di abbandonare la lingua letteraria inaccessibile ai più per scrivere invece in *baibua*, senza rifiutare

¹³ Per l'evoluzione da *Taiwan qingnian* a *Taiwan xin minbao*, cfr. LIANG MINGXIONG, *op. cit.*, pp. 149-154 e 311 e segg.

¹⁴ Per una lista completa degli articoli e delle opere letterarie pubblicate su *Taiwan qingnian* e *Taiwan*, cfr. LIANG MINGXIONG, *op. cit.*, p. 149-154.

nemmeno le espressioni dialettali o gergali¹⁵. Impegnandosi con dedizione per lo sviluppo del movimento taiwanese, egli contribuì direttamente alle dispute che, a partire dal 1924, si andarono delineando in patria, secondo un processo assai simile a quello del 4 maggio in Cina. La strada per arrivare all'utilizzo del *baibua* nelle opere di letteratura dovette passare infatti attraverso una feroce discussione che vide i «vecchi letterati», profondamente legati alle convenzioni della tradizione, incapaci di accettare il cambiamento. In molti accolsero quindi di buon grado l'appello delle autorità coloniali giapponesi a partecipare alle attività delle società di poesia tradizionale: questa situazione certamente favorì anche le autorità giapponesi nel mantenere il controllo culturale sulla colonia. Come suggerisce Ye Shitao, la disputa sulla vecchia e sulla nuova letteratura, così come il dibattito sul *baibua* e sulla lingua letteraria, furono in questa fase essenzialmente scontri tra due diverse visioni non solo letterarie, ma anche sociali: da un lato la vecchia letteratura veniva a rappresentare il pensiero feudale tradizionale, dall'altro la nuova letteratura portava con sé fermenti di una nuova mentalità che voleva eliminare tutto ciò che conteneva residui di feudalesimo¹⁶.

Ecco dunque una breve esposizione delle dispute che caratterizzarono il movimento letterario taiwanese:

1) *Disputa sulla vecchia e sulla nuova letteratura*. La questione fondamentale nasceva dalla necessità di trasformare la letteratura in un mezzo moderno, ricettivo nei confronti dei problemi sociali e capace di raggiungere con i suoi messaggi ampie fasce della popolazione. Zhang Wojun, ricevuto il battesimo del Movimento cinese per una Nuova Letteratura durante gli anni trascorsi a Pechino, pubblicò sul *Taiwan minbao* una serie di articoli di accusa contro il mondo letterario di Taiwan, vecchio e decadente. Egli sosteneva che per rinnovare la letteratura taiwanese fosse necessario incitare i giovani di Taiwan a rifiutare i principi rigidi ed i temi ormai triti della vecchia

¹⁵ Per una raccolta delle opere di Zhang Wojun, vedi ZHANG HENGHAO 張恆豪 (ed.), *Yang Yunping, Zhang Wojun, Cai Qitong beji* 楊雲萍、張我軍、蔡秋桐合集, Taipei, Qianwei chubanshe, 1991; vedi anche YE SHITAO, *Zou xiang Taiwan wenxue* 走向台灣文學, Taipei, Zili wanbao she wenhua chubanshu, 1990, contenente vari saggi sull'autore.

¹⁶ Cfr. HU MINXIANG, *op. cit.*, p. 34.

poesia e della saggistica tradizionale. La spinta al rinnovamento della generazione giovane fu tale da avere il sopravvento sulla vecchia letteratura, ormai debole e generalmente priva di vitalità.

Tuttavia, la disputa non si limitò ad un contrasto tra due opposti schieramenti: come ci fa notare Ye Shitao, nel caso specifico di Taiwan, non si può negare il contributo che anche la vecchia letteratura continuò ad offrire alla cultura dell'isola durante gli anni dell'occupazione, che consistette nel preservare lo spirito nazionalista e la coscienza dell'appartenenza al mondo culturale cinese¹⁷.

2) *Disputa sul baihua*. Come in Cina il movimento del 4 maggio aveva dato una spinta decisiva per trovare una soluzione alla necessità di creare una lingua nazionale (*guoyu*) unificata e con una pronuncia standard, da insegnare nelle scuole di tutto il paese, così anche a Taiwan il problema della scelta della lingua utilizzabile in letteratura, implicava un rinnovamento generale della lingua (non solo intesa come strumento di espressione letteraria); a Taiwan, inoltre, la situazione era complicata dall'imposizione, da parte del governo coloniale, del giapponese come lingua nazionale insegnata in tutte le scuole pubbliche: nel caso di Taiwan, quindi, quando ci si riferiva ufficialmente al termine *guoyu*, si indicava la lingua giapponese. Il dibattito sulla lingua assunse svariate connotazioni: vi fu chi sostenne l'uso in letteratura della lingua volgare (*baihua*), ossia di quella lingua vicina ai dialetti settentrionali che da secoli ormai in Cina era utilizzata nella composizione delle opere teatrali e della narrativa e che si riteneva avrebbe permesso una maggiore diffusione delle opere tra la popolazione; vi fu chi invece insistette nel mantenere il vecchio linguaggio letterario (il *wenyan*, incomprensibile ai più ed accessibile soltanto alle classi colte, ma letterariamente più qualificato), ed ancora chi promosse l'uso del dialetto taiwanese, più idoneo alla rappresentazione letteraria della realtà dell'isola o, infine, dell'alfabeto latino. La disputa nacque nel 1925 quando apparvero alcuni articoli che criticavano le pubblicazioni in *baihua* del *Taiwan minbao*¹⁸. La risposta fu un articolo di Zhang Wojun

¹⁷ Cfr. YE SHITAO, *Taiwan wenxue de beiqing*, p. 113.

¹⁸ Il *Taiwan minbao*, oltre a costituire uno dei più importanti spazi per la pubblicazione delle opere della nuova letteratura taiwanese, fin dai primi

dal titolo «Xin wenxue yundong de yiyi» 新文學運動的意義 (Il significato del movimento per una nuova letteratura) nel quale l'autore si esprime apertamente in difesa dell'utilizzo della lingua volgare, lanciando lo slogan *baibua wenxue de jianshe, Taiwanyu de gaizao* «Costruire una letteratura in lingua volgare, cambiare la lingua di Taiwan» (che voleva significare sostituire il *wenyan* come lingua letteraria ed unificare la lingua nazionale a quella della Cina)¹⁹. Zhang Wojun (come molti altri intellettuali favorevoli al rinnovamento) vedeva nel *baibua* non soltanto un mezzo espressivo idoneo ad una letteratura realista rivolta alle masse, ma anche un mezzo per mantenere vive le possibilità di comunicazione e di scambio con la Cina continentale. Punto, quest'ultimo, criticato da coloro che sostenevano la diversità comunque esistente tra il *baibua* diffuso a Taiwan e quello della Cina continentale. Molti intellettuali di stampo tradizionale erano in ogni caso contrari all'uso della lingua volgare in letteratura e trovarono appoggio nei giapponesi, che consideravano pericoloso un legame culturale troppo stretto tra Cina e Taiwan. Intanto però le prime opere di poesia e narrativa scritte in lingua volgare facevano la loro comparsa²⁰.

3) *Disputa sul taiwanhua*. In un primo momento apparvero sul *Taiwan minbao* articoli che sottolineavano l'interesse a preservare il dialetto taiwanese e la cultura locale che esso esprimeva, di fronte all'erosione culturale del colonialismo. Venne

numeri fu molto attivo anche nella pubblicazione di opere di autori del 4 maggio cinese (Hu Shi, Lu Xun, Bing Xin, Guo Moruo ed altri) e di autori occidentali (quali per esempio Alphonse Daudet, Guy de Maupassant, Rudyard Kipling). Per una lista completa delle opere letterarie cinesi ed occidentali pubblicate sulle pagine del *Taiwan minbao*, si veda LIANG MINGXIONG, pp. 325-328. Per una valutazione dell'influsso che queste opere esercitarono sulla nascente letteratura taiwanese, cfr. ROSEMARY M. HADDON, «T'ai-wan hsin wen-bsüe and the Evolution of a Journal: T'ai-wan min-pao», *Tamkang Review*, winter 1994, pp. 1-35.

¹⁹ Cfr. HUANG WUZHONG 黃武忠, *Qingjin Taiwan wenxue* 親近台灣文學 (Going into Taiwan Literature), Taipei, Jiuge chubanshe, 1995, p. 21.

²⁰ Nel 1922 venne pubblicato il primo racconto della nuova letteratura, scritto in giapponese da Xie Chunmu 謝春木 (che utilizzò lo pseudonimo di Zhui Feng 追風). A metà degli anni '20 apparvero varie poesie ed un racconto in lingua cinese volgare scritti da Zhang Wojun, e nel '26 il primo racconto di Lai He, che dimostrava già una certa maturità artistica. Da allora le opere di nuova letteratura apparvero in gran numero, trovando ampi spazi di pubblicazione sulle numerose riviste letterarie del tempo.

anche edito un dizionario di taiwanese, allo scopo di dare a questa lingua usata solo a livello orale una forma scritta che potesse anche fungere da strumento per l'assorbimento della conoscenza. Ma la vera e propria disputa (strettamente connessa a quella sulla *xiangtu wenxue* 鄉土文學) ebbe inizio con la proposta di Huang Shihui 黃石輝 di scrivere in dialetto taiwanese saggi, poesia, narrativa, ballate popolari²¹. Anche Guo Qiusheng 郭秋生 (1904-1980) si fece sostenitore di una letteratura scritta in taiwanese servendosi dei caratteri in uso per la lingua cinese. Queste proposte incontrarono una forte opposizione: le critiche di molti intellettuali che sostenevano la necessità di diffondere invece il *baihua*, si basavano sulla constatazione che il dialetto taiwanese fosse una lingua non sufficientemente affinata per poter essere uno strumento idoneo alla letteratura; esso inoltre non era una lingua unitaria, ma diversificata a seconda delle zone dell'isola e ciò rendeva difficile eleggerne una versione rappresentativa di tutto il territorio; infine presentava il grosso limite di risultare, per struttura grammaticale e lessico, incomprensibile ai cinesi della terraferma.

Il dibattito divampò schierando su posizioni opposte alcuni tra i maggiori esponenti del mondo letterario di quegli anni. A chi, come Zhang Wojun, promuoveva il *baihua* in quanto strumento di diffusione della cultura tra la popolazione, altri, tra i quali anche Lai He, rispondevano che con un livello così alto di analfabetismo, il *baihua*, conosciuto comunque solo dagli intellettuali, non avrebbe giovato molto alle masse: l'unica soluzione poteva essere quella di scrivere in dialetto taiwanese. D'altra parte, come sottolineò Zhu Dianren 朱點人 (1903-1947), il taiwanese creava seri ostacoli nei rapporti culturali con la Cina.

4) *Disputa sulla xiangtu wenxue*²². La concezione dell'arte

²¹ A Taiwan si parlano vari dialetti, ossia il *minnanyu* (dialetto del Fujian meridionale), il *kejiahua* (dialetto *hakka*) ed i vari dialetti delle tribù aborigene che vivono nelle zone centrali dell'isola. Quando si parla di *taiwanhua*, ci si riferisce comunque generalmente al dialetto più diffuso, il *minnanyu*. Su questo dialetto era incentrato anche il dibattito nato all'interno del Movimento.

²² Il termine cinese *xiangtu* indica «campagna», «locale», «terra d'origine». È stato utilizzato a Taiwan, dopo il 1949, per indicare «originario o locale di Taiwan», in contrapposizione alla provenienza dalla Cina continentale o all'influsso straniero percepibile nella cultura cosmopolita di Taipei.

come mezzo privilegiato per trasmettere conoscenza e consapevolezza e per contribuire quindi al miglioramento della società, si accompagnò tra gli intellettuali ad un sentito interesse ed una sincera preoccupazione per la propria terra (*guanqie bentu*): questo coinvolgimento è alla base della diffusione della letteratura *xiangtu*²³. Come si è visto, l'utilizzo del dialetto taiwanese in letteratura, fu segno di un atteggiamento di vicinanza e considerazione nei confronti delle fasce più povere della popolazione. Questo stesso atteggiamento si rifletteva ovviamente anche nei temi scelti per la letteratura: l'interesse per le realtà più umili ed il desiderio di contribuire al miglioramento delle condizioni di vita dei più poveri e di combattere le ingiustizie, portava a prendere ad oggetto della scrittura il mondo locale taiwanese, ed in particolare la vita dei contadini nei villaggi di campagna: questo ambiente veniva considerato inoltre baluardo di una cultura popolare messa in pericolo dall'occupazione giapponese e considerata la base culturale dell'isola²⁴.

I principi sopra esposti furono sostenuti da vari intellettuali ed espressi in una serie di articoli apparsi nei primi anni '30: in un articolo considerato all'origine della disputa, «Zenma bu tichang xiangtu wenxue» 怎麼不提倡鄉土文學 (Come si può non sostenere la letteratura della terra d'origine?), pubblicato su *Wuren bao* 伍人報, Huang Shihui sosteneva l'uso del dialetto taiwanese in letteratura e l'importanza che nelle opere letterarie fosse presente l'esperienza reale di Taiwan. Anche Guo Qiusheng si espresse a favore della diffusione di una let-

La letteratura *xiangtu* (della terra d'origine o nativista), nata proprio in epoca coloniale, è diventata poi la principale corrente degli anni '70, nonché la più dibattuta: era caratterizzata da un forte spirito nazionalista taiwanese, dalla conseguente predilezione per l'ambiente della campagna, che rappresentava la roccaforte delle tradizioni locali, da una grande attenzione nei confronti dei problemi e delle ingiustizie sociali, e infine dall'utilizzo di tecniche realiste da parte degli scrittori. Questa letteratura ha suscitato alla fine degli anni '70 un dibattito che, partito dal campo letterario, è arrivato ad interessare quello culturale in senso lato e quello politico.

²³ Cfr. LI RUITENG 李瑞騰 *Wenxue de chulu* 文學的出路 (An Outlet to Literature), Taipei, Jiuge chubanshe, 1994, pp. 20-21.

²⁴ È giusto ricordare, comunque, che questo pericolo si fece reale soprattutto negli anni della guerra, ossia dell'assimilazione forzata. Negli anni precedenti, i costumi e la cultura locali vennero in genere rispettati da parte delle autorità giapponesi. Cfr. THOMAS GOLD, *State and Society in the Taiwan Miracle*, Armonk, New York - London, M.E. Sharpe Inc., 1986, p. 38.

teratura *bentu*, locale²⁵. Questa visione apparve però limitata ad altri intellettuali: Zhu Dianren criticò l'impostazione *xiang-tu*, sostenendo che lo spirito della letteratura doveva stare nella ricerca estetica, non soltanto nell'uso della lingua locale e nella descrizione delle esperienze del luogo.

La disputa non si concluse con la vittoria di un gruppo o dell'altro, ma segnò senz'altro profondamente l'evoluzione della letteratura taiwanese. Queste riflessioni teoriche contribuirono a plasmare quel carattere letterario che negli anni si è poi rivelato tipicamente taiwanese, connotato dal realismo, dalla preoccupazione e dall'impegno dell'intellettuale per il risveglio delle masse, dalla vicinanza al popolo taiwanese, dalla comprensione e dall'attenzione per l'essere umano²⁶.

V. Legami e similitudini con il «4 maggio» cinese

Si è già accennato all'insostituibile ruolo che Zhang Wojun svolse per la nascita di un movimento di nuova letteratura anche a Taiwan. I principi che erano stati alla base del «4 maggio», ossia la teoria letteraria di Hu Shi e quella di Chen Duxiu, si diffusero a Taiwan soprattutto grazie al suo impegno: per le sue critiche ai limiti contenutistici della vecchia letteratura portata avanti da molti letterati dell'isola e per i suoi violenti attacchi al mondo letterario taiwanese, citò infatti ad esempio i cambiamenti intervenuti in Cina ed i punti fondamentali del pensiero di Hu Shi e Chen Duxiu spiegando il significato dei rispettivi «otto rifiuti» (*babu zhuyi* 八不主義) e «tre principi» (*sanda zhuyi* 三大主義).

Il pensiero di Hu Shi aveva focalizzato la necessità di riformare la letteratura abbandonando la sterile imitazione dei modelli antichi e superando l'eccessiva attenzione alla forma

²⁵ Il termine *bentu* viene comunemente usato per indicare la posizione culturale dei nativi di Taiwan che considerano la loro terra in una prospettiva sostanzialmente indipendente dalla Cina continentale. Questo atteggiamento di sostegno nei confronti delle forme culturali che rispecchiano le tradizioni e la mentalità taiwanesi, è oggi particolarmente vivo non tanto nell'area di Taipei, quanto nel centro e nel sud dell'isola.

²⁶ Cfr. LIN MEIQIN 林美琴, «Riju shidai Taiwan wenxue de xieshi jingshen» 日據時代台灣文學的寫實精神 (Lo spirito realista nella letteratura taiwanese del periodo dell'occupazione giapponese), *Taiwan wenyi* (Taiwan Literature), n. 6, dicembre 1994, p. 14.

(costituita da cliché linguistici, allusioni, frasi parallele). Anche la poesia intesa come sfogo di oziosi lamenti doveva lasciare il posto ad una letteratura che avesse sostanza, che fosse scritta in una lingua attuale, comprensibile a tutti, e che – anche sul piano formale – non rifiutasse le espressioni popolari.

Chen Duxiu, dopo aver appoggiato la riforma proposta da Hu Shi, nel suo «Saggio sulla rivoluzione letteraria» sintetizzò la sua idea di nuova letteratura in «Tre principi generali»: 1) il ripudio dello stile ricercato ed adulatorio della letteratura aristocratica, per costruire una letteratura nazionale, semplice e lirica; 2) il ripudio della letteratura classica, stantia e pomposa, per costruire una letteratura realista, fresca e sincera; 3) il ripudio della letteratura pedante e oscura degli eremiti, per costruire una letteratura sociale, chiara e popolare.

Il maggior merito di Zhang Wojun consistette proprio nell'aver introdotto a Taiwan il pensiero alla base del movimento cinese, che ispirò anche i due principi, a cui si è già fatto cenno, di cui egli si fece sostenitore, vale a dire: 1) la costruzione di una letteratura in lingua cinese volgare; 2) la riforma della lingua taiwanese.

È evidente quindi come il movimento letterario taiwanese affondasse le proprie radici e traesse nutrimento vitale dal movimento del 4 maggio cinese: ciò risulta evidente non solo dalle comuni basi teoriche, ma anche dai temi di alcuni dibattiti degli anni '20 e '30 e dal tipo di terminologia utilizzata²⁷.

I due movimenti, d'altronde, partirono dal medesimo punto d'avvio: vale a dire una letteratura ormai priva di vitalità e slegata dal contesto della realtà sociale, proprio in una fase storica di crollo delle certezze e di drammatica crisi politica (il millenario impero cinese era crollato, sotto la pressione delle forze occidentali, e la Repubblica Cinese fondata nel 1911 incontrava enormi difficoltà; Taiwan, a sua volta, proprio per la debolezza della madrepatria, era stata ceduta al Giappone, diventando colonia sotto il dominio straniero). Numerosi intellet-

²⁷ Tra i vari casi, si citerà ad esempio Zhang Shenqie che nel 1936, sul secondo numero della rivista *Taiwan wenyi*, pubblicata dalla «Taiwan wenyi lianmeng» (Lega letteraria di Taiwan), chiarì che lo spirito della Lega non era quello di promuovere l'arte per l'arte (*yishu er yishu*), quanto invece l'arte per la vita (*rensheng er yishu*): l'affermazione riecheggiava quella del noto scrittore cinese dell'epoca del 4 maggio Mao Dun, il quale sostenne il concetto di un'arte finalizzata alla vita, ossia in grado non solo di riflettere la realtà, ma di riuscire anche utile ad essa.

tuali percepivano drammaticamente la frattura esistente tra letteratura e realtà e sentivano la necessità di ricomporre questa spaccatura infondendo un nuovo spirito all'arte.

Grazie alla base teorica offerta dal «4 maggio», il Movimento taiwanese riuscì quindi a dare una nuova connotazione alla letteratura dell'isola. Ciò si realizzò soprattutto in alcuni ambiti che accomunarono il movimento di rinnovamento letterario taiwanese a quello cinese e che si cercherà ora di evidenziare:

a) *Rinnovamento delle forme espressive della letteratura*

Grazie all'ispirazione offerta dal «4 maggio», gli intellettuali si resero conto che le vecchie forme letterarie non erano assolutamente in grado di riflettere la realtà, adattandosi alle nuove esigenze: per questo, che scrivessero in cinese volgare o in giapponese²⁸, iniziarono ad utilizzare nuove forme espressive, come i saggi in lingua volgare, la poesia moderna (libera dai tradizionali schemi formali), la narrativa. Quest'ultima, ed in particolare il racconto, fu considerato, in Cina come a Taiwan, il mezzo più idoneo e diretto per svolgere la missione che la nuova letteratura si era prefissata²⁹.

b) *Rinnovato sviluppo della cultura nazionale*

La critica alla lingua letteraria tradizionale di per sé non costituì una reazione di rifiuto nei confronti della cultura cinese e della sua lingua (*banwen*), ma soltanto di quelle forme che non erano più adeguate ad effettuarne la trasmissione. Il *baihua* costituiva invece una forma linguistica viva ed attuale, grazie alla quale poteva essere possibile una risistemazione della cultura nazionale, in modo tale da poterla rendere comprensibile a tutti ed aumentarne la sfera di influenza³⁰.

²⁸ Non bisogna dimenticare che molti taiwanesi cresciuti sotto la dominazione nipponica avevano una conoscenza della lingua giapponese di molto superiore a quella della lingua cinese.

²⁹ A questo riguardo va ricordato l'articolo di ZHANG WOJUN «Zaogao de Taiwan wenxuejie» (Che disastro il mondo letterario taiwanese!) apparso nel novembre 1924 su *Taiwan minbao*, nel quale l'autore lamentava la totale assenza di generi letterari quali la narrativa ed il teatro all'interno della letteratura taiwanese, allora costituita pressoché solo da poesia.

³⁰ Vedi HUANG WUZHONG, *op. cit.*, p. 27.

c) *Opposizione al pensiero reazionario e feudale*

Grazie al contatto, soprattutto in Giappone, con le nuove forme di pensiero che si stavano diffondendo nel mondo, gli intellettuali di Taiwan considerarono loro obiettivo anche l'apertura della società alle nuove idee e la liberazione dalle vecchie catene imposte dalla mentalità feudale.

La ribellione contro l'etica e la morale tradizionali (che regolavano la vita sociale e familiare e imponevano alla donna una posizione di sottomissione) costituì un tema letterario fondamentale. Il fatto che la vita familiare sia spesso analizzata nelle opere di questo periodo, ed i personaggi femminili spesso protagonisti delle storie, è indicativo di questa attenzione.

d) *Impegno dell'intellettuale a favore dei più deboli*

Sotto la dominazione del potere coloniale, il gruppo sociale maggiormente soggetto a umiliazioni e soprusi era costituito da contadini e piccola borghesia, i quali, non essendo in grado di far sentire le proprie ragioni, tendevano a sopportare in silenzio. Gli unici ad avere i mezzi e le capacità per imporsi e chiedere giustizia presso il governo coloniale al posto loro, erano gli intellettuali o coloro che occupavano posizioni di rilievo. Quegli scrittori che si sentirono oltraggiati dalle ingiustizie ai danni dei più deboli, si servirono quindi della scrittura come di un'arma di protesta: descrivendo le sofferenze dei contadini e la realtà dei più poveri, miravano a denunciare criticamente le ingiustizie. Esempi al riguardo possono essere Lai He e Yang Shouyu, che cercarono di combattere nella loro vita e nelle loro opere le prevaricazioni ai danni dei più deboli: basti pensare allo scontro degli umili con personaggi che rappresentano il potere in Lai ed al tema dello sfruttamento economico delle classi povere da parte dei proprietari terrieri e dei capitalisti sviluppato in molti racconti di Yang.

VI. *Le peculiarità del movimento taiwanese*

La coscienza della crisi e la volontà di rinnovamento culturale fu tipica dunque degli intellettuali cinesi come di quelli taiwanesi. Taiwan, negli anni del movimento, si trovava tuttavia in una situazione particolare che lasciò un segno sul mondo culturale dell'isola. L'influsso esercitato dal Giappone fu infatti notevole e non si realizzò soltanto sui giovani che si recarono

a studiare a Tokyo e che vennero risvegliati e stimolati da quell'esperienza³¹. Esso si fece sentire in modo consistente anche sull'isola, dove il sistema dell'istruzione era di stampo giapponese e la lingua insegnata nelle scuole era quella del paese dominante. Dal punto di vista letterario, inoltre, i taiwanesi, conoscendo la lingua giapponese, ebbero ampio e facile accesso alla letteratura giapponese e a quella occidentale tradotta in giapponese, che furono di indubitabile stimolo³². Non sono da sottovalutare inoltre le conseguenze derivanti dalla convivenza quotidiana con un sistema politico e sociale giapponese, anche per le particolari condizioni che l'ambiente coloniale determinò.

Se il Giappone fu fecondo di stimoli positivi per Taiwan, dunque, impose anche un sistema che, soprattutto negli anni più critici dal 1937 al 1945, mise in pericolo l'espressione degli ideali letterari e dello spirito nazionalista degli autori, imponendo loro forti limitazioni. Gli intellettuali dovettero perciò trovare un equilibrio tra i limiti imposti dal governo coloniale e le esigenze della creazione di una letteratura nazionale. Di fronte al problema specifico della colonizzazione, molti letterati scelsero una strada che rispondeva alle esigenze specifiche di un popolo oppresso dalla dominazione straniera.

A questo riguardo Zhang Shenqie affermò:

La nuova letteratura di Taiwan non deve essere costruita seguendo un qualsivoglia itinerario già esistente, ma seguendo la strada della «verità» e della «realtà» di Taiwan: essa deve progredire insieme al progredire della situazione sociale di Taiwan, deve evolversi insieme all'evolversi della storia³³.

³¹ Non bisogna dimenticare che anche vari intellettuali cinesi, del pari a quelli taiwanesi, avevano passato gli anni della loro formazione in Giappone: basti pensare a LU XUN, GUO MORUO ed YU DAFU.

³² Un esempio al riguardo può essere costituito dal racconto di LAI HE, «Yi gan chengzi» (La stadera), al termine del quale l'autore comunica al lettore che da molto tempo avrebbe voluto presentare l'ingiustizia che è tema del racconto, ma che il dolore l'aveva sempre sopraffatto. Solo dopo aver letto *L'affare Crainquebille* di Anatole France (1844-1924), si risolse a scrivere, convinto ormai dell'universalità del problema che intendeva trattare.

³³ Citato in HUANG WUZHONG, «Riju shidai Taiwan xin wenxue de texing» 日據時代台灣新文學的特性 (Caratteristiche della nuova letteratura di Taiwan del periodo dell'occupazione giapponese), in *Riju shidai Taiwan xin wenxue zuojia xiaozhuan* 日據時代台灣新文學作家小傳 (Brevi biografie di scrittori taiwanesi del periodo dell'occupazione giapponese), Taibei, Shibao wenhua chuban gongsi, 1980, p. 3.

Costruire la letteratura sul piano oggettivo della «verità» e della «realtà», significava seguire la via del realismo. Ciò comportava il rivelare le ingiustizie da parte dei colonizzatori, risvegliando così il lettore di fronte ai metodi di oppressione ed alle angherie dei giapponesi, ma significava anche nutrire la letteratura delle esperienze specifiche di Taiwan senza imitare ciecamente la strada intrapresa sulla terraferma.

La complessa situazione sociale dell'isola determinò pertanto alcune caratteristiche peculiari nelle opere della nuova letteratura taiwanese, che si possono così sintetizzare:

A) *La coscienza anti-giapponese*

La nuova letteratura, come si è visto, divenne un'importante arma nell'opposizione all'oppressore straniero. Ciò è evidente nelle opere dei primi anni del movimento, che esprimono sovente critiche contro l'imperialismo giapponese: un esempio possono essere i racconti di Lai He, i cui umili personaggi sono spesso capaci di assumere atteggiamenti di coraggiosa resistenza. D'altra parte, anche il ricorso, nelle opere letterarie, all'ironia e ad un distaccato sarcasmo (come ad esempio in certe opere di Cai Qitong o Zhu Dianren), può essere visto come una scelta stilistica alternativa di fronte alla forte pressione che il potere coloniale imponeva³⁴.

Lo spirito anti-giapponese di molte opere letterarie del periodo coloniale è stato spesso considerato a tal punto preponderante da essere rappresentativo dell'intera produzione letteraria dell'epoca; in realtà il valore della letteratura del periodo coloniale non si esaurisce nell'impegno anti-giapponese. Questa visione, assai diffusa sia in Cina continentale, sia a Taiwan, ha chiaramente motivazioni politiche. Uno studio pubblicato a Tianjin sulla letteratura di Taiwan e di Hong Kong, spiega come lo spirito di protesta (essenza della letteratura taiwanese nel periodo dell'occupazione) rifletterebbe la forte volontà del popolo dell'isola di resistere indomito all'aggressione esterna. Tale spirito svilupperebbe l'atteggiamento tradizionalmente cinese dell'impegno verso il proprio paese e dell'acuta percezione del fluire del tempo e dei mutamenti storici che ne derivano, esemplificato nei secoli passati dalle esperienze di Qu Yuan e Du Fu e in tempi moderni da Guo Moruo e Lao She. Lo spirito di protesta costituirebbe quindi l'eredità e lo sviluppo

³⁴ Vedi HUANG WUZHONG, *Qingjin Taiwan wenxue*, p. 30.

di questa tradizione letteraria e si rifletterebbe nella lotta di resistenza armata e non armata. Wu Zhuoliu, ad esempio, osò scrivere un romanzo anti-giapponese come *Yaxiya de guer* 亞細亞的孤兒 (Orfani d'Asia) sotto gli occhi della polizia giapponese, mentre Yang Kui, nonostante i ripetuti periodi di detenzione, resistette nella sua opposizione al dominio coloniale e nella sua creazione letteraria³⁵.

È evidente che questa visione, espressa da tutti i critici della Cina continentale, vuole essere un mezzo per sottolineare l'appartenenza di Taiwan alla Cina. È una visione che, come sottolinea la studiosa taiwanese Xu Junya, si è riscontrata anche a Taiwan a partire dal 1947, anno del sanguinoso incidente *er-er-ba* 二二八³⁶: ciò che è stato ufficialmente evidenziato dei movimenti culturali dell'epoca coloniale è stato soltanto il carattere anti-giapponese. Anche in questo caso, il governo nazionalista da poco trasferitosi sull'isola, aveva ogni interesse a sottolineare la passata opposizione della popolazione locale al Giappone, come segno del legame inscindibile esistente tra Cina e Taiwan e giustificazione della propria presenza sull'isola. Basti ricordare a questo riguardo che quando Yang Kui uscì di prigione, nel 1961, e riprese in mano il suo racconto 送報伙 «Songbaofu» (Il ragazzo dei giornali), dovette aggiungere termini offensivi nei confronti dei giapponesi!³⁷

La coscienza anti-giapponese ed i sentimenti nazionalisti, senz'altro presenti in epoca coloniale, se negli anni '20 e '30 trasparirono spesso dalle opere letterarie, negli anni della Seconda guerra mondiale (che coincisero per i taiwanesi con la politica dell'assimilazione forzata all'impero giapponese), dovettero essere nascosti dietro atteggiamenti formali di rispetto nei confronti delle politiche giapponesi; il fatto però che le opere letterarie non fossero apertamente anti-giapponesi, per evitare di

³⁵ Vedi WANG JIANCONG *et al.*, *op. cit.*, p. 83.

³⁶ L'incidente, nato dalla durezza con cui degli agenti del Guomindang colpirono una donna che vendeva per la strada sigarette senza licenza, aggringendosi ad una lunga serie di soprusi subiti dalla popolazione dell'isola dopo il ritorno alla madrepatria nel 1945, portò il 28 febbraio del '47 ad una rivolta dei taiwanesi nei confronti del governo nazionalista cinese, durata parecchi giorni e soffocata infine nel sangue. Il drammatico incidente, che si dice costò la vita a migliaia di taiwanesi, lasciò una ferita mai sanata tra taiwanesi e governo nazionalista.

³⁷ XU JUNYA, *Riju shiqi Taiwan xiaoshuo yanjiu* 日據時期台灣小說研究 (Research on Taiwanese Fiction during the Japanese Occupation), Taipei, Wenshizhe chubanshe, 1996, p. 2.

essere bloccate dalla censura, non impedisce che abbiano alla base sentimenti nazionali e testimonino uno sforzo per conservare la tradizione cinese, né tantomeno può mettere in discussione il loro valore letterario. Vi furono ad esempio scrittori che continuarono a comporre le loro opere in lingua cinese, nonostante l'obbligo a partire dal '36 di usare la lingua giapponese per le pubblicazioni; altri, pur avendo utilizzato la lingua giapponese, non intesero significare con questo alcuna posizione filo-giapponese; altri ancora, sebbene avessero cambiato il loro nome in uno giapponese, secondo i dettami della *huangminhua*, lo avevano scelto in modo tale da non tradire le proprie radici culturali. È necessario quindi valutare con attenzione i comportamenti, per comprenderli alla luce delle pressioni politiche che gli intellettuali del periodo subirono. Così, la scelta di rifugiarsi nella poesia classica (sempre promossa dalle autorità giapponesi), non necessariamente deve essere vista come un atteggiamento filo-giapponese, anzi può indicarci il desiderio di molti di ritornare alla propria cultura tradizionale, od un tentativo di fuga da una realtà che non permetteva una creazione letteraria libera. Anche la letteratura *huangmin*, quella di sostegno al Giappone durante gli anni della guerra, spesso considerata sbrigativamente come un filone minore, servile e filo-giapponese, dovrebbe essere vista come scelta spesso obbligata per non dover rinunciare del tutto alla creazione letteraria.

Inoltre va ricordato che nella storia della Nuova Letteratura vi furono anche delle collaborazioni spontanee tra intellettuali taiwanesi e giapponesi: si pensi alla 台灣文藝作家協會 «Taiwan wenyi zuojia xiehui» (Associazione degli scrittori di Taiwan) fondata nel 1931, che pubblicava la rivista 台灣文學 *Taiwan wenxue* (Letteratura di Taiwan) e che mirava a costruire una nuova letteratura taiwanese e a divulgarla tra la popolazione.

B) *Il carattere nazionalista e xiangtu*

La forte pressione esercitata dal governo giapponese obbligò gli scrittori a trovare nuovi sbocchi espressivi allo spirito nazionalista: la descrizione di personaggi locali e la narrazione di aneddoti e detti popolari, divennero temi assai diffusi. Questa letteratura, definibile come *xiangtu*, consentiva di risvegliare la coscienza nazionale, attingendo al patrimonio culturale locale.

Ed invero, alcuni intellettuali sentirono urgentemente l'esigenza della ricerca delle proprie radici e compresero il valore

che la conservazione della propria cultura nazionale (che nel caso specifico coincideva spesso con la cultura locale) poteva avere in quella situazione storica: fu così che ebbe inizio un lavoro di raccolta e vaglio della letteratura popolare, che portò alla pubblicazione di varie antologie di storie e canzoni popolari.

Si può quindi già comprendere come per i taiwanesi il carattere nazionalista e quello *xiangtu* non fossero necessariamente in opposizione (come a prima vista si potrebbe pensare), ma, per le particolari condizioni di vita nella colonia, si trovarono spesso a coincidere, venendo il secondo a sostituire il primo.

C) *La considerazione per i diritti umani*

La società di Taiwan durante il cinquantennio giapponese presentava molti tipi di violazione dei diritti fondamentali dell'uomo: in parte ciò era dovuto al regime coloniale che, soprattutto nella prima e nell'ultima fase, assunse connotazioni poliziesche, privando la popolazione del diritto di libero trasferimento e di libera residenza, nonché della libertà di parola. Tuttavia il problema non dipendeva unicamente dai metodi dell'autorità coloniale, ma affondava le sue radici nelle iniquità di una società in cui i ceti più deboli erano da sempre soggetti a prevaricazioni e sfruttamenti.

Negli anni '80 prese forma a Taiwan un filone letterario definito dei «diritti umani» i cui principali esponenti furono Yang Qingchu 楊青矗, Lin Shuangbu 林雙不 e Wang Tuo. È interessante notare come l'autore taiwanese nativista Song Zelai 宋澤萊 (1952-), anch'egli legato a questo filone, abbia sottolineato la continuità esistente tra la letteratura del periodo dell'occupazione ed il più recente filone dei diritti umani: la differenza risiede nel fatto che la prima rifletteva l'aspetto più marcatamente sociale ed economico dei diritti umani (strettamente connesso alle lotte di quegli anni per garantire i diritti dei lavoratori sotto lo sfruttamento dei capitalisti), mentre la seconda ha compiuto il passo successivo, occupandosi degli aspetti dei diritti umani connessi alla partecipazione politica ed alla libertà individuale³⁸.

³⁸ SONG ZELAI 宋澤萊, *Shei pa Song Zelai? 誰怕宋澤萊* (Chi ha paura di Song Zelai?), Taibei, Qianwei chubanshe, 1986, p. 6. Va puntualizzato comunque che il legame tra letteratura dei diritti umani in anni recenti e

La richiesta di rispetto per la dignità umana traspare in vero in molti racconti di Lai He, Yang Kui, Yang Hua 楊華, Wu Zhuoliu, che esprimono una grande considerazione per i diritti umani. Lai He e Yang Hua vissero anche l'esperienza del carcere e denunciarono, nelle loro poesie e nei loro racconti, le sofferenze fisiche e spirituali provate. La letteratura ispirata alle esperienze del carcere, emersa a Taiwan negli anni '80 con Shi Mingzheng, continuava proprio questa tradizione risalente al periodo dell'occupazione³⁹.

Secondo lo studioso taiwanese Huang Wuzhong, i risultati più alti della letteratura del periodo coloniale consistono nell'aver conservato e difeso lo spirito nazionale e nell'aver trovato nuove forme d'espressione alla tradizione culturale. Questi meriti assicurano alle opere del periodo una posizione di tutto rispetto nell'ambito dello sviluppo letterario dell'intera nazione cinese⁴⁰.

È evidente quindi che, nonostante il Giappone abbia tentato di recidere i legami di Taiwan con la Cina, il risultato sia stato il crescere dello spirito nazionalista da parte dei taiwanesi, il tentativo di mantenere viva la cultura nazionale cinese e, nel contempo, anche una forte coesione tra la popolazione dell'isola, creata dalla comune esperienza del colonialismo. Ma proprio questa particolare coesione, pur non mirando affatto alla separazione dalla Cina continentale (né a livello politico ed istituzionale, né a livello culturale), creò le basi per una concezione nuova della propria posizione all'interno del mondo cinese e portò i Taiwanesi a ricercare la propria identità nazionale non soltanto nei legami con la madrepatria cinese, ma anche e soprattutto nella realtà dell'isola.

Si è visto come, ai tempi delle dispute sulla lingua da utilizzare in ambito letterario, si fosse presentato il problema del rapporto con la Cina: se da un lato, infatti, si sentiva la necessità di mantenere i contatti con la madrepatria (anche attraverso

letteratura del periodo coloniale è sostenuto da tutti i più autorevoli critici taiwanesi.

³⁹ SHI MINGZHENG 施明正 (Gaoxiong, 1935-1988), medico osteologo, venne incarcerato ancora giovane per motivi politici. Cominciò a pubblicare poesie e racconti negli anni '70. Dopo anni di silenzio riprese a scrivere negli anni '80. La sua drammatica esperienza del carcere è in parte descritta nel racconto «Kesi zhe» (L'assetato) del 1981.

⁴⁰ Cfr. HUANG WUZHONG, *Qinjin Taiwan wenxue*, p. 30.

so la lingua) dal momento che questo scambio veniva percepito come vitale, dall'altro lato molti intellettuali avevano maturato la consapevolezza della necessità di non seguire ciecamente dettami provenienti dall'esterno, estranei e slegati dalla realtà locale, ma di concentrarsi sulla terra e sulla gente del posto, per poter meglio rispondere alle loro esigenze, e perché da questa terra essi traevano energia, ispirazione, temi e motivazioni per continuare la propria attività.

Il fatto che poi il dialetto taiwanese abbia avuto nella realtà una minor diffusione letteraria rispetto al cinese volgare ed al giapponese, nulla toglie al valore di quel dibattito, che dimostra come il Movimento e le diatribe ad esso connesse avessero già portato molti autori taiwanesi oltre il «4 maggio»: la proposta dell'uso del dialetto taiwanese in letteratura non presentava alcuna motivazione regionalistica, ma dimostrava come, di fronte all'erosione che la cultura giapponese stava esercitando su Taiwan, la reazione nazionalistica in difesa della propria cultura, si realizzasse in atteggiamenti diversi: non tutti gli intellettuali consideravano come propria la cultura cinese; vi era anche chi iniziava a percepire come propria terra e proprio ambito culturale, l'isola di Taiwan, anche se questo non presupponeva alcuna opposizione alla Cina continentale.

Il movimento letterario taiwanese, pertanto, non si unì semplicemente a quello cinese, formandone un ramo, ma si auto-definì fin dall'inizio come taiwanese, attualizzando i principi ispiratori del 4 maggio nella realtà particolare dell'isola, con la chiara consapevolezza che la Cina – madrepatria assente e sofferente per i propri drammi interni – non poteva essere d'aiuto ai taiwanesi. Questa coscienza della solitudine (sia nei rapporti con il Giappone, che non potevano essere paritari, sia rispetto alla Cina che non era comunque partecipe dell'esperienza che Taiwan stava vivendo) era già profondamente sentita in epoca coloniale, ma si rivelò poi ancor più reale dopo il 1945: con il ritorno di Taiwan alla Cina, la distanza culturale, sociale ed economica maturata dai taiwanesi nei confronti della madrepatria cinese durante gli anni dell'occupazione giapponese, colpì con drammatica evidenza gli intellettuali e l'intera popolazione dell'isola.

ABSTRACT

This article focuses on the New Literature Movement which arose in Taiwan in 1920, during the Japanese occupation of the island, shortly after the May 4th Movement took place in China. After examining the historical and social milieu in which the Taiwanese cultural movement developed, the article tries to trace out a reconstruction of the first years of the literary movement, referring to the cultural associations and the most innovating articles published on literary magazines, which aroused raging literary debates. Analysing the deep influence exerted on the movement both by China and by Japan, the accent is put on the similarities with the May 4th Movement, but also on the peculiarities of the Taiwanese Movement and the New Taiwanese Literature that was shaping in those years.

KEY WORDS

Taiwanese Literature. New Literature Movement. Japanese Occupation. Literary Debates. May 4th Movement.

Vincenza D'Urso

THE PUBLIC DISCOURSE ON OFFICIAL
WOMEN ENTERTAINERS IN TRADITIONAL KOREA

Introduction

This article will try to clarify the major steps in the development of the public discourse regarding the social position and status of the *kwan'gi* (official women entertainers) – also known by the names of *kisaeng*, *kinyô* or simply *ki* – in traditional Korea. The article is based on historical evidence provided by one of the most authoritative Korean primary sources, the Veritable Records of the Chosôn dynasty (*Chosôn wangjo sillok*) and by a *Kisaeng Roster* (*Kisaeng kwanan*) dated 1894, a quite rare manuscript in eight pages kept at the Central Library of Yonsei University in Seoul, Republic of Korea. Although documents of this kind must have been quite common during the Chosôn dynasty (1392-1910), the one presented here can be considered the only of its kind surviving today¹. The former source provides us with a wider spectrum of information regarding the development of the official discourse on official *ki*, while the latter cuts a more precise picture of the situation at a specific point of time and in a particular area of the country. Moreover, the second source also refers to a very

¹ During the research for my unpublished Ph.D. dissertation at Hamburg University, entitled «The *kinyô* Institution in Chosôn Dynasty Korea as seen in the Veritable Records of the Chosôn Dynasty (*Chosôn wangjo sillok*)» I came across several *Nobi kwanan* (Slave rosters) but was able to locate only one *Kisaeng kwanan*. Due to internal regulations of the Yonsei University's Central Library it was not possible to photocopy or photograph the original document, therefore the text reported in the Appendix is a transcription made by me. It is understood that all mistakes and misinterpretations in the transcription are my responsibility. The text has not been transcribed in full because the last three pages deal with a subject different from that of my research.

important period of Korean modern history: the year 1894, the culminating point of the entire reform movement active in Korea towards the end of the XIX century, a nationwide thrust for modernization which resulted in the Reforms of the year *Kabo* (1895).

The background

Kisaeng, also referred to as *kinyô* or *ki*, were women slaves of *ch'ônmin* (lowborn) status periodically selected nationwide to be instructed in the arts of music, dancing, singing, poetry composition and in general in the arts of entertainment. The selection of women to be educated in these disciplines was regulated according to procedures indicated in the main legal code of the country, the National Code (*Kyôngguk taejôn*)²:

Every three years 150 female musicians, 10 [dancing] children for the *Yônhwadae* and 70 medical women (*ûinyô*) are to be selected from among the younger female slaves of various districts and sent to the capital. The medical women, after completion of their training, will be sent back to their original district. [Candidates for musical, dancing and medical training] can also be selected or designated among female slaves belonging to various government agencies³.

These were the rules provided in the National Code for the nationwide recruitment of *kinyô*. They were included in the *Yejôn* section, i.e. the section regulating all activities of the *Yejo*, the Ministry of Rites. However, the same procedures were adopted also by other ministries and regulated the nationwide

² The compilation of the National Code started under the reign of King Sejo (r. 1455-1468). In the sixth year of his reign (1460) the sections on Taxation (*Hojôn*) and on Punishments (*Hyôngjôn*) were promulgated, followed by the promulgation of four more sections - Personnel (*Yijôn*), Rites (*Yejôn*), Military Affairs (*Pyôngjôn*) and Public Works (*Kongjôn*) in 1466. The first complete version of the National Code, with slight changes, was promulgated two years later, in 1468, the last year of King Sejo's reign. Three more versions, augmented and revised, followed after the first one: the 1471 version, known as the *sinmyo Taejôn* (Code of the Year *sinmyo*), the 1474 version, known as the *kabo Taejôn* (Code of the Year *kabo*) and the last one, completed in 1485 during the 16th year of reign of King Sôngjông, known as the *ûlsa Taejôn* (Code of the year *ûlsa*) (*Han'guk min-jok munhwa taebaek kwa sajôn*, vol. 1, pp. 839-840).

³ *Chosôn wangjo pôpjôn ch'ongsô - Kyôngguk taejôn*, Asea Munhwasa, Seoul: 1983, p. 295.

selection of slaves for employment in the central offices located in the capital city as reinforcement in case personnel available in the capital was not sufficient. This particular selection procedure was established during the Koryô dynasty (918-1392) but reached its peak during the reign of King Sejong (r. 1418-1450) of the following Chosôn dynasty. In 1423 the number of slaves selected to work in the capital had reached a total of 7,823 persons, figure which included the slaves employed at Court as well as those assigned on duty to central government offices⁴.

The importance of *kinyô* has been primarily related to their roles as entertainers and transmitters of cultural elements⁵, a fact that usually brought the *ki* to consider themselves in a slightly higher position than the other slaves assigned to the same office. Besides the fact that these young girls were allowed to wear silk dresses and adorn themselves with precious gold and silver jewelry, while women of slave status were normally allowed plain hemp clothes, many of the *ki* managed to become so good that being officially selected as *ki* was often considered a privilege and meant a better life not only for the *ki* but also for her entire family. Just to mention one such case, the *T'aejong sillok* refers of the case of Oktongsôn, at that time already an old *ki* (*nogi*), who appeared to be one of King T'aejong's favourites. Her parents also lived in the capital, were the king had ordered that they be called from the province and provided a decent living⁶.

In the norm, however, belonging the *ki* to the lowest social category, they were considered official assets (*kongmul*) like all public slaves. They were assigned on duty at specific government offices and registered in special rosters⁷. Their primary duty was obviously related to their *ki* status, therefore they were to attend music and dance rehearsals, study their repertoire and be present at banquets in honour of national or for-

⁴ Cf. *Yôkju Kyôngguk taejôn*, p. 297, note no. 350.

⁵ The importance of *kinyô* as cultural transmitters has been stressed by various scholars, such as McCANN, D.R., in «Traditional World of *Kisaeng*», *Korea Journal*, vol. 14:2, pp. 40-43, Seoul: Korean National Commission for UNESCO, 1974 and CHO TONG-IL, in *Han'guk munhak t'ongsa*, Seoul: 1995.

⁶ *T'aejong sillok*, 024 12/10/28, *kwôn* 24, p. 22, a:8-11.

⁷ Documents of the same kind as the one presented in this article, they were also called *kijôk* or *kian*, the latter being an abbreviation of *Kisaeng kwanan*.

eign visiting government officials. However, they were also in charge of performing humble duties within the assigned government office and were not spared from carrying water or helping in the kitchen area.

For the *ki* the only possible way out from government offices was to purchase their own exemption from duty. The *Chosôn wangjo sillok* often report cases of *ki* not attending performances or rehearsals, but such cases become more frequent and were extended also to normal slaves especially during the second half of the Chosôn dynasty: through payment of a variable monetary compensation it was possible to obtain exemption from duty and in some cases to have one's own name cancelled from the *kisaeng*/slave rosters.

However, obtaining exemption from duty did not mean a parallel change in social status: the status of *ki* and that of their children born from unions with commoners (*yangmin*, a step higher in the social hierarchy) represented a very serious matter of concern during the Chosôn dynasty and the abundant legislature extant on the matter confirms such importance. Slaves represented the main supporting pillar for the economy during the Koryô as well as during the Chosôn period. It is estimated that between the tenth and the eighteenth centuries almost 30 percent of the Korean population consisted of slaves⁸. Slaves were employed mainly in agricultural production and in a variety of other humble occupations and, at least until the seventeenth century, they were precluded from joining the military service, considered to be a duty of freeborn commoners. Public slavery was formally abolished in 1801, when all government slaves' rosters were burned. However this is apparently not true for women, or at least for *ki*: the *Kisaeng kwanan* introduced later in this article is dated 1894 and provides evidence that almost a century after abolition of public slavery, women slaves still existed in the country. However, this is true up to a certain extent: the *kisaeng* roster of 1894 appears to be only a formality, because it is clear that the great majority of the women listed in it were not working anymore in the assigned office.

With regard to the change of status for children of mixed marriages, several instances were raised at the Chosôn court, concerning the destiny of children from unions between a

⁸ LEE, P.H. (ed.), *Sourcebook of Korean Civilization*, vol. 2, pp. 178-180.

mother slave and a father commoner, but they were almost never concluded in favour of granting them *yangmin* status. The slave status had become hereditary back in the Koryô period, with the adoption of the Matrilineal Law (*Chongmobôp*) in 1039, which imposed the slave status of the mother to all children born from mixed slave-commoner marriages. The state had very powerful arguments against granting *ki* upward social mobility: their status determined that of their children and they were considered public assets, therefore their only duty was to serve public purposes. The only allowed exception to this rule was having *ki* perform at *hwan'gap* banquets⁹ for high-ranking public officials.

Thus, if on one side the central government was busy prohibiting the «utilization» of *ki* for private purposes, on the other the *sillok* report several cases of men punished for having taken *kwan'gi* as their own concubines, not letting them attend rehearsals and performances in the local government office. Losing women who were considered «public assets» to a single individual sometimes became too costly for local offices: the *sillok* report that often for this reason small provincial offices had to close down¹⁰.

Generally the *ki* to disappear first were the most beautiful and best performing ones. As we will see from the *Kisaeng kwanan* here discussed, they were also those who had to pay the highest price to obtain exemption from duty. Moreover, the higher the grade of her «protector» was, the easier it was for a *ki* to have her name cancelled from the *ki* rosters or at least to be exempted from duty.

The cases of two *kwan'gi*, Maehwa and Ch'ilchômsôn, are as much good as rare examples of how well things could turn out for *ki* who had met the right person: the first *kwan'gi*, Maehwa, was lucky enough to become the concubine of the *Uian Taegun*¹¹ Yi Hwa¹². This is how the *sillok* refers of her case:

⁹ Banquets celebrating the 60th birthday.

¹⁰ The *Sejong sillok*, 003 01/03/04, *kwôn* 3; p. 17, b:3-4 mentions one of these cases, referring to the case of Kwangju in the Kyônggi region, close to the capital.

¹¹ The title of *taegun* was given to the king's direct lineal heir, or it could also be used as honorific title for members of the royal family who did not have a rank. Sons by secondary wives were given the title *kun*.

¹² *Uian Taegun* Yi Hwa was King T'aejo's half-brother and Dynastic Foundation Merit Subject (*Kaeguk kongsin*) of the beginning of the Chosôn

She was a *kwan'gi*, whose name was recorded in the music rosters. She was removed from her *ch'ônmin* status and from her work assignment, and then received the title of princess (*ongju*)¹³. There was no distinction between primary wife and concubine¹⁴.

The second woman, Ch'ilchômsôn, was a *kwan'gi* from Kim-hae¹⁵ who became a palace woman of the abdicated king and received the title *Hwaûi ongju*¹⁶.

With the exception of these two cases, the *sillok* do not refer of any further cases of *ki* who received the title *ongju*. Apparently such practice was adopted only at the beginning of the dynasty and not in a later period.

Not so was the case of *ki* who became concubines of government officials. Such cases are reported quite often in the *sillok*: the discussion at court concerned mostly the destiny of offsprings born of these relationships. In the majority of cases officials were against the decision to allow a change of status, but some occasional permissions were granted to the mother as well as to her children. However, also in this case it has been observed that a certain flexibility in giving *yangmin* status to people of *ch'ônmin* origin¹⁷ is reported in the *sillok* only for the first half of the dynasty. The last status change related to the *ki* category is recorded in the year 1458¹⁸.

One such instance requesting status change is recorded in the *Sejong sillok*:

Petition to the king by the Director of the Privy Council (*Chungch'uwôn chisa*¹⁹) Sông Tal-saeng, of the former Vice-Director (*Chungch'uwônlsa*) Cho Pi-hyông and of the Director of the Privy Council Yi Chung-ji: [we] your subjects have been working for several years in garrisons outside the capital. We lived together with *kwan'gi* and had children

dynasty. He received the title *taegun* in 1407. In the same year he was also nominated Minister of State (*Yôngûijông*).

¹³ During the Chosôn dynasty the title *ongju* was conferred upon the daughters of royal concubines. Daughters of the primary wife received the title *kongju*.

¹⁴ *T'aejong sillok* 006 03/11/18, *kwôn* 6; p. 26, b:3-4.

¹⁵ A city in Southern Kyôngsang province.

¹⁶ *T'aejong sillok* 014 07/11/02, *kwôn* 14; p. 38, b:4-5.

¹⁷ The process of status change from *ch'ônmin* (lowborn) to *yangin* (commoner) was called *chongyang*.

¹⁸ *Sejong sillok* 113 28/07/29, *kwôn* 113; p. 23, b:6-12.

¹⁹ The *Chungch'uwôn chisa* (abbr. *chisa*) was a position of senior rank two in the Privy Council (*Chungch'uwôn*).

with them. According to the instructions of the year 1414 they obtained the status of *yangmin* and raised them [the children] at home. But now the Ministry of Punishments has sent us an order in 1437, according to which the document proving their *yangmin* status (*yanggan*) be returned, that they be registered again in the *ch'ônmin* rosters and perform their assignments. According to the law of King T'aejong [we request to] grant them again permission to become *yangmin*. If this is not possible, then allow us to buy them back according to the price of slaves.

It was ordered to the Ministry of Punishments to grant them all *yangmin* status by buying them out as slaves²⁰.

The second instance does not refer to a specific case, but rather sets the general guidelines for future decisions on the matter of descendants from «mixed marriages» between *ch'ônmin* women and commoner husbands:

From now on the children of female *ki* from outside the capital who have married high rank officials will, in case of male or female slaves of applicable age and if the father so wishes, be redeemed for money and removed from *ch'ônmin* status²¹.

In this case the legislators were, once again, not giving a final solution of the issue, but just let the fathers the last say on whether or not to recognize the new borns as their children, saving them from a life in slavery, or rather letting them live the life their mothers' status foresaw.

However, such flexibility appears to have been adopted only for *ki* who had become concubines of high-ranking officials in the central government and at the royal palace, belonging to rank two and above²². Needless to say, the administration dealt very carefully with cases of status change: due to the high number of *ki* deployed nationwide²³, the danger of such exceptions becoming the norm was very high.

²⁰ *Sejong sillok* 084 21/07/29, *kwôn* 84; p. 24 a:9-13.

²¹ *Sejong sillok* 113 28/07/29, *kwôn* 113; p. 23 b:11-12

²² During the Chosôn dynasty official titles were organized into two main groups: the *mun'gwan* (literati) and the *mugwan* (military officials), both representing the *yangban* (the «two orders»), the highest social status group in traditional Korean society. Each class consisted of nine ranks (*p'um*), each divided into two hierarchical subdivision: *chông* (higher or senior) and *chong* (lower or junior). The officials intended here are those belonging to rank two and above, i.e. those belonging to the *Tangsang*, the highest ranking officials in Chosôn Korea.

²³ Prof. Kim Tong-uk, quoting unspecified local histories (*ûpji*), calculated the approximate number of *ki* to be around 20.000, a good 0,5% of the total population (KIM TONG-UK, *Yijo kinyôsa sôsôl*, p. 7)

Judging from the few entries in the *sillok*, records of such cases are reported only at the beginning of the Chosôn dynasty: this fact could be interpreted as a testimony of a still existing flexibility not only in the legislative apparatus but also in the minds of rulers and high-ranking functionaries of the time. It could also be interpreted as a sign that the adoption and application of Confucian principles had not yet put deep roots in the newly proclaimed «Confucian state» which the Yi reigning family and its supporters were determined to establish. However, such suppositions could lead us to conclude that a change of status was possible only at the beginning of the dynasty and it was not possible – in the norm – to see it happen towards the end of the dynasty.

The document which follows provides us with the evidence that such status changes, or at least exemption from duty at government offices not only were still happening but – as a matter of fact – had become very frequent around the end of the dynasty.

The Kisaeng Roster of 1894

The document presented here, an official *kisaeng* roster (*Kisaeng kwanan*) dated «ninth month of the 503rd year from the national foundation», is a rather late document in the history of the Chosôn dynasty. As already stated in the Introduction, it occurs in a very particular period of violent turmoil not only in Korea but in the entire East Asian region. It is in this period, thanks to the so-called Reforms of the Year *kabo*, that all forms of slavery were finally abolished in Korea.

The document was compiled most probably in the Hansông (present-day Seoul) area²⁴ and lists a total of 66 *ki* names. It provides also information on the presence or absence of *ki* from the office and, in case of absence, the reasons for *ki* not being on duty in the office. Out of the 66 listed *ki*, only one

²⁴ Apart from two place names mentioned in the document, *Yabyôn* and *Sinch'on*, found in the Hansông area, it has not been possible to localize all other remaining toponyms. In the primary source consulted, *Ku-Han'guk chibang haengjông kuyôk myôngch'ing illam*, Seoul: 1912 (first edition), 1985 (reprint), *Yabyôn* is listed as a *dong* in the *Kyôngsông* area (present-day Seoul), Southern District (Nambu), while *Sinch'on*, today still existing, is listed as a *dong* in the Western District (Sôbu).

results to be present and on duty in the office: all others are absent. Among them, 20 *ki* are officially justified²⁵, two are defined too old (*nogi*), twelve are runaways, while the remaining 31 result exempted from duty.

The *chôngt'alchil* section (section on officially justified – and therefore temporarily absent – *ki* includes all names of *ki* who had been allowed a temporary leave of absence for reasons such as pregnancy or being in mourning period. It was understood that those *ki* had to return to their assigned government office at the end of the leave period.

The *nojejil* section lists only two names of *ki* who had become too old (*nogi*)²⁶, followed by the section on runaway *ki* (*tomangjil*), which lists twelve names.

The most interesting information is found in the *myônyôkjil* section, which lists the names of 31 *ki* officially exempted from duty: among them 13 *ki* sent other slaves (public male slaves – *kwanno*) to work in their place. Other *ki* bought their exemption by paying a certain amount of money to the authorities. The sum ranges from 30 to 100 *liang*, presumably calculated in function of the ability, beauty or age of each woman. Thirteen *ki* paid 30 *liang* for their exemption from duty, one *ki* paid 50 *liang* and also offered a wash basin to the office, while four other *ki* were requested to pay the high sum of 100 *liang* each in order to obtain permanent exemption from duty.

If we consider that in the same period the price of 20 *ch'ôk*²⁷ of hemp cloth was fixed at one *liang*²⁸, we have a basis for calculating the «market value» of these women. Of course it is possible to suppose that the women financed their «freedom» autonomously, maybe with the money saved over years of performances at private banquets. But, in the light of infor-

²⁵ The term used to indicate the officially «justified» *ki* is *t'al*, explained as «justification, reason for being excused» in KIM CHAE-DŪK, *Komunhôn yongô haerye* (Explanations of Terminology used in Ancient Texts), Seoul: 1983, p. 603.

²⁶ Normally the retiring age for slaves was fixed at 60, but in the *sillok* reference is made to cases of *nogi* who were declared too old having reached the age of 50. It is not clear whether the *nogi* upon reaching the age of 50 were exempted from all duties as slaves or if the exemption affected only their duties as *ki*. They may have been requested to perform other corvée labor normally demanded of people of lowborn status.

²⁷ One *ch'ôk* corresponds to cm. 30.3.

²⁸ PÆK SŪNG-JONG, «1893-nyôn Chôllado T'aeinhyôn yangin nongmind-ûrûi chose pudam», in *Chindan Hakpo* 75, Seoul: 1993.

mation provided by the *sillok*, it is probably more possible that these women had become concubines of some wealthy and powerful men who preferred to pay and obtain freedom for them, rather than see them participate in daily rehearsals at the local government offices.

To conclude, if we include the *ki* on justified temporary leave of absence in the list of absentees, there was only one *ki* – Kukhyang – on duty in the office at that particular time.

Supposing the hypothesis that the document concerns a government office in the capital area is true, and considering the capital as the geographical location most likely to be under the most strict control by the central authorities, then the *Kisaeng kwanan* of 1894 can be considered reliable evidence of the decaying *kinyô* system in the late Chosôn dynasty.

Selected bibliography

A) PRIMARY SOURCES AND WORKS IN TRANSLATION (KOREAN)

- Chosôn wangjo sillok* (The Veritable Records of the Chosôn Dynasty), photolith. ed. Kuksa P'yônch'an Wiwônhoe (The National History Compilation Committee), Seoul: 1950-1955.
- Chosôn wangjo pôpjôn ch'ongsô - Kyôngguk taejôn* (Complete Collection of Legal Texts of the Chosôn Dynasty - The National Code), Seoul: Asea Munhwasa, 1983
- Kugyôk Chosôn wangjo sillok* (Translation in Modern Korean of the Annals of the Chosôn Dynasty) CD-ROM ed., Seoul: Seoul System Ltd., Han'guk Database Yôn'guso, 1995.

B) REFERENCE WORKS

- CHANG SA-HUN, *Kugak taesajôn* (Dictionary of Korean Music), Seoul: 1991
- Han'guk minjok munhwa taebaekwasajôn* (The Great Encyclopedia of Korean Culture), Sôngnam (Kyônggi Province): Chôngsin Munhwa Yôn'guwôn, 1979
- HAN'GUK MINSOK SAJÔN P'YÔNCH'AN WIWÔNHOE, *Han'guk minsok taesajôn* (Dictionary of Korean Folklore), Seoul: 1991
- KIM CHAE-DÛK, *Komunhôn yongô haerye* (Explanations of Terminology used in Ancient Texts), Seoul: 1983
- Ku Han'guk chibang haengjông kuyôk myôngch'ing illam* (Tables of

- Local Government Names during the Late Chosôn Period), Chosôn Ch'ongdokbu, Kyôngsông: 1912, repr. Seoul: T'eahaksa, 1985
- SONG KI JOONG [Song Ki-jung] (comp.) *Basic Glossary of Korean Studies*, Sôngnam: Academy of Korean Studies, 1993
- YI HONG-JIK, *Han'guksa taesajôn* (Dictionary of Korean History), Seoul: 1993
- YU HONG-NYÔL, *Han'guksa taesajôn* (The Encyclopedia of Korean History), Seoul: 1992

C) BOOKS AND ARTICLES

- ASEA YÔSÔNG MUNJE YÔN'GUSO (ed.), *Yijo yôsông yôn'gu*, *Han'guk yôsông yôn'gu ch'ongsô* 1, Seoul: Sukmyông Yôja Taehakkyo Ch'ulp'anbu, 1976.
- CHO TONG-IL, *Han'guk munhak t'ongsa*, Seoul: 1995.
- CH'OE SUK-KYÔNG & HA HYÔN-GANG, *Han'guk yôsôngsa* (3 voll.), 4th ed. Seoul: Ehwa YôjaTaehakkyo Ch'ulp'anbu, 1972.
- HAN U-GUN, YI SÔNG-MU *et al.*, *Yôkju Kyôngguk taejôn, chusôk/ponyôkp'yôn*, repr. Sôngnam: Han'guk Chôngsin Munhwa Yôn'gu-wôn (Academy of Korean Studies), 1995.
- KIM TONG-UK, YIJO KINYÔSA SÔSÔL (sadaebuwa kinyô), *Asea yôsông yôn'gu* 5, (Dec. 1996), pp. 73-116
- MCCANN, David R., «Traditional World of Kisaeng», *Korea Journal*, vol. 14:2, pp. 40-43, Seoul: Korean National Commission for UNESCO, 1974
- PAEK SÔNG-JONG, 1893-nyôn Chôllado yangin nongmindûrûi chose pudam *Chindan hakpo* 75, Seoul: 1993

GLOSSARY
(in alphabetical order)

aak	雅樂	kwan'gi	官妓
akkong	樂工	kwanno	官奴
aksaeng	樂生	<i>Kyôngguk taejôn</i>	經國大典
Changaksô	掌樂署	liang	兩
chejo	提調	myônyôkchil	免役秩
chôngt'alchil	呈頌秩	nojejl	老除秩
chongyang	從良	ongju	翁主
ch'ônmin	賤民	poin	保人
<i>Chosôn wangjo sillok</i>	朝鮮王朝實錄	pongiok	奉足
Chungch'uwôn	中樞院	sillok	實錄
Hwaûi ongju	和義翁主	sogak	俗樂
hyangak	鄉樂	taegun	大君
ki	妓	tangak	唐樂
kian	妓案	tomangjil	逃亡秩
kijôk	妓籍	ûinyô	醫女
kinyô	妓女	ûpchi	邑誌
kisaeng	妓生	yangmin	良民
Kisaeng kwanan	妓生官案	Yejo	禮曹
kongmul	公物	Yejôn	禮典
kongsin	功臣	yônhwadae	蓮花臺
kun	君		

APPENDIX

Kisaeng Roster (*Kisaeng kwanan* 妓生官案) (1894)
 (Yonsei University, Central Library, Rare Books Section, 111 1/1)

Page 1

開國五百三年九月 日妓生官案
妓菊香
呈頌秩
妓春心
妓梅紅
妓菊月
妓玉仙
妓紅蓮
妓梅香
妓秋仙

Page 2

妓秋玉
妓雪云
妓月桂
妓錦仙
妓八月
妓蘭蕙
妓雪梅
妓梅仙
妓蓮花
妓錦紅
妓菊香
妓雪月
妓玉仙
老除秩
妓於仁蓮
妓錦蓮

Page 3

逃亡秩
妓鳳錦
妓月禮
妓分玉
妓錦鳳
妓碧桃
妓錦鶯
妓錦心
妓桃紅
妓荆玉
妓春梅
妓桂紅
妓小紅
免役秩
妓春香 代立官奴千金
妓英暹 納贖三十兩式頗下

Page 4

妓玉今
妓錦紅 代立官奴良金
妓七月 代立官奴者斤尙
妓月中蟾
妓藥月 納贖三十兩式改建官廳
妓順玉
妓錦香
妓月梅 納贖三十兩式記付官奴廳
妓暹玉
妓八月
妓藥春 納贖三十兩式頗下
妓順香
妓小紅
妓蘭玉
妓雪玉 代立官奴赤
妓雪月 代立官奴七尙

妓菊香	代立官奴興隆
妓弄玉	代立官奴甲周
妓桃紅	代立官奴夏石
妓錦娘	代立官奴卜孫
妓閨月	代立官奴春尙
妓春興	代立官奴尙孫
妓春紅	代立官奴判宗
妓菊仙	代立官奴尙官
妓玉香	納贖五十兩大也一座東軒留物件
妓蓮香	納贖一白兩式之官奴廳
妓蓮葩	納贖一白兩頃下
妓桐月	納贖一白兩頃下
妓雙玉	納贖一白兩頃下

ABSTRACT

This article tries to mark some important steps in the development of the public discourse regarding the social position and status of the *kwan'gi* (official women entertainers) – also known by the names of *kisaeng*, *kinyô* or simply *ki* – in traditional Korea. The article is based on historical evidence provided by one of the most authoritative Korean primary sources, the Veritable Records of the Chosôn dynasty (*Chosôn wangjo sillok*) and by a *Kisaeng Roster* (*Kisaeng kwanan*) dated 1894, a quite rare manuscript in eight pages kept at the Central Library of Yonsei University in Seoul, Republic of Korea. The former source provides us with a wider spectrum of information regarding the development of the official discourse on official *ki*, while the latter cuts a more precise picture of the situation at a specific point of time and in a particular area of the country. It includes a glossary in Sino-Korean and an Appendix with the original text of the *Kisaeng Roster*.

KEY WORDS

kisaeng, *kinyô*, *ki*. Women entertainers. *Kisaeng Roster*. Women's history. Upward social mobility. Concubines.